



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس حوزہ

پایہ دہم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حوزه

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 - پایه دهم	٤٤
مشخصات کتاب	٤٤
کتابهاالأصول (از مفاهیم تا آخر)	٤٤
اشاره	٤٤
المقصد الثالث المفاهیم	٥٠
اشاره	٥٠
مقدمه [تعریف المفهوم و أنه من صفات المدلول أو الدلالة]	٥٢
فصل الجملة الشرطیه	٥٣
اشاره	٥٣
ثم إنه ربما استدال المتكرون للمفهوم بوجه	٥٦
أحدها	٥٦
ثانيها	٥٧
ثالثها	٥٧
بقي هاهنا أمور	٥٧
الأمر الأول [ضابط أخذ المفهوم]	٥٧
اشاره	٥٧
[نوهم جزئیه الحكم المعلق على الشرط و دفعه]	٥٨
الأمر الثاني [إذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر]	٦٠
الأمر الثالث [تداخل المسببات]	٦١
فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف	٦٥
اشاره	٦٥
تذنیب [تحریر محل النزاع]	٦٦
فصل هل الغایه فی التفضیه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغایه	٦٧
اشاره	٦٧
[دخول الغایه فی المعنی و عدمه]	٦٨
فصل لا شبهه فی دلاله الاستثناء	٦٨
اشاره	٦٨
[دلاله كل من إنما و بل على الحصر]	٧٠
[إفاده المسند إليه المعرف باللام للحصر]	٧١
فصل لا دلاله للقب و لا للعدد على المفهوم	٧١
المقصد الرابع العام و الخاص	٧٢
اشاره	٧٢
فصل	٧٤
قد عرف العام بتعاريف	٧٤
[أقسام العام]	٧٥
فصل لا شبهه فی أن للعموم صیغه تخصه	٧٥
فصل أفي بیان ما دل على العموم	٧٦
فصل أفي تحقیق العام المخصص	٧٧
اشاره	٧٧

٧٨	الفرق بين المخصص المنصل والمنفصل
٧٩	فصل في المخصص المجمل
٧٩	المخصص اللفظي المجمل مفهوماً
٨٠	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٨١	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٨١	الفرق بين المخصص اللفظي واللفظي
٨٢	إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]
٨٢	وهم وإزاحه [التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص]
٨٣	أعدم جواز التمسك بالعام في غير مقام التخصيص
٨٤	بقي شيء في إحراز عدم فردية شيء للعام بأصالة العموم
٨٥	فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
٨٥	إشارته
٨٦	إيقاظ [الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية]
٨٦	فصل هل الخطابات الشفاهية مثل ما أيها المؤمنون تختص بالحاضر
٨٦	إشارته
٨٧	أعدم صحة تكليف المعدوم عقلاً وفعلاً
٨٨	أعدم صحة خطاب المعدوم والغائب
٨٨	أوضح أدوات النداء للخطاب الإنشائي
٨٩	أوجه صحة مخاطبة المعدومين والرد عليه
٩٠	فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان
٩٠	الأولى (حجبه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهدين)
٩٠	الثانية (صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية)
٩١	فصل هل تغيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادها يوجب تخصيصه به أو لا
٩٢	فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
٩٣	فصل الاستثناء المنتقب لجمل متعددة
٩٤	فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٩٦	فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً
٩٦	إشارته
٩٧	[حكم الجهل بتاريخ العام والخاص]
٩٧	أدوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً
٩٧	ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نحوه القول في النسخ
٩٧	إشارته
٩٧	إشارته
٩٩	[دلاله الأخير على وقوع البداء]
١٠٠	[ثمره كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً]
١٠١	المقصد الخامس في المطلق والمقيد
١٠١	إشارته
١٠٣	فصل تعريف المطلق
١٠٣	إشارته
١٠٣	[الأنفاظ التي يطلق عليها المطلق]
١٠٣	فمنها اسم الجنس

١٠٤ ومنها علم الجنس
١٠٤ ومنها المفرد المعرف باللام
١٠٤ اشاره
١٠٥ و أما دلالة الجمع المعرف باللام
١٠٦ ومنها النكرة
١٠٧ فصل (في مقدمات الحكمه)
١٠٧ اشاره
١٠٧ إحداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد
١٠٧ ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين
١٠٧ ثالثتها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب
١٠٨ بقي شيء (الأصل كون المتكلم في مقام البيان)
١٠٩ تنبيه (أنواع الانصراف)
١٠٩ فصل إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين
١٠٩ اشاره
١١١ تنبيه (عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي)
١١٢ تبصره لا تخلو من تذكره (اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه)
١١٢ فصل في المجمل و المبين
١١٥ المقصد السادس الأمارات
١١٥ اشاره
١١٨ (المقدمه الأولى في بعض أحكام القطع)
١١٨ اشاره
١١٨ الأمر الأول لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً
١١٨ اشاره
١١٨ (مراتب الحكم)
١١٩ الأمر الثاني (مبحث التجري)
١١٩ اشاره
١١٩ (عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه)
١٢٣ الأمر الثالث (أقسام القطع)
١٢٣ اشاره
١٢٣ (قيام الطرق و الأمارات مقام القطع الطريقي)
١٢٣ (عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعي)
١٢٥ (عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي)
١٢٥ (عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي)
١٢٦ الأمر الرابع (بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه)
١٢٦ اشاره
١٢٧ (امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع مثله أو ضده)
١٢٨ الأمر الخامس (الموافقه الالتزاميه)
١٢٨ اشاره
١٢٨ (تعذر الموافقه الالتزاميه في بعض الموارد)
١٢٩ (عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي)
١٢٩ الأمر السادس (حجيه قطع القطع)

١٢٩	اشاره
١٣٠	حججه القطع الطريقي مطلقاً
١٣٢	الأمر السابع [حججه القطع الإجمالي]
١٣٢	اشاره
١٣٢	اقتضاء العلم الإجمالي للحججه
١٣٥	إجراء الاحتياط المستلزم للتكرار
١٣٦	المقدمه الثانيه في بعض أحكام مطلق الأمارات
١٣٦	اشاره
١٣٦	أحدها [عدم اقتضاء الأماره غير العلميه للحججه ذاتا]
١٣٦	ثانيها في بيان إمكان التعبد بالأماره الغير العلميه
١٣٦	شرا و عدم لزوم
١٣٧	المراد من الإمكان
١٣٧	محاذير التعبد بالأمارات
١٣٧	اشاره
١٣٧	أحدها
١٣٨	ثانيها
١٣٨	ثالثها
١٣٨	الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه
١٣٩	دفع محذور اجتماع الحكمين
١٤٠	ثالثها [تأسيس الأمل في ما شك في اعتباره]
١٤٢	فصل في حججه ظواهر الألفاظ
١٤٢	اشاره
١٤٢	التفصيل بين من قصد إفهامه و غيره
١٤٢	أفصيل جماعه من المحدثين في حججه الظواهر بين الكتاب و غيره
١٤٢	اشاره
١٤٢	أدله المحدثين و المناقشه فيها
١٤٦	اختلاف في القرارات
١٤٧	فصل في احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود
١٤٧	اشاره
١٤٧	حججه قول اللغوى و عدمها
١٤٧	اشاره
١٤٨	إقرار الانسداد الصغير
١٤٩	فصل الإجماع المنقول بخير الواحد حججه
١٤٩	اشاره
١٤٩	و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور
١٤٩	الأول أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام
١٥٠	الأمر الثاني [اختلاف الألفاظ الحاكيه للإجماع]
١٥٠	الأمر الثالث [حججه الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام]
١٥١	حججه الإجماع المنقول إذا كان تمام السبب أو جزؤه
١٥٢	و ينبغي التنبيه على أمور
١٥٢	الأول [بطلان الطرق المتقدمه لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام]

١٥٢	الثاني [تعارض الإجماعات المنفوله]
١٥٢	الثالث [أقل التواتر بالخبر الواحد]
١٥٣	فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى
١٥٤	فصل المشهور بين الأصحاب حججه خبر الواحد في الجملة
١٥٤	اشاره
١٥٥	أدله المنكرين لحججه الخبر الواحد و المناقشه فيها
١٥٨	فصل في الآيات التي استدلت بها
١٥٨	فمنها آيه التبر
١٥٨	اشاره
١٥٩	[إشكال عدم شمول الآيه للروايات مع الواسطه]
١٥٩	اشاره
١٥٩	[ذب الإشكال]
١٦٠	و منها آيه النفر
١٦١	و منها آيه الكتمان
١٦٢	و منها آيه السؤال عن أهل الذكر
١٦٣	و منها آيه الأذن
١٦٣	فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد
١٦٤	فصل في الإجماع على حججه الخبر و تقريره
١٦٤	اشاره
١٦٤	أحدها عدم تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر
١٦٤	[التقريب الثاني للإجماع و الجواب عنه]
١٦٥	[الاستدلال بسيره العقلاء على حججه الخبر الواحد]
١٦٦	فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حججه الخبر الواحد
١٦٦	اشاره
١٦٦	أحدها العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار
١٦٧	ثانيها ما ذكره في الوافية
١٦٨	ثالثها ما أفاده بعض المحققين
١٧٠	فصل في الوجوه التي أقاموها على حججه الظن
١٧٠	اشاره
١٧٠	اشاره
١٧٠	الأول [قاعده وجوب دفع الضرر المظنون]
١٧٢	الثاني
١٧٢	الثالث
١٧٣	الرابع دليل الانسداد
١٧٣	اشاره
١٧٣	[مقدمات دليل الانسداد و الجواب عنه]
١٧٣	اشاره
١٧٤	أما المقدمه الأولى [انحلال العلم الإجمالي الكبير بما في الأخبار]
١٧٤	و أما المقدمه الثانيه [انسداد باب العلم و انفتاح باب العلم]
١٧٤	و أما الثالثه [عدم جواز إهمال الأحكام]
١٧٥	و أما المقدمه الرابعه [عدم وجوب الاحتياط التام]

١٧٥	اشاره
١٧٥	[منع حكومه قاعده الحرج على قاعده الاحتياط]
١٧٧	و أما المقدمه الخامسه [قبح ترجيح المرجوح على الراجح]
١٧٧	فصل [الظن بالطريق و الظن بالواقع]
١٧٧	اشاره
١٧٨	[دليل اختصاص مفاد المقدمات بالظن بالواقع]
١٨١	[الوجه الثانى مما استدل به لحيه الظن بالطريق دون غيره]
١٨٣	فصل [فى الكشف و الحكومه]
١٨٣	اشاره
١٨٣	[أوامر الإطاعة إرشاديه لا مولويه]
١٨٤	[نتيجه الحكومه]
١٨٤	[التفصيل بين محتملات الكشف]
١٨٥	[طرق تعميم النتيجه على الكشف]
١٨٥	وهم و دفع
١٨٧	فصل [إشكال خروج القياس عن عموم النتيجه]
١٨٩	فصل [فى الظن المانع و الممنوع]
١٩٠	فصل [فى عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم]
١٩٠	اشاره
١٩٠	تنبيه [حجيهِ الظن الحاصل من قول الرجالي]
١٩٠	فصل [فى الظن بالفراغ]
١٩١	خاتمته يذكر فيها أمران استطرادا
١٩١	الأول [حكم الظن فى الأصول الاعتقاديهِ]
١٩١	اشاره
١٩٢	[وجوب المعرفه]
١٩٣	[عدم قيام الظن مقام العلم فى أصول الدين]
١٩٤	الثانى [الترجيح و الوهن بالظن]
١٩٤	اشاره
١٩٥	[الترجيح و الوهن بمثل القياس]
١٩٧	المقصد السابع الأصول العمليه
١٩٧	اشاره
٢٠٠	فصل [فى أصله البراه]
٢٠٠	اشاره
٢٠٠	و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة
٢٠٠	اشاره
		و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العمليه المقرره للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجه فيه- بناء على سقوط النصين عن الحجيه- و أما الشبهه الموضوعيه فلا مساس لها بالمسائل الأصوليه، بل فقيهه، فلا وجه لبيان
٢٠١	أما الكتاب
٢٠١	و أما السنه
٢٠١	اشاره
٢٠١	منها حديث الرفع
٢٠٤	و منها حديث الحجب
٢٠٤	[حديث الحل]

٢٠٥	أحدت السعه
٢٠٥	أحدت كل شىء مطلق
٢٠٦	و أما الإجماع
٢٠٦	و أما العقل
٢٠٦	أشاره
٢٠٦	أعدم وجوب دفع غير العقوبه من المضار
٢٠٧	و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجه بالأدله الثلاثه
٢٠٧	أما الكتاب
٢٠٨	و أما الأخير
٢٠٩	و أما العقل
٢٠٩	التقرير الأول العلم الإجمالى
٢١٠	التقرير الثانى أصاله الخطر
٢١١	بقى أمور مهمه لا بأس بالإشاره إليها
٢١١	الأول أنه إنما تجرى أصاله البراهه شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعى
٢١٢	الثانى أنه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعا و عقلا
٢١٢	أشاره
٢١٣	تقرير إشكال الاحتياط فى العباده و المناقشه فيه
٢١٥	التسامح فى أدله السنن
٢١٦	الثالث أنحاء تعلق النهى بالطبيعاه
٢١٦	أشاره
٢١٦	أدفع توهم لزوم الاحتياط فى الشبهات التحريميه الموضوعيه
٢١٧	الرابع أحسن الاحتياط مطلقا ما لم يخل بالنظام
٢١٨	فصل أصاله التخيير
٢٢١	فصل أصاله الاحتياط
٢٢١	أشاره
٢٢١	المقام الأول فى دوران الأمر بين المتباينين
٢٢١	أشاره
٢٢٣	تنبيهات الاشتغال
٢٢٣	الأول الاضطراب إلى بعض الأطراف معينا أو مرددا
٢٢٤	الثانى شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف
٢٢٥	الثالث الشبهه غير المحصوره
٢٢٥	الرابع أملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره التى تنجز فيها التكليف
٢٢٦	المقام الثانى فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الإرتباطيين
٢٢٦	أشاره
٢٣٠	و ينبغى التنبيه على أمور
٢٣٠	الأول الشك فى الشرطيه و الخصوصيه
٢٣١	الثانى حكم ناسى الجزئيه
٢٣١	الثالث حكم الزباده
٢٣٢	الرابع اعتذر الجزء أو الشرط
٢٣٢	أشاره
٢٣٣	أقاعده الميسور

٢٣٥	تذنيب الدوران بين الجزئيه أو الشرطيه و بين المانعيه أو الفاطعيه
٢٣٧	خاتمه في شرائط الأصول
٢٣٧	أما الاحتياط [حسن الاحتياط مطلقاً]
٢٣٧	و أما البراهه العقليه [اشتراط البراهه العقليه بالفحص]
٢٣٧	و أما البراهه الثقليه
٢٣٧	اشاره
٢٤٢	(ثم إنه ذكر لأصل البراهه شرطان آخران.
٢٤٢	أحدهما
٢٤٢	ثانيهما أن لا يكون موجبا للضرر على آخر
٢٤٢	اشاره
٢٤٣	[أحاديث نفي الضرر]
٢٤٤	المراد من نفي الضرر]
٢٤٥	أنسبه القاعده مع أدله الأحكام الأوليه]
٢٤٦	أنسبه القاعده مع أدله الأحكام الثانويه]
٢٤٧	فصل في الاستصحاب
٢٤٧	اشاره
٢٤٧	[تعريف الاستصحاب]
٢٤٨	[الاستصحاب مسأله أصوليه]
٢٥٠	فقد استدل عليه بوجوه
٢٥٠	الوجه الأول استقرار بناء العقلاء
٢٥١	الوجه الثاني أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق
٢٥١	الوجه الثالث دعوى الإجماع عليه
٢٥١	الوجه الرابع و هو العمده في الباب الأخير المستفيضه
٢٥١	منها (صحيحه زراره:
٢٥١	اشاره
٢٥١	اشاره
٢٥٣	و تقريب الاستدلال بها
٢٥٦	و منها (صحيحه أخرى لزراره:
٢٥٦	اشاره
٢٥٦	اشاره
٢٥٧	[دلاله الروايه على الاستصحاب لا على قاعده اليقين]
٢٥٧	[الإشكالات الوارده على الصحيحه]
٢٥٩	و منها (صحيحه ثالثه لزراره ..الكافي: ٣/ ٣٥٢، الحديث ٣.
٢٦٠	و منها
٢٦١	و منها (خير الصفار
٢٦٢	و منها
٢٦٣	و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع
٢٦٣	اشاره
٢٦٤	و التحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء
٢٦٤	اشاره
٢٦٤	أما النحو الأول (أما لا يكاد يتطرق إليه الجعل إطلاقاً]

٢٦٥	و أما النحو الثاني [أما لا يكاد ينطرق إليه الجمل الاستقلالي دون التبعي]
٢٦٦	و أما النحو الثالث [أما يصح جملة استقلالاً و تبعاً للتكليف]
٢٦٨	ثم إن هاهنا تنبيهات
٢٦٨	الأول أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين
٢٦٨	الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته
٢٦٩	الثالث أفي أقسام الاستصحاب الكلي]
٢٧١	الرابع [جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية]
٢٧١	إشاره
٢٧٤	إزاحه وهم
٢٧٥	الخمس [الاستصحاب التعليقي]
٢٧٦	السادس [استصحاب الشرائع السابقه]
٢٧٨	السابع [الأصل المثبت]
٢٨٠	الثامن أفي موارد ليست من الأصل المثبت]
٢٨١	التاسع [اللزوم المطلق]
٢٨٢	العاشر أفي لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً]
٢٨٣	الحادي عشر [الشك في التقدم و التأخر]
٢٨٦	الثاني عشر [استصحاب الأمور الاعتقاديه]
٢٨٨	الثالث عشر [استصحاب الحكم المخصص]
٢٨٩	الرابع عشر أفي جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف]
٢٨٩	إشاره
٢٩٠	و قد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين
٢٩٠	الأول الإجماع القطعي
٢٩٠	الثاني
٢٩٠	تممه لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع
٢٩٠	إشاره
٢٩٢	المقام الأول أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع
٢٩٣	المقام الثاني أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتره
٢٩٥	خاتمه لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه و بيان التعارض بين الاستصحابين
٢٩٥	أما الأول [أورده الاستصحاب على سائر الأصول]
٢٩٥	و أما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين
٢٩٥	إشاره
٢٩٦	[تقدم الأصل السببي على المسيبي]
٢٩٧	تذنيب
٢٩٧	[تقدم قاعده الفراغ و التجاوز و أصله الصحه على استصحاباتها]
٢٩٨	[تقدم الاستصحاب على القرعه]
٣٠٠	المقصد الثامن التعادل و التراجع
٣٠٠	إشاره
٣٠٢	فصل أفي معنى التعارض]
٣٠٢	إشاره
٣٠٣	[عدم التعارض بين الظاهر مع النص أو الأظهر]
٣٠٤	فصل [أصله النساقط]

٣٠٤	اشاره
٣٠٦	عدم دليل على قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
٣٠٦	فصل القاعده الثابويه في باب تعارض الأخبار
٣٠٦	اشاره
٣٠٦	القطع بحجيه الراجح تخييراً أو تعييناً
٣٠٦	اشاره
٣٠٧	بعض الوجوه التي استدلت بها للترجيح
٣٠٧	اشاره
٣٠٧	أخبار التخيير
٣٠٧	و منها
٣٠٧	و منها
٣٠٩	و منها ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصه و مرجحات منصوصه
٣١٢	فصل التحدى عن المرجحات المنصوصه
٣١٥	فصل اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفي
٣١٦	فصل أذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم أحد الظاهرين على الآخر
٣١٦	اشاره
٣١٦	أرجيح ظهور العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص
٣١٦	أقديم التخصيص على النسخ
٣١٧	فصل لا إشكال في تعيين الأظهر
٣١٩	فصل أفي بيان المرجحات توجب ترجيح أحد السنتين فعلاً
٣٢٤	فصل المرجحات الخارجيه
٣٢٧	الخاتمه الاجتهاد و التقليد
٣٢٧	اشاره
٣٢٩	القول في الاجتهاد
٣٢٩	فصل الاجتهاد لغير تحمل المشقه
٣٣٠	فصل ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجز
٣٣٠	اشاره
٣٣٢	و أما التجزى في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام
٣٣٢	الأول في إمكانه
٣٣٣	الثاني في حجيه ما يؤدي إليه على المتصف به
٣٣٣	الثالث في جواز رجوع غير المتصف به إليه
٣٣٤	فصل أفي بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد
٣٣٤	فصل التخطئه و التصويب
٣٣٦	فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق
٣٣٨	فصل في التقليد
٣٣٨	اشاره
٣٤٠	فصل إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى
٣٤٢	فصل اختلفوا في اشتراط الحياه في المفتي
٣٤٦	المكاسب
٣٤٦	اشاره
٣٤٧	الجزء الثالث

٣٤٧	الخيارات
٣٤٧	اشاره
٣٤٧	مقدمتان
٣٤٧	الأولى (في معنى الخيار لغة واصطلاحاً)
٣٤٧	الثانية (الأصل في البيع اللزوم)
٣٤٧	اشاره
٣٤٧	أقول المستفاد من كلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإرادة معان
٣٤٨	الأول الراجح
٣٤٨	الثاني القاعده المستفاده من العمومات
٣٤٨	الثالث الاستصحاب
٣٤٨	الرابع المعنى اللغوى
٣٤٩	(الأدله على أصاله اللزوم)
٣٤٩	اشاره
٣٤٩	فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ
٣٥٠	(الاستدلال بآيه أحل الله البيع)
٣٥٠	(الاستدلال بآيه تجاره عن تراص)
٣٥٠	ومنها قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ
٣٥٠	ومنها قوله: الناس مسلطون على أموالهم
٣٥١	ومنها قوله: المؤمنون عند شروطهم
٣٥١	ومنها الأخبار المستفيضة في أن البيعين بالخيار ما لم يفتقا
٣٥١	(مقتضى الاستصحاب أيضا اللزوم)
٣٥١	(أظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشه فيه)
٣٥٢	(إذا شك في عقد أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز)
٣٥٢	القول في أقسام الخيار
٣٥٢	اشاره
٣٥٢	الأول في خيار المجلس
٣٥٢	اشاره
٣٥٣	مسأله لا إشكال في ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين و لا في ثبوته للوكيلين في الجملة
٣٥٣	اشاره
٣٥٣	(أقسام الوكيل)
٣٥٣	أن يكون وكيلًا في مجرد إجراء العقد
٣٥٤	أن يكون وكيلًا مستقلاً في التصرف المالي
٣٥٤	أن لا يكون مستقلاً في التصرف
٣٥٤	(هل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل)
٣٥٤	(عدم ثبوت الخيار للفضولي)
٣٥٥	مسأله لو كان العاقد واحداً
٣٥٥	مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار
٣٥٥	منها من ينتحق على أحد المتبايعين
٣٥٧	ومنها العبد المسلم المشتري من الكافر
٣٥٧	ومنها شراء العبد نفسه
٣٥٧	مسأله لا يثبت خيار المجلس في شيء من العقود سوى البيع عند علمائنا

- ٣٥٨ مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد
- ٣٥٨ القول في سقطات الخيار
- ٣٥٩ اشاره
- ٣٥٩ مسأله لا خلاف ظاهرا في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد
- ٣٥٩ اشاره
- ٣٦٠ ثم إن هذا الشرط يتصور على وجه
- ٣٦٠ أحدها أن يشترط عدم الخيار
- ٣٦٠ الثاني أن يشترط عدم الفسخ
- ٣٦١ الثالث أن يشترط إسقاط الخيار
- ٣٦١ بقى الكلام في أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره في متن العقد
- ٣٦١ اشاره
- ٣٦٢ فرع
- ٣٦٢ مسأله و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد
- ٣٦٢ اشاره
- ٣٦٢ مسأله لو قال أحدهما لصاحبه اختر
- ٣٦٣ مسأله من جمله مسقطات الخيار افتراق المتبايعين
- ٣٦٣ اشاره
- ٣٦٣ مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخايير أيضا
- ٣٦٤ مسأله لو أكره أحدهما على التفريق و منع عن التخايير و بقى الآخر في المجلس
- ٣٦٤ مسأله لو زال الإكراه
- ٣٦٧ الثاني خيار الحيوان
- ٣٦٧ أعموم هذا الخيار لكل ذى حياه
- ٣٦٧ أهل يختص هذا الخيار بالبيع المعين أو يعم الكل أيضا
- ٣٦٧ مسأله المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري
- ٣٦٨ مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها في مده الخيار
- ٣٦٨ مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد
- ٣٦٩ مسأله لا إشكال في دخول اللبنتين المتوسطتين في الثلاثه أيام
- ٣٦٩ مسأله يسقط هذا الخيار بأمور
- ٣٦٩ أحدها اشتراط سقوطه في العقد
- ٣٦٩ و الثاني إسقاطه بعد العقد
- ٣٧٠ و الثالث التصرف
- ٣٧٠ المراد من فذلك رضى منه في صحيحه ابن رناب
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧١ فقوله ع فذلك رضاه منه و لا شرط له يحتمل وجوها
- ٣٧١ أحدها أن يكون الجملة جوابا للشرط
- ٣٧١ الثاني أن يكون توطنه للجواب
- ٣٧١ الثالث أن يكون الجملة إخبارا عن الواقع
- ٣٧١ الرابع أن يكون إخبارا عن الواقع
- ٣٧١ المناقشه في الاحتمالين الأولين
- ٣٧٢ المناقشه في الاحتمال الرابع
- ٣٧٢ فتعين إرادته المعنى الثالث

٣٧٢	اشاره
٣٧٢	الاستنباه بكلمات الفقهاء عليه] - - - - -
٣٧٤	الثالث خيار الشرط
٣٧٤	اشاره
٣٧٤	و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشروط في العقد
٣٧٤	اشاره
٣٧٤	مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه
٣٧٥	مسأله لا فرق في بطلان العقد- بين ذكر المده المجهوله
٣٧٤	مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد
٣٧٤	مسأله يصح جعل الخيار لأجنبي
٣٧٧	مسأله يجوز لهما اشتراط الاستيمار
٣٧٧	مسأله من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار
٣٨٣	مسأله لا إشكال و لا خلاف - في عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع- و جريانه في كل معاوضه لازمه
٣٨٣	اشاره
٣٨٤	و الأصل في ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم
٣٨٤	فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم
٣٨٤	اشاره
٣٨٤	أما الإقاعات
٣٨٥	و أما العقود
٣٨٥	اشاره
٣٨٥	فالأول النكاح
٣٨٥	و من الثاني الوقف
٣٨٦	و من الثالث أقسام البيع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه
٣٨٦	أهل يدخل خيار الشرط في القسمة
٣٨٧	الرابع خيار الغبن
٣٨٧	الغبن لثنه و اصطلاحاً
٣٨٧	و استدل في التذكرة على هذا الخيار بقوله تعالى [إِنَّا أَنْ نَكُونُ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ
٣٨٧	الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل]
٣٨٨	أما استدلال به في التذكرة و المناقشه فيه]
٣٨٨	الاستدلال بلا ضرر و ضرراً]
٣٨٩	أما استدلال به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه]
٣٨٩	و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده في حكم الغبن
٣٨٩	اشاره
٣٨٩	و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى
٣٨٩	فالعنده في المسأله الإجماع
٣٩٠	ثم إن تنفيح هذا المطلب يتم برسم مسائل
٣٩٠	مسأله يشترط في هذا الخيار أمران
٣٩٠	الأول عدم علم المغبون بالقيمه
٣٩١	الأمر الثاني كون التفاوت فاحشاً
٣٩١	يقى هنا شىء و هو أن ظاهر الأصحاب و غيرهم أن المناط في الضرر الموجب للخيار كون المعامله ضرريه
٣٩٢	تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه]

٣٩٢	اشاره
٣٩٢	و قد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك في بعض الفروض
٣٩٢	منها ما ذكره المحقق القمي
٣٩٢	اشاره
٣٩٢	[المناقشه في ما ذكره المحقق القمي]
٣٩٣	و منها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله
٣٩٣	و منها أن يراد بالغين في المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقا
٣٩٣	و منها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد في مكانين
٣٩٣	و منها ما ذكره في مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغين
٣٩٤	مسأله ظهور الغين شرط شرعي لحدوث الخيار أو كاشف عقلي عن ثبوته حين العقد
٣٩٤	مسأله يسقط هذا الخيار بأمر
٣٩٤	أحدها إسقاطه بعد العقد
٣٩٥	الثاني من المسقطات اشتراط سقوط الخيار في متن العقد
٣٩٦	الثالث تصرف المغيون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغين
٣٩٧	الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغيون قبل العلم بالغين
٣٩٧	ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق في المغيون المتصرف بين البائع و المشتري
٣٩٧	[التناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخته]
٣٩٨	و في لحوق الإجاره بالبائع قولان
٣٩٨	و في لحوق الامتزاز مطلقا أو في الجملة بالخروج عن الملك وجوه
٣٩٨	و أما تصرف الغابن
٣٩٨	اشاره
٣٩٩	[جريان الحكم في خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز]
٣٩٩	[لو اتفق عود الملك إلى الغابن]
٣٩٩	[تصرف الغابن تصرفا مغيرا للغين]
٣٩٩	اشاره
٣٩٩	فإن كان بالتقيصه
٤٠٠	و إن كان بالتغيير بالزيادة
٤٠١	و لو كان التغيير بالامتزاز
٤٠١	بقي الكلام في حكم تلف العوضين مع الغين
٤٠٢	مسأله الظاهر ثبوت خيار الغين في كل معاوضه ماليه
٤٠٣	مسأله اختلف أصحابنا في كون هذا الخيار على الفور أو على التراخي
٤٠٣	اشاره
٤٠٣	[الاستدلال للفور بآيه أوفوا بالعقود]
٤٠٣	[الاستدلال للتراخي بالاستصحاب]
٤٠٣	[المناقشه في الوجوه المذكوره]
٤٠٥	[ما ذكره بعض المعاصرين في المسأله]
٤٠٥	اشاره
٤٠٥	[المناقشه في ما ذكره بعض المعاصرين]
٤٠٥	[الأقوى الفور و الدليل عليه]
٤٠٦	[رأى المصنف في المسأله]
٤٠٦	[معدوريه الجاهل بالخيار في ترك المبادره]

- ٤٠٦..... و الأقوى أن الناسي في حكم الجاهل
- ٤٠٧..... الخلس خيار التأخير
- ٤٠٧..... [كلام التذكرة في خيار التأخير]
- ٤٠٧..... [الدليل على هذا الخيار]
- ٤٠٧..... اشارة
- ٤٠٧..... الأختيار المستفيضة
- ٤٠٧..... اشارة
- ٤٠٧..... و ظاهر هذه الأختيار بطلان البيع
- ٤٠٨..... ثم إنه يشترط في هذا الخيار أمور
- ٤٠٨..... أحدهما عدم قبض المبيع
- ٤٠٩..... الشرط الثاني عدم قبض مجموع الثمن
- ٤٠٩..... الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين
- ٤٠٩..... الشرط الرابع أن يكون المبيع عيناً أو شبهه
- ٤١٠..... ثم إن هنا أمورا قبل باعتبارها في هذا الخيار
- ٤١٠..... منها عدم الخيار لأحدهما أو لهما
- ٤١١..... ومنها تعدد المتعاقدين
- ٤١١..... ومنها أن لا يكون المبيع حيوانا أو خصوص الجارية
- ٤١٢..... ثم إن مبدئ التلاسه من حين التفريق أو من حين العقد
- ٤١٢..... مسأله يسقط هذا الخيار بأمر
- ٤١٣..... مسأله في كون هذا الخيار على الفور أو التراخي
- ٤١٣..... مسأله لو تلف المبيع بعد التلاسه- كان من البائع إجماعا مستقيضا
- ٤١٤..... مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه وبين الليل وإلا فلا بيع له
- ٤١٥..... السادس خيار الرؤيه
- ٤١٥..... اشارة
- ٤١٦..... مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه
- ٤١٨..... مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤيه فوري
- ٤١٨..... مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفا
- ٤٢٠..... مسأله لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت و لا بإبدال العين
- ٤٢٠..... مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤيه في كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه
- ٤٢٠..... مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف
- ٤٢١..... مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتراه على أن ينسج الباقي كالأول بطل
- ٤٢١..... السابع خيار العيب
- ٤٢١..... اشارة
- ٤٢٢..... مسأله ظهور العيب في المبيع- يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش
- ٤٢٣..... القول في مسقطات هذا الخيار بطرفيه أو أحدهما
- ٤٢٣..... مسأله يسقط الرد خاصه بأمر
- ٤٢٣..... أحدها التصريح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختيار الأرش
- ٤٢٣..... الثاني التصرف في المعيب
- ٤٢٤..... الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف
- ٤٢٨..... الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري
- ٤٢٨..... اشارة

- ٤٣٠..... تنبيه أهل تبعض الصفقه مانع من الرد]
- ٤٣٠..... اشاره
- ٤٣١..... [التعدد في العوض]
- ٤٣٢..... و أما الثاني و هو تعدد المشتري
- ٤٣٣..... و أما الثالث و هو تعدد البائع
- ٤٣٣..... مسأله يسقط الأرض دون الرد في موضعين
- ٤٣٣..... أحدهما إذا اشترى ربويًا بجنسه فظهر عيب في أحدهما فلا أرض حذرا من الربا
- ٤٣٣..... الثاني ما لو لم يوجب العيب نقصا في قيمه
- ٤٣٤..... مسأله يسقط الرد و الأرض معا بأمر
- ٤٣٤..... أحدهما العلم بالعيب قبل العقد
- ٤٣٤..... الثاني تبرى البائع عن العيوب
- ٤٣٤..... اشاره
- ٤٣٥..... ثم إن البراهه في هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور
- ٤٣٥..... الأول عهده العيوب
- ٤٣٥..... الثاني ضمان العيب
- ٤٣٥..... الثالث حكم العيب
- ٤٣٥..... ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار
- ٤٣٦..... ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرض بها
- ٤٣٦..... منها زوال العيب قبل العلم به
- ٤٣٦..... و منها التصرف بعد العلم بالعيب
- ٤٣٦..... و منها التصرف في المعيب الذي لم ينقص قيمته بالعيب
- ٤٣٧..... و منها حدوث العيب في المعيب المذكور
- ٤٣٧..... و منها ثبوت أحد مانعي الرد في المعيب
- ٤٣٨..... و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار
- ٤٣٩..... مسأله [أهل يجب الإعلام بالعيب]
- ٤٤٠..... مسائل في اختلاف المتبايعين
- ٤٤٠..... اشاره
- ٤٤٠..... أما الأول [الاختلاف في موجب الخيار]
- ٤٤٠..... اشاره
- ٤٤٠..... الأولى لو اختلفا في تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه
- ٤٤٠..... الثانيه لو اختلفا في كون الشيء عيبا و تعذر تبين الحال لفقد أهل الخبره
- ٤٤٠..... الثالثه لو اختلفا في حدوث العيب في ضمان البائع أو تأخره عن ذلك
- ٤٤٠..... اشاره
- ٤٤١..... فرع لو باع الوكيل فوجد به المشتري عيبا يوجب الرد
- ٤٤٢..... الرابعه لو رد سلعه بالعيب فأفكر البائع أنها سلعته
- ٤٤٢..... و أما الثاني و هو الاختلاف في المسقط
- ٤٤٣..... اشاره
- ٤٤٣..... الأولى لو اختلفا في علم المشتري بالعيب و عدمه
- ٤٤٣..... الثانيه لو اختلفا في زواله قبل علم المشتري أو بعده
- ٤٤٣..... الثالثه لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه
- ٤٤٣..... الرابعه لو اختلف في البراهه قدم منكرها

- ٤٤٤.....الخامسة لو ادعى البائع رضاه المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري
- ٤٤٤..... و أما الثالث [الاختلاف في الفسخ]
- ٤٤٤..... اشارة
- ٤٤٥..... الأولى لو اختلفا في الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه
- ٤٤٥..... الثانية لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت
- ٤٤٥..... الثالثة لو ادعى المشتري الجهل بالخيار أو بغيريته
- ٤٤٥..... اشارة
- ٤٤٥..... القول في ماهية العيب و ذكر بعض أفرادة @@@@.....
- ٤٤٨..... الكلام في بعض أفراد العيب
- ٤٤٨..... مسأله لا إشكال و لا خلاف في كون المرض عيبا
- ٤٤٨..... مسأله الحيل عيب في الإماء
- ٤٥٠..... مسأله الأكثر على أن التيبوه ليست عيبا في الإماء
- ٤٥١..... مسأله [هل عدم الختان عيب في العبد]
- ٤٥١..... مسأله عدم الحيض ممن شأنها الحيض
- ٤٥١..... مسأله الإيقاع عيب بلا إشكال و لا خلاف
- ٤٥٢..... مسأله النفل الخارج عن العاده في الزيت و البذر و نحوهما عيب
- ٤٥٢..... مسأله قد عرفت أن مطلق المرض عيب خصوصا الجنون و البرص و الجذام و القرن
- ٤٥٤..... خاتمه في عيوب متفرقه
- ٤٥٤..... القول في الأرض
- ٤٥٥..... [الأرض لغة و اصطلاحا]
- ٤٥٥..... اشارة
- ٤٥٥..... [كلام الشهيد في معنى الأرض]
- ٤٥٥..... ثم إن ضمان النقص تابع في الكيفية لضمان المنقوص
- ٤٥٦..... [هل الضمان يعين بعض الثمن أو بمقداره]
- ٤٥٧..... [هل يعقل استغراق الأرض للثمن]
- ٤٥٨..... مسأله يعرف الأرض بمعرفه قيمتي الصحيح و المعيب - ليعرف التفاوت بينهما -
- ٤٥٩..... مسأله لو تعارض المقومون
- ٤٥٩..... اشارة
- ٤٥٩..... [الأقوى و جوب الجمع بين البيئات مهما أمكن]
- ٤٦٠..... [صور اختلاف المقومين]
- ٤٦٠..... اشارة
- ٤٦١..... [الاختلاف في الصحيح فقط]
- ٤٦١..... [الاختلاف في المعيب فقط]
- ٤٦١..... [الاختلاف في الصحيح و المعيب معا]
- ٤٦٣..... القول في الشروط التي يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب
- ٤٦٣..... الشرط يطلق في العرف على معنيين
- ٤٦٣..... أحدهما المعنى الحدئي
- ٤٦٣..... الثاني ما يلزم من عدمه العدم
- ٤٦٤..... الكلام في شروط صحة الشرط
- ٤٦٤..... اشارة
- ٤٦٤..... أحدها أن يكون داخلا تحت قدره المكلف

٤٦٦	الثاني أن يكون الشرط سائغا في نفسه
٤٦٦	الثالث أن يكون مما فيه غرض معتد به عند العقلاء نوعا- أو بالنظر إلى خصوص المشروطه له.
٤٦٦	الرابع أن لا يكون مخالفا للكتاب و السنه
٤٦٦	اشاره
٤٦٧	الأخبار الواردة في هذا الشرط
٤٦٧	المراد بكتاب الله
٤٦٧	المراد بموافقته للكتاب في بعض الأخبار
٤٦٧	المتصف بمخالفه الكتاب إما الملتزم أو نفس الالتزام
٤٦٨	المراد بحكم الكتاب و السنه
٤٦٨	انقسام الحكم الشرعى إلى قسمين
٤٦٨	إما يثبت للشيء من حيث نفسه
٤٦٨	إما يثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الطارئه
٤٦٩	القسم الأول من الشروط ليس مخالفا للكتاب
٤٦٩	ظاهر مورد بعض الأخبار من قبيل الأول و توجيهه
٤٦٩	اشاره
٤٦٩	منها كون من أحد أبويه حر رقا
٤٧٠	و منها إرث المتمتع بها هل هو قابل للاشتراط في ضمن عقد المتعه أو عقد آخر أم لا
٤٧٠	و منها أنهم اتفقوا على جواز اشتراط الضمان في العاربه
٤٧٠	و منها اشتراط أن لا يخرج بالزوجه إلى بلد آخر
٤٧٠	الأصل عدم المخالفه عند عدم التميز
٤٧١	و أدله الشروط حاكمه على القسم الأول دون الثاني
٤٧١	المراد من تحريم الحلال و تحليل الحرام
٤٧٢	ثم إنه يشكل الأمر في استثناء الشرط المحرم للحلال
٤٧٢	اشاره
٤٧٢	أعدم ورود الإشكال في الشرط المحلل للحرام
٤٧٢	أنهم اختصاص الإشكال بما دل على الإباحه التكليفيه
٤٧٢	إما أفاده الفاضل التراقي في تفسير الشرط المحرم للحلال
٤٧٤	إما أفاده المحقق القمي في تفسير الشرط المذكور
٤٧٥	الشرط الخامس أن لا يكون منافيا لمقتضى العقد
٤٧٧	الشرط السادس أن لا يكون الشرط مجهولا جهاله توجب الغرر في البيع
٤٧٧	الشرط السابع أن لا يكون مستلزما لمحال
٤٧٨	الشرط الثامن أن يلتزم به في متن العقد
٤٧٩	و قد يتوهم هنا شرط تاسع- و هو تنجيز الشرط بناء على أن تعليقه
٤٧٩	اشاره
٤٧٩	إدفع هذا التوهم
٤٧٩	مسأله في حكم الشرط الصحيح
٤٧٩	أقسام الشرط
٤٧٩	شرط الوصف
٤٧٩	شرط الفعل
٤٨٠	شرط الغايه
٤٨٠	و لا إشكال في أنه لا حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط

٤٨٠	و أما الثالث
٤٨٠	و إنما الخلاف و الإشكال في القسم الثاني- و هو ما تعلق فيه الاشتراط بفعل
٤٨٠	اشاره
٤٨١	الأولى في وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعي
٤٨٢	الثانية في أنه لو قلنا بوجوب الوفاء- من حيث التكليف الشرعي فهل يجبر عليه لو امتنع
٤٨٣	الثالثة في أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكن من الإيجاب
٤٨٤	الخاصه لو تعذر الشرط
٤٨٥	السادسه للمشروط له إسقاط شرطه
٤٨٥	السابعه قد عرفت أن الشرط من حيث هو شرط لا يقسط عليه الثمن- عند انكشاف التخلف على المشهور
٤٨٥	اشاره
٤٨٦	[أو باع شيئا على أنه قدر معين فتبين الاختلاف]
٤٨٦	اشاره
٤٨٦	فالأول تبين النقص في متساوي الأجزاء
٤٨٦	الثاني تبين النقص في مختلف الأجزاء
٤٨٧	الثالث أن يتبين الزيادة عما شرط على البائع
٤٨٨	الرابع أن يتبين في مختلف الأجزاء
٤٨٨	القول في حكم الشرط الفاسد
٤٨٨	اشاره
٤٨٨	الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل في عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل في الوعيد
٤٨٨	اشاره
٤٨٨	[هل الشرط الفاسد لغير إخلاله بالعقد مفسد للعقد]
٤٨٨	اشاره
٤٨٩	فالقول بالصحه في أصل المسأله لا يخلو عن قوه
٤٨٩	[أدله القائلين بالإفساد]
٤٨٩	اشاره
٤٨٩	أحدها ما ذكره في المبسوط للماتنين من أن للشرط قسطا من العوض مجهولا
٤٨٩	الثاني أن التراضي إنما وقع على العقد الواقع على النحو الخاص
٤٩٠	الثالث الاستدلال بالروايات
٤٩١	و يدل على الصحه أيضا جملة من الأخبار
٤٩١	منها ما عن المشايخ الثلاثة
٤٩١	و منها مرسله جميل و صحيحه الحلبي
٤٩٢	و قد يستدل على الصحه بأن صحه الشرط فرع على صحه البيع
٤٩٢	و الإنصاف أن المسأله في غاية الإشكال
٤٩٢	[هل الشرط الفاسد يوجب الخيار للمشروط له]
٤٩٢	الثاني لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده لم يصح بذلك العقد
٤٩٣	الثالث لو ذكر الشرط الفاسد قبل العقد لفظا و لم يذكر في العقد
٤٩٤	الرابع لو كان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرض معتد به عند العقلاء
٤٩٤	الكلام في أحكام الخيار
٤٩٤	الكلام في أحكام الخيار
٤٩٤	الخيار موروث بأنواعه
٤٩٤	اشاره

- ٤٩٤ الاستدلال عليه بما ورد في إرث ما ترك الميت]
- ٤٩٤ اشاره
- ٤٩٤ الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب والسنة الواردين في إرث ما ترك الميت يتوقف على ثبوت أمرين
- ٤٩٤ أحدهما كون الخيار حقا لا حكما شرعيا
- ٤٩٥ الثاني كونه حقا قابلا للانتقال
- ٤٩٥ بقى الكلام في أن إرث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا
- ٤٩٧ مسأله في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع أنه شيء واحد غير قابل للتجزئه و التقسيم
- ٤٩٧ اشاره
- ٤٩٧ الأول ما اختاره بعضهم- من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا
- ٤٩٧ الثاني استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه
- ٤٩٧ الثالث استحقاق مجموع الورثة لمجموع الخيار
- ٤٩٧ اشاره
- ٤٩٧ وهنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع
- ٤٩٨ أفساد الوجه الأول]
- ٤٩٨ أعدم دلاله أدله الإرث على الوجه الثاني]
- ٤٩٨ المتيقن من الأدله هو الوجه الثالث]
- ٤٩٨ أعدم الدليل على المعنى الثاني للوجه الثالث أيضا]
- ٤٩٩ ثم إن ما ذكرنا جار في كل حق ثبت لمتعدد
- ٤٩٩ الإشكال على حكم المشهور في حق الشفعه و الجواب عنه]
- ٤٩٩ ثم إن ما اخترناه من الوجه الأول - هو مختار العلامة في القواعد
- ٤٩٩ أكلام الشهيد في الدروس]
- ٤٩٩ و ظاهر التذكرة في خيار المجلس الوجه الأول من الوجوه المقدمه
- ٥٠٠ فرع إذا اجتمع الورثة كلهم على الفسخ فيما باعه مورثهم
- ٥٠١ مسأله لو كان الخيار لأجنبي و مات
- ٥٠١ مسأله لو كان الخيار لأجنبي و مات
- ٥٠١ مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخيار
- ٥٠٢ مسأله هل الفسخ يحصل بنفس التصرف أو يحصل قبله متصلا به
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٣ و كيف كان فالمسأله ذات قولين
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٣ أتمره القولين في المسأله]
- ٥٠٤ رأي المصنف في المسأله]
- ٥٠٤ اشاره
- ٥٠٥ فما اختاره المحقق و الشهيد الثانيان في المسأله لا يخلو عن قوة
- ٥٠٥ فرع لو اشترى عبدا بجاريه مع الخيار له فقال أعتهما
- ٥٠٥ مسأله من أحكام الخيار عدم جواز تصرف غير ذي الخيار تصرفا يمنع من استرداد العين عند الفسخ
- ٥٠٥ ألتقول بالمنع]
- ٥٠٦ ألتقول بالجواز]
- ٥٠٦ أعدم الفرق بين العتق و غيره]
- ٥٠٧ أالفرق بين الإتلاف و غيره]
- ٥٠٧ حجه القول بالمنع

- ٥٠٧..... اشارة
- ٥٠٧..... المناقشه في الحجه المذكوره
- ٥٠٨..... و أما الخيارات المجهوله بالشرط
- ٥٠٨..... احكم الإللاف و فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف
- ٥٠٨..... احكم ما لو نقله عن ملكه
- ٥٠٨..... اهل يلزم العاقد بالفسخ
- ٥٠٩..... اهل يكون انفساخ العقد الثاني على القول به من حين فسخ الأول أو من أصله
- ٥٠٩..... اهل يجوز التصرف قبل تنجز الخيار أم لا
- ٥٠٩..... فرعان
- ٥٠٩..... الأول لو منع عن التصرف المتلف في زمن الخيار فهل يمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذي الخيار من العين
- ٥٠٩..... الثاني أنه هل يجوز إجاره العين في زمان الخيار- بدون إذن ذي الخيار
- ٥١٠..... اشارة
- ٥١٠..... رأي المؤلف
- ٥١١..... مسأله المشهور أن المبيع يملك بالعقد
- ٥١١..... اشارة
- ٥١١..... اما هو رأى الشيخ الطوسى في المسأله
- ٥١١..... اكلام الشيخ في الخلاف
- ٥١٢..... اكلام الشيخ في الميسوط
- ٥١٢..... الأقوى رأى المشهور و الاستدلال عليه
- ٥١٢..... اشارة
- ٥١٣..... الاستدلال للقول المشهور بالأخبار الوارده في العينه و المناقشه فيه
- ٥١٣..... اضعف ما استدل به في التذكرة أيضاً
- ٥١٤..... أشد ضعفاً من الكل
- ٥١٤..... الاستدلال بروايه الخراج بالضمان و المناقشه فيه
- ٥١٤..... العمده في قول المشهور
- ٥١٤..... و استدل للقول الآخر- بما دل على كون تلف المبيع من مال البائع في زمان الخيار
- ٥١٤..... اشارة
- ٥١٥..... المناقشه في الاستدلال المذكور
- ٥١٥..... اهل القول بالتوقف يشمل الخيار المنفصل
- ٥١٥..... اختصاص محل الكلام بخيارى الحيوان و الشرط
- ٥١٦..... مسأله و من أحكام الخيار كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة
- ٥١٦..... اشارة
- ٥١٦..... اقاعده التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له
- ٥١٦..... اكلمات الفقهاء في المسأله
- ٥١٦..... اشارة
- ٥١٧..... اظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المشمن
- ٥١٧..... الإنصاف عدم شمول كلماتهم لمطلق الخيار
- ٥١٧..... عدم شمول صحيحه ابن سنان لمطلق الخيار أيضاً
- ٥١٨..... ثم إن مورد هذه القاعدة إنما هو ما بعد القبض
- ٥١٨..... و أما عموم الحكم للثمن و المشمن
- ٥١٨..... إجريان القاعدة إذا كان الثمن شخصياً

٥١٨	إذا كان الثمن أو المثلن كلياً
٥١٩	أظهار الدروس عدم الانفساخ
٥١٩	أظهار التذكرة أيضا عدم الانفساخ
٥١٩	لو كان التلف هو البعض
٥١٩	إذا كان التلف بالإتلاف
٥٢٠	لو كان الإتلاف من الأجنبي
٥٢٠	مسأله و من أحكام الخيار [هل يسقط الخيار بتلف العين]
٥٢٠	مسأله [هل يسقط الخيار بتلف العين]
٥٢٠	اشاره
٥٢١	امواضع التردد فى ثبوت الخيار مع التلف
٥٢١	اشاره
٥٢١	ما ذكره العلامة
٥٢١	ما ذكره المحقق الثاني
٥٢٢	و من مواضع التردد ما إذا جعل المتعاقدان الخيار
٥٢٢	التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا والله العالم.
٥٢٢	القول فى النقد و النسيئه
٥٢٢	أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد الموضين
٥٢٣	مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد
٥٢٣	اشاره
٥٢٣	فلو اشترطا تعجيل الثمن
٥٢٣	أفانده اشترط التعجيل
٥٢٣	مسأله يجوز اشترط تأجيل الثمن مده معينه
٥٢٣	اشاره
٥٢٤	و لا فرق فى الأجل المعين بين الطويل و القصير
٥٢٤	و هل يجوز الإفراط فى التأخير
٥٢٤	ثم إن المعتبر فى تعيين المده هل هو تعيينها فى نفسها
٥٢٥	مسأله لو باع بئمن حالا و بأزيد منه مؤجلا
٥٢٥	اشاره
٥٢٥	أدله القول بالبطلان
٥٢٥	كلمات الفقهاء فى المسأله
٥٢٧	مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل
٥٢٨	مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل و جب على مالكة قبوله عند دفعه إليه
٥٢٨	اشاره
٥٢٨	إذا امتنع الدائن من القبول
٥٢٨	و مقتضى القاعده إجبار الحاكم له على القبض
٥٢٨	و لو تعذر الحاكم فمقتضى القاعده إجبار المؤمنين له
٥٢٩	فان لم يمكن إجباره فى وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه عدم
٥٢٩	أجواز التصرف فى المعزول و عدم وجوب حفظه من التلف
٥٢٩	أرى المؤلف فى الفرعين المذكورين
٥٣٠	مسأله عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه
٥٣٠	اشاره

٥٣٠	انزول أیه الربا فی ذلك
٥٣٠	اشاره
٥٣٠	تأیید ذلك بصحیحه ابن أبی عمیر
٥٣٠	تأیید ذلك بصحیحه ابن أبی عمیر
٥٣١	دلالة بعض الأخبار علی ما تقدم
٥٣١	عدم الفرق بین المصالحة عن التأجيل بالزيادة أو المفاوضة علیها من غیر عقد
٥٣١	مسألة [جواز بیع العین الشخصیة المبتاعه بضمن مؤجل من بانعها إلا فی صورته الاشرطاً]
٥٣١	اشاره
٥٣١	فالأقوی هو المشهور - للمومنان المجوزة کتاباً و سته
٥٣١	اشاره
٥٣٢	توهم معارضة المومنان مع روايتی خالد و عبد الصمد
٥٣٢	اشاره
٥٣٢	[الجواب عن توهم المعارضة]
٥٣٢	[ما حکى عن الشیخ من عدم جواز أخذ بدل الطعام طعاماً إذا کان أزیداً]
٥٣٣	[إذا اشترط فی البیع الأول نقله إلى من انتقل عنه]
٥٣٣	اشاره
٥٣٣	الاستدلال علی بطلان هذا البیع بالدور
٥٣٤	اشاره
٥٣٤	[التفنی علی الاستدلال]
٥٣٤	[تقریر الدور فی جامع المقاصد]
٥٣٤	اشاره
٥٣٤	[ما أجیب به عن هذا التقریر و ما یرد علی الأجویه]
٥٣٥	الاستدلال علی البطلان بعدم القصد
٥٣٥	اشاره
٥٣٥	[الرد علی الاستدلال]
٥٣٥	الاستدلال علی البطلان بروایه الحسین ابن المنذر
٥٣٥	اشاره
٥٣٥	[بیان الاستدلال]
٥٣٥	بمقتضى الشرط الواقع فی متن العقد الصحیح
٥٣٦	[مناقشه المؤلف فی الاستدلال]
٥٣٦	الاستدلال علی البطلان بروایه علی بن جعفر و المناقشه فیہ
٥٣٦	[رأى المؤلف فی المسأله]
٥٣٧	[أقسام البیع باعتبار تأخیر و تقدیم أحد الموضین]
٥٣٧	مسألة [إطلاق العقد یقتضى التقد]
٥٣٧	مسألة یجوز اشترط تأجيل الثمن مده معینة
٥٣٧	مسألة لو باع بضمن حالا و یأزید منه مؤجلاً
٥٣٧	مسألة لا یجب علی المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل
٥٣٨	مسألة إذا کان الثمن بل کل دین حالا أو حل و جب علی مالکة قبوله عند دفعه إلیه
٥٣٩	مسألة [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزید منه و الاستدلال علیہ]
٥٣٩	مسألة [جواز بیع العین الشخصیة المبتاعه بضمن مؤجل من بانعها إلا فی صورته الاشرطاً]
٥٣٩	القول فی التفیض

٥٣٩	اشاره
٥٤٠	مسأله اختلافوا في ماهيه القبض في المنقول بعد اتفاهم على أنها التخليه (في غير المنقول - على أقوال
٥٤٠	أحدها أنها التخليه) أيضا
٥٤٠	الثاني أنه في المنقول النقل
٥٤٠	الثالث ما في الدروس
٥٤٠	الرابع ما في الغنيه
٥٤٠	الخامس ما في المبسوط
٥٤٠	السادس أنه الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد
٥٤٠	السابع ما في المختلف
٥٤١	الثامن أنه التخليه مطلقا
٥٤١	[رأى المؤلف في المسأله]
٥٤١	اشاره
٥٤١	[إطلاق تفسير القبض بالتخليه]
٥٤١	لا بد من استفاده معنى القبض من حكم كل مورد بخصوصه
٥٤١	[اختلاف المناط في القبض باختلاف مدرك الضمان]
٥٤٢	[القبض هو الاستيلاء في المنقول و غيره]
٥٤٢	[المناقشه في اعتبار النقل و التحويل في القبض]
٥٤٣	و أما اعتبار الكيل و الوزن أو كفايته في قبض المكيل أو الموزون
٥٤٣	لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع
٥٤٤	فرعان
٥٤٤	الأول قال في التذكرة لو باع دارا أو سفينه مشحونه بأمتعه البائع
٥٤٤	الثاني (لو كيل أو وزن قبل البيع فهل يجب اعتباره ثانيا لتحقق القبض)
٥٤٤	اشاره
٥٤٤	[كلمات الفقهاء في المسأله]
٥٤٤	اشاره
٥٤٥	[عدم ظهور كلمات الفقهاء في وجوب الاعتبار مره أخرى]
٥٤٥	اشاره
٥٤٦	[استثناء بيع التوليه ليس قرينه على وجوب الاعتبار مره أخرى]
٥٤٦	القول في وجوب القبض
٥٤٦	مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحققه الآخر بالبيع
٥٤٦	اشاره
٥٤٧	[محل الخلاف في المسأله]
٥٤٧	اشاره
٥٤٧	فلو كان أحدهما مؤجلا
٥٤٧	[لو قبض الممتنع بدون رضا صاحبه]
٥٤٨	ثم إذا ابتدا أحدهما بالتسليم
٥٤٨	مسأله يجب على البائع تفرغ المبيع من أمواله مطلقا و من غيرها في الجملة
٥٤٨	اشاره
٥٤٨	[الاستدلال عليه]
٥٤٨	[لو مضت مده و لم يتمكن البائع من التفرغ أو لم يفرغ]
٥٤٨	[لو كان في الأرض زرع للبائع]

٥٤٩	و لو احتاج تفرغ الأرض إلى هدم شيء هدمه بإذن المشتري
٥٤٩	مسأله لو امتنع البائع من التسليم
٥٤٩	الكلام في أحكام القبض
٥٤٩	اشاره
٥٤٩	مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض
٥٤٩	اشاره
٥٤٩	الاستدلال عليه بالنسب المشهوراً
٥٥٠	الضمان في المسأله ضمان المعاوضه لا ضمان اليد
٥٥٠	الاستدلال على ضمان البائع قبل القبض بروايه عقبه أيضاً
٥٥٠	عدم الخلاف في المسأله
٥٥٠	إنماء المبيع قبل التلف للمشتري
٥٥١	تعذر الوصول بحكم التلف
٥٥١	لو كان القبض غير واجد لشروط الصحة
٥٥١	أهل يكفى بالتخليه في سقوط الضمان
٥٥١	و أما الإتلاف
٥٥١	اشاره
٥٥١	فإن كان من المشتري
٥٥٢	و لو أتلفه البائع
٥٥٢	و لو أتلفه أجنبي
٥٥٢	مسأله تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين
٥٥٣	مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه
٥٥٣	فإن كان مما يقسط الثمن عليه انقسخ البيع فيه
٥٥٣	إن كان الجزء مما لا يقسط عليه الثمن
٥٥٣	و كيف كان فالمهم نقل الكلام إلى حكم العيب الحادث قبل القبض
٥٥٣	اشاره
٥٥٤	و أما الخلاف في الأرش
٥٥٤	اشاره
٥٥٤	المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال عليه
٥٥٤	اشاره
٥٥٤	أما يؤيد ثبوت الأرش
٥٥٤	الإشكال في ثبوت الأرش
٥٥٥	الأقوى قول المشهور
٥٥٥	و أما لو تعيب بفعل أحد
٥٥٥	مسأله الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمه بيع المكمل و الموزون قبل قبضه إلا توليه
٥٥٦	الأولى حمل الروايات المجوزه على التوليه
٥٥٦	اشاره
٥٥٦	الاستئناس للجمع بالكراهه بخبر أبي بصير و المناقشه فيه
٥٥٦	و ربما يستدل على الجواز بصححتي الحلبي و ابن مسلم
٥٥٦	و ربما يستأنس للجواز بالأخبار الوارده في جواز بيع السلم على من هو عليه
٥٥٧	الحكم في غير المكمل و الموزون
٥٥٧	أقوال خمسها في بيع المكمل و الموزون قبل القبض

٥٥٧	أهل المنع تكليفي أو وضعي
٥٥٨	و ينمى التنبيه على أمور
٥٥٨	اشاره
٥٥٨	الأول أن ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع في هذا الحكم
٥٥٨	الثاني هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال
٥٥٩	الثالث هل المراد من البيع المنهى إيقاع عقد البيع على ما لم يقبض أو ما يعم تشخيص الكلى المبيع به
٥٦١	الرابع ذكر جماعه أنه لو دفع إلى من له عليه طعام دراهم و قال اشتر بها لنفسك طعاما لم يصح
٥٦٢	مسأله لو كان له طعام على غيره - فطالبه به في غير مكان حدوثه في ذمته
٥٦٢	اشاره
٥٦٢	أحدها أن يكون المال سلما
٥٦٣	الثانية أن يكون ما عليه قرضا
٥٦٣	الثالثة أن يكون الاستقرار من جهة الغصب
٥٦٣	الجزء الرابع في الرسائل الملحقة
٥٦٣	١- رساله في التقيته
٥٦٣	اشاره
٥٦٤	المقام الأول
٥٦٥	و أما المقام الثاني
٥٦٥	المقام الثالث
٥٦٥	اشاره
٥٦٦	اعتبار عدم المدوحه
٥٦٩	بقي هنا أمور:
٥٦٩	الأول
٥٧١	الثاني
٥٧١	الثالث
٥٧٢	المقام الرابع
٥٧٤	٢- رساله في العداله
٥٧٤	اشاره
٥٧٤	العداله لئه:
٥٧٤	الأقوال في العداله
٥٧٤	اشاره
٥٧٤	أحدها:
٥٧٥	الثاني:
٥٧٥	الثالث:
٥٧٥	يذكر في معنى العداله قولان آخران:
٥٧٦	أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق
٥٧٦	و الثاني: حسن الظاهر
٥٧٦	اشاره
٥٧٩	اعتبار المروره في مفهوم العداله
٥٨١	أما أورد على القول بالملكه
٥٨١	اشاره
٥٨١	منها:

٥٨٣ ومنها
٥٨٤ ومنها:
٥٨٥ ومنها:
٥٨٦ وكذلك كون العدالة «نفس حسن الظاهر» غير معقول.
٥٨٨ [طرق إثبات كون المعصية كبيرة]
٥٨٨ اشاره
٥٨٨ الأول: النقص المعتبر على أنها كبيرة
٥٨٩ الثاني: النقص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار
٥٨٩ الثالث: النقص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص
٥٩٠ الرابع: دلالة العقل و النقل على أشدته معصيته مما ثبت كونها من الكبيرة أو مساواتها
٥٩٠ الخامس: أن يرد النقص بعدم قبول شهادته عليه
٥٩٣ خاتمه
٥٩٣ في التوبة
٥٩٤ [إثبات العدالة بالشهادة]
٥٩٦ ٣- رساله في القضاء عن الميت
٥٩٦ اشاره
٥٩٧ مسأله «٢» في قضاء الصلاة عن الميت
٥٩٧ أما القضاء عن الميت «٣»
٥٩٩ و أما القاضي
٦٠٢ و أما المقتضى
٦٠٢ و أما المقتضى عنه
٦٠٣ و أما أحكام القضاء
٦١١ فرع
٦١١ ٤- رساله في المواسعه و المضايقه
٦١١ اشاره
٦١٢ مسأله اختلفوا في وجوب تقديم الفائته على الحاضره على أقوال:
٦١٢ أحدها: عدم الوجوب مطلقا
٦١٣ و الثاني «٦٢»: القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائته
٦١٥ الثالث: القول بالمواسعه في غير فائته اليوم
٦١٦ الرابع: ما حكى عن المحقق في العزبه
٦١٦ الخامس: ما عن ابن أبي جمهور الأحساني «٦» من التفصيل
٦١٦ السادس: القول بالمواسعه إذا فاتت عمدا، و بالمضايقه إذا فاتت نسيانا،
٦١٧ السابع: ما تقدم عن العزبه من الترتيب في الوقت الاختياري، دون غيره.
٦١٧ الثامن: القول بالمضايقه المطلقه
٦١٧ اشاره
٦١٨ الأول: ترتيب الأءاء على القضاء
٦١٨ الثاني: التسويه بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات في مقابل التفاصيل المتقدمه.
٦١٨ الثالث: فورته القضاء
٦١٨ الرابع: بطلان الحاضره إذا قُدمت على الفائته في السعه
٦١٨ الخامس: العدول عن الحاضره إلى الفائته إذا ذكرها في الأثناء
٦١٨ السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إيا عند ضيق الأءاء

٦١٨	السابع: تحريم الأفعال المنافية للقضاء عدا الصلاة الحاضرة في آخر وقتها
٦١٩	[أدله القول بالمواسعة]
٦١٩	اشاره
٦١٩	أحدها: الأصل، و تقريره من وجوه خمسة، أو ستة:
٦١٩	الأول: أصالة البراءة عن التججيل
٦٢١	الثاني من وجوه تقرير الأصل: استصحاب صحه صلاته الحاضرة على أنها حاضره، إذا ذكر الفائته في أثنائها.
٦٢٢	الثالث من وجوه تقرير الأصل: أصاله عدم وجوب العدول من الحاضره إلى الفائته.
٦٢٢	الرابع: أصاله إباحه فعل الحاضره و عدم حرمتها
٦٢٣	الخامس: أنّ الحاضره كانت يجوز فعلها في السعه قبل اشتغال الذّته بالفائته
٦٢٤	السادس: أصاله عدم حرمة المنافيات لفعل الفائته من المباحات الناتيه
٦٢٥	[الدليل الثاني: الإطلاقات]
٦٢٥	اشاره
٦٢٥	الأولي: ما دلّ على وجوب الحواضر على كلّ مكثّف حين دخول وقتها «٤٦».
٦٢٦	الثانيه: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحته جميع أوقات الحواضر
٦٢٧	الثالثه: ما دلّ على أنّه إذا دخل وقت الفريضه لا يمنع من فعلها شيء إلاّ أداء نافلة الراتبه «٤٧»
٦٢٧	الرابعه: ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاه جماعه «١٠»
٦٢٧	الخامسه: ما دلّ على استحباب المستحبات.
٦٢٨	السادسه: ما دلّ على أنّه: «لا تعاد الصلاه إلاّ من خصمه» «١٦»
٦٢٨	السابعه: ما دلّ على تأكّد استحباب المبادره مطلقا إلى الصلاه
٦٢٩	[الدليل الثالث: الأخبار الخاصه]
٦٢٩	اشاره
٦٢٩	الأولي: ما دلّ على توسعه القضاء في نفسها؛ فمن جمله ذلك: إطلاق الأخبار الكثيره المشتمله على الأمر بالقضاء «٥»
٦٣١	الطاقفه الثانيه من الأخبار: ما دلّ على أنّه يجوز لمن عليه فائته أن يصلّى الحاضره في السعه
٦٣٤	الطاقفه الثالثه: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، و قضاء، لمن عليه فائته.
٦٣٤	[الدليل الرابع: الإجماعات المنقوله]
٦٣٧	[الدليل الخامس: لزوم الحرج]
٦٣٨	[أدله القول بالمضايقه]
٦٣٨	اشاره
٦٣٨	الأول: الأصل.
٦٣٩	الثاني: إطلاق أوامر القضاء
٦٣٩	الثالث: ما دل على وجوب المبادره إلى القضاء
٦٤١	الرابع: من أدلّه هذا القول: ما دلّ على الترتيب و تقديم الفائته في الإبتداء
٦٤٣	الخامس من الأدلّه: الإجماعات المنقوله
٦٤٥	السادس: ما عن المحقّق في المعنبر
٦٤٥	بقي هنا أمور:
٦٤٥	الأول:
٦٤٦	الثاني:
٦٤٧	الثالث:
٦٤٧	الرابع:
٦٤٩	الخامس:

٦٤٩	اشاره
٦٥٠	[كلمات الفقهاء في القاعده]
٦٥٠	[مفردات القاعده و موارد جريانها]
٦٥٦	٦- رساله في قاعده لا ضرر
٦٥٦	اشاره
٦٥٨	يتبغى التنبيه على أمور:
٦٥٨	[التنبيه الأول]
٦٥٩	[التنبيه الثاني]
٦٦٠	[التنبيه الثالث]
٦٦١	[التنبيه الرابع]
٦٦١	[التنبيه الخامس]
٦٦٢	[التنبيه السادس]
٦٦٢	[التنبيه السابع]
٦٦٤	٧- رساله في الرضاع
٦٦٤	[الخطبه]
٦٦٥	ثم اعلم أن انتشار الحرمة بالرضاع يتوقف على شروط
٦٦٥	الشرط الأول أن يكون اللبن عن وطء صحيح
٦٦٦	الثاني من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتناع من الثدي
٦٦٧	الثالث حياه المرضع منها
٦٦٨	الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع في حولي رضاعه
٦٦٩	الخامس أن يكون اللبن بحاله غير ممزوج بشيء
٦٦٩	السادس الكمية
٦٦٩	اشاره
٦٦٩	ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذي اعتبروه بثلاثه تقديرات
٦٦٩	أحدها بالأكثر
٦٧٠	و ثانيها بالزمان
٦٧٠	و ثالثها بالعدد
٦٧١	اشاره
٦٧٢	ثم إنه يعتبر في الرضعات العشر أو الخمس عشره المحرمه أمور
٦٧٣	الأول [كمال الرضعه]
٦٧٣	الثاني توالي الرضعات
٦٧٣	الثالث أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأه واحده
٦٧٤	الرابع أن يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد
٦٧٥	و هنا شروط أخر اعتبرها الأكثر في نشر الحرمة
٦٧٥	اشاره
٦٧٥	و هو اتحاد الفحل الذي يرتضع المرضعتان من لبنه
٦٧٥	اشاره
٦٧٥	و خالف الطبرسي صاحب التفسير في اعتبار هذا الشرط
٦٧٥	و الأظهر ما عليه الأكثر
٦٧٥	اشاره
٦٧٦	و تقييد إطلاق الكتاب و السنه بالأخبار الداله على اعتبار اتحاد الفحل.

٦٧٦	منها صحيحه الحلبي
٦٧٦	و منها موثقه عمار الساباطي
٦٧٦	ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما يعتبر في حصول الأخوه بين المرتضعين
٦٧٧	[أقول العلامة في المقام]
٦٧٧	اشاره
٦٧٧	[مناقشه المؤلف في قول العلامة]
٦٧٧	أنه إذا حصل الرضاع المعتر صارت المرضعه و الفحل أبوين للمرتضع
٦٨٠	فلنرجع إلى بيان تفاصيل المسائل المذكوره
٦٨٠	اشاره
٦٨٠	المسأله الأولى لا شك في تحريم المرتضع على المرضعه
٦٨٠	الثانيه لا تحرم أصول المرتضع المذكور على المرضعه من جهه إرضاعها إياه
٦٨٠	الثالثه تحرم فروع المرتضع على المرضعه
٦٨١	الرابعه حواشي المرتضع أعني من في طبقته من الإخوه لا يحرمون على المرضعه من جهه ارتضاع أخيهام منها
٦٨١	الخامسه يحرم المرتضع على أصول المرضعه من النساء و يحرم المرتضعه على أصولها من الذكور
٦٨١	السادسه لا تحرم أصول المرتضع على أصول المرضعه
٦٨١	السابعه يحرم فروع المرتضع على أصول المرضعه
٦٨١	الثامنه لا يحرم حواشي المرتضع و فروعهام على أصول المرضعه و حواشيهم
٦٨٢	التاسعه يحرم المرتضع على فروع المرضعه نسبا
٦٨٢	العاشره تحرم أصول المرتضع على فروع المرضعه من النسب على الأظهر
٦٨٣	الحاديه عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا يحرمون على فروع المرضعه في المرتبه الأولى
٦٨٣	الثانيه عشر من في حاشيه نسب المرتضع أو رضاعه أعني إخوته أو أخواته النسبيه أو الرضاعيه لا يحرمون لأجل ارتضاع أخيهام
٦٨٤	الثالثه عشر يحرم المرتضع على من في حاشيه نسب المرضعه
٦٨٤	الرابعه عشر لا يحرم أصول المرتضع على من في حاشيه نسب المرضعه
٦٨٤	الخامسه عشر تحرم فروع المرتضع على حواشي نسب المرضعه و رضاعها
٦٨٤	السادسه عشر لا يحرم من في حاشيه نسب المرتضع على من في حاشيه نسب المرضعه
٦٨٤	السابعه عشر يحرم المرتضع لو كانت أنثى على الفحل إجماعا
٦٨٤	الثامنه عشر لا يحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته و إن علون على الفحل
٦٨٥	التاسعه عشر يحرم فروع المرتضع و إن نزلوا على الفحل لكونهم بمنزله أحفاده من غير فرق بين فروعه الرضاعيه و النسبيه
٦٨٥	العشرون لا تحرم من في حاشيه نسب المرتضع
٦٨٥	الحاديه و العشرون يحرم المرتضع على أصول الفحل
٦٨٥	الثانيه و العشرون لا يحرم أصول المرتضع على أصول الفحل
٦٨٥	الثالثه و العشرون يحرم فروع المرتضع على أصول الفحل لأنهم جدوده له
٦٨٥	الرابعه و العشرون لا يحرم من في حاشيه نسب المرتضع على أصول الفحل
٦٨٦	الخامسه و العشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا
٦٨٦	السادسه و العشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل
٦٨٦	السابعه و العشرون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا على فروع الفحل نسبا و رضاعا
٦٨٧	التاسع و العشرون يحرم المرتضع على من في حاشيه نسب الفحل أو رضاعه
٦٨٧	الثلاثون لا يحرم أصول المرتضع على من في حاشيه نسب الفحل
٦٨٧	الواحد و الثلاثون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا
٦٨٧	الثاني و الثلاثون لا يحرم من في حاشيه نسب المرتضع على من في حاشيه نسب الفحل
٦٨٧	و ينبغي التنبيه على أمور

٦٨٧	الأول حيث عرفت أن الضابط في حصول الحرمة بالرضاع ملاحظه الربطه النسبيه التي علق عليها التحريم
٦٨٨	الثاني أن الرضاع كما يؤثر في ابتداء النكاح يؤثر في استدامته
٦٨٩	الثالث أما حكي عن المحقق الثاني عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع في صور كثيره
٦٩٠	اشاره
٦٩٠	أما المسائل المختلف فيها
٦٩٠	فإجداها حرمة جدات المرتضع على صاحب اللبن
٦٩٠	و ثانيها أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحللن للفحل أم لا
٦٩١	و ثالثها أولاد صاحب اللبن وولده و رضاعا و أولاد المرضعه وولده هل تحرم على أب المرتضع
٦٩١	و أما المسائل التي ذكرها و نسب القول بالتحريم فيها إلى الوهم
٦٩١	اشاره
٦٩١	الأولى أن ترضع المرأة بلبن فحلها
٦٩١	الثانيه
٦٩١	الثالثه أن ترضع ولد أختها
٦٩٢	الرابعه أن ترضع الزوجه المذكوره ولد ولدها ابنا كان أو بنتا
٦٩٢	الخامسه
٦٩٢	السادسه أن ترضع خالها أو خالتها
٦٩٣	السابعه
٦٩٣	الثامنه أن ترضع ولد خالها أو خالتها
٦٩٣	التاسعه أن ترضع الزوجه المذكوره أخ الزوج أو أخته
٦٩٣	العاشره أن ترضع ولد ولد الزوج فيقال إنها صارت أما لولد ولده
٦٩٣	الحاديه عشر أن ترضع ولد أخيه أو ولد أخته
٦٩٤	الثانيه عشر
٦٩٤	الثالثه عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته
٦٩٤	٨- رساله في التحريم من جهه المصاهره
٦٩٤	الباب الأول في المصاهره
٦٩٧	الثاني الكفر
٦٩٧	اشاره
٦٩٧	الأول يحرم على المسلم نكاح غير الكتابيه
٦٩٨	اشاره
٦٩٨	و المجوسيه كالكتابيه
٦٩٩	البحث الثاني لو أسلم زوج المرأة الكتابيه و المجوسيه بقي على نكاحه و إن لم يدخل
٦٩٩	اشاره
٧٠٠	قمهر المثل مع الدخول
٧٠٠	الباب الثالث العقد و الوطى
٧٠٤	الباب الرابع في موجب الخيار و هو العيب و التدليس
٧٠٤	الأول في العيب
٧٠٤	العيوب المجوزه لفسخ النكاح في الرجل أربعة الجنون و الخصى و الجب و العنه
٧٠٥	و الخامس من العيوب الإفضاء
٧٠٥	و السادس العمى
٧٠٥	و السابع العرج مطلقا
٧٠٥	و هل يثبت الخيار بالرتق

٧٠٥	و اختلف في المحدوده في الفجور
٧٠٦	و تسخ المرأة نكاحها بالجنون الحاصل للرجل
٧٠٦	و تسخ المرأة نكاحها بالخضاء
٧٠٦	و تسخ المرأة أيضا نكاحها بالعمه
٧٠٧	و اعلم أن الخيار في الفسخ و العيب و التدليس على الفور
٧٠٨	الثاني في التدليس
٧١٠	مسأله لا خلاف بين الأصحاب كما صرح به جماعه في وجوب القسم بين الزوجات في الجملة
٧١٠	اشاره
٧١١	و يمكن أن يستدل للمشهور بجملة من الآيات و الأخيار
٧١١	فمن الآيات
٧١١	و أما الأخيار
٧١٣	٩- رساله في الموارث
٧١٣	مسأله «١» [١١] المقتضى للإرث أمران: نسب، و سبب.
٧١٤	مسأله [٢] للزوج من تركه زوجته الربع إن كان لها ولد، و إلاً فالنصف.
٧١٤	مسأله [٣] للزوج من تركه زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إلاً فالربع، و الباقي لسائر الورثه.
٧١٥	مسأله [٤] تورث الزوجين لا يتوقف على الدخول.
٧١٥	مسأله [٥] المعروف من غير الإسكافي أن الزوجه غير ذات الولد من زوجها الذي مات لا ترث من جميع أمواله.
٧١٦	مسأله [٦] إذا مات شخصان متوارثان، و لم يعلم تقدم موت أحدهما عن الآخر.
٧١٦	مسأله [٧] «٥٧» المحكى عن الأكثر: أن التركة لا تنتقل إلى ورثه «٥٨» الميت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «٥٩».
٧١٧	مسأله [٨] المحكى عن الأكثر: أن مال الميت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب.
٧٢١	مسأله [٩] «٦٢» إذا مات المدينون فالمحكى عن الأكثر: بقاء المال المقابل للدين على حكم [مال] الميت.
٧٢٦	درايه : اصول الحديث و احكامه
٧٢٦	مقدمه
٧٣٠	الثاني: التعريف علم الدرايه:
٧٣٢	الثالث: في موضوعه و مسائله و غايته:
٧٣٣	الرابع: في معرفه بعض الاصطلاحات الرابعه:
٧٣٥	الفصل الأول:
٧٣٥	الخبر المتواتر و فيه مباحث:
٧٣٧	المبحث الثاني: في إمكان وقوعه و حصول العلم به:
٧٤٠	المبحث الرابع: في شروط التواتر:
٧٤٢	المبحث الخامس: في أقل عدد التواتر:
٧٤٤	تقسيم المتواتر إلى اللفظي والمعنوي:
٧٤٤	تقسيم آخر للتواتر:
٧٤٥	التواتر التفضيلي والاجمالي:
٧٤٦	المستفيض والعزیز والغريب (١)
٧٤٧	تقسيم خير الواحد إلى المخوف بالقرينه و عدمه:
٧٤٨	الفصل الثاني: في بيان اصول الحديث
٧٥١	الوجه الثانيه: في تعريف الأقسام الأربعه حتى يتميز
٧٦٠	الفصل الثالث: فيما تشترك فيه الأقسام الأربعه
٧٦٠	١- المسند:
٧٦١	٢- المتصل:

٧٦١	٣- المرفوع: وفيه اصطلاحان:
٧٦٢	٤- المعنعن:
٧٦٣	٥- المعلق:
٧٦٤	٦- المفرد:
٧٦٥	٧- المدرج:
٧٦٦	٨- المشهور:
٧٦٧	٩- الغريب (١):
٧٦٨	١٠- الغريب لفظاً:
٧٦٨	١١- المتفق عليه:
٧٦٩	١٢- المصحف:
٧٧٠	١٣- العالي سنداً:
٧٧٢	١٤- الشاذ:
٧٧٣	١٦- المزيد:
٧٧٤	١٧- المختلف:
٧٧٥	١٨- النسخ والمنسوخ:
٧٧٧	١٩- المقبول:
٧٧٩	٢٠- المعبر:
٧٨٢	الفصل الرابع: فيما يختص من الأوصاف
٧٨٥	٤- المعطل:
٧٩٠	٨- المعقل:
٧٩٤	١٣- المجهول:
٧٩٧	اكمال:
٧٩٩	الفصل الخامس: من تقبل روايته ومن ترد:
٨٠٤	١- بناء العقلاء:
٨٠٦	١- إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات:
٨١٣	الفصل السادس: الألفاظ المستعملة
٨١٥	١- «عدل إمامي ضابط»، أو «عدل من أصحابنا الإمامية ضا
٨٢٢	المقام الثاني: في ألفاظ الجرح والذم:
٨٢٤	خاتمه المطاف:
٨٣٥	الفصل السابع: في فرق المسلمين
٨٤١	الاصول الخمسة للمعتزلة:
٨٤٤	فرق الشيعة:
٨٤٦	١- الكيسانية:
٨٤٧	٢- الزيدية:
٨٤٩	١- الجارودية:
٨٥٠	٣- المغيرته:
٨٥٢	٤- المحمدية:
٨٥٣	٥- الناووسية:
٨٥٣	٦- الإسماعيلية:
٨٥٤	٧- السميطة:
٨٥٥	٨- الفلطيحة:

۸۵۵ الواقیہ:
۸۵۶ ۱۰- الخطایہ:
۸۵۷ ۱۱- التصریہ:
۸۵۷ ۱۲- الغلاہ:
۸۵۸ الفصل السابع في أقسام العله الفاعليه
۸۵۹ الفصل الثامن: في كيفية تحمل الحديث وطرق نقله
۸۶۱ الثاني: القراءة على الشيخ:
۸۶۳ الرابع: المناوله:
۸۶۵ خاتمه المطاف: نذكر فيها امورا:
۸۷۱ تفسير سوره كهف
۸۷۱ اشاره
۸۷۱ (سوره الكهف (۱۸): آيات ۱ تا ۸) ص: ۳۲۵
۸۷۱ اشاره
۸۷۱ ترجمه آيات ص: ۳۲۵
۸۷۲ بيان آيات [هنگ و مفاد كلي اين سوره مبارکه] ص: ۳۲۶
۸۷۲ اشاره
۸۷۳ توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ..." ص: ۳۲۶
۸۷۷ اقوال و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است [..... ص: ۳۳۱
۸۷۸ اهداف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است [..... ص: ۳۳۲
۸۸۰ بحث روایتی (روایاتی در تفسیر جملات "لِيُنذِرَ نَاسًا شَدِيدًا" "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ ..." و "لِيَتْلُوَهُمْ آيَاتِهِمْ أُحْسِنُ عَمَلًا") ص: ۳۳۴
۸۸۱ (سوره الكهف (۱۸): آيات ۹ تا ۲۶) ص: ۳۳۶
۸۸۱ اشاره
۸۸۲ ترجمه آيات ص: ۳۳۷
۸۸۳ بيان آيات [وجه اتصال و رابطه آياتی که داستان اصحاب كهف را حکایت می کنند با آيات قبل] ص: ۳۳۹
۸۸۴ اشاره
۸۸۵ بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب كهف است [..... ص: ۳۴۱
۸۸۷ [مقصود از "رحمت" و "رشد" در دعای اصحاب كهف: "رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا"] ص: ۳۴۳
۸۸۹ معنای جمله: "فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا" ص: ۳۴۴
۸۹۱ معنای اینکه فرموده: سپس اصحاب كهف را بیدار کردیم "لِنَعْلَمَ أَيَّ الْجَرْبَيْنِ أَحْصَىٰ" ص: ۳۴۶
۸۹۳ [قرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و الهه در گفتگوی اصحاب كهف با خود] ص: ۳۴۸
۸۹۵ [جزئیاتی از داستان اصحاب كهف که از آيات استفاده می شود] ص: ۳۵۰
۸۹۷ اوضاع جغرافیایی غار اصحاب كهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب كهف در آن [..... ص: ۳۵۲
۹۰۰ بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب كهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا] ص: ۳۵۶
۹۰۲ [چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب كهف (لِيَسْأَلُوا بِآيَاتِهِمْ ...)] ص: ۳۵۸
۹۰۳ معنای جمله: "لَيْسْنَا بِزُومًا أَوْ بِنَضٍّ بَؤُمٍ" ص: ۳۵۸
۹۰۴ [جمله: "رَبِّكُمْ أَغْلَمُ بِمَا لَيْتُمُ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند] ص: ۳۶۰
۹۰۵ [گفتگوی اصحاب كهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر] ص: ۳۶۱
۹۰۶ [نگرانی اصحاب كهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان] ص: ۳۶۲
۹۰۸ [با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سبب نگرانی و بیم اصحاب كهف چه بوده است؟] ص: ۳۶۴
۹۱۱ توضیح آیه: "فَقَالُوا إِنَّمَا كُنَّا بَشَرًا مِثْلَكُمْ" که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب كهف حکایت می کند] ص: ۳۶۷
۹۱۳ [وجه دلالت بیدار شدن اصحاب كهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت] ص: ۳۶۹

- ۹۱۴..... المقصود از: "الَّذِينَ غَلَّبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ غَلَّبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ ...!" ص: ۳۷۱.....
- ۹۱۶..... [حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند] ص: ۳۷۲.....
- ۹۱۹..... [توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است] ص: ۳۷۵.....
- ۹۲۲..... [وجه دیگری که در باره استثناء در آیه: "وَلَا تَقُولُوا لِنَبِيِّهِ إِذْ يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَنْ يَخْتَارَ لِأَنْ يَسْأَلَ اللَّهَ" گفته شده است] ص: ۳۷۸.....
- ۹۲۴..... [معنای آیه: "وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" و وجهی که در معنای آن گفته شده است] ص: ۳۸۱.....
- ۹۲۶..... [توضیح آیه: "وَلْيَتْلُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْتَبَطُوا بِحَمِيمٍ كِهْفٍ" که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند] ص: ۳۸۳.....
- ۹۳۰..... [بحث روایتی از شرح داستان اصحاب کهف] ص: ۳۸۶.....
- ۹۳۰..... اشاره.....
- ۹۳۳..... [امور و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف] ص: ۳۹۰.....
- ۹۳۶..... [روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف] ص: ۳۹۳.....
- ۹۳۷..... [چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند] ص: ۳۹۴.....
- ۹۳۸..... [روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان] ص: ۳۹۵.....
- ۹۴۲..... [اروایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف] ص: ۳۹۹.....
- ۹۴۴..... [گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان] ص: ۴۰۲.....
- ۹۴۴..... ۱- داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات [دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف] ص: ۴۰۲.....
- ۹۴۶..... ۲- داستان اصحاب کهف از نظر قرآن: ص: ۴۰۴.....
- ۹۴۹..... ۳- داستان از نظر غیر مسلمانان ص: ۴۰۷.....
- ۹۴۹..... ۴- غار اصحاب کهف کجا است؟ ص: ۴۰۸.....
- ۹۵۴..... [سوره الکهف (۱۸)، آیات ۲۷ تا ۳۱] ص: ۴۱۴.....
- ۹۵۵..... اشاره.....
- ۹۵۵..... [ترجمه آیات ص: ۴۱۴.....
- ۹۵۵..... [بیان آیات مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل] ص: ۴۱۵.....
- ۹۵۵..... اشاره.....
- ۹۵۶..... [وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد] ص: ۴۱۶.....
- ۹۵۷..... [معنای "صبر" و "وجه" و مراد از "اراده و طلب وجه خدا" و "دعای صبح و شام" در آیه: "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَيْكَ أُرْسُلًا لِلَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" ص: ۴۱۷.....
- ۹۵۹..... [بیان عدم دلالت جمله: "لَا تُبَلِّغْ مَنْ أَمْلَأْنَا قَلْبَهُ" بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد] ص: ۴۱۹.....
- ۹۶۰..... [ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم متأسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است] ص: ۴۲۰.....
- ۹۶۲..... [بحث روایتی از روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته] ص: ۴۲۲.....
- ۹۶۴..... [سوره الکهف (۱۸)، آیات ۳۲ تا ۴۶] ص: ۴۲۵.....
- ۹۶۴..... اشاره.....
- ۹۶۵..... [ترجمه آیات ص: ۴۲۶.....
- ۹۶۶..... [بیان آیات امثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند] ص: ۴۲۷.....
- ۹۶۶..... اشاره.....
- ۹۶۸..... [آخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود] ص: ۴۲۹.....
- ۹۷۰..... [آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فنای محبوب خود می بندد] ص: ۴۳۱.....
- ۹۷۱..... [توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت!] ص: ۴۳۳.....
- ۹۷۲..... [توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند] ص: ۴۳۴.....
- ۹۷۴..... [وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَمْ كَفَّرْتُ بِالْأَذَىٰ خَلَقْتُكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند] ص: ۴۳۵.....
- ۹۷۸..... [آیبات اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است] ص: ۴۴۰.....
- ۹۸۰..... [امثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است] ص: ۴۴۲.....
- ۹۸۲..... [سوره الکهف (۱۸)، آیات ۴۷ تا ۵۹] ص: ۴۴۴.....

۹۸۲	اشاره
۹۸۲	ترجمه آیات ص : ۴۴۵
۹۸۳	بیان آیات ص : ۴۴۶
۹۸۳	اشاره
۹۸۴	یادآوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ [..... ص : ۴۴۷
۹۸۵	اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت [..... ص : ۴۴۸
۹۸۶	از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است [..... ص : ۴۴۹
۹۸۸	" وضع کتاب" در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند [..... ص : ۴۵۱
۹۹۰	امراد از ولایت شیطان در جمله: " أَفَتَنْجِدُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" [..... ص : ۴۵۳
۹۹۱	ادو برهان که در آیه " مَا أَشْهَدْتَهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ" ... برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است [..... ص : ۴۵۴
۹۹۳	اوجوه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند [..... ص : ۴۵۶
۹۹۶	معنای اینکه فرمود: " در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم" [..... ص : ۴۵۹
۱۰۰۰	معنای جمله: " وَ زَكَاتِ الْفُقَرَاءِ ذُو الْاِزْمَةِ" و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند [..... ص : ۴۶۳
۱۰۰۱	بحث روایتی (چند روایت در ذیل آیات گذشته) [..... ص : ۴۶۵
۱۰۰۳	سوره الکهف (۱۸): آیات ۶۰ تا ۸۲ [..... ص : ۴۶۶
۱۰۰۳	اشاره
۱۰۰۳	ترجمه آیات ص : ۴۶۷
۱۰۰۵	بیان آیات ص : ۴۶۸
۱۰۰۵	آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تائیل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است [..... ص : ۴۶۸
۱۰۰۹	اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ابداء شیطان مصون نیستند [..... ص : ۴۷۲
۱۰۱۰	املاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو [..... ص : ۴۷۴
۱۰۱۲	ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر- علیه السلام) [..... ص : ۴۷۶
۱۰۱۳	اصبر نیابردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام) [..... ص : ۴۷۷
۱۰۱۷	اجدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تائیل اعمال خود (سوراج) کردن کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار [..... ص : ۴۸۱
۱۰۲۰	بختی تاریخی در دو فصل ص : ۴۸۵
۱۰۲۰	۱- داستان موسی و خضر در قرآن ص : ۴۸۵
۱۰۲۲	۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات [..... ص : ۴۸۷
۱۰۲۵	بحث روایتی (روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهما السلام) و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان [..... ص : ۴۹۰
۱۰۲۵	اشاره
۱۰۲۹	چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود [..... ص : ۴۹۴
۱۰۳۱	سوره الکهف (۱۸): آیات ۸۳ تا ۱۰۲ [..... ص : ۴۹۶
۱۰۳۱	اشاره
۱۰۳۱	ترجمه آیات ص : ۴۹۷
۱۰۳۲	بیان آیات (بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین [..... ص : ۴۹۸
۱۰۳۲	اشاره
۱۰۳۵	ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است [..... ص : ۵۰۱
۱۰۳۷	اساختن سد به وسیله ذو القرنین [..... ص : ۵۰۳
۱۰۴۱	اوجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: " أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" ... گفته شده است [..... ص : ۵۰۷
۱۰۴۳	بحث روایتی (اختلافاتی که از جهات متعدد در روایات مربوط به ذو القرنین وجود دارد) [..... ص : ۵۰۹
۱۰۴۴	اشاره
۱۰۵۲	روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین [..... ص : ۵۱۸

۱۰۵۵	گفتاری پیرامون داستان ذو القرنین بحثی قرآنی و تاریخی در چند فصل ص : ۵۲۲
۱۰۵۶	۱- داستان ذو القرنین در قرآن ص : ۵۲۲
۱۰۵۷	۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ ص : ۵۲۳
۱۰۵۹	۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ [اقوال مختلف در این باره] ص : ۵۲۶
۱۰۶۸	اسخن صاحب تفسیر " جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند] ص : ۵۳۶
۱۰۷۶	سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸] ص : ۵۴۵
۱۰۷۶	اشاره
۱۰۷۶	ترجمه آیات ص : ۵۴۵
۱۰۷۷	بیان آیات [معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخسریین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می پندارند و اعمالشان حیط شده، در قیامت وزنی ندارد] ص : ۵۴۶
۱۰۸۰	بحث روایتی (روایاتی در باره " بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و " جُنَّاتِ الْفُؤَادِيِّنَ") ص : ۵۴۹
۱۰۸۲	سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹] ص : ۵۵۲
۱۰۸۲	اشاره
۱۰۸۲	ترجمه آیه ص : ۵۵۲
۱۰۸۲	بیان آیه ص : ۵۵۲
۱۰۸۲	اشاره
۱۰۸۳	اشاره به معنای " کلمه خدا" و بیان مقصود از اینکه اگر دریاها مرکب باشد کلمات خدا را یا آن نتوان نوشت] ص : ۵۵۳
۱۰۸۵	بحث روایتی (روایتی در ذیل آیه گذشته) ص : ۵۵۵
۱۰۸۵	سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰] ص : ۵۵۶
۱۰۸۵	اشاره
۱۰۸۶	ترجمه آیه ص : ۵۵۶
۱۰۸۶	بیان آیه [بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد] ص : ۵۵۶
۱۰۸۷	بحث روایتی (روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری) ص : ۵۵۸
۱۰۸۹	نهایه الحکمه از المرحله الثامنه تا پایان کتاب
۱۰۸۹	المرحله الثامنه فی العله والمعلول و قیامه خمسه عشر ف
۱۰۸۹	اشاره
۱۰۸۹	الفصل الأول فی إثبات العلیه والمعلولیه وأنهما فی الوجود
۱۰۹۰	الفصل الثانی فی انقسامات العله
۱۰۹۰	الفصل الثالث فی وجوب وجود المعلول
۱۰۹۴	الفصل الرابع فی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد
۱۰۹۴	الفصل الخامس فی استحاله الدور والتسلسل فی العلل
۱۰۹۷	الفصل السادس فی العله الفاعلیه
۱۰۹۷	الفصل السابع فی أقسام العله الفاعلیه
۱۰۹۹	الفصل الثامن فی أنه لا مؤثر فی الوجود بحقیقه معنی
۱۰۹۹	الفصل التاسع فی أن الفاعل التام الفاعلیه أقوى من ف
۱۱۰۰	الفصل العاشر فی أن البسیط یمتنع أن یكون فاعلا وقاب
۱۱۰۱	الفصل الحادی عشر فی العله الغائیة وإثباتها
۱۱۰۴	الفصل الثانی عشر فی أن الجزاف والقصد الضروری والعا
۱۱۰۵	الفصل الثالث عشر فی نفي الاتفاق وهو انتفاء الرابطة
۱۱۰۷	الفصل الرابع عشر فی العله المادیه والصوریه
۱۱۰۸	الفصل الخامس عشر فی العله الجسمانیه
۱۱۰۹	المرحله التاسعه فی القوه والفعل

1109	اشاره
1109	الفصل الأول كل حادث زمني فإنه مسبق بقوه الوجود
1110	الفصل الثاني في استنباط القول في معنى وجود الشئ
1111	الفصل الثالث في زياده توضيح لحد الحركة وما تتوقف ع
1112	الفصل الرابع في انقسام التغير
1112	الفصل الخامس في مبدأ الحركة ومثناها
1113	الفصل السادس في المسافه
1113	الفصل السابع في المقولات التي تقع فيها الحركة
1114	الفصل الثامن في تنقيح القول بوقوع الحركة
1116	الفصل التاسع في موضوع الحركة
1117	الفصل العاشر في فاعل الحركة وهو المحرك
1118	الفصل الحادي عشر في الزمان
1120	الفصل الثاني عشر في معنى السرعة والبطء
1120	الفصل الثالث عشر في السكون
1121	الفصل الرابع عشر في انقسامات الحركة
1121	خاتمه
1122	المرحلة العاشره في السبق واللاحق والتقدم والحدوث
1122	اشاره
1122	الفصل الأول في السبق واللاحق
1123	الفصل الثاني في ملاك السبق واللاحق في كل واحد من ا
1124	الفصل الثالث في المعيه
1125	الفصل الرابع في معنى التقدم والحدوث وأقسامهم
1125	الفصل الخامس في التقدم والحدوث الزمانيين
1125	اشاره
1126	تنبيه
1126	الفصل السادس في الحدوث والتقدم الثانيين
1127	الفصل السابع في الحدوث والتقدم بالحق
1127	الفصل الثامن في الحدوث والتقدم الدهريين
1127	المرحلة الحادي عشر في العقل والعقل والمعقول
1128	اشاره
1128	الفصل الأول في تعريف العلم وانقسامه الأولي وبعض خواصه
1130	الفصل الثاني في اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون
1131	الفصل الثالث في انقسام العلم الحسولي إلى كلي وجزئي
1133	الفصل الرابع ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي بمع
1133	الفصل الخامس في أنواع العقل
1134	الفصل السادس في مراتب العقل
1134	الفصل السابع في مفيض هذه الصور العلميه
1135	الفصل الثامن ينقسم العلم الحسولي إلى تصور وتصديق
1136	الفصل التاسع ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري
1138	الفصل العاشر ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتبار
1140	الفصل الحادي عشر في العلم الحسوري وأنه لا يختص بعلم

١١٤٠	الفصل الثاني عشر كل مجرد فإنه عقل وعقل ومعقول
١١٤١	الفصل الثالث عشر
١١٤١	الفصل الرابع عشر في أن العلوم ليست بذاتيه للنفس
١١٤٢	الفصل الخامس عشر في انقسامات آخر للعلم
١١٤٣	المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب
١١٤٣	اشاره
١١٤٣	الفصل الأول في إثبات الوجود الواجبي
١١٤٤	الفصل الثاني في بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب ت
١١٤٥	الفصل الثالث في أن الواجب لذاته لا ماهيه له
١١٤٦	الفصل الرابع في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أ
١١٤٨	الفصل الخامس في توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له
١١٤٩	الفصل السادس في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته وأنه
١١٥٠	الفصل السابع في أن الواجب بالذات لا مشارك له في شئ
١١٥١	الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وان
١١٥١	الفصل التاسع في الصفات الذاتية وأنها عين الذات الم
١١٥٢	الفصل العاشر في الصفات الفعلية وأنها زائده على الذ
١١٥٣	الفصل الحادي عشر في علمه تعالى
١١٥٥	الفصل الثاني عشر في العناية والقضاء والقدر
١١٥٧	الفصل الثالث عشر في قدرته تعالى
١١٥٩	الفصل الرابع عشر
١١٦٢	الفصل الخامس عشر في حياته تعالى
١١٦٢	الفصل السادس عشر في الإزاده والكلام
١١٦٣	الفصل السابع عشر
١١٦٤	الفصل الثامن عشر في الخير والشر ودخول الشر في القضا
١١٦٥	الفصل التاسع عشر في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقه
١١٦٦	الفصل العشرون في العالم العقلي ونظامه وكيفيه حصول
١١٦٦	اشاره
١١٦٨	تنبيه: قاعده إمكان الأشرف
١١٦٩	الفصل الحادي والعشرون في عالم المثال
١١٧٠	الفصل الثاني والعشرون في العالم المادى
١١٧٠	الفصل الثالث والعشرون في حدوث العالم
١١٧١	الفصل الرابع والعشرون في دوام الفيض
١١٧٣	درباره مركز

مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور: دروس حوزه (پایه دهم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

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

کفایهالأصول (از مفاهیم تا آخر)

اشاره

ص: ۱

ص: ٧

المقصد الثالث المفاهيم

اشاره

مقدمه [تعريف المفهوم و أنه من صفات المدلول أو الدلاله]

و هى (أن المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيه المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه و لو بقريته الحكمة و كان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه) فمفهوم إن جاء ك زيد فأكرمه مثلا لو قيل به قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها لازمه للقضيه الشرطيه التى تكون معنى القضيه اللفظيه و تكون لها خصوصيه بتلك الخصوصيه كانت مستلزمه لها فصح أن يقال (إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور لا أنه حكم لغير مذكور) كما فسر (١) به و قد وقع فيه النقض و الإبرام بين الأعلام (٢) مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه فى غير مقام لأنه من قبيل شرح الاسم كما فى التفسير اللغوى.

و منه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر فى المقام فلا يهمنى التصدى لذلك كما لا يهمنى بيان أنه من صفات المدلول أو الدلاله و إن كان بصفات

١- كما عن العضدى، راجع شرح العضدى على مختصر المنتهى لابن الحاجب / ٣٠٦، فى المنطوق و المفهوم.

٢- راجع تقريرات الشيخ مطارح الأنظار / ١٦٧ و الفصول ١٤٥ و القوانين ١ / ١٦٧.

المدلول أشبه و توصيف الدلاله [به] (١) أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

و قد انقدح من ذلك أن النزاع فى ثبوت المفهوم و عدمه فى الحقيقه إنما يكون فى أن القضيـه الشرطيـه أو الوصفيـه أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينه العامه على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضيـه الأخرى أم لا.

فصل الجمله الشرطيـه

اشاره

هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا فيه خلاف بين الأعلام.

لا شبهه فى استعمالها و إرادته الانتفاء عند الانتفاء فى غير مقام إنما الإشكال و الخلاف فى أنه بالوضع أو بقرينه عامه بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يـقم على خلافه قرينه من حال أو مقال فلا بد للقائل بالدلاله من إقامه الدليل على الدلاله بأحد الوجهين على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصره.

و أما القائل بعدم الدلاله ففى فسحه فإن له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العله أو العله المنحصره بعد تسليم اللزوم أو العليه.

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفـاقيه فى غايه السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً و أما المنع عن أنه بنحو الترتب على العله فضلاً عن كونها منحصره فله مجال واسع.

و دعوى تبادل اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره مع كثره

استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصره منها بل فى مطلق اللزوم بعيده عهدتها على مدعيها كيف و لا يرى فى استعمالها فيهما (١) عناية و رعايه علاقته بل إنما تكون إرادته كإرادته الترتب على العله المنحصره بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر (٢) فى موارد الاستعمالات و فى عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

و أما دعوى الدلاله بادعاء انصراف إطلاق علاقته اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها ففاسده جدا لعدم كون الأكمليه موجهه للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثره الاستعمال فى غيره كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العله بمنحصره فإن الانحصار لا- يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه فى تأثير العله فى معلولها أكد و أقوى.

إن قلت نعم و لكنه قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى.

قلت أولا- هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا و إلا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

و ثانيا تعينه من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين و مقياسه مع تعين الوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر مع الفارق فإن النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى فإنه واجب على تقدير دون

١- فى «ب»: فيها.

٢- فى «ب»: البصيره.

تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغير فيكون الإطلاق في الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولا عليه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعينه إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده و قضيه إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا.

و فيه أنه لا تكاد تنكر الدلاله على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاهه.

فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على وضع مثل إن على تلك الخصوصيه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم عليها قرينه عامه أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمه أو غيرها مما لا يكاد ينكر فلا يجدى القائل بالمفهوم أنه قضيه (١) الإطلاق في مقام من باب الاتفاق.

و أما توهم أنه قضيه (٢) إطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعينه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

ففيه أن التعين ليس في الشرط نحوها يغير نحوه فيما إذا كان متعددًا كما كان في الوجوب كذلك و كان الوجوب في كل منهما متعلقًا بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدًا كان أو متعددًا كان نحوه واحدًا و دخله في المشروط بنحو واحد لا-تفاوت الحال فيه ثبوتًا كى تفاوت عند الإطلاق إثباتًا و كان الإطلاق مثبتًا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زياده مؤونه و هو ذكره بمثل أو كذا

١- في «ب»: قضيته.

٢- في «ب»: قضيته.

و احتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطيه فنسبه إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى فلا محاله يكون فى مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه

أحدها

(ما عزی إلى السيد (١) من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به و ليس بممتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج عن كونه شرطا فإن قوله تعالى وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ (٢) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحراره فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحراره لاحتمال قيام النار مقامها و الأمثله لذلك كثيره شرعا و عقلا.)

و الجواب أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو مما لا يكاد ينكر ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات و دلالة القضييه الشرطيه عليه و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن

١- الذريعه: ١/ ٤٠٦، فى جوابه عن ثالث وجوه أدله القول بثبوت المفهوم.

٢- البقره/ ٢٨٢.

بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا كما لا يخفى.

ثانيها

أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات و الملازمه كبطلان التالى ظاهره و قد أجيب عنه بمنع بطلان التالى و أن الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى إثباته أو منعه فلا تغفل.

ثالثها

قوله تبارك و تعالى (١) **وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**.

و فيه ما لا يخفى ضروره أن استعمال الجملة الشرطيه فيما لا مفهوم له أحيانا و بالقرينه لا يكاد ينكر كما فى الآيه و غيرها و إنما القائل به إنما يدعى ظهورها فيما له المفهوم و ضعا أو بقرينه عامه كما عرفت.

بقى هاهنا أمور

الأمر الأول [ضابط أخذ المفهوم]

إشاره

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده فلا (٢) يتمشى الكلام فى أن للقضيه الشرطيه مفهوما أو ليس لها مفهوم إلا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا و إنما وقع النزاع فى أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضيه على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان كما توهم (٣) بل (عن الشهيد

١- النور/ ٣٣.

٢- فى «ب»: و لا.

٣- مطارح الأنظار/ ١٧٣، الهدايه الثالثه من القول فى المفهوم و المنطوق.

فى تمهيد القواعد [١] أنه لا إشكال فى دلالتها على المفهوم) و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذه فى العقد أو مثل العهد ليس بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب عليه بل لأجل أنه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيه أو نذرا له و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غيره مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلى مطلقاً و لو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

[توهم جزئيه الحكم المعلق على الشرط و دفعه]

إشكال و دفع لعلك تقول كيف يكون المناط فى المفهوم هو نسخ الحكم لا نفس شخص الحكم فى القضية و كان الشرط فى الشرطيه إنما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء نسخه و هكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيده للمفهوم.

و لكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغه و معناها و أما الشخص و الخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه كما لا يخفى كما لا تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به

[١] تمهيد القواعد/ ١٤، القاعده ٢٥، عن قوله: ذهب جماعه من الأصوليين إلى أن مفهوم الصفه و الشرط حجه... الخ.

الشهيد الثانى هو الشيخ الاجل زين الدين بن نور الدين العاملى الجبعى ولد عام ٩١١ هـ، قرأ على والده جمله من الكتب العربيه و الفقه، ختم القرآن و عمره تسع سنين. ارتحل الى بلاد عديده و قرأ على كثير من العلماء منهم الشيخ على بن عبد العالى الميسى، ثم انتقل الى بلده و اشتغل بالتدريس و التصنيف و مصنفاته كثيره مشهوره أولها «الروض» و آخرها «الروضه» و من تلامذته ابنه صاحب المعالم و صاحب المدارك و والد البهائى و غيرهم، استشهد سنه ٩٦٦ هـ (الكنى و الالقاب ٢/ ٣٤٤).

و استعمال فيه إخبارا لا إنشاء.

و بالجمله كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئه من قبل الإخبار به كذلك المنشأ بالصيغه المعلق عليه و قد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف و شبهه أن ما استعمال فيه الحرف عام كالموضوع له و أن خصوصيه لحاظه بنحو الآليه و الحالیه لغيره من خصوصيه الاستعمال كما أن خصوصيه لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فى الاسم كذلك فيكون اللحاظ الآلى كالأستقلالى من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه. و بذلك قد انقذح فساد (ما يظهر من التقريرات (١) فى مقام التفصی عن هذا الإشكال من التفرقه بين الوجوب الإخبارى و الإنشائى بأنه كلى فى الأول و خاص فى الثانى حيث دفع الإشكال بأنه لا- يتوجه فى الأول لكون الوجوب كليا و على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه المستفاده من الجملة الشرطیه حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها فإنه يرتفع و لو لم يوجد فى حيال أداه الشرط كما فى اللقب و الوصف.

و أورد (٢) على ما تفصی به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكره بما حاصله أن التفصی لا يبتنى على كليه الوجوب لما أفاده و كون الموضوع له فى الإنشاء عاما لم يعم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث إن الخصوصيات بأنفسها مستفاده من الألفاظ).

و ذلك لما عرفت من أن الخصوصيات فى الإنشاءات و الإخبارات إنما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجبى كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل

١- مطارح الأنظار/ ١٧٣، فى الهدايه الثالثه من القول فى المنطوق و المفهوم.

٢- المصدر المتقدم/ ١٧٣ فى الهدايه الثالثه من القول فى المفهوم و المنطوق.

فيه مع أنها كخصوصيات الإخبار تكون ناشئه من الاستعمال و لا- يكاد يمكن أن يدخل فى المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثانى [إذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر]

أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفى الجدران فقصر فبناء على ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم لا بد من التصرف و رفع اليد عن الظهور.

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

و إما برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شىء آخر فى الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فيهما الدلالة على ذلك.

و إما بتقييد إطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفيا وجب القصر و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما.

و إما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط قرينه على أن الشرط فى كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

و لعل العرف يساعد على الوجه الثانى كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظه أن الأمور المتعدده بما هى مختلفه لا يمكن أن يكون كل منها مؤثرا فى واحد فإنه لا بد من الربط الخاص بين العله و المعلول و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنين بما هما اثنان و لذلك أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد فلا بد من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد على المفهوم و بقاء إطلاق الشرط فى كل منهما على حاله و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه

على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم.

[و أما رفع اليد عن المفهوم فى خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر إلا أن يكون ما أبقي على المفهوم أظهر فتدبر جيداً].

الأمر الثالث [تداخل المسببات]

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث و أما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددًا حسب تعدد الشروط أو يتداخل و يكتفى بإتيانه دفعه واحده.

فيه أقوال و (المشهور عدم التداخل) و عن (جماعه منهم المحقق الخوانسارى (١) التداخل) و عن (الحلى [١] التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده).

و التحقيق أنه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقه أو وجودا محالا ضروره أن لازمه أن يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده فى مثل إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ أو فيما إذا بال مكررا أو نام (٢) كذلك محكوما بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحاله كالمتضادين.

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه إما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت أو الالتزام بكون متعلق الجزاء و إن كان واحدا صورته إلا أنه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط متصادقه على واحد فالذمه و إن اشتغلت بتكاليف متعدده حسب

[١] السرائر / ٥٥، فى باب أحكام السهو و الشك فى الصلاه.

هو محمّد بن أحمد بن ادريس الحلى، فاضل فقيه و محقق نبيه، فخر الاجله و شيخ فقهاء الحلّه صاحب كتاب «السرائر» و «مختصر تبيان الشيخ» توفى سنة ٥٩٨ هـ و هو ابن خمس و خمسين. (الكنى و اللقب ١ / ٢٠١).

١- مشارق الشموس ٦١، كتاب الطهاره فى تداخل الأغسال الواجبه، قال: لأن تداخل الأسباب لا يوجب تعدد المسببات.

٢- فى جب: و.

تعدد الشروط إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما في أكرم هاشميا و أضف عالما فأكرم العالم الهاشمى بالضيافه ضروره أنه بضيافته بداعى الأمرين يصدق أنه امتلها و لا محاله يسقط الأمر بامثاله و موافقته و إن كان له امتثال كل منهما على حده كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافه و أضاف العالم الغير الهاشمى.

إن قلت كيف يمكن ذلك أى الامتثال بما تصادق (١) عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه.

قلت انطباق عنوانين واجبين على واحد لا- يستلزم اتصافه بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له مع أنه على القول بجواز الاجتماع لا محذور فى اتصافه بهما بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلا أنه وجوب الموضوع فى المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر.

و لا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما فى الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و إن كان صورته واحدا سمي (٢) باسم واحد كالغسل و إلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن فى البين ما يثبتته.

إن قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه لعدم إمكان الأخذ بظهورها حيث إن قضيته اجتماع الحكمين فى الموضوع فى

١- فى « أ و ب »: تصادقا.

٢- فى « أ » مسمى.

المثال كما مرت الإشارة إليه.

قلت نعم إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما فى المثال هو وجوب وضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر و لا ضمير فى كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلا كما لا يخفى.

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

قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة [الشرطية] فى كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب مقتضيا لذلك أى لتعدد الفرد و (١) بيانا لما هو المراد من الإطلاق.

و بالجملة لا دوران بين ظهور الجملة فى حدوث الجزاء و ظهور الإطلاق ضروره أن ظهور الإطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهورها فى ذلك صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى [١].

فتلخص بذلك أن قضيه ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

و قد انقدح مما ذكرناه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه

[١] هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الإطلاق معلقا على عدم البيان مطلقا، و لو كان منفصلا، و أما بناء على ما اخترناه فى غير مقام، من أنه إنما يكون معلقا على عدم البيان فى مقام التخاطب لا مطلقا، فالدوران حقيقه بين الظهورين حينئذ و إن كان، إلا أنه لا دوران بينهما حكما، لأن العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدد القضيه الشرطيه أن قضيته تعدد الجزاء، و أنه فى كل قضيه وجوب فرد غير ما وجب فى الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا و كانت فى كلام واحد، فافهم (منه قدس سره).

التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر [١] وغيره من ابتناء المسأله على أنها معرفات أو مؤثرات (١)) مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى ضروره أن الشرط للحكم الشرعى فى الجمل (٢) الشرطيه ربما يكون مما له دخل فى ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له عله كما أنه فى الحكم الغير الشرعى قد يكون أماره على حدوثه بسببه و إن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما كما لا يخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرفيه فى الأسباب الشرعيه أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقه علل لها و إن كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيه فهو و إن كان له وجه إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما هم و أراد.

ثم إنه لا وجه للتفصيل (٢) بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختيار عدم التداخل فى الأول و التداخل فى الثانى إلا- توهم عدم صحه التعلق بعموم اللفظ فى الثانى لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منها سببا فلا وجه لتداخلها و هو فاسد.

[١] فخر المحققين ابو طالب محمد بن جمال الدين حسن بن يوسف المطهر الحلى، ولد سنه ٦٨٢، فاز بدرجه الاجتهاد فى السنه العاشره من عمره الشريف كان والده العلامه يعظمه و يثنى عليه، له كتب منها «غايه السؤل» و «شرح مبادئ الاصول». توفى سنه ٧٧١هـ .

(روضات الجنات ٦ / ٢٣٠ رقم ٥٩١).

١- حكى الشيخ الأعظم (ره) نسبه الى فخر المحققين (ره) و احتمل تبعيه النراقى (ره) له فى العوائد/ مطارح الانظار/ ١٧٥ فى الهدايه ٦ من القول فى المفهوم و المنطوق.

٢- فى «ب»: الجمله.

٣- المفصل هو ابن إدريس فى السرائر/ ٥٥، عند قوله (قده): فإن سها المصلى فى صلاته بما يوجب سجدتى السهو مرات كثيره... الخ.

فإن قضيه إطلاق الشرط فى مثل إذا بلى فتوضأ هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرات و إلا فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطا و أسبابا لواحد لما مرت إليه الإشاره من أن الأشياء المختلفه بما هى مختلفه لا تكون أسبابا لواحد هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلا للتعدد.

و أما ما لا يكون قابلا لذلك فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب و من التداخل فيه فيما يتأكد.

فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف

أشاره

و ما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغويه بدونه لعدم انحصار الفائدة به و عدم قرينه أخرى ملازمه له و عليته فيما إذا استفيدت غير مقتضيه له كما لا- يخفى و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضيه له إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ضروره أنه قضيه العله الكذائيه المستفاده من القرينه عليها فى خصوص مقام و هو مما لا إشكال فيه و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا فى محل النزاع و موردا للنقض و الإبرام.

و لا- ينافى ذلك ما قيل من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازيا لأن الاحترازيه لا توجب إلا تضيق دائره موضوع الحكم فى القضيه مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال جننى بإنسان أو بحيوان ناطق كما أنه لا يلزم فى حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك من دون حاجه فيه إلى دلالتة على المفهوم فإنه من المعلوم أن قضيه الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد و كأنه لا يكون فى البين غيره بل ربما قيل (١).

إنه لا- وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كى يحمل عليه لو لم نقل بأنه الأقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى.

و أما الاستدلال على ذلك أى عدم الدلالة على المفهوم بآيه وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ (١) ففيه أن الاستعمال فى غيره أحيانا مع القرينه مما لا- يكاد ينكر كما فى الآيه قطعا مع أنه يعتبر فى دلالتة عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون واردا مورد الغالب كما فى الآيه و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالتة معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم فافهم.

تذنيب [تحرير محل النزاع]

لا- يخفى أنه لا- شبهه فى جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فى غيره ففى جريانه إشكال أظهره عدم جريانه و إن كان يظهر مما (عن بعض الشافعية (٢) حيث قال قولنا فى الغنم السائمه زكاه يدل على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل) جريانه فيه و لعل وجهه استفاده العليه المنحصره منه.

و عليه فيجربى فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا فيدل على انتفاء نسخ الحكم عند انتفائه فلا وجه فى التفصيل بينهما و بين ما إذا كان أخص من وجه (٣) فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فيهما معللا بعدم الموضوع و استظهار جريانه من بعض الشافعية فيه كما لا يخفى فتأمل جيدا.

١- النساء / ٢٣.

٢- راجع المنحول للغزالي / ٢٢٢، فى مسائل المفهوم، عند قوله: (كقوله: فى عوامل الابل زكاه... الخ).

٣- التفصيل للشيخ، مطارح الأنظار ١٨٢، عند قوله قده: ثم إن الوصف قد يكون مساويا... الخ.

فصل هل الغايه فى القضيه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه

اشاره

بناء على دخول الغايه فى المغيا أو عنها و بعدها بناء على خروجها أو لا.

فيه خلاف و قد نسب (١) إلى المشهور الدلاله على الارتفاع و إلى جماعه منهم السيد (٢) و الشيخ [١] عدم الدلاله عليه.

و التحقيق أنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العرييه قيذا للحكم كما فى قوله (: كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام) (٣) (: و كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر) (٤) كانت داله على ارتفاعه عند حصولها لانسياق ذلك منها كما لا يخفى و كونه قضيه تقييده بها و إلا لما كان ما جعل غايه له بغايه و هو واضح إلى النهايه.

و أما إذا كانت بحسبها قيذا للموضوع مثل سر من البصره إلى

[١] راجع عده الاصول ٢٤ / ٢، تعليق الحكم بالغايه.

هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، ولد سنة ٣٨٥. قدم العراق سنة ٤٠٨ هـ، تلمذ على الشيخ المفيد و السيد المرتضى و ابى الحسين على بن احمد بن محمد بن ابى الجيد القمى، ثم هاجر الى مشهد امير المؤمنين (ع) خوفا من الفتنة التى تجددت ببغداد و احرقت كتبه و كرسى درسه، بقى فى النجف الى ان توفى سنة ٤٦٠ هـ - له مصنفات كثيره منها:

«التبيان» و «التهذيب» و «الاستبصار» و «المبسوط» و «الخلاف» و «العهده» فى الاصول.

(الكنى و الالقاب ٢ / ٣٥٧)

- ١- كما فى مطارح الأنظار / ١٨٦، فى مفهوم الغايه، المقام الثانى.
- ٢- الذريعه ١ / ٤٠٧، فى عدم الفرق بين الوصف و الغايه
- ٣- الكافى: ٥ / ٣١٣. الحديث ٤٠ من باب النوادر، كتاب المعيشه. باختلاف يسير.
- ٤- التهذيب: ١ / ٢٨٤. الحديث ١١٩. باختلاف يسير.

الكوفه فحالها حال الوصف فى عدم الدلاله و إن كان تحديده بها بملاحظه حكمه و تعلق الطلب به و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيا من دون دلاله لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك و عدم قرينه ملازمه لها و لو غالبا دلت على اختصاص الحكم به و فائده التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصره بإفادته كما مر فى الوصف.

[دخول الغايه فى المغيا و عدمه]

ثم إنه فى الغايه خلاف آخر كما أشرنا إليه و هو أنها هل هى داخله فى المغيا بحسب الحكم أو خارجه عنه و الأظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكوم به بحكمه و دخوله فيه فى بعض الموارد إنما يكون بالقرينه و عليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول كما أنه على القول الآخر تكون محكوم به بالحكم منطوقا ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيذا للحكم فلا تغفل [١].

فصل لا شبهه فى دلاله الاستثناء

اشاره

على اختصاص الحكم سلبا أو إيجابا بالمستثنى منه و لا يعم المستثنى و لذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتا و من الإثبات نفيا و ذلك للانسباق عند الإطلاق قطعا فلا يعبأ بما عن أبى حنيفه [٢] من عدم الإفاده محتجا بمثل (: لا صلاه إلا بطهور) ضروره ضعف احتجاجه.

[١] حيث أن المعنى حينئذ هو نفس الحكم، لا- المحكوم به ليصح أن ينازع فى دخول الغايه فى حكم المعنى، أو خارج عنه، كما لا يخفى، نعم يعقل أن ينازع فى أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المعنى بحصول غايته [فى] الاصطلاح، اى مدخول إلى أو حتى. أو استمراره فى تلك الحال، و لكن الاظهر هو انقطاعه، فافهم و استقم، (منه قدس سره).

[٢] راجع شرح مختصر الأصول للعضد // ٢٦٥، و التقرير و التحبير ١ / ٣١٣.

ابو حنيفه النعمان بن ثابت بن زوطى الكوفى ولد عام ٨٠هـ - امام الحنفيه - احد الأئمه الاربعه عند اهل السنه، قيل اصله من ابناء فارس، ولد و نشأ بالكوفه، و كان يبيع الخز و يطلب العلم فى صباه ثم انقطع للتدريس و الفتاء، توفى ببغداد عام ١٥٠ هـ (الكنى و الالقباب ١ / ٥٠).

أولا يكون المراد من مثله [١] أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعبره فيها صلاه إلا إذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاه على وجه و صلاه تامه مأمورا بها على آخر.

و ثانيا بأن الاستعمال مع القرينه كما فى مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلا كما لا يخفى.

و منه قد انقدح (١) أنه لا- موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله إسلام من قال كلمه التوحيد لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

و الإشكال فى دلالتها عليه بأن خبر لا إما يقدر ممكن أو موجود و على كل تقدير لا دلالة لها عليه أما على الأول فإنه (٢) حينئذ لا- دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده و أما على الثانى فلأنها و إن دلت على وجوده تعالى إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفي ثبوته و وجوده فى الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدل بالملازمه البينه على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارك و تعالى ضروره أنه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من أفراد الواجب.

[١] بل المراد من مثله فى المستثنى منه نفي الإمكان، و أنه لا يكاد يكون بدون المستثنى، قضيته ليس إلا إمكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا، لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفيه (منه قدس سره).

١- ردّ على صاحب الفصول و الشيخ (قدس سره) انظر الفصول / ١٩٥، مطارح الأنظار / ١٨٧

٢- فى « ب » فلأنه.

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم و أنه لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجملة الاستثنائية نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد و إن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

[دلاله كل من إنما و بل على الحصر]

و مما يدل على الحصر و الاختصاص إنما و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاوره.

و دعوى أن الإنصاف (١) أنه لا سبيل لنا إلى ذلك فإن موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها (٢) ما هو المتبادر منها غير مسموعه فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل.

و ربما يعد مما دل على الحصر كلمه بل الإضراييه و التحقيق أن الإضراب على أنحاء.

منها ما كان لأجل أن المضرب عنه إنما أتى به غفله أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى.

و منها ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه و التمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا.

و منها ما كان فى مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا فيدل عليه [١] و هو

[١] إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتا، و أمّا إذا كان بصدده إثباتا، كما إذا كان مثلا بصدد بيان أنه إنما أثبتته أولا بوجه لا يصح معه الاثبات اشتباها، فلا دلالة له على الحصر أيضا، فتأمل جيدا (منه قدس سرّه).

١- المدعى هو الشيخ (قدس) مطارح الأنظار/ ١٨٨.

٢- فى «ب»: منه.

واضح.

[إفاده المسند إليه المعرف باللام للحصر]

و مما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند إليه باللام و التحقيق أنه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام لأن الأصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أن الأصل فى الحمل فى القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذى ملا-كه مجرد الاتحاد فى الوجود فإنه الشائع فيها لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شىء على جنس و ماهيه كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به و حصرها عليه نعم لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو على أن الحمل عليه كان ذاتيا لأفيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به.

و قد انقده كذلك الخلل فى كثير من كلمات الأعلام فى المقام و ما وقع منهم من النقص و الإبرام و لا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل كما يظهر للمتأمل فتأمل جيدا.

فصل لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم

و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا و قد عرفت أن انتفاء شخسه ليس بمفهوم كما أن قضيه التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنه ليس بذاك الخاص و المقيد و أما الزيادة فكالنقيصه إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان فى الزيادة ضير أصلا بل ربما كان فيها فضيله و زياده كما لا- يخفى و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهه دلالته على المفهوم بل إنما يكون لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ فى المنطوق كما هو معلوم.

ص: ٢١٣

المقصد الرابع العام والخاص

اشاره

فصل

قد عرف العام بتعاريف

قد عرف (١) العام بتعاريف

و قد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الاطراد تاره و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام فإنها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بما (٢) الشارحه لا واقعه فى جواب السؤال عنه بما (٣) الحقيقه كيف و كان المعنى المركز منه فى الأذهان أوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا و لذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهه يعتريه من أحد و التعريف لا بد أن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر أن الغرض من تعريفه إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا-شبهه فى أنها أفراد العام ليشار به إليه فى مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته (٤) و ماهيته لعدم تعلق غرض به بعد و ضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد و مصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الأحكام.

١- راجع معارج الاصول / ٨١، و زبده الاصول / ٩٥، و المستصفى ٢ / ٣٢.

٢- فى « أ »: بالماء، و فى « ب »: بالماء.

٣- فى « أ »: بالماء، و فى « ب »: بالماء.

٤- فى « ب » حقيقه.

[أقسام العام]

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى [١] و المجموعى و البدلى إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به و إلا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه غايه الأمر أن تعلق الحكم به تاره بنحو يكون كل فرد موضوعا على حده للحكم و أخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بإكرام واحد فى أكرم كل فقيه مثلا لما امتثل أصلا بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاع و عصى و ثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل بحيث لو أكرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل.

و قد انقدح أن مثل شمول عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم.

فصل لا شبهه فى أن للعموم صيغه تخصه

لغه و شرعا كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما و يعمهما ضروره أن مثل لفظ كل و ما يرادفه فى أى لغه كان تخصه و لا يخص الخصوص و لا- يعمه و لا- ينافى اختصاصه به استعماله فى الخصوص عنايه بادعاء أنه العموم أو بعلاقه العموم و الخصوص.

و معه لا- يصغى إلى أن إرادته الخصوص متيقنه و لو فى ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقيقه فى المتيقن أولى و لا- إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع حتى قيل ما من عام إلا و قد خص و الظاهر يقتضى كونه حقيقه لما هو الغالب تقريبا للمجاز مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به مع

[١] إن قلت: كيف ذلك؟ و لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل (أى رجل) للبدلى، و (كل رجل) للاستغراقى.

قلت: نعم، و لكنه لا يتقضى أن تكون هذه الأقسام له بملاحظه اختلاف كيفية تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظه، فتأمل جيدا (منه قدس سره).

كون العموم كثيرا ما يراد و اشتهاار التخصيص لا- يوجب كثره المجاز لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه كما يأتى توضيحه و لو سلم فلا محذور فيه أصلا إذا كان بالقرينه كما لا يخفى.

فصل [فى بيان ما دل على العموم]

ربما عد من الألفاظ الداله على العموم النكره فى سياق النفى أو النهى و دلالتها عليه لا ينبغى أن تنكر عقلا لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه إلا- إذا لم يكن فرد منها بموجود و إلا- كانت موجوده لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله [١] لا مبهمه قابله للتقيد و إلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه فإنها بالإضافه إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى يصلح لانطباقها عليها كما لا ينافى دلاله مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله و لذا لا ينافيه تقيد المدخول بقيود كثيره.

نعم لا- يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها و هذا هو الحال فى المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم و لذا لا ينافيه تقيد المدخول بالوصف و غيره و إطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركيه لكن دلالته على العموم وضعا محل منع بل إنما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه أخرى و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى و ربما يأتى فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

[١] و إحراز الإرسال فيما اضيفت [إليه] إنما هو بمقدمات الحكمه، فلولاها كانت مهمله، و هى ليست إلا بحكم الجزئيه، فلا تفيد إلا نفى هذه الطبيعه فى الجملة و لو فى ضمن صنف منها، فافهم فانه لا يخلو من دقه (منه قدس سره).

فصل [فى تحقيق العام المخصص]

اشاره

لا شبهه فى أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقا و لو كان متصلا و ما احتمال دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا كما هو المشهور (١) بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض (٢) أهل الخلاف.

و ربما فصل (٣) بين المخصص المتصل فليل بحجته فيه و بين المنفصل فليل بعدم حجته و احتج النافى بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات و تعيين (٤) الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

و التحقيق فى الجواب أن يقال إنه لا- يلزم من التخصيص كون العام مجازا أما فى التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا و أن أدوات العموم قد استعملت فيه و إن كان دائرته سعه و ضيقا تختلف باختلاف ذوى الأدوات فلفظه كل فى مثل كل رجل و كل رجل عالم قد استعملت فى العموم و إن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل فى نفسها فى غايه القله.

و أما فى المنفصل فلأن إرادته الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاص قرينه عليه بل من الممكن قطعا استعماله معه فى العموم قاعده و كون الخاص مانعا عن حجه ظهوره تحكما للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازا كى يلزم الإجمال.

١- انظر مطارح الأنظار / ١٩٢.

٢- كأبى ثور و عيسى بن أبان، راجع الأحكام فى أصول الأحكام، الجزء الثانى / ٤٣.

٣- كالبلخى، راجع المصدر المتقدم / ٤٤٤.

٤- فى « ب » تعين.

لا يقال هذا مجرد احتمال و لا يرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه.

فإنه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا- يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجيه تحكيما لما هو الأقوى كما أشرنا إليه آنفا.

[الفرق بين المخصص المتصل و المنفصل]

و بالجمله الفرق بين المتصل و المنفصل و إن كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول إلا فى الخصوص و فى الثانى إلا فى العموم إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فى واحد منهما أصلا و إنما اللازم الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الأول و عدم حجيه ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجه فيه فى الثانى فتفتن.

و قد أجب عن الاحتجاج (١) بأن الباقي أقرب المجازات.

و فيه لا- اعتبار فى الأقريه بحسب المقدار و إنما المقدار على الأقريه بحسب زياده الأئس الناشئه من كثره الاستعمال و (فى) تقريرات بحث شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه.

و الأولى أن يجاب بعد تسليم مجازيه الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة مجازيه إذ هى بواسطه عدم شموله للأفراد المخصوصه لا بواسطه دخول غيرها فى مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لأن المانع فى مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالأصل عدمه انتهى موضع الحاجة).

١- الجواب للمحقق القمى و المحقق الحائرى، القوانين ١/ ٢٦٦، الفصول / ٢٠٠.

٢- مطارح الأنظار / ١٩٢، فى العموم و الخصوص.

قلت لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم و الشمول فإذا لم يستعمل فيه و استعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازا و كان إرادته كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه و استعمال العام فيه مجازا ممكنا كان تعين (١) بعضها بلا- معين ترجيحاً بلا- مرجح و لا مقتضى لظهوره فيه ضروره أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرينه و المفروض أنه ليس بموضوع له و لم يكن هناك قرينه و ليس له موجب آخر و دلالة على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالة على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه فالمانع عنه و إن كان مدفوعاً بالأصل إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع نعم إنما يجدى إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم كما فيما حققناه في الجواب فتأمل جيداً.

فصل [في المخصص المجمع]

[المخصص اللفظي المجمع مفهوماً]

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل و الأكثر و كان منفصلاً فلا يسرى إجماله إلى العام لا حقيقة و لا حكماً بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح أنه حجه فيه بلا مزاحم أصلاً ضروره أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

و إن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً فيسرى إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقة في غيره.

أما الأول فلأن العام على ما حققناه (١) كان ظاهرا في عمومته إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

و أما الثاني فلعدم (٢) انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتمال الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقل والأكثر أو لكل واحد من المتباينين لكنه حجه في الأقل لأنه المتيقن في البين.

فانقذ بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل فلا تغفل.

[المخصص اللفظي المجمل مصداقا]

و أما إذا كان مجملا- بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما عرفت.

و أما إذا كان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به خلاف و التحقيق عدم جوازه إذ غايه ما يمكن أن يقال في وجه جوازه أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجه و لا يكون حجه فيما اشتبه أنه من أفراده فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل أكرم العلماء و لا يعارضه فإنه يكون من قبيل مزاحمه الحجه بغير الحجه و هو في غايه الفساد فإن الخاص و إن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا إلا أنه يوجب اختصاص حجه العام في غير عنوانه من الأفراد فيكون أكرم العلماء دليلا- و حجه في العالم الغير الفاسق فالمصداق المشتبه و إن كان مصداقا للعام بلا كلام إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجه لاختصاص حجته بغير الفاسق.

و بالجملة العام المخصص بالمنفصل و إن كان ظهوره في العموم كما إذا

١- في صفحه ٢١٩.

٢- في «ب»: و لعدم.

لم يكن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجيتين فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين هذا إذا كان المخصص لفظيا.

[المخصص اللبي المجمل مصداقا]

و أما إذا كان لبيبا فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص و إن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه.

[الفرق بين المخصص اللفظي و اللبي]

و السر في ذلك أن الكلام الملقى من السيد حجه ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلا إذا قال المولى أكرم جيرانى و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصله العموم باقيه على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجه أخرى بدون ذلك على خلافه بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا فإن قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التى هى ملاك حجيه أصله الظهور.

و بالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجيتين هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كأنه لم يعمه حكما من رأس

و كأنه لم يكن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاه ليست إلا واحده و القطع بعدم إرادته إكرام العدو في أكرم جيراني مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومته إلا- فيما قطع بخروجه من تحته فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا- بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال إن قضيه عمومته للمشكوك أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بنى أميه قاطبه (١) إن فلانا و إن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيدا.

إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]

لا- يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالأستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا- ما شذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام و إن لم يجز التمسك به بلا كلام ضروره أنه قلما لا يوجد (٢) عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته مثلا إذا شك أن امرأه تكون قرشيه فهي و إن كانت وجدت إما قرشيه أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشيه أو غيرها إلا أن أصله عدم تحقق الانتساب بينها و بين قریش (٣) تجدى في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين لأن المرأه التي لا يكون بينها و بين قریش (٤) انتساب أيضا باقيه تحت ما دل على أن المرأه إنما ترى الحمرة إلى خمسين و الخارج عن تحته هي القرشيه فتأمل تعرف.

وهم و إزاحه [التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص]

ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك

١- كامل الزيارات / ١٧٦، الباب ٧١.

٢- ي « ب »: لم يوجد.

٣- في « أ و ب » القریش.

٤- في « أ و ب » القریش.

فى فرد لا- من جهه احتمال التخصيص بل من جهه أخرى كما إذا شك فى صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالندور فيما إذا وقع متعلقا للندور بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندور للعموم و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات (١) و فى السفر (٢) إذا تعلق بهما النذر كذلك.

[عدم جواز التمسك بالعام فى غير مقام التخصيص]

و التحقيق أن يقال إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفله لأحكام العناوين الثانويه فيما شك من غير جهه تخصيصها إذا أخذ فى موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأوليه (٣) كما هو الحال فى وجوب إطاعه الوالد و الوفاء بالندور و شبهه فى الأمور المباحه أو الراجحه ضروره أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك فى رجحان شىء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء فى رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به فى جوازه بعد إحراز التمكن منه و القدره عليه فيما لم يؤخذ فى موضوعاتها حكم أصلا فإذا شك فى جوازه صح (٤) التمسك بعموم دليلها فى الحكم بجوازها و إذا كانت محكومه بعناوينها الأوليه بغير حكمها بعناوينها الثانويه وقع (٥) المزاحمه بين المقتضيين و يؤثر الأقوى منهما لو

-
- ١- التهذيب ٥٣/٥، الاحاديث ٨ الى ١٠ من باب ٦ المواقيت. الاستبصار ٢/١٦١ الاحايث ٨ الى ١٠ من باب ٩٣ من أحرم قبل الميقات، و للمزيد راجع وسائل الشيعه ٨/٢٣٦ الباب ١٣ من ابواب المواقيت.
 - ٢- التهذيب ٢٣٥/٤ الحديث ٦٣ و ٦٤ من باب ٥٧ حكم المسافر و المريض فى الصيام و للمزيد راجع وسائل الشيعه ٧/١٣٩ البيا ١٠ من ابواب من يصح منه الصوم الحديث ١ و ٧.
 - ٣- فى « أ: الاولويه.
 - ٤- فى « أ: فصيح.
 - ٥- فى « أ: فتقع.

كان فى البين و إلا- لم يؤثر أحدهما و إلا- لزم الترجيح بلا مرجح فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالإباحه إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا.

و أما صحه الصوم فى السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه و كذا الإحرام قبل الميقات فإنما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتا فى السفر و قبل الميقات و إنما لم يأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر و إما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك كما ربما يدل عليه ما فى الخبر من كون (: الإحرام قبل الميقات كالصلاه قبل الوقت). (١)

لا يقال لا يجرى صيرورتهما راجحين بذلك فى عباديتهما ضروره كون وجوب الوفاء توصليا لا يعتبر فى سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأى داع كان.

فإنه يقال عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بهذا الدليل و إلا أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر فى عباديتهما بعد تعلق النذر بإتيانهما عباديا و متقربا بهما منه تعالى فإنه و إن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله إلا أنه يتمكن منه بعده و لا يعتبر فى صحه النذر إلا التمكن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جيدا.

بقي شىء [فى إحراز عدم فرديه شىء للعام بأصالة العموم]

و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص فى إحراز عدم كون ما شك فى أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما

١- لم نعر على الخبر المشار اليه فى المتن، و لكن ورد أنه كمن صلّى فى السفر اربعا و ترك الثنتين. راجع الكافى ٣٢١ / ٤ الحديث ٢، ٦ من باب من حرم دون الوقت.

بحكمه مصداقاً له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شك في أنه عالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومته و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجه إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السير و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل.

فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

إشاره

فيه خلاف و ربما نفى (١) الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الإجماع (٢) عليه و الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام أنه هل يكون أصالة العموم متبعه مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن (٣) اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظن النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان فى معرض التخصيص كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنه و ذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشك

١- الغزالي فى المستصفى ١٥٧/٢.

٢- مطارح الانظار/ ١٩٧، قال: « بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهايه » و لم نعثر عليه فى مظانه من النهايه، راجع نهايه الاصول/ ١٣٩. و نقل الاجماع عن الغزالي و الآمدى، راجع فواتح الرحموت ٢٦٧/١.

٣- ي « ب »: من.

كيف و قد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفى الخلاف عنه و هو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات فلا شبهه في أن السيره على العمل به بلا فحص عن مخصص و قد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيه له كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الإجمالي به (١) أو حصول الظن بما هو التكليف (٢) أو غير ذلك رعايتها فتختلف مقداره بحسبها كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان و لم يصل بل حاله حال احتمال قرينه المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفى.

إيقاظ [الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية و العملية]

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا و بينه في الأصول العمليه حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحججه (٣) بخلافه هناك فإنه بدونه لا حجه ضروره أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفه فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذه عليها من غير برهان و النقل و إن دل على البراءه أو الاستصحاب في موردهما مطلقا إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به فافهم.

فصل هل الخطابات الشفاهيه مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر

إشاره

مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين.

١- استدلت بهذا الوجه الشيخ (قده) مطارح الانظار / ٢٠٢، رابعها.

٢- راجع زبده الاصول / ٩٧.

٣- في «ب»: الحجيه.

فيه خلاف و لا بد قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض و الإبرام بين الأعلام.

[عدم صحه تكليف المعدوم عقلا و فعلا]

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع فى أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا- أو فى صحه المخاطبه معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدم صحتها أو فى عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقريته تلك الأداة.

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقليا و على الوجه الأخير لغويا.

إذا عرفت هذا فلا ريب فى عدم صحه تكليف المعدوم عقلا بمعنى بعثه أو زجره فعلا ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا- يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المثونه فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمه و المصلحه طلب شىء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر فتدبر.

و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليك فى الوقف على البطون فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشائه و يتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر فى حق الموجود منهم الملكيه الفعلية و لا يؤثر فى حق المعدوم فعلا إلا استعدادها لأن تصير ملكا له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.

و أما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط فإمكانه بمكان

[عدم صحة خطاب المعدوم والغائب]

و كذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقه و عدم إمكانه ضروره عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه إلا إذا كان موجودا و كان بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه.

[وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائي]

و منه قد انقذ أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين كما أن قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غيره لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل.

يا كوكبا ما كان أقصر عمره [١]

أو شوقا و نحو ذلك كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقه فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقه (١) من كونها موضوعه للإيقاعي منها بدواع مختلفه مع ظهورها في

[١] و عجزه

و كذاك عمر كواكب الاسحار

و هو من رائيه ابو الحسن التهامي في رثاء ولده الذي مات صغيرا، و هي في غايه الحسن و الجزاله و فخامه المعنى وجوده السرد و صدرها:

حكم المنيه في البريه جار ما هذه الدنيا بدار قرار سجن بالقاهره سنه ٤١٦ ثم قتل سرا. رأه بعض أصحابه بعد موته في المنام و ساله عن حاله قال:

غفر لى ربي، فقال: باى الاعمال. قال: بقولى فى مرثيه ولدى الصغير:

جاورت اعدائى و جاور ربه شتان بين جواره و جوارى (شهداء الفضيله: ٢٤).

الواقعي منها انصرافا إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا و يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتياب.

و يشهد لما ذكرنا صحه النداء بالأدوات مع إرادته العموم من العام الواقع تلوها بلا عنايه و لا للتنزيل و العلاقه رعايه.

و توهم كونه ارتكازيا يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه و التفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزا و إلا فمن أين يعلم بثبوتة كذلك كما هو واضح.

و إن أبيت إلا- عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا- مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهيه بأداه الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداه كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم.

[توجيه صحه مخاطبه المعدومين و الرد عليه]

و توهم صحه التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال فاسد ضروره أن إحاطته لا توجب صلاحيه المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحه مخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته تعالى كما لا يخفى كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضروره هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا في الكتاب حقيقه إلى غير النبي صلى الله عليه و آله بلسانه.

و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقه و حيا أو إلهاما فلا محيص إلا عن كون الأداه في مثله للخطاب الإيقاعي و لو مجازا و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان

الأولى (حجيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين.)

الأولى (١) (حجيه ظهور خطابات (٢) الكتاب لهم كالمشاهين.)

وفيه أنه مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشاهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

الثانية (صح التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه)

الثانية (٣) (صح التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه)

بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متحدا مع المشاهين فى الصنف وعدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام غير المشاهين فلا بد من إثبات اتحاده معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشاهين فى الأحكام وحيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى.)

ولا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له مما كان المشاهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به وكونهم كذلك لا يوجب صحه الإطلاق مع إرادته المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك وليس المراد بالاتحاد فى الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيدا فى الأحكام لا الاتحاد فيما كثر

١- ذكرها المحقق القمى (ره) فى القوانين ١/ ٢٣٣، فى الخطابات المشاهيه.

٢- فى «ب»: الخطابات.

٣- راجع كلام المحقق الوحيد البهبهانى (قده) فى كتاب ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد/ ٥٥.

الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام بل فى شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك إنما يجرى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو [لم] (١) يكونوا معنونين به لشك فى شمولها لهم أيضا فلو لا-الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاك العنوان فى الحكم لما أفاد دليل الاشتراك و معه كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيدا.

فتلخص أنه لا يكاد تظهر الثمره إلا على القول باختصاص حجيه الظواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص به فى غير المقام و أشير (٢) إلى منع كونهم غير مقصودين به فى خطابات تبارك و تعالى فى المقام.

فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا

. فيه خلاف بين الأعلام و ليكن محل الخلاف ما إذا وقعا فى كلامين أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام كما فى قوله تبارك و تعالى وَ الْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ إِلَى قَوْلِهِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (٣) و أما ما إذا كان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهه فى تخصيصه به.

١- اثبتناه من « ب ».

٢- فى رده للثمره الاولى / ٢٣١.

٣- البقره: ٢٢٨.

و التحقيق أن يقال إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيه الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه و إلى الكل توسعا و تجوزا كانت أصله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير و ذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال و أنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحيه الضمير.

و بالجمله أصله الظهور إنما يكون حجه فيما إذا شك فيما أريد لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد فافهم لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا- يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا و إلا- فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول إلا- أن يقال باعتبار أصله الحقيقه تعبدا حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقى كما عن بعض الفحول.

فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين و قد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

و تحقيق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام أو كلامين و لكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه متصله للتصرف في الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلاله على كل منهما إن كانت

بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تماميه مقدمات الحكمه فى واحد منهما لأجل المزاحمه كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار فيه بين العموم و المفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر و إلا كان مانعا عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر.

و منه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال و أنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معامله المجمع لو لم يكن فى البين أظهر و إلا- فهو المعول و القرينه على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

فصل الاستثناء المتعقب لجمل متعدده

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل (١) أو خصوص الأخيره (٢) أو لا ظهور له فى واحد منهما (٣) بل لا بد فى التعيين من قرينه أقوال.

و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أى حال ضروره أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره و كذا فى صحه رجوعه إلى الكل و إن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم (٤) رحمه الله حيث مهد مقدمه لصحه رجوعه إليه أنه محل الإشكال و التأمل.

١- نسبه السيد المرتضى (ره) إلى مذهب الشافعى و أصحابه، الذريعه الى أصول الشريعه: ١/ ٢٤٩، راجع المعتمد فى أصول الفقه: ١/ ٢٤٥، و شرح المختصر للعضدى: ١/ ٢٦٠.

٢- فى المصدرين المتقدمين أنه مذهب أبى حنيفه و أصحابه.

٣- الذريعه الى اصول الشريعه ١/ ٢٤٩.

٤- معالم الدين / ١٢٧، حيث قال: و لنقدم على توجيه المختار مقدّمه... الخ.

و ذلك ضروره أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا- ريب و لا إشكال و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً و بذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره و إن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير نعم غير الأخيره أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللهم إلا- أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبداً لا من باب الظهور فيكون المرجع (١) عليه أصاله العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل [١].

فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام و احتمال أن يكون ذلك

[١] إشاره إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات، صلوح الاستثناء لذلك، لاحتمال اعتماد المطلق حيثئذ في التقييد عليه، لاعتقاد أنه كاف فيه، اللهم إلا أن يقال: إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه، غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع، فأصاله الإطلاق مع عدم القرينه محكمه، لتماميه مقدمات الحكمه، فافهم (منه قدس سره).

بواسطه القرينه واضح البطلان.

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره أو ما بحكمه ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

(و كون العام الكتابي قطعيا صدورا و خبر الواحد ظنيا سندا) (١) لا يمنع عن التصرف فى دلالتة الغير القطعيه قطعا و إلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا مع أنه جائز جزما.

و السر أن الدوران فى الحقيقه بين أصاله العموم و دليل سند الخبر مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينه (٢) على التصرف فيها بخلافها فإنها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره و لا ينحصر (٣) الدليل على الخبر بالإجماع كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنيه (٤) يسقط وجوب العمل به.

كيف و قد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به فى قبال العمومات الكتابيه و الأخبار الداله على أن الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها (٥) أو ضربها على الجدار أو أنها زخرف (٦) أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام (٧) و إن كانت كثيره جدا و صريحه الدلالة على طرح المخالف إلا

١- انظر معالم الدين / ١٤٧، فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر.

٢- فى «ب»: للقرينه.

٣- ردّ على ما أجاب به المحقق عن الاستدلال المجوّزين لتخصيص الكتاب بالخبر الواحد، معارج الاصول / ٩٦.

٤- ردّ على ما أجاب به المحقق عن الاستدلال المجوّزين لتخصيص الكتاب بالخبر الواحد، معارج الاصول / ٩٦.

٥- أصول الكافى: ١ / ٦٩ باب الاخذ بالسنة و شواهد الكتاب. وسائل الشيعه ١٨ / ٧٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٠.

٦- اصول الكافى: ١ / ٦٩ الحديث ٣، ٤، وسائل الشيعه ١٨ / ٧٨ الحديث ١٢ و ١٤.

٧- اصول الكافى ١ / ٦٩ الحديث ٥، وسائل الشيعه ١٨ / ٧٩ الحديث ١٥.

أنه لا- محيى عن أن يكون المراد من المخالفه فى هذه الأخبار غير مخالفه العموم إن لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفا كيف و صدور الأخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم عليهم السلام كثيره جدا مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعا و إن كان هو على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه فافهم.

و الملازمه بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه و إن كان مقتضى القاعده و جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه و لذا قل الخلاف فى تعيين موارد بخلاف التخصيص.

فصل لا يخفى أن الخاص و العام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا

إشارة

فيكون الخاص مخصصا تاره و ناسخا مره و منسوخا أخرى و ذلك لأن الخاص إن كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيى عن كونه مخصصا و بيانا له.

و إن كان بعد حضوره كان ناسخا لا- مخصصا لئلا- يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعى و إلا لكان الخاص أيضا مخصصا له كما هو الحال فى غالب العمومات و الخصوصات فى الآيات و الروايات.

و إن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل أن يكون العام ناسخا له و إن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصا لكثيره التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا و قد خص مع قله النسخ فى الأحكام جدا و بذلك يصير ظهور الخاص فى

الدوام و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى هذا فيما علم تاريخهما.

[حكم الجهل بتاريخ العام والخاص]

أما لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية. و كثره التخصيص و ندره النسخ هاهنا و إن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا و أنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب إلا أنه لا دليل على اعتباره و إنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيروره الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيدا.

[دوران الخاص بين كونه مخصصا و ناسخا]

ثم إن تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و إلا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصا [١] و ناسخا في الأول و مخصصا و منسوخا في الثانى إلا- أن الأظهر كونه مخصصا و إن كان ظهور العام فى عموم الأفراد أقوى من ظهوره و ظهور الخاص فى الدوام (١) [الخصوص] لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه و ندره النسخ جدا فى الأحكام.

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول فى النسخ

إشاره

و لا بأس بصرف (٢) الكلام إلى ما هو نخبه القول فى النسخ

إشاره

فاعلم أن

[١]- لا يخفى أن كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا بمقدار المرام عن العام، و ناسخا بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الأمر فى مورد الخاص، مع كونه مرادا و مقصودا بالافهام فى مورد بالعام كسائر الأفراد، و إلا فلا تفاوت بينهما عملا أصلا، كما هو واضح لا يكاد يخفى (منه قدس سره).

١- فى «ب»: و لو فيما كمان ظهور العام فى عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص فى الخصوص.

النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتا إلا- أنه فى الحقيقه دفع الحكم ثبوتا و إنما اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار و ذلك لأن النبى صلى الله عليه و آله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقه الحال و أنه ينسخ فى الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم إحاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

و حيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقه يكون دفعا و إن كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فى حقه تبارك و تعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا و جهه و لا لزوم (١) امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإن الفعل إن كان مشتملا على مصلحه موجبة للأمر به امتنع النهى عنه و إلا امتنع الأمر به و ذلك لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لإرادته فلا يستلزم نسخ أمره بالنهى لتغير إرادته و لم يكن الأمر بالفعل من جهه كونه مشتملا على مصلحه و إنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمه و مصلحه.

[دلاله الأخبار على وقوع البداء]

و أما البداء فى التكوينيات (٢) بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات (٣) كما لا يخفى و مجمله أن الله تبارك و تعالى إذا تعلق مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه لحكمه داعيه إلى إظهاره ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه بأنه يمحوه أو مع عدم علمه به لما أشير إليه مع عدم الإحاطه بتمام ما جرى فى علمه و إنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكيه و اتصاله بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع على

١- فى بعض النسخ المطبوعه: و إلا لزم.

٢- فى «ب»: التكوينات

٣- الوافى: ١/ ١١٢، باب البداء.

ثبوته و لم يطلع على كونه معلقا على [أمر] (١) غير واقع أو عدم الموانع قال الله تبارك و تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ (٢) الآيه نعم من شملته العناية الإلهيه و اتصلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ الذى [هو] من أعظم العوالم الربويه و هو أم الكتاب يكشف عنده الواقعيات على ما هى عليها كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء و لبعض الأوصياء كان عارفا بالكائنات (٣) كما كانت و تكون.

نعم مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تاره بما يكون ظاهرا فى الاستمرار و الدوام مع أنه فى الواقع له غايه و أمد يعينها (٤) بخطاب آخر و أخرى بما يكون ظاهرا فى الجدم مع أنه لا يكون واقعا بجدم بل لمجرد الابتلاء و الاختبار كما أنه يؤمر و حيا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لأجل حكمه فى هذا الإخبار أو ذاك الإظهار فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولا و يبدى ما خفى ثانيا.

و إنما نسب إليه تعالى البداء مع أنه فى الحقيقه الإبداء لكمال شباهه إبدائه تعالى كذلك بالبدا فى غيره و فيما ذكرنا كفايه فيما هو المهم فى باب النسخ و لا داعى بذكر تمام ما ذكروه فى ذاك الباب كما لا يخفى على أولى الألباب.

[ثمره كون الخاص ناسخا أو مخصصا]

ثم لا- يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ ضروره أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما فى المخصص و أما إذا دار بينهما فى الخاص و العام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا و على النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله كما لا يخفى.

١- أثبتناها من «ب».

٢- الرعد: ٣٩.

٣- فى «ب»: على الكائنات.

٤- فى «ب»: يتعينها.

ص: ٢٤١

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد

اشاره

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين

فصل [تعريف المطلق]

اشاره

عرف (١) المطلق بأنه ما دل على شائع فى جنسه و قد أشكل عليه بعض الأعلام (٢) بعدم الاطراد أو الانعكاس و أطال الكلام فى النقض و الإبرام و قد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الاسم و هو مما يجوز أن لا يكون بمطرد و لا بمنعكس فالأولى الإعراض عن ذلك بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق أو من غيرها مما يناسب المقام.

[الألفاظ التى يطلق عليها المطلق]

فمنها اسم الجنس

كإنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر و الأعراض بل العرضيات و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها بما هى هى مبهمه مهمله بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتى لحاظ أنها كذلك.

و بالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء أصلا الذى هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذاك الشىء هو الإرسال و العموم البدلى و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو

١- هذا التعريف لأكثر الأصوليين على ما ذكره المحقق القمى، القوانين ١ / ٣٢١، المطلق و المقيد.

٢- المستشكل هو صاحب الفصول، قال فى الفصول / ٢١٨، فى فصل (المطلق): و يخرج بقولنا شيوعا حكيمًا... إلى أن قال: و قد أهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم... الخ.

الماهيه اللابشرط القسمى و ذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عنايه التجريد عما هو قضيه الاشتراط و التقييد فيها كما لا يخفى مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد و إن كان يعم كل واحد منها بدلا أو استيعابا و كذا المفهوم اللابشرط (١) القسمى فإنه كلى عقلى لا- موطن له إلا- الذهن لا- يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها بداهه أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا.

و منها علم الجنس

و منها علم الجنس (٢)

كأسامه و المشهور بين أهل العربيه أنه موضوع للطبيعه لا- بما هي هي بل بما هي متعينه بالتعين (٣) الذهنى و لذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أداه التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه أصلا كاسم الجنس و التعريف فيه لفظى كما هو الحال فى التأنيث اللفظى و إلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل لأنه على المشهور كلى عقلى و قد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحه حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى ضروره أن التصرف فى المحمول ياراده نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

و منها المفرد المعرف باللام

اشاره

و المشهور أنه على أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى و الظاهر أن الخصوصيه فى كل واحد من الأقسام من قبل خصوص

١- فى (أ): لا بالشرط.

٢- فى «ب»: للجنس.

٣- فى «ب»: بالتعيين.

اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

و المعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيدة للتعين في غير العهد الذهني و أنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد و معه لا فائدة في التقييد مع أن التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف.

هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا- حازه إليه بل لا بد من التجريد عنه و إغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للترين كما في الحسن و الحسين و استفاده الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعنيها على كل حال و لو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حازه إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخله و قد عرفت إخلالها فتأمل جيدا.

و أما دلالة الجمع المعرف باللام

و أما دلالة الجمع (١) المعرف باللام

على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعين (٢) حيث لا تعين إلا للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد و ذلك لتعين المرتبه الأخرى و هي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى.

فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك لا إلى دلالة

١- رد على صاحب الفصول، الفصول / ١٦٩. التنبيه الاول.

٢- في « ب »: العيين.

اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف و إن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه فلا محيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً فتأمل جيداً.

و منها النكره

مثل رجل فى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ أَوْ فى جئنى برجل و لا إشكال أن المفهوم منها فى الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه فى الثانى هى الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده فيكون حصه من الرجل و يكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد (١).

و بالجمله النكره أى ما بالحمل الشائع يكون نكره عندهم إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصه كلياً لا الفرد المردد بين الأفراد و ذلك لبداهه كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكره مع أنه يصدق على كل من جىء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضيه الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضروره أن كل واحد هو لا هو أو غيره فلا بد أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده فيكون كلياً قابلاً للانطباق فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى كما يصح لغه و غير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغه من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما

١- قال به صاحب الفصول، الفصول/ ١٦٣، فى صيغه العموم، عند قوله: و مدلولها فرد من الجنس لا بعينه... الخ.

قيد بالإرسال و الشمول البدلى لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق إلا أن الكلام فى صدق النسبه و لا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل فإن ما له من الخصوصيه ينافيه و يعانده بل (١) و هذا بخلافه بالمعنيين فإن كلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلا كما لا يخفى.

و عليه لا يستلزم التقييد تجوزا فى المطلق لإمكان إرادته معنى لفظه منه و إرادته قيده من قرينه حال أو مقال و إنما استلزمه لو كان بذاك المعنى نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازا مطلقا كان التقييد بمتصل أو منفصل.

فصل [فى مقدمات الحكمه]

إشاره

قد ظهر (٢) لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهيه المبهمه وضعا و أن الشيع و السريان كسائر الطوائى يكون خارجا عما وضع له فلا بد فى الدلاله عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه و هى تتوقف على مقدمات.

إحداها كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد

لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين

ثالثتها انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب

و لو كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام فى البين فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لأخل بغرضه حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده و بدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا فى مقام الإهمال أو الإجمال و مع انتفاء الثانيه كان البيان بالقرينه و مع انتفاء الثالثه

١- أثبتناها من « أ ».

٢- تقدم فى المقصد الخامس، الفصل الأول/ ٢٤٣.

لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه و قد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كى أخل بيانه فافهم [١].

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك و إظهاره و إفهامه و لو لم يكن عن جد بل قاعده و قانونا لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه لا البيان فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد و لو كان مخالفا كاشفا عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان و لذا لا ينثلم به إطلاقه و صحه التمسك به أصلا فتأمل جيدا.

و قد انقدح بما ذكرنا (١) أن النكره فى دلالتها على الشيع و السريان أيضا تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمه فلا تغفل.

بقي شىء [الأصل كون المتكلم فى مقام البيان]

و هو أنه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه و ذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهه خاصه و لذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان و بعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشيع و السريان و إن كان ربما نسب ذلك إليهم و لعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز و الغفله عن وجهه فتأمل جيدا.

[١] إشاره أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخلّ بيانه، بعد عدم نصب قرينه على إرادته تمام الافراد، فإنه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد، و إلا- كان عليه نصب القرينه على إرادته تمامها، و إلا- قد أخلّ بغرضه، نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلا بصدد بيان أن المتيقن مراد، لا بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد، قبلا للإجمال و الإهمال المطلقين، فافهم فإنه لا يخلو عن دقه (منه أعلى الله مقامه).

ثم إنه قد انقذح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حاله أو مقالیه على قرينه الحكمة المتوقفه على المقدمات المذكوره أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف كما أنه منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك بل يكون بدويا زائلا بالتأمل كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل.

لا يقال كيف يكون ذلك و قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلا.

فإنه يقال مضافا إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه فإن استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الإمكان إن كثره إرادته المقيّد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمشابهه توجب له مزيه أنس كما في المجاز المشهور أو تعينا (١) و اختصاصا به كما في المنقول بالغلبه فافهم.

تنبيه [أنواع الانصراف]

و هو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديده كان واردا في مقام البيان من جهه منها و في مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبه إلى جهه من كونه بصدد البيان من تلك الجهه و لا يكفي كونه بصدده من جهه أخرى إلا إذا كان بينهما ملازمه عقلا أو شرعا أو عادة كما لا يخفى.

فصل إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين

إشاره

فإما يكونان مختلفين في الإثبات و النفي و إما يكونان متوافقين فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبه و لا

١- في «ب»: تعينا.

تعتق رقبه كافر فلا إشكال فى التقييد و إن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد و قد استدل بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى.

و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب.

و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفا فى معنى اللفظ و إنما هو تصرف فى وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

و أنت (١) خير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا فى المطلق لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهره بمعونه الحكمة بمراد جدى غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه مع أن حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه فإنه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلا ضروره أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

نعم فيما إذا كان إحراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنه سيق فى مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل فافهم و لعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

١- ردّ على الشيخ (قده) فى انتصاره لدليل المشهور، مطارح الانظار / ٢٠٠.

و ربما يشكل بأنه يقتضى التقييد فى باب المستحبات مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب اللهم إلا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب «(١)» المحبوبة فتأمل.

أو أنه كان بملاحظه التسامح فى أدله المستحبات و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجىء دليل المقيد و حمله على تأكيد استحبابه من التسامح [١] فيها.

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين كما لا يتفاوتان فى استظهار التنافى بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحده السبب و غيره «(٢)» من قرينه حال أو مقال حسب ما يقتضيه النظر فليتدبر.

تنبيه [عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفى]

لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى و فى بيان الحكم الوضعى فإذا ورد مثلاً أن البيع سبب و أن البيع الكذائى سبب و علم أن مراده إما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله فى دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ضروره تعارف ذكر المطلق و إرادته المقيد بخلاف العكس بإلغاء القيد و حمله على أنه غالبى أو على وجه آخر فإنه على خلاف المتعارف.

[١] و لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلا للمقيد، و حينئذ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً، و إلا فلا استحباب له أصلاً، كما لا وجه - بناء على هذا الحمل و صدق البلوغ - يؤكد الاستحباب فى المقيد، فافهم (منه قدس سره).

١- فى «أ و ب»: المراتب، و الصواب ما أثبتناه.

٢- تعريض بصاحب المعالم و المحقق القمى، حيث اعتبرا وحده السبب فى عنوان البحث، معالم الدين / ١٥٥، القوانين / ١ / ٣٢٢.

تبصره لا تخلو من تذكره [اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه]

و هي أن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنها تاره يكون حملها على العموم البدلى و أخرى على العموم الاستيعابى و ثالثه على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام كما هو الحال فى سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمه فى إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى فإن إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا- معنى لإيراده الشيعاء فيه فلا- محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى **أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** إذ إرادته البيع مهملا- أو مجملا- ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادته العموم البدلى لا- يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادته بيع اختاره المكلف أى بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق و لا- يصح قياسه على ما إذا أخذ فى متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابى لا يكاد يمكن إرادته و إرادته غير العموم البدلى و إن كانت ممكنه إلا أنها منافية للحكمه و كون المطلق بصدد البيان.

فصل فى المجرى و المبين

و الظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه الكلام الذى له ظاهر و يكون بحسب متفاهم العرف قلبا لخصوص معنى و المجرى بخلافه فما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقريته خارجيه ما أريد منه كما أن ما له الظهور مبين و إن علم بالقريته الخارجيه أنه ما أريد ظهوره و أنه مؤول و لكل منهما فى الآيات و الروايات و إن كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى إلا أن لهما أفراد مشتبهه وقعت محل البحث و الكلام للأعلام فى أنها من أفراد أيهما كآيه

السرقه «(١)» و مثل حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ «(٢)» و أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ «(٣)» مما أضيف التحليل إلى الأعيان و مثل (: لا صلاه إلا بطهور) «(٤)».

و لا يذهب عليك أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور و يكون قالبا لمعنى و هو مما يظهر بمراجعته الوجدان فتأمل.

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه و مبينا لدى الآخر لمعرفة و عدم التصادم بنظره فلا- يهمننا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقص و الإبرام فى المقام و على الله التوكل و به الاعتصام.

١- المائدة: ٣٨.

٢- النساء: ٢٣.

٣- المائدة: ١.

٤- الفقيه: ١/ ٣٥ الباب ١٤ فى من ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه.

ص: ٢٥٥

المقصد السادس الإمارات

اشاره

المقصد السادس فى بيان الأمارات المعتبره شرعا أو عقلا- وقبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام و إن كان خارجا من مسائل الفن و كان أشبه بمسائل الكلام لشده مناسبه مع المقام.

فاعلم أن البالغ الذى وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه فإما أن يحصل له القطع به أو لا- و على الثانى لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه و إلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و إنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعيه و خصصنا بالفعل لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به على ما ستطلع عليه و لذلك عدلنا عما فى رساله «(١)» شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

و إن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال إن المكلف إما أن يحصل له

القطع أو لا و على الثانى إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام و مرجعه على الأخير إلى القواعد المقرره عقلا- أو نقلا- لغير القاطع و من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها.

[المقدمه الأولى فى بعض أحكام القطع]

إشاره

و كيف كان فيان أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور.

الأمر الأول لا شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا

إشاره

و لزوم الحركه على طبقه جزما و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الدم و العقاب على مخالفته و عذرا فيما أخطأ قصورا و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجه إلى مزيد بيان و إقامه برهان. و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشىء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا. و بذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقه فى صورته الإصابه كما لا يخفى.

[مراتب الحكم]

ثم لا- يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصرف فعليا و ما لم يصرف فعليا لم يكفد يبلغ مرتبه التنجز و استحقاق العقوبه على المخالفه و إن كان ربما يوجب موافقه استحقاق المثوبه و ذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى و لا مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما فى الخبر «(١)» فلاحظ و تدبر.

نعم فى كونه بهذه المرتبه موردا للوظائف المقرره شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين على ما يأتى «(٢)» تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو

١- الفقيه ٥٣/٤، باب نواذر الحدود، الحديث ١٥.

٢- فى بدايه مبحث الامارات ص ٢٧٧.

التحقيق فى دفعه فى التوفيق بين الحكم الواقعى و الظاهرى فانتظر.

الأمر الثانى [مبحث التجرى]

إشاره

قد عرفت أنه لا شبهه فى أن القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه فهل يوجب استحقاقها فى صوره عدم الإصابه على التجرى بمخالفته و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقه أو لا يوجب شيئاً.

الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحه مؤاخذته و ذمه على تجريه و هتكه لحرمة مولاه « (١) » و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان و صحه مثوبته و مدحه على قيامه « (٢) » بما هو قضيه عبوديته من العزم على موافقه و البناء على إطاعته و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبه ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه بمجرد سوء سريرته أو حسننها و إن كان مستحقاً للوم « (٣) » أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنه.

و بالجملة ما دامت فيه صفه كامنه لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما و إنما يستحق الجزاء بالمثوبه أو العقوبه مضافاً إلى أحدهما إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم و ذلك لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك و حسننها معه كما يشهد به مراجعه الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعه و العصيان و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

[عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه]

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن

١- فى بدايه مبحث الامارات ص ٢٧٧.

٢- فى الاصل: إقامته، و الصحيح ما اثبتناه.

٣- فى هامش « ب » من نسخه أخرى: للذم.

أو القبح و الوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفه و لا يغير جهه حسنه أو قبحه بجهته « (١) » أصلا ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبويه و المبغوضيه شرعا ضروره عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضيه و المحبويه للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا.

هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا- بعنوانه الطارئ الآلى بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفه موجب له لذلك إلا إذا كانت اختياريه.

إن قلت إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع و هل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار.

قلت العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار و هي ليست باختياريه و إلا لتسلسل.

قلت مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه

١- في هامش ب من نسخه أخرى: بهجه.

من تبعه العقوبه و اللوم و المذمه يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذة و العقوبه إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورته المصادفه فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبه فإنه و إن لم يكن باختياره [١] إلا أنه بسوء سريره و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانه « (١) » و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضرورى الثبوت للذات.

و بذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعه و الإيمان فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا.

و بالجمله تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى « (٢) » و البعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنه و درجاتها و النار و دركاتهما [و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعه و عدم نيلها] « (٣) » و تفاوتها في ذلك بالأخره يكون ذاتيا و الذاتى لا يعلل.

إن قلت على هذا فلا فائده في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار.

قلت ذلك لينتفع به من حسنت سريره و طابت طينته لتكمله به نفسه و يخلص مع ربه أنسه ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.

[١] كيف لا و كانت المعصيه الموجهه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه، فإنها هي المخالفه العمديه، و هي لا تكون بالاختيار، ضروره أن العمد إليها ليس باختيارى، و إنما تكون نفس المخالفه اختياريه، و هي غير موجهه للاستحقاق، و إنما الموجه له هي العمديه منها، كما لا يخفى على أولى النهى (منه قدس سره).

١- المطبوع في « ب » إمكانا، و لكن صححه المصنف (قدس سره؟ بما في المتن.

٢- في « ب »: جل شأنه و عظمت كبرياؤه.

٣- أثبتناها من « ب ».

وَذَكَرَ فَإِنَّ الذُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ « (١) » و ليكون حجه على من ساءت سريرته و خبث طينته لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنِهِ وَ يُخَيِّ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنِهِ كَى لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَلْ كَانَ لَهُ حِجَّةٌ بِالْغَيْهِ.

و لا- يخفى أن فى الآيات « (٢) » و الروايات « (٣) » شهاده على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه و معه لا- حاجه إلى ما استدل « (٤) » على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصى له يلزم إناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختيار من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته و اختياره مع بطلانه و فساده إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصى دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه و هو مخالفته عن عمد و اختيار و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا و لو بلا اختيار بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار كما فى التجرى بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر مع أنه لم يكن بالخمير فيحتاج إلى إثبات أن المخالفه الاعتقاديه سبب كالأواقيعه الاختياريه كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم لا يذهب عليك أنه ليس فى المعصيه الحقيقيه إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم « (٥) » مع ضروره أن المعصيه الواحده لا- توجب إلا- عقوبه واحد كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

١- الذاريات: ٥٥.

٢- الإسراء: ٣٦. و البقره: ٢٢٥ و ٢٨٤. و الأحزاب: ٥.

٣- الكافي ٢ / ٦٩ باب النيه من كتاب الإيمان و الكفر. و للمزيد راجع وسائل الشيعه ١ / ٣٥، الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٣ و ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ١٠.

٤- استدل به المحقق السبزواري، ذخيره المعاد / ٢٠٩ - ٢١٠.

٥- راجع الفصول / ٨٧، التنبيه الرابع من مقدمه الواجب.

و لا منشأ لتوهمه إلا بداهه أنه ليس فى معصيه واحده إلا عقوبه واحده مع الغفله عن أن وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب.

الأمر الثالث [أقسام القطع]

إشاره

أنه قد عرفت « (١) » أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن يؤخذ شرعا فى خطاب و قد يؤخذ فى موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله و لا يضاده كما إذا ورد مثلا فى الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شىء يجب عليك التصديق بكذا تاره بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلك و أخرى بنحو يكون جزءه و قيده بأن يكون القطع به فى خصوص ما أصاب موجبا له و فى كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفه خاصه للقاطع أو المقطوع به و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بإلغاء جهه كشفه أو اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه فتكون أقسامه أربعة مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ فى الموضوع شرعا.

[قيام الطرق و الأمارات مقام القطع الطريقى]

ثم لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات المعتميره بدليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم كما لا ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ فى الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فإن قضيه الحجيه و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار لا- له بما هو صفه و موضوع ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات.

[عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعى]

و منه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ فى الموضوع على نحو

الكشف فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ما لها «(١)» دخل في الموضوعات أيضا فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجته وقيام «(٢)» دليل على اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيله و دخله في الموضوع كدخله و توهم «(٣)» كفايه دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا فاسد جدا.

فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه و لحاظهما في أحدهما آلى و في الآخر استقلالي بدهه أن النظر في حجته و تنزيله منزله القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الطريق و في كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما و لا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا- على التنزيلين و المفروض أنه ليس فلا- يكون دليلا- على التنزيل إلا- بذاك اللحاظ الآلى فيكون حجه موجهة لتنجز متعلقه و صحه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته و خطائه بناء على استحقاق المتجرى أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه في البين.

فإنه يقال لا إشكال في كونه دليلا على حجته فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام

١- في حقائق الاصول: ماله، الحقائق ٢: ٢٤.

٢- في «ب»: أو قيام دليل... الخ.

٣- تعريض بما ذكره الشيخ الأنصارى قده فرائد الأصول / ٤.

و لا يخفى أنه لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فيما « (١) » أخذ في الموضوع على نحو الصفته كان تمامه أو قيده و به قوامه.

فتلخص مما ذكرنا أن الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ « (٢) » في الموضوع أصلا.

[عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقى]

و أما الأصول فلا- معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضا غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الأحكام من تنجز التكليف و غيره كما مرت « (٣) » إليه الإشارة و هى ليست إلا وظائف مقرره للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا.

لا يقال إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان.

فإنه يقال أما الاحتياط العقلى فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف و صحه العقوبه على مخالفته لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم.

و أما النقلى فالإزام الشارع به و إن كان مما يوجب التنجز و صحه العقوبه على المخالفه كالقطع إلا أنه لا نقول به فى الشبهه البدويه و لا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى فافهم.

[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى]

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ

١- الظاهر أنه ردّ على الشيخ حيث فصّل بين القطع الموضوعى الطريقى و بين القطع الموضوعى الصفتى، من جهه قيام الأماره مقامه و عدم قيامها مقامه، فرائد الأصول / ٣.

٢- فى « ب »: مأخوذا.

٣- فى ص ٢٦٤ عند قوله: فيكون حجه موجهه لتنجز متعلقه....

فى الموضوع مطلقا و أن مثل لا تنقض اليقين لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين.

و ما ذكرنا فى الحاشيه « (١) » فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل منزله الواقع و القطع و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزله الواقع و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمه بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزله القطع بالواقع حقيقه لا يخلو من تكلف بل تعسف.

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزيله فى عرضه. و أما إذا لم يكن كذلك فلا يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقه و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما فى ما نحن فيه على ما عرفت « (٢) » لم يكن دليل الأماره دليلا عليه أصلا فإن دلالتة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع بالملازمه و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالتة على تنزيل المؤدى فإن الملازمه إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقى، و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى أو لا بدليل الأماره لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع [فإن الملازمه « (٣) » إنما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع] كما لا يخفى فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقه.

ثم لا يذهب عليك أن « (٤) » هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف.

الأمر الرابع [بيان امتناع أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه]

إشاره

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا

١- حاشيه المصنف على الفرائد / ٨ فى كيفيه تنزيل الأماره مقام القطع.

٢- فى عدم إمكان الجمع بين اللحاظين / ٢٦٤.

٣- فى بعض النسخ المطبوعه زياده هنا حذفها المصنف من نسختى « أ » و « ب ».

٤- فى « أ » و « ب »: إنه.

الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثليين و لا ضده للزوم اجتماع الضدين نعم يصح أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده.

و أما الظن بالحكم فهو و إن كان كالقطع فى عدم جواز أخذه فى موضوع نفس ذاك الحكم المظنون إلا أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه كان جعل حكم آخر فى مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان.

إن قلت إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلى لا يمكن أخذه فى موضوع حكم فعلى آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين و إنما يصح أخذه فى موضوع حكم آخر كما فى القطع طابق النعل بالنعل.

قلت يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه و مع ذلك لا- يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن بل يجوز جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره و إلى ضده أخرى و لا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم.

[امتناع أخذ القطع بحكم فى موضوع مثله أو ضده]

إن قلت كيف يمكن ذلك و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين.

قلت لا- بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك المعنى أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الأصل أو الأماره أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص على ما سيأتى (١) من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

١- فى بحث الأمارات / ٢٧٨، عند قوله: لأن أحدهما طريقي عن مصلحه فى نفسه... إلخ.

الأمر الخامس [الموافقة الالتزامية]**إشارة**

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقاديه بحيث كان له امتثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً و لو مع الموافقه عملاً- أو لا- يقتضى فلا يستحق العقوبه عليه بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه.

الحق هو الثانى لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا- المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن متسلماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى.

[تعذر الموافقة الالتزامية فى بعض الموارد]

ثم لا- يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه لو كان المكلف متمكناً منها لوجب و لو فيما لا يجب عليه الموافقه القطعيه عملاً و لا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضاً لامتناعهما كما إذا علم إجمالاً بوجود شىء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

و إن أبيت إلا- عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعيه الالتزاميه حينئذ ممكنه و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهه مع ضروره أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكده يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

و من هنا قد انقده أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول

الحكميه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه مع قطع النظر عنه كما لا يدفع « (١) » بها محذور عدم الالتزام به « (٢) » [بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا إلا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها، و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللهم] إلا أن يقال إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص فى الإقدام و الاقتحام فى الأطراف و معه لا محذور فيه بل و لا فى الالتزام بحكم آخر.

[عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى]

إلا- أن الشأن حينئذ فى جواز جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم ترتب أثر عملى عليها مع أنها أحكام عمليه كسائر الأحكام الفرعيه مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض فى مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه « (٣) » شيخنا العلامة أعلى الله مقامه و إن كان محل تأمل و نظر فتدبر جيدا.

الأمر السادس [حجيه قطع القطاع]

إشاره

لا- تفاوت فى نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا- بين أن يكون حاصلنا بنحو متعارف و من سبب ينبغى حصوله منه أو غير متعارف لا- ينبغى حصوله منه كما هو الحال غالبا فى القطاع ضروره أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغى حصوله و صحه مؤاخذة قاطعه على مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك و عدم صحه المؤاخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم « (٤) » ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعا و المتبع فى عمومه و خصوصه دلالة دليله فى كل مورد فربما يدل على اختصاصه بقسم فى

- ١- إشاره إلى ما فى فرائد الأصول / ١٩، عند قوله: و أما المخاله الغير العمليه... إلخ.
- ٢- هنا زياده فى بعض النسخ المطبوعه حذفها المصنف من نسختى « أ » و « ب ».
- ٣- فرائد الأصول / ٤٢٩، عند قوله: بل لأن العلم الإجمالى هنا بانتقاض... إلخ.
- ٤- قد نبه الشيخ فى فرائد الأصول / ٣، على هذا الاستدراك.

مورد و عدم اختصاصه به فى آخر على اختلاف الأدله و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات و غيرها من الأمارات

[حجبه القطع الطريقي مطلقا]

و بالجمله القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت « (١) » من أنه لا- تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا و إن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية إلا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه بل تشهد بكذبها و أنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شىء و حكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى « (٢) » عن السيد الصدر [١] فى باب الملازمه فراجع.

و إما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا- تفيد إلا- الظن كما (هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادى رحمه الله حيث قال فى جملة ما استدلل به فى فوائده « (٣) » على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام).

الرابع أن كل مسلک غير ذلك المسلک يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة و السلام إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى و قد أثبتنا

[١] السيد صدر الدين بن محمد باقر الرضوى القمى، أخذ من أفاضل علماء إصفهان، كالمدقق الشيروانى و الاقا جمال الدين الخونسارى و الشيخ جعفر القاضى ثم إرتحل إلى قم، فأخذ فى التدريس إلى أن اشتعلت نائره فتنه الأفغان، فانتقل منها إلى موطن أخيه الفاضل بهمدان ثم منها إلى النجف الأشرف، فاشتغل فيها على المولى الشريف أبى الحسن العاملى و الشيخ أحمد الجزائرى، تلمذ عليه الأستاذ الأكبر المحقق البهبهانى، له كتاب «شرح الوافيه» توفى فى عشر الستين بعد المئه و الألف و هو ابن خمس و ستين سنه (الكنى و الألقاب ٢ / ٣٧٥).

١- تقدم فى الأمر الأول: ٢٥٨.

٢- راجع ما حكاه الشيخ عن السيد الصدر: فرائد الأصول: ١١، و كلام السيد الصدر فى شرح الوافيه.

٣- الفوائد المدنيه: ١٢٩.

سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها و قال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه (ما هذا لفظه «(١)»).

و إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقه الشريفه فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء و إن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه و من المعلوم أن العصمه عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً و عقلاً أ لا ترى أن الإماميه استدلوا على وجوب العصمه بأنه لو لا-العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء و ذلك الأمر محال لأنه قبيح و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و ما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فى رساله «(٢)».

و قال فى فهرست فصولها «(٣)» أيضاً.

(الأول فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام انتهى).

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع و إنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

و كيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً و صحه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن

١- المصدر السابق: ١٣٠، مع اختلاف يسير.

٢- فرائد الأصول / ٩ مبحث القطع.

٣- الفوائد المدنيه / ٩٠، باختلاف غير قادح فى العبارة.

فاضل فلا بد فيما يوهم « (١) » خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي « (٢) » [العقلي] لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له و لو إجمالاً فتدبر جيداً.

الأمر السابع [حجبه القطع الإجمالي]

إشاره

أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا فهل القطع الإجمالي كذلك.

فيه إشكال ربما يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً- بل قطعاً و ليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً- إنما [إلا-] « (٣) » محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره بل الشبهه البدويه (٤) [لا- يقال: إن التكليف فيهما لا يكون بفعلي. فإنه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصوره أو في الشبهات البدويه، مع القطع به أو احتمالاً أو بدون ذلك] ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي و الإذن بالاحتكام في مخالفته بين الشبهات أصلاً فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً كما لا يخفى [و قد أشرنا إليه سابقاً و يأتي (٥) إن شاء الله مفصلاً] (٦).

اقتضاء العلم الإجمالي للحجبه

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العليه التامه [١] فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيره غير

[١] لكنه لا- يخفى أن التفصي عن المناقضه- على ما يأتي- لما كان بعدم المنافاه بين الحكم الواقعي ما لم يصير فعلياً و الحكم الظاهري الفعلي، كان الحكم الواقعي في موارد الأصول و الأمارات المؤديه إلى خلافه لا- محاله غير فعلي، فحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الإذن في مخالفته، بل يستقل معه قطعه ببعث المولى أو زجره و لو إجمالاً- بلزوم موافقته و إطاعته.

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً و عقلاً، كما إذا كان مخلاً بالنظام، فلا تنجز حينئذ، لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم لا- لقصور العلم عن ذلك، كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاحتكام، فإنه أيضاً موجب للخلل في المعلوم، لا المنع عن تأثير العلم شرعاً، و قد انقده بذلك أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً، فتأمل جيداً (منه قدس سره).

- ١- المحاسن / ٢٨٦، الحديث ٤٣٠- الكافي: ١٦ / ٢، الحديث ٥. الوسائل: ١٨ / الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.
- ٢- في هامش « ب » عن نسخه أخرى: العقلی.
- ٣- أثبتناه من « ب ».
- ٤- كان هنا اشكال آخر ضرب عليه المصنف في نسختي « أ » و « ب ».
- ٥- تقدم في الأمر الرابع / ٢٦٧، عند قوله: قلت: لا بأس باجتماع... إلخ، و يأتي في أوائل البحث عن حجیه الأمارات.
- ٦- شطب المصنف على هذه العبارة في (ب).

محصوره أو شرعا كما فى ما أذن الشارع فى الاقتحام فيها كما هو ظاهر (: كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) (١).

و بالجمله قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فى الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالى مقتضيا للتنجز لا عله تامه.

و أما احتمال (٢) أنه بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه و بنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه فضعيف جدا.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحاله فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الإذن فى الاقتحام بل لو صح معهما [معها] الإذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضا فافهم.

و لا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما أن المناسب فى باب البراءه و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء لا العليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته كما لا مجال بعد

١- باختلاف يسير فى العبارة: الكافى ٣١٣/٥ باب النوادر من كتاب المعيشه، الحديث ٣٩. التهذيب ٧/٢٢٦، الباب ٢١ من الزيادات، الحديث ٨، الفقيه ٣/٢١٦، الباب ٩٦ الصيد و الذبايح الحديث ٩٢.

٢- هذه إشاره إلى التفصيل فى حجه العلم الإجمالى كما يستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى فى مبحث العلم الاجمالي / ٢١، عند قوله: (و أمّا المخالفه العمليه فإن كانت...)، و مبحث الاشتغال / ٢٤٢، عند قوله: (نعم لو أذن الشارع...).

البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلا كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به و أما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا- فلا- إشكال فيه في التوصليات و أما في (١) العباديات فكذلك فيما لا- يحتاج إلى التكرار كما إذا تردد أمر عباده بين الأقل و الأكثر لعدم الإخلال بشىء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها مما لا يمكن أن يؤخذ فيها فإنه نشأ من قبل الأمر بها كقصد الإطاعة و الوجه و التمييز فيما إذا أتى بالأكثر و لا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئته على تقديرها بقصدها و احتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغايه و سخي في النهايه.

[إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار]

و أما فيما احتاج إلى التكرار فربما يشكك (٢) من جهه الإخلال بالوجه تاره و بالتمييز أخرى و كونه لعبا و عبثا ثالثه.

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلا بالصلاطين المشتملتين على الواجب لوجوبه غايه الأمر أنه لا تعيين له و لا تمييز فالإخلال إنما يكون به و احتمال اعتباره أيضا في غايه الضعف لعدم عين منه و لا أثر في الأخبار مع أنه مما يغفل عنه غالبا و في مثله لا بد من التنبيه على اعتباره و دخله في الغرض و إلا لأخل بالعرض كما نبهنا عليه سابقا (٣).

و أما كون التكرار لعبا و عبثا فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها كما لا يخفى هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتنال و أما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك فلا إشكال في تقديمه على الامتنال الظنى لو لم يقدّم دليل على اعتباره إلا فيما إذا لم يتمكن منه و أما لو قام على اعتباره

١- من هامش (ب) عن نسخه أخرى.

٢- راجع كلام الشيخ قدس فرائد الأصول / ٢٩٩، في الخاتمه في شرائط الأصول.

٣- في مبحث التعبدى و التوصلى، ٧٦.

مطلقا فلا إشكال في الاجتزاء بالظني كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال الظني بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط و أما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العباده بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك.

و عليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عباده تارك طريقى التقليد و الاجتهاد و إن احتاط فيها كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام و يأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال فيقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال

[المقدمه الثانيه فى بعض أحكام مطلق الأمارات]

إشاره

و قبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم أمور.

أحدها [عدم اقتضاء الأماره غير العلميه للحجيه ذاتا]

أنه لا ريب فى أن الأماره الغير العلميه ليس كالقطع فى كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه بل مطلقا و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبه لاقتضاءها الحجيه عقلا بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتا بلا-خلاف و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين (١) الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

ثانيها فى بيان إمكان التعبد بالأماره الغير العلميه

شرعا و عدم لزوم

١- لعله المحقق الخوانسارى (ره) كما قد يستظهر من بعض كلماته فى مسأله ما لو تعدد الوضوء و لم يعلم محل المتروك (الخلل)، راجع مشارق الشموس / ١٤٧.

محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته للزومه

[المراد من الإمكان]

و ليس (١) الإمكان بهذا المعنى بل مطلقا أصلا متبعا (٢) عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه و منع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها و الظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها و امتناعه فما ظنك به لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان و بدونه لا فائده في إثباته كما هو واضح.

و قد انقده بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة (٣) أعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس (٤) كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الإيقان و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينه و برهان.

[محاذير التعبد بالأمارات]

إشاره

و كيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور.

أحدها

اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلا فيما أصاب أو ضدين من إيجاب و تحريم و من إرادته و كراهه و مصلحه و مفسده ملزمتين بلا كسر و انكسار في البين فيما أخطأ أو التصويب و أن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

١- هذا تعريض بالشيخ (ره) حيث اعترض على المشهور بما لفظه: (و في هذا التقرير نظر...)، فرائد الأصول / ٢٤، في إمكان التعبد بالظن.

٢- في « أ »: بأصل متبع.

٣- فرائد الأصول / ٢٤، في إمكان التعبد بالظن.

٤- راجع الإشارات و التنبهات: ٣ / ٤١٨، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحه.

ثانيها

طلب الضدين فيما إذا أخطأ و أدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثها

تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمه ما هو حرام و كونه محكوما بسائر الأحكام.

و الجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم أو غير باطل و ذلك لأن التعبد بطريق غير علمى إنما هو بجعل حجيته و الحجيه المجموله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب و صحه الاعتذار به إذا أخطأ [لو أخطأ] و لكون مخالفته و موافقته تجرأ و انقيادا مع عدم إصابته كما هو شأن الحجه الغير المجموله فلا- يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين و لا طلب الضدين و لا اجتماع المفسده و المصلحه و لا الكراهه و الإراده كما لا يخفى.

و أما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلا إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت أو الإلقاء.

[الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه]

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجيه للأحكام التكليفيه أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكيمين و إن كان يلزم إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين لأن أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه موجه لإنشائه الموجب للتنجز أو لصحه الاعتذار بمجرد من دون إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك متعلقه بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما حيث إنه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين فى فعل و إن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ الأعلى إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ (١) من قبل تلك المصلحه أو المفسده إلى النبى أو ألهم به الولى فلا- محاله ينقدح فى نفسه الشريفه بسببهما (٢) الإراده أو الكراهه الموجهه للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف ما ليس هناك مصلحه أو مفسده فى المتعلق بل إنما كانت فى نفس

١- فى « ب »: الشانى.

٢- أثبتناها من « أ ».

إنشاء الأمر به طريقاً.

و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحه أو مفسده في متعلقه موجب لإرادته أو كراهته الموجه لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العاليه و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحه أو المفسده كما أشرنا فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادته و كراهته و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً و زجراً و إنشاء حكم آخر طريقي و لا مضاده بين الإنشئين فيما إذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا و لا إرادته و لا كراهته أصلاً إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي فافهم.

[دفع محذور اجتماع الحكيمين]

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العمليه كأصالة الإباحه الشرعيه فإن الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه لا لأجل عدم مصلحه و مفسده ملزمه في المأذون فيه فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإراده أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضاً كما في المبدأ الأعلى لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتتجز عليه كسائر التكاليف الفعليه التي تنتجز بسبب القطع بها و كونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويه أو الولويه فيما إذا لم ينقذح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه.

فانقذح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعلياً كى يشكل تاره بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأماره على وجوبه ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيه ما لم تصر فعليه و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و لزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

لا يقال لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائيه لأنها بذلك تصير فعليه تبلغ تلك المرتبه.

فإنه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتره على حكم إنشائي لا حقيقه و لا تعبداً إلا حكم إنشائي تعبداً لا حكم إنشائي أدت إليه الأماره أما

حقيقه فواضح و أما تعبدا فلأن قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره كون مؤداها (١) هو الواقع تعبدا لا- الواقع الذى أدت إليه الأماره فافهم.

اللهم إلا- أن يقال إن الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجيه بدلاله الاقتضاء لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلا و إلا لم تكن لتلك الدلاله مجال كما لا يخفى.

و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعليه بعثيه أو زجره فى موارد الطرق و الأصول العمليه المتكفله لأحكام فعليه ضروره أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالاه.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعى الذى يكون مورد الطرق إنشائيا غير فعلى كما لا يصح بأن الحكمين ليسا فى مرتبه واحده بل فى مرتبتين ضروره تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين و ذلك لا يكاد يجدى فإن الظاهرى و إن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى إلا أنه يكون فى مرتبه أيضا.

و على تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق فإنه دقيق و بالتأمل حقيق.

نالتها [نأسيس الأصل فى ما شك فى اعتباره]

أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحججه عليه قطعا فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجيه فعلا و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا ضروره أنه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد إصابته و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها و لا يكون

مخالفته تجريا و لا يكون موافقته بما هي موافقه انقيادا و إن كانت بما هي محتمله لموافقه الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شىء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه و لعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

و أما صحه الالتزام (١) بما أدى إليه من الأحكام و صحه نسبه إليه تعالى فليسا من آثارها ضروره أن حجه الظن عقلا على تقرير الحكومه فى حال الانسداد لا توجب صحتهما فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيه شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها و معه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا كما أشرنا إليه آنفا.

فبيان عدم صحه الالتزام مع الشك فى التعبد و عدم جواز إسناده (٢) إليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بمهم كما أتعب به شيخنا العلامة (٣) أعلى الله مقامه نفسه الزكيه بما أطب من النقض و الإبرام فراجع بما علقناه (٤) عليه و تأمل.

و قد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم فى الباب ما ذكرنا فى تقرير الأصل فتدبر جيدا.

إذا عرفت ذلك فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر فى ذيل فصول.

١- هذا تعريف بالشيخ، فرائد الأصول / ٣٠ فى المقام الثانى.

٢- فى چب: الاستناد

٣- راجع فرائد الأصول / ٣٠.

٤- حاشيه فرائد الأصول / ٤٤، عند قوله: و لا يخفى أن التعبد... إلخ.

فصل [فى حجيه ظواهر الألفاظ]

إشاره

لا- شبهه فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات فى تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقه أخرى فى مقام الإفاده لمراهه من كلامه كما هو واضح.

و الظاهر (١) أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضروره أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

[التفصيل بين من قصد إفهامه و غيره]

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج كما تشهد به صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه و لا فرق فى ذلك بين الكتاب المبين و أحاديث سيد المرسلين و الأئمه الطاهرين.

[تفصيل جماعه من المحدثين فى حجيه الظواهر بين الكتاب و غيره]

إشاره

و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيه ظاهر الكتاب

[أدله المحدثين و المناقشه فيها]

إما بدعوى

١- إشاره إلى التفصيلين اللذين أشار إليهما الشيخ فى رسائله. فرائد الأصول / ٤٤.

اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به كما يشهد به ما (١) ورد في ردع أبي حنيفة و قتاده [١] عن الفتوى به.

أو بدعوى (٢) أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله كيف و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كل شىء.

أو بدعوى (٣) شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه و إجماله.

أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالى بطرء التخصيص و التقييد و التجوز فى غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهيه (٤) عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر فى معنى على إرادته هذا المعنى.

و لا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغرويا و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى و يكون

[١] هو قتاد بن دعامة بن عزيز أبو الخطاب السدوسى البصرى، مفسر حافظ ضرير أكمه، قال أحمد بن حنبل: قتاده أحفظ أهل البصره، كان مع علمه بالحديث رأسا فى العربيه و مفردات اللغه و أيام العرب و النسب، و كان يرى القدر وقد يدلس فى الحديث، مات بواسط فى الطاعون سنة ١١٨ هـ - ، و هو ابن ست و خمسين سنة. (تذكره الحفاظ ١ / ١٢٢ الرقم ١٠٧).

١- وسائل الشيعة ١٨: ٢٩، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٢٧، الكافى ٨: ٣١١، الحديث ٤٨٥.

٢- حكى عن الأخباريين، راجع فرائد الأصول / ٣٤.

٣- حكاه الشيخ (قدس سره) عن السيد الصدر، فرائد الأصول / ٣٨، شرح الوافيه.

٤- تفسير العياشى: ١ / ١٧ - ١٨، عيون أخبار الرضا: ١ / ٥٩، الباب ١١، الحديث ٤، أمالى الصدوق: ١٥٥ / الحديث ٣، التوحيد:

٩٠٥، الحديث ٥.

المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى و كل هذه الدعاوى فاسده.

أما الأولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهه أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى.

و ردع أبى حنيفة و قتاده عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعه أهله لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عما ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات (١) الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته (٢).

و أما الثانية فلأن احتواءه على المضامين العاليه الغامضه لا- يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام و حجيتها كما هو محل الكلام.

و أما الثالثه فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل و ليس بمتشابه و مجمل.

و أما الرابعه فلأن العلم إجمالاً بطروء إرادته خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيد فتأمل جيداً.

١- مثل روايه الثقلين، راجع الخصال: ١/ ٦٥، الحديث ٩٨، معانى الأخبار/ ٩٠، التهذيب: ١/ ٣٦٣، الحديث ٢٧ من باب صفه الوضوء، الوسائل: ١/ ٢٩٠ الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.
٢- فى «ب»: الآيات.

و أما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فليس من التفسير بالرأى إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به و إنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الأوصياء و فى بعض الأخبار (١):) إنما هلك الناس فى المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرفونهم).

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضروره أنه قضيه التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين (٢) و ما دل على التمسك به و العمل بما فيه (٣) و عرض الأخبار المتعارضة عليه (٤) و رد الشروط المخالفه له (٥) و غير ذلك (٦) مما لا محيص عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه ضروره أن الآيات التى يمكن أن تكون مرجعاً فى باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلا ظاهره فى معانيها ليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى.

و دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو إما بإسقاط أو

-
- ١- وسائل الشيعة ١٨ / ١٤٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ٦٢.
 - ٢- الخصال: ١ / ٦٥ الحديث ٩٨، و معانى الأخبار / ٩٠، الحديث ١.
 - ٣- نهج البلاغه: باب الخطب، الخطبه ١٧٦.
 - ٤- الوسائل ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ١٢، ١٥، ٢٩.
 - ٥- الوسائل ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث: ١.
 - ٦- التهذيب: ١ / ٣٦٣، الحديث ٢٧ من باب صفه الوضوء. الوسائل: ١ / ٢٩٠ الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث: ١. الوسائل: ١ / ٣٢٧ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث:.

تصحيف (١) و إن كانت غير بعيدة كما يشهد به بعض الأخبار (٢) و يساعده الاعتبار إلا أنه لا يمنع عن حجيه ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل (٣) فيها بذلك أصلاً.

و لو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام و العلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجيه آياتها لعدم حجيه ظاهر سائر الآيات و العلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه و إلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

[اختلاف فى القراءات]

ثم إن التحقيق أن الاختلاف فى القراءه بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يَطْهَرْنَ بالتشديد و التخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك و الاستدلال لعدم إحراز ما هو القرآن و لم يثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و إن نسب (٤) إلى المشهور تواترها لكنه مما لا أصل له و إنما الثابت جواز القراءه بها و لا ملازمه بينهما كما لا يخفى.

و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجيه فى خصوص المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقيه و التخيير بينها بناء على السببيه مع عدم دليل على الترجيح فى غير الروايات من سائر الأمارات فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

١- فى «ب»: بتصحيف.

٢- الإتيقان: ١/ ١٠١، ١٢١. مسند أحمد: ١/ ٤٧. صحيح مسلم: ٤/ ١٦٧.

٣- فى «ب»: الخلل.

٤- نسبة الشيخ (قده) راجع فرائد الأصول / ٤٠.

فصل [فى احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود]

اشاره

قد عرفت حجيه ظهور الكلام فى تعيين المرام فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام و إلا- فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه فلا- خلاف فى أن الأصل عدمها لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم.

و إن كان لاحتمال قرينه الموجود فهو و إن لم يكن بخال عن الإشكال بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد إلا أن الظاهر أن يعامل معه معامله المجمل و إن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفا فالأصل يقتضى عدم حجيه الظن فيه فإنه ظن فى أنه ظاهر و لا دليل إلا على حجيه الظواهر.

[حجيه قول اللغوى و عدمها]

اشاره

نعم نسب (١) إلى المشهور حجيه قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع و استدلل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا- يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الاحتجاج بلا- إنكار من أحد و لو مع المخاصمه و اللجاج و عن بعض (٢) دعوى الإجماع على ذلك.

و فيه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم [و إن الاتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله.

و الإجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا فى مثل

١- نسبه الشيخ (قده) راجع فرائد الأصول / ٤٥، فى القسم الثانى من الظنون المستعمله لتشخيص الأوضاع.

٢- كالسيد المرتضى على ما نسب إليه، الذريعه ١٣ / ١.

المسأله مما احتمال قريبا أن يكون وجه ذهاب الجبل لو لا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما اختص بها.

و المتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق (١) و الاطمئنان و لا- يكاد يحصل من قول اللغوى و ثوق بالأوضاع بل لا- يكون اللغوى من أهل خبره ذلك بل إنما هو من أهل خبره موارد الاستعمال بداهه أن همه ضبط موارد لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازا و إلا- لوضعوا لذلك علامه و ليس ذكره أولا علامه كون اللفظ حقيقه فيه للانتقاض بالمشترك.

[تقرير الانسداد الصغير]

و كون موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن يحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه و إن كان المعنى معلوما فى الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى و مع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجيه مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العله.

لا يقال على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال مع هذا لا- تكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى و ربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به و بغيره فى اللغه و إن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز كما اتفق كثيرا و هو يكفى فى الفتوى.

١- فى «ب»: موجبا للوثوق.

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجه

أشاره

عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراد من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد في اعتباره من شمول أدله اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور

الأول أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام

و مستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا و لم يعرف عينا أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه و إن لم تكن ملازمه بينهما عقلا و لا عادة كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقليه و لا الملازمه العاديه غالبا و عدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الإجماع كثيرا كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلى قاعده اللطف.

هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعه كلماتهم و ربما

يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه الفتوى من جنابه و إنما لم ينقل عنه بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

الأمر الثاني [اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع]

أنه لا- يخفى اختلاف نقل الإجماع فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب أو حسا و هو نادر جدا و أخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقا و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في ذلك أى في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

الأمر الثالث [حجيه الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام]

أنه لا إشكال في حجيه الإجماع المنقول بأدله حجيه الخبر إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبه موهون جدا و كذا إذا لم يكن متضمنا له بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره.

و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمه ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدله على حجيته إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما أن المنصرف من الآيات و الروايات ذلك (١) على تقدير دلالتها [ذلك] خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمه هذا فيما انكشف الحال.

و أما فيما اشتبته فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فإن عمده أدله حجيه الأخبار هو بناء العقلاء و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشىء على التوقف و التفتيش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل على (٢) طبقه و الجرى على

١- في «ب»: قدم «على تقدير دلالتها» على «ذلك».

٢- في «أ»: «على العمل طبقه».

وفقه بدون ذلك نعم لا- يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك أماره على الحدس أو اعتقاد الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه.

هذا لكن الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالبا مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس فلا بد فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظه حال الناقل و خصوص موضع النقل فيؤخذ بذاك المقدار و يعامل معه كأنه المحصل فإن كان بمقدار تمام السبب و إلا فلا يجدى ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به (١) تم فافهم.

[حجية الإجماع المنقول إذا كان تمام السبب أو جزؤه]

فتلخص بما ذكرنا أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهه حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد فى الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه السلام و ما نقله من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال و تعمه أدله اعتباره و ينقسم بأقسامه و يشاركه فى أحكامه و إلا لم يكن مثله فى الاعتبار من جهه الحكايه.

و أما من جهه نقل السبب فهو فى الاعتبار بالنسبه إلى مقدار من الأقوال التى نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل ما إذا نقلت على التفصيل فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له (٢) من أقوال السائرين أو سائر الأمارات مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل و يكون حاله كما إذا كان كله منقولاً و لا تفاوت فى اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه أو ما له دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجيته بلا- ريب فى تعيين حال السائل و خصوصيه القضييه الواقعة المسئول عنها و غير ذلك مما له دخل فى تعيين

١- فى « ب »: بأنه.

٢- فى « أ »: إليه، و صححه المصنف.

مرامه عليه السلام من كلامه.

و ينبغي التنبيه على أمور

الأول [بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام]

أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعده اللطف و هى باطله أو اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه و هى غالبا غير مسلمه و أما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه فى الجماعه أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جدا فى الإجماعات المتداوله فى ألسنه الأصحاب كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعه فى زمان الغيبه و إن احتمل تشرف بعض الأوحى بخدمته و معرفته أحيانا فلا يكاد يجدى نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال و يعامل معه معامله المحصل.

الثانى [تعارض الإجماعات المنقوله]

أنه لا- يخفى أن الإجماعات المنقوله إذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب و أما بحسب السبب فلا- تعارض فى البين لاحتمال صدق الكل لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها إلا إذا كان فى أحد المتعارضين خصوصيه موجب لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها و لو مع اطلاعه على الخلاف و هو و إن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد إلا- أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا بعيد فافهم.

الثالث [نقل التواتر بالخبر الواحد]

أنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الإجماع حال نقل التواتر و أنه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الإخبار به إخبارا على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالا عليه كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد

التواتر فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة و لو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه و لو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى

و لا يساعده دليل و توهم (١) دلالة أدله حجيه خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيد الخبر فيه ما لا يخفى ضروره عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار و لا اعتبار به مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفه.

و أضعف منه توهم دلالة المشهوره (٢) و المقبوله (٣) عليه لوضوح أن المراد بالموصول فى قوله فى الأولى (: خذ بما اشتهر بين أصحابك) و فى الثانية (: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به) هو الروايه لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم بناء على حجيه الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجيه (٤) كل أماره مفيده للظن أو الاطمئنان لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

١- راجع تعليقه المصنف على كتاب فرائد الأصول / ٥٧.

٢- عوالى اللآلى ١٣٣ / ٤، الحديث ٢٢٩.

٣- التهذيب ٣١٠ / ٦، الحديث ٥٢، و الفقيه ٥ / ٣، الحديث: ٢، باختلاف يسير فى الروايه.

٤- فى « ب »: حجيته.

فصل المشهور بين الأصحاب حجيه خبر الواحد في الجملة

إشاره

بالخصوص و لا- يخفى أن هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه و قد عرفت في أول الكتاب (١) أن الملا-ك في الأصوليه صحه وقوع نتيجه المسأله في طريق الاستنباط و لو لم يكن البحث فيها عن الأدله الأربعة و إن اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدله و عليه لا يكاد يفيد في ذلك أى كون هذه المسأله أصوليه تجشم دعوى (٢) (أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل) ضروره أن البحث في المسأله ليس عن دليله الأدله بل عن حجيه الخبر الحاكي عنها كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى (٣) (أن مرجع هذه المسأله إلى أن السنه و هي قول الحجه أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه) فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسأله من حجيه الخبر و المبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح.

١- راجع ص ٩.

٢- انظر دعوى صاحب الفصول، الفصول / ١٢.

٣- راجع فرائد الأصول / ٦٧، في الخبر الواحد.

[أدله المنكرين لحجبه الخبر الواحد و المناقشه فيها]

و كيف كان فالمحكى عن السيد [١] و القاضى [٢] و ابن زهره [٣] و الطبرسى [٤] و ابن إدريس (١) عدم حجيه الخبر و استدله (٢) لهم بالآيات الناهيه (٣) عن اتباع غير العلم و الروايات (٤) الداله على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم

[١] الذريعه ٢: ٥٢٨، فى التعبد بخبر الواحد و رساله للسيد فى إبطال العمل بالخبر الواحد، المطبوعه فى رسائل السيد المرتضى ٣: ٣٠٩ و أجوبته عن مسائل التباينات المطبوعه فى ضمن رسائله ١: ٢١، الفصل الثانى. علم الهدى أبو القاسم على بن الحسين المشهور بالسيد المرتضى، تولد سنه ٣٥٥، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانيف مشهوره منها «الشافى» فى الامامه و «الذخيره» و «الذريعه» و غيرها، خلف بعد وفاته ثمانين الف مجلد من مقرواته و مصنفاته، توفى لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنه ٤٣٦ هـ. (الكنى و الألقاب ٢/ ٤٨٣).

[٢] الشيخ عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البراج، وجه الأصحاب و فقيهم، لقب بالقاضى لكونه قاضيا فى طرابلس، قرأ على السيد و الشيخ فتره و يروى عنهما و عن الكراچكى و ابى الصلاح الحلبي. له «المهذب» و «الموجز» و «الكامل» و «الجواهر». توفى فى ٩ شعبان سنه ٤٨١ (الكنى و الألقاب ١/ ٢٢٤).

[٣] الغنيه: ٤٧٥، (المطبوعه فى الجوامع الفقيهيه).

أبو المارم حمزه بن على بن زهره الحسينى الحلبي العالم الفاضل الفقيه، يروى عن والده و غيره، له «غنيه النزوع الى علمى الأصول و الفروع» و «قبس الأنوار فى نصره العتره الأطهار» توفى سنه ٥٨٥ فى سن اربع و سبعين، قبره بحلب بسفح جبل جوشن عند مشهد السقط.

(الكنى و الألقاب ١/ ٢٩٩).

[٤] كذا يظهر من تفسيره آيه النبأ، مجمع البيان ٥: ١٣٣.

امين الاسلام أبو على الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسى المشهدى مفسر فقيه صاحب كتاب مجمع البيان و جوامع الجامع، كان معاصرا لصاحب الكشاف، يروى عنه جماعه من أفاضل العلماء، منهم ولده الحسن بن الفضل و ابن شهر آشوب و القطب الراوندى، انتقل من المشهد الرضوى الى سبزوار سنه ٥٢٣ و انتقل منها الى دار الخلود سنه ٥٤٨ و حمل نعشه الى المشهد المقدس و قبره معروف (رياض العلماء ٤/ ٣٤٠).

١- السرائر: ٥.

٢- المعتمد ٢: ١٢٤.

٣- الإسراء: ٣٦، النجم: ٢٨.

٤- مستدرک الوسائل ٣: ١٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ١٠.

السلام أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان (١) أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم (٢) أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله (٣) أو على أن ما لا- يوافق كتاب الله زخرف (٤) أو على النهي عن قبول حديث إلا- ما وافق الكتاب أو السنه (٥) إلى غير ذلك (٦).

و الإجماع المحكى (٧) عن السيد فى مواضع من كلامه بل حكى (٨) عنه أنه جعله بمنزله القياس فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.

و الجواب أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية و لو سلم عمومها لها فهى مخصصه بالأدله الآتية على اعتبار الأخبار.

و أما عن الروايات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد.

لا يقال إنها و إن لم تكن متواتره لفظا و لا معنى إلا أنها متواتره إجمالا للعلم الإجمالى بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال إنها و إن كانت كذلك إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه و هو غير مفيد فى إثبات السلب كليا كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام و إنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و الالتزام به ليس بضائر بل

١- وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٨.

٢- مستدرک السوئال ٣: ١٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

٣- المحاسن ١/ ٢٢١.

٤- وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٢.

٥- وسائل الشيعة: ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١١.

٦- راجع وسائل الشيعة ١٨: ٧٥: أحاديث باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٧- أجوبه المسائل التباينات ١: ٢٤، الفصل الثانى.

٨- رسائل السيد المرتضى ٣: ٣٠٩، رساله إبطال العمل بالخبر الواحد.

لا محيص عنه في مقام المعارضة.

و أما عن الإجماع فبأن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصا في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل مع أنه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

فصل في الآيات التي استدل بها

فمنها آية النبأ

إشاره

قال الله تبارك و تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١) و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه (٢) أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جىء به على كون الجائي به الفاسق (٣) يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجىء الفاسق به كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع مع أنه يمكن أن يقال إن القضية و لو كانت مسوقه لذلك إلا أنها ظاهره في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر فتدبر.

و لكنه يشكل (٤) بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ظاهره في

١- الحجرات: ٦.

٢- ذكر الوجوه في حاشيه الفرائد / ٦٠.

٣- في متهى الدرايه ٤ / ٤٤١: فاسقا.

٤- و للمزيد راجع فرائد الأصول / ٧٢، و عده الأصول ١ / ٤٤، و معارج الأصول / ١٤٥.

المفهوم لأن التعليل بإصابه القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم. ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة.

[إشكال عدم شمول الآيه للروايات مع الواسطه]

إشاره

ثم إنه لو سلم تماميه دلالة الآيه على حجيه خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطه أو وسائط فإنه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذى ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر لأنه و إن كان أثرا شرعيا لهما إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآيه بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى أن يكون بلحاظه أيضا حيث إنه صار أثرا بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد فتدبر.

[ذب الإشكال]

ويمكن ذب الإشكال (١) بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضييه طبيعيه و الحكم فيها بلحاظ طبيعته الأثر بل بلحاظ أفراده و إلا فالحكم بوجود التصديق يسرى إليه سرايه حكم الطبيعته إلى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

هذا مضافا إلى القطع بتحقيق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر أى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب و إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا (٢) لأجل المحذور و إلى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق و هو خبر العدل و لو بنفس الحكم فى الآيه به فافهم.

١- الصحيح ما أثبتناه و ما فى النسخ المطبوعه خطأ ظاهر.

٢- الصحيح ما أثبتناه و ما فى النسخ المطبوعه خطأ ظاهر.

ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً - بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجود تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر بنحو القضييه الطبيعیه أو لشمول الحكم فيها له مناطاً وإن لم يشمله لفظاً أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً.

و منها آیه النفر

قال الله تبارك و تعالی فَلَؤَ لَا نَعْرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ (١) الآيه و ربما يستدل بها من وجوه.

أحدها أن كلمه لعل و إن كانت مستعمله على التحقيق فى معناه الحقيقى و هو الترجى الإيقاعى الإنشائى إلا أن الداعى إليه حيث يستحيل فى حقه تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى كان هو محبوبيه التحذر عند الإنذار و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل و عقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها أنه لما وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب كما هو قضيه كلمه لو لا التحضيضيه وجب التحذر و إلغا وجوبه.

ثالثها أنه جعل غايه للإنذار الواجب و غايه الواجب واجب.

و يشكل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف و لم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عدم

القول بالفصل.

و الوجه الثانى و الثالث بعدم انحصار فائده الإنذار بإيجاب (١) التحذر تعبدا لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذر و لعل وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين و معرفه ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم كى يندروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين فى تفسير الآيه لكى يحذروا إذا أنذروا بها و قضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضا بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر حيث إنه ليس شأن الراوى إلا الإخبار بما تحمله لا التخويف و الإنذار و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبه إلى المسترشد أو المقلد.

قلت لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواه فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال نقله الفتاوى إلى العوام.

و لا شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ فكذا من الرواه فالآيه لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجه بدونه أيضا لعدم الفصل بينهما جزما فافهم.

و منها آيه الكتمان

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا (٢) الْآيَةَ.

و تقريب الاستدلال بها أن حرمه الكتمان تستلزم وجوب (٣) القبول عقلا

١- أثبتناها من « ب ».

٢- البقره: ١٥٩.

٣- أثبتناها من « أ ».

للزوم لغويته بدونه و لا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمه لا مجال (١) للإيراد على هذه الآيه بما أورد على آيه النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فإنها تنافيهما كما لا يخفى لكنها ممنوعه فإن اللغويه غير لازمه لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبدا و إمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه و بينه لثلا يكون للناس على الله حجه بل كان له عليهم الحجه البالغه.

و منها آيه السؤال عن أهل الذكر

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢) و تقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان.

و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

و قد أورد (٣) عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر و العلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجه الفتوى لا الروايه.

و فيه أن كثيرا من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره و محمد بن مسلم و مثلهما و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل (٤) الذكر و العلم و لو كان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال و لا بين أضراب زراره و غيرهم ممن لا يكون من أهل

١- دفع لما أورده الشيخ- من الإشكاليين الأولين فى آيه النفر- على الاستدلال بهذه الآيه، فرائد الأصول / ٨١.

٢- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٣- هذا هو الإيراد الثالث للشيخ على الاستدلال بالآيه، فرائد الأصول / ٨٢.

٤- أثبتناها من « ب ».

الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه فافهم.

و منها آيه الأذن

وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ (١) فإنه تبارك و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين و قرنه بتصديقه تعالى.

و فيه أولاً أنه إنما مدحه بأنه أذن و هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبداً.

و ثانياً أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجيه الخبر و يظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمه و تصديقه لله تعالى بأنه نمه كما هو المراد من التصديق في (قوله عليه السلام: فصدقه و كذبهم) حيث (قال على ما في الخبر (٢): يا أبا محمد (٣) كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً و قال لم أقله فصدقه و كذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصه إسماعيل (٤) فتأمل جيداً.

فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

. و هي و إن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعه الوسائل (٥) و غيرها

١- التوبة: ٦١.

٢- عقاب الأعمال/ ٢٩٥، الحديث ١، الكافي ٨/ ١٤٧، الحديث ١٢٥.

٣- في «أوب»: يا أبا محمد و الصحيح ما أثبتناه، لأنه خطاب لمحمد بن فضيل المكنى بأبي جعفر.

٤- الكافي ٥/ ٢٩٩، باب حفظ المال و كراهه الاضاعه من كتاب المعيشه، الحديث ١.

٥- الوسائل ١٨: ٧٢ الباب ٨ من أبواب صفات القاضى و الباب ٩، الحديث ٥ و الباب ١١، الحديث ٤ و ٤٠.

إلا- أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غير متفقه على لفظ و لا على معنى فتكون متواتره لفظا أو معنى.

و لكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك إلا أنها متواتره إجمالا ضروره أنه يعلم إجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام و قضيته و إن كان حجيه خبر دل على حجيته أخصها مضمونا (١) إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه و قد دل على حجيه ما كان أعم فافهم.

فصل فى الإجماع على حجيه الخبر. و تقريره

إشاره

من وجوه.

أحدها [عدم تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر]

دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجيه من زماننا إلى زمان الشيخ فيكشف رضاه عليه السلام بذلك و يقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقوله على الحجيه و لا- يخفى مجازفه هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما أخذ فى اعتباره من الخصوصيات و معه لا- مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقوله اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجيه فى الجمله و إنما الاختلاف فى الخصوصيات المعبره فيها و لكن دون إثباته خرط القتاد.

[التقريب الثانى للإجماع و الجواب عنه]

ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملا- بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعيه كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

١- فى الحقائق ٢: ١٣٢، و إن كان حجيه خبر أخصها مضمونا... الخ.

و فيه مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول أنه لو سلم اتفاهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه فيرجع إلى ثالث الوجوه و هو دعوى استقرار سيره العقلاء من ذوى الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقه و استمرت إلى زماننا و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى ضروره أنه لو كان لاشتهر و بان و من الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيات أيضا.

إن قلت يكفى فى الردع الآيات الناهيه و الروايات المانعه عن اتباع غير العلم و ناهيك قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و قوله تعالى وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (٢).

قلت لا- يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك فإنه مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفايه الظن فى أصول الدين و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يتم على اعتباره حجه لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقه و هو يتوقف على الردع عنها بها و إلا لكانت مخصصه أو مقيده لها كما لا يخفى.

[الاستدلال بسيره العقلاء على حجه الخبر الواحد]

لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقه بالسيره أيضا إلا على وجه دائر فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها و هو يتوقف على تخصيصها بها و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال إنما يكفى فى حججه بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفى فى تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى ضروره أن ما

١- الإسراء: ٣٦.

٢- النجم: ٢٨.

جرت عليه السيره المستمره فى مقام الإطاعه و المعصيه و فى استحقاق العقوبه بالمخالفه و عدم استحقاقها مع الموافقه و لو فى صوره المخالفه عن الواقع (١) يكون عقلا- فى الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه فى الشرعيات فافهم و تأمل [١].

فصل فى الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه الخبر الواحد.

إشاره

فصل فى الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه الخبر (٢) الواحد.

أحدها [العلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار]

أنه يعلم إجمالا- بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمه الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لانحل علمنا الإجمالى بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى

[١] قولنا: (فافهم و تأمل) إشاره إلى كون خبر الثقة متبعا، و لو قيل بسقوط كل من السيره و الإطلاق عن الاعتبار، بسبب دوران الأمر بين ردعها به و تقييده بها، و ذلك لأجل استصحاب حجيتها الثابته قبل نزول الآيتين.

فان قلت: لا- مجال لاحتمال التقييد بها، فإن دليل اعتباره مغيبى بعدم الردع به عنها، و معه لا تكون صالحه لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، كما لا يخفى.

قلت: لدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها و رضاه بها، المستكشف بعدم الردع عنها فى زمان مع إمكانه، و هو غير مغيبى، نعم يمكن أن يكون له واقعا، و فى علمه تعالى أمد خاص، كحكمه الابتدائى، حيث أنه ربما يكون له أمر فينسخ، فالردع فى الحكم الامضائى ليس إلا كالنسخ فى الابتدائى و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيبى، كما لا يخفى.

و بالجمله: ليس حال السيره مع الآيات الناهيه إلّا كحال الخاص المقدم، و العام المؤخر، فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاص، أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضا بين التخصيص بالسيره أو الردع بالآيات فافهم (منه قدس سره).

١- الصواب: المخالفه للواقع.

٢- أثبتناه من هامش نسخه «ب»، و فى «أ»: خبر الواحد.

العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلا و الشك البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات الغير المعبره و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له [يثبت له] من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب بناء على جريانه فى أطراف ما (١) علم إجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه و إلا لاخص عدم جواز العمل على وفق النافى بما إذا كان على خلاف قاعده الاشتغال.

و فيه أنه لا يكاد ينهض على حجيه الخبر بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم و إن كان يسلم عما أورد عليه (٢) من أن لازمه الاحتياط فى سائر الأمارات لا فى خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جيدا.

ثانيها ما ذكره فى الوافيه

ثانيها ما ذكره فى الوافيه (٣)

مستدلا على حجيه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده للشيعه كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر و هو (أنا) نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه سيما بالأصول الضروريه كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه و نحوها مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان انتهى).

و أورد (٤) عليه أولا بأن العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط

١- الزيادة من «ب».

٢- أوردته الشيخ على الوجه الأول بتقريره فليلاحظ، فرائد الأصول / ١٠٣.

٣- الوافيه / ٧٥.

٤- إشاره إلى ما أوردته الشيخ (قده)، فرائد الأصول / ١٠٥، فى جوابه عن التقرير الثانى من دليل العقل.

بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره فاللزام حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شىء أو شرطيه و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه [إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئيه شىء أو شرطيه] (١).

قلت يمكن أن يقال إن العلم الإجمالى و إن كان حاصلًا بين جميع الأخبار إلا- أن العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه أو العلم باعتبار طائفه كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى و صيروره غيره خارجًا عن طرف العلم كما مرت إليه الإشاره فى تقريب الوجه الأول اللهم إلا أن يمنع عن ذلك و ادعى (٢) عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره أو ادعى (٣) العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها فتأمل.

و ثانياً بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه دون الأخبار النافيه لهما.

و الأولى أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجه معتبره على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجيه بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافى فى قبال حجه على الثبوت و لو كان أصلاً كما لا يخفى.

ثالثها ما أفاده بعض المحققين

ثالثها ما أفاده بعض المحققين (٤)

بما ملخصه (أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنه إلى يوم القيامه فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فلا بد من الرجوع إليهما كذلك و إلا فلا

١- كذا فى النسختين، و الموجود فى الرسائل: (فاللزام حينئذ: إما الاحتياط، و العمل بكل خبر دل على جزئيه شىء أو شرطيه، و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه)، راجع فرائد الأصول / ١٠٥.

٢- الأولى فى الموردین: يدعى.

٣- الأولى فى الموردین: يدعى.

٤- هو العلامة الشيخ محمد تقى الاصفهانى فى هدايه المسترشدين / ٣٩٧، السادس من وجوه حجيه الخبر.

محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.)

و فيه أن قضيه بقاء التكليف فعلا- بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار فإن وفي و إلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان و إلا- فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره و ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاتك المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.

و أما الإيراد (١) عليه برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعيه و إما إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه أن ملا- كه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامه فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

١- المستشكل عليه هو الشيخ (قده)، فرائد الأصول / ١٠٦.

فصل فى الوجوه التى أقاموها على حجه الظن

إشاره

فصل فى الوجوه (١) التى أقاموها على حجه الظن

إشاره

و هى أربعه.

الأول [قاعده وجوب دفع الضرر المظنون]

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأن الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها بناء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و أما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقييح (٢) لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقييح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله و لذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم فى استقلاله بالتحسين و التقييح فتدبر جيدا.

و الصواب فى الجواب هو منع الصغرى أما العقوبه فلضروره عدم الملازمه بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبه على مخالفته لعدم الملازمه بينه و العقوبه على مخالفته و إنما الملازمه بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبه عليها لا بين

١- ذكر الشيخ (قده) هذه الوجوه أيضا، فرائد الأصول / ١٠٦.

٢- هذا رد على الحاجبى: العضدى فى شرحه، شرح العضدى على مختار الأصول: ١٦٣ / ١.

مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها و بمجرد (١) الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتجزأ به كى يكون مخالفته عصيانه.

إلا- أن يقال إن العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرد بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبه حينئذ على المخالفه و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرى كما لا يخفى.

و أما المفسده فلأنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه إلا أنها ليست بضرر على كل حال ضروره أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزازه و منقصه فى الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا كما لا يخفى.

و أما تفويت المصلحه فلا شبهه فى أنه ليس فيه مضره بل ربما يكون فى استيفائها المضره كما فى الإحسان بالمال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد فى الأمور به (٢) و المنهى عنه (٣) بل إنما هى تابعه لمصالح فيها كما حققناه فى بعض فوائدنا (٤).

و بالجملة ليست المفسده و لا المنفعه الفائتة اللتان فى الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضره و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه و لعمري هذا أوضح من أن يخفى فلا مجال لقاعده رفع

١- فى «ب»: و مجرد.

٢- أنت الضمير فى النسخ، و الصواب ما أثبتناه.

٣- أنت الضمير فى النسخ، و الصواب ما أثبتناه.

٤- الفوائد: ٣٣٧، فائده فى اقتضاء الأفعال للمدح و الذم، عند قوله: فيمكن أن يكون صورته... و يمكن أن يكون حقيقه. و راجع ما ذكره فى حاشيته على الرسائل: ٧٦، عند قوله: مع احتمال عدم كون الأحكام تابعه لهما، بل تابعه لما فى انفسهما من المصلحه... الخ.

الضرر المظنون هاهنا أصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه احتمال المصلحه فافهم.

الثانى

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

و فيه أنه لا- يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا أو عدم وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه و لا- يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقه الحال.

الثالث

(ما عن السيد الطباطبائى [١] قدس سره من.

أنه لا- ريب فى وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك و لكن مقتضى قاعده نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونيات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونيات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل

[١] هو السيد على بن السيد محمد على الطباطبائى الحائرى، ولد فى الكاظميه عام ١١٦١ هـ- اشتغل على ولد الأستاذ العلامة ثم اشتغل عند خاله الأستاذ العلامة «الوحيد البهبهانى» و بعد مده قليله اشتغل بالتصنيف و التدريس و التأليف، له شرحان معروفان على النافع كبير موسوم ب «رياض المسائل» و صغير و غيرهما، و نقل عنه أيضا أنه كان يحضر درس صاحب الحدائق، و كتب جميع مجلدات الحدائق بخطه الشريف، تخرج عليه صاحب المقابس و صاحب المطالع و صاحب مفتاح الكرامه و شريف العلماء و أمثالهم من الأجله. توفى سنه ١٢٣١ هـ- و دفن قريبا من قبر خاله العلامة (روضات الجنات ٤/ ٣٩٩ الرقم ٤٢٢).

و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته و معه لا يكون دليل آخر بل ذاك الدليل.

الرابع دليل الانسداد

إشاره

و هو مؤلف من مقدمات

[مقدمات دليل الانسداد و الجواب عنه]

إشاره

يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشفا على ما تعرف و لا يكاد يستقل بها بدونها و هى خمس (٢).

أولها أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فعليه فى الشريعه.

ثانيها أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمى إلى كثير منها.

ثالثها أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها أنه لا- يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا بل لا- يجوز فى الجملة كما لا- يجوز الرجوع إلى الأصل فى المسأله من

استصحاب و تخيير و براءه و احتياط و لا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعه الظنيه لتلك التكاليف المعلومه و إلا لزم

بعد انسداد باب العلم و العلمى بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتياط فى أطرافها و إما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله

مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالإطاعه الشكويه أو الوهميه مع التمكن من الظنيه.

١- حكى هذا القول الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى فرائد الأصول / ١١١، نقلاً عن أستاذه شريف العلماء عن أستاذه السيد

الأجل الاقا ميرزا سيد على الطباطبائى (قدس سره) «صاحب الرياض» فى مجلس المذاكره، كما صرح بذلك العلامة المرحوم

الميرزا محمد حسن الاشتيانى (قدس سره) راجع بحر الفوائد ١٨٩.

٢- الصواب ما اثبتناه و فى النسخ: خمسه.

و الفرض بطلان كل واحد منها.

أما المقدمة الأولى [انحلال العلم الإجمالى الكبير بما فى الأخبار]

فهى و إن كانت بديهيه إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام التى تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتره و معه لا موجب للاحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال و لا إجماع على عدم وجوبه و لو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

و أما المقدمة الثانيه [انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمى]

أما بالنسبه إلى العلم فهى بالنسبه إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و أما بالنسبه إلى العلمى فالظاهر أنها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدله على حجيه خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى.

و أما الثالثه [عدم جواز إهمال الأحكام]

فهى قطعيه و لو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا مطلقا أو فيما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض أطرافه كما فى المقام حسب ما يأتى و ذلك لأن إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما يلزم تركه إجماعا.

إن قلت إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام فى بعض الأطراف كما أشير إليه فهل كان العقاب على المخالفه فى سائر الأطراف حيثئذ على تقدير المصادفه إلا عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان.

قلت هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط و قد علم به بنحو اللم حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة و لو كان بالالتزام ببعض المحتملات مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال فى هذا الحال و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا و أما

مع استكشافه (١) فلا يكون المؤاخذه و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان كما حققناه فى البحث و غيره.

و أما المقدمه الرابعه [عدم وجوب الاحتياط التام]

اشاره

فهى بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا- كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام و أما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع لعدم حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط و ذلك لما حققناه (٢) فى معنى ما دل على نفى الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر فى متعلق التكليف و إنما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

[منع حكومه قاعده الحرج على قاعده الاحتياط]

نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل (٣) لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله فتكون منفيه بنفيه.

و لا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه فى بيان المقدمه الثالثه فافهم و تأمل جيداً.

و أما الرجوع إلى الأصول فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل و عموم النقل هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى

١- هذكا فى « أ » و شطب عليها فى « ب ».

٢- تعرض المصنف لقاعد هلا ضرر فى ص ٧٢ (الكتاب) فليراجع عند قوله أن الظاهر أن يكون لا لنفى الحقيقه ادعاء.. و قوله بعد أسطر ثم الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر... إلخ.

٣- لقائل هو الشيخ الأنصارى (قدس سره) انظر، فرائد الأصول / ٣١٤ و رساله قاعده نفى الضرر فى مكاسبه، المكاسب / ٣٧٢.

لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهه تناقض حرمه النقض في كل منها بمقتضى (: لا تنقض) لوجوبه في البعض كما هو قضيه (: و لكن تنقضه بيقين آخر) و ذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا.

و أما إذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه و كان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى فلا يكاد يلزم ذلك فإن قضيه (: لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم.

و منه قد انقذح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبه إلى الأصول النافيه أيضا و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها و لا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا- بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط و إن لم يكن بذاك المقدار و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال.

و قد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركه جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمه فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد أصول النافيه مطلقا و لو من مظنونات عدم (١) التكليف محلا للاحتياط فعلا و يرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت لا محتملات التكليف مطلقا.

و أما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضروره أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل.

و أما المقدمه الخامسه [قبح ترجيح المرجوح على الراجح]

فلاستقلال العقل بها و أنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعه العلميه أو عدم وجوبها إلا إلى الإطاعه الظنيه دون الشكيه أو الوهميه لبداهه مرجوحيتها بالإضافة إليها و قبح ترجيح المرجوح على الراجح لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه مع دوران الأمر بين الظنيه و الشكيه أو الوهميه من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالى بما فى أخبار الكتب المعتره و قضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

و ما أوردنا على المقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً و لو كانت نافيه لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فإلى الأصول المثبتة وحدها و حينئذ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومته العقل و ترجيح مظنوناته التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً على ما عرفت تفصيله هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم و تدبر جيداً.

فصل [الظن بالطريق و الظن بالواقع]

إشاره

هل قضيه المقدمات على تقدير سلامتها هى حجيه الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما أقوال.

و التحقيق أن يقال إنه لا شبهه فى أن هم العقل فى كل حال إنما هو

تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه من العقوبه على مخالفتها كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها و في أن كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك [هو] لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم و هو طريق شرعا و عقلا أو بإتيانه الجعلي و ذلك لأن العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً.

كيف و قد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا و إمضاء إثباتا و نفيًا و لا يخفى أن قضيه ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق و لا- منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضيه اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الأصول و عدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها و الغفله عن أن جريانها في الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبه التكاليف و إن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحا و ذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان.

[دليل اختصاص مفاد المقدمات بالظن بالواقع]

أحدهما ما أفاده بعض الفحول (١) و تبعه في الفصول (٢) قال فيها.

(إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا مخصوصا

١- هو العلامة المحقق الشيخ اسد الله الشوشتري، كشف القناع عن وجوه حجيه الإجماع / ٤٦٠.

٢- الفصول / ٢٧٧، مع اختلاف في الألفاظ.

و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه و حيث إنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم (١) حجيته لأنه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع مما عداه.

و فيه أولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق الغير العلميه و عدم وجود المتيقن بينها أصلا أن قضيه ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال (٢) الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الأحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردنا و الرجوع إلى الأصل فيها و لو كان نافيا للتكليف و كذا فيما إذا نهض الكل على نفيه و كذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا و إثباتًا مع ثبوت المرجح للنافية بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها و مطلقًا فى غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فى غير الأخبار و كذا لو تعارض اثنان منها فى الوجوب و التحريم فإن المرجح فى جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها و لو كان نافيا لعدم نهوض طريق معتبر و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم.

و كذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحاله السابقه فيه

١- أثبتناه الزيادة من الفصول.

٢- إيراد ذكره الشيخ (قدس سره) و أمر بالتأمل فيه، فرائد الأصول / ١٣٢، عند قوله: اللهم إنا أن يقال إنه يلزم الحرج... إلخ.

إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام أماره معتبره عليه فى بعض أطرافه بناء على عدم جريانه بذلك.

و ثانياً لو سلم أن قضيته (١) لزوم التنزل إلى الظن فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً و ذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم و إصابه الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً و من الظن بالواقع كما لا يخفى.

لا يقال إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد فإن الالتزام به بعيد إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالاً فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع كما عرفت.

و من هنا انقده أن التقييد أيضاً غير سديد مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابته (٢) الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد غايته أن العلم الإجمالى بنصب طرق و افيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعليه و الانحلال و إن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه إلا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز.

و عليه يكون التكاليف الواقعيه كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفايه

١- فى « ب »: قضيه.

٢- فى « ب »: بإصابه.

الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى و لا بد حيثئذ من عناية أخرى [١] فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعة و عدم إهمالها رأسا كما أشرنا إليها (١) و لا شبهه فى أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حيثئذ لكونه أقرب فى التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساويا فيما يهتم العقل من تحصيل الأمن من العقوبه فى كل حال هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق و هو بلا شبهه يكفى و لو لم يكن هناك ظن بالطريق فافهم فإنه دقيق.

[الوجه الثانى مما استدل به لحجبه الظن بالطريق دون غيره]

ثانيهما ما اختص به بعض المحققين (٢) قال.

(لا ريب فى كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه و لم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيه و أن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصيل القول فيه.

فحيثئذ نقول إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع فلا إشكال فى وجوبه و حصول البراءه به و إن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب

[١] و هى إيجاب الاحتياط فى الجمله المستكشف بنحو اللّم، من عدم الإهمال فى حال الانسداد قطعاً إجماعاً بل ضروره، و هو يقتضى التنزل إلى الظن بالواقع حقيقه أو تعبداً، إذا كان استكشافه فى التكاليف المعلومه إجمالاً، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به فى حال الانفتاح إلى الظن به فى هذا الحال، و إلى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعبره، أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه فى خصوصها أو فى مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبه إلى الظن بالطريق بما هو كذلك و إن كان يكفى، لكونه مستلزماً للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر، كما يكفى الظن بكونه كذلك، و لو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلاً كما لا- يخفى، و أنت خبير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك، و إنما المتيقن هو لزوم رعايه الواقعيات فى كل حال، بعد عدم لزوم رعايه الطرق المعلومه بالإجمال بين أطراف كثيره، فافهم (منه قدس سره).

١- راجع صفحہ / ٣١٢.

٢- و هو العلامة المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهاني، هدايه المسترشدين / ٣٩١.

علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.)

و فيه أولاً أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمه بالإطاعة و الامتثال إنما هو العقل و ليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل و لو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه و قد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو هو (١) مفرغ و أن القطع به حقيقه أو تعبدًا مؤمن جزماً و أن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الانسداد.

و ثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفرغ الذمه فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفرغ فيما إذا أتى به أولى كما لا يخفى فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفرغ أيضاً.

إن قلت كيف يستلزمه (٢) الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما إذا كان من القياس و هذا بخلاف الظن بالطريق فإنه يستلزمه و لو كان من القياس.

قلت الظن بالواقع أيضاً يستلزم [١] الظن بحكمه بالتفرغ (٣) على الأقوى و لا ينافى

[١] و ذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلف به واقعا و حكمه بالفراغ و يشهد به عدم جواز الحكم بعدمه، لو سئل عن أن الإتيان بالمأمور به على وجهه، هل هو مفرغ؟ و لزوم حكمه بأنه مفرغ، و الا لزم عدم أجزاء الواقعي، و هو واضح البطلان (منه قدس سره).

١- أثبتنا الزيادة من « أ ».

٢- في « ب »: يستلزم.

٣- كذا في النسخة المصححة، و في « أ »: الظن بهما على الأقوى يستلزم الحكم بالتفرغ.

القطع بعدم حجيته لدى الشارع و عدم كون المكلف معذورا إذا عمل به فيهما فيما أخطأ بل كان مستحقا للعقاب و لو فيما أصاب لو بنى على حجيته و الاقتصار عليه لتجريه فافهم.

و ثالثا سلمنا أن الظن بالواقع لا- يستلزم الظن به لكن قضيته ليس إلا-التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق و قد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا.

فصل [فى الكشف و الحكومه]

اشاره

لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقا منصوبا شرعا ضروره أنه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقا لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فى هذا الحال و لا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعده الملازمه ضروره أنها إنما تكون فى مورد قابل للحكم الشرعى و المورد هاهنا غير قابل له فإن الإطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفائيتها فى حال الانسداد إنما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها و مؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه و هو واضح.

[أوامر الإطاعه إرشاديه لا مولويه]

و اقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا أو فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبه للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجه إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجه كما لا يخفى و لا بأس به إرشاديا كما هو شأنه فى حكمه بوجوب الإطاعه و حرمة المعصيه.

و صحه نصبه الطريق و جعله فى كل حال بملاك يوجب نصبه و حكمه داعيه إليه لا تنافى استقلال العقل بلزوم الإطاعه بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها

مولويا لما عرفت.

[نتيجه الحكومه]

فانقده بذلك عدم صحه تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومه دون الكشف و عليها فلا إهمال فى النتيجه أصلا سببا و موردا و مرتبه لعدم تطرق الإهمال و الإجمال فى حكم العقل كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.

و أما بحسب الموارد فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعه الظنيه إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما فى الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

و أما بحسب المرتبه فكذلك لا- يستقل إلا- بلزوم التنزل إلى مرتبه الاطمئنان من الظن بعدم التكليف (١) إلا على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر.

[التفصيل بين محتملات الكشف]

و أما على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجه هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا- إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجه لو لم يكن بينها ما هو المتيقن و إلا فلا مجال لاستكشاف حجه (٢) غيره و لا بحسب الموارد بل يحكم بحجته فى جميعها و إلا لزم عدم وصول الحجه و لو لأجل التردد فى موارد ما لا يخفى.

و دعوى الإجماع (٣) على التعميم بحسبها فى مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جدا.

١- كذا صححه فى «ب»، و فى «أ»: فكذلك لا يستقل إلا بكفايه مرتبه الاطمئنان من الظن إلا على... إلخ.

٢- فى «ب»: حجه.

٣- ادعاه الشيخ (قده) فرائد الأصول / ١٣٩.

و أما بحسب المرتبه ففيها إهمال لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافيا فلا بد من الاقتصار عليه و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلا أو لم يكن بينها إلا واحد و إلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مره أو مرات فى تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهى إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعدده لا- تفاوت بينها فيحكم بحجيه كلها أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار فيقتصر عليه.

و أما بحسب الموارد و المرتبه فكما إذا كانت النتيجة هى الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيدا.

[طرق تعميم النتيجة على الكشف]

و لو قيل بأن النتيجة هو الطريق و لو لم يصل أصلا فالإهمال فيها يكون من الجهات و لا محيص حينئذ إلا من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور و إلا- لزم التنزل إلى حكمه العقل بالاستقلال فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم و دفع

لعلك تقول إن القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد ضروره أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضا.

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لأجل اليقين بأنه لو كان شىء حجه شرعا كان هذا الشىء حجه قطعاً بدهاه أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمه.

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن (١) بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل

بنفسه فإنه حينئذ يقطع بكونه حجه كان غيره حجه أو لا- و احتمال عدم حجته بالخصوص لا- ينافى القطع بحجته بملاحظه الانسداد ضروره أنه على الفرض لا- يحتمل أن يكون غيره حجه بلا نصب قرينه و لكنه من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره لما فيه من خصوصيه الظن بالاعتبار و بالجمله الأمر يدور بين حجه الكل و حجته فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا ظهر حال القوه و لعل نظر من رجح بهما [بها] إلى هذا الفرض و كان منع شيخنا العلامة (١) أعلى الله مقامه عن الترجيح بهما (٢) بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا و بذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام فى المقام و عليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما (٣) إنما هو على تقدير كفايه الراجح و إلا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار الكفايه فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

و أما تعميم النتيجة (٤) بأن قضيه العلم الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف ضروره أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا لزم حيث لا- ينافيه كيف و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه كما لا- يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط فافهم.

١- فرائد الأصول / ١٤٢، و أمّا المرجح الثانى.

٢- فى « ب » : بها.

٣- فى « ب » : بها.

٤- هذا ثالث طرق « تعميم النتيجة » الذى نقله الشيخ (قده) عن شيخه المحقق شريف لعلماء (قده)، و استشكل عليه، فرائد الأصول / ١٥٠.

فصل [إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة]

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بتقرير الحكومه و تقريره على ما فى الرسائل (١) أنه.

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد (٢) و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص) انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه.

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمى فلا موضوع لحكمه مع أحدهما و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شىء بل هو يستلزمه فيما كان فى مورد أصل شرعى فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد و كما لا حكومه معه للعقل لا حكومه له معه و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

١- فرائد الأصول / ١٥٦.

٢- أثبتناها من فرائد الأصول.

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظه توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها و ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غايه الأمر تلك المحاذير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الإصابه و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ضروره أنه بعد الفراغ عن صحه النهى عنه في الجمله قد أشكل في عموم النهى لحال الانسداد بملاحظه حكم العقل و قد عرفت أنه بمكان من الفساد.

و استلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أماره أخرى و قد اختفى علينا و إن كان موجبا لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأماره لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع و الممنوع (١).

و قياس حكم العقل (٢) بكون الظن مناطا للإطاعه في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فساده لوضوح أنه مع الفارق ضروره أن حكمه في العلم على نحو التنجز و فيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهى عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن بداهه انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً مع أنه لا- يظن بأحد أن يستشكل بذلك و ليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب و معه لا حكم له كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن فتدبر جيداً.

١- سيأتى تحقيقه في الفصل الآتى.

٢- ذكره الشيخ (قده) في فرائد الأصول / ١٥٦.

و قد انقذ بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تاره (١) بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه و أخرى (٢) بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه و ذلك لبداهه أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه بملاحظه حكم العقل بحجيه الظن و لا يكاد يجدى صحته كذلك فى ذب الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

و أما ما قيل فى جوابه (٣) من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله و أن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففى غايه الفساد فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنعين غير سديد لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علتة و شهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الأحيان لا- يكاد يكون فى دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غايه الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين لكنه غير فرض الإشكال فتدبر جيدا.

فصل [فى الظن المانع و الممنوع]

إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه فضلا عما إذا ظن كما أشرنا إليه فى الفصل السابق فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى و إلا فبضميمه ما لم يظن المنع عنه و إن احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و إن انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى و ذلك ضروره أنه لا احتمال مع الاستقلال

- ١- هذا سابع الوجوه التى ذكرها الشيخ (قده) فى الجواب عن الإشكال، فرائد الأصول / ١٦١.
- ٢- هو الوجه السادس الذى أفاده الشيخ (قده) و استشكل عليه، فرائد الأصول / ١٦٠.
- ٣- راجع الوجهين الأولين من الوجوه السبعه التى ذكرها الشيخ (قده) فرائد الأصول / ١٥٧.

حسب الفرض و منه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجيه الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما فافهم.

فصل [في عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم]

اشاره

لا- فرق في نتیجه دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أماره عليه و بين الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو الروايه كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغه حجه فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغه في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصيه أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجيه إلا فيما يثبت فيه حجيه مطلق الظن بالخصوص أو ذاك المخصوص و مثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زواره بن أعين مثلا لا آخر.

فانقدح أن الظنون الرجاليه مجديه في حال الانسداد و لو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهاده و لا من باب الروايه.

تنبيه [حجيه الظن الحاصل من قول الرجالي]

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقه إلى مثل السند أو الدلاله أو جهه الصدور مهما أمكن في الروايه و عدم الاقتصار على (١) الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجه من علم أو علمى و ذلك لعدم جواز التزل في صورته الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما بحكمه عقلا فتأمل جيدا.

فصل [في الظن بالفراغ]

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجيه الظن فيها لا

حجته فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها فيتبع مثلا- فى وجوب صلاه الجمعه يومها لا فى إتيانها بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها كما لا يخفى.

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد فى الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجيه من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفه (١) الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن و عدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا فافهم.

خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا

الأول [حكم الظن فى الأصول الاعتقديه]

إشاره

هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا فى الفروع العمليه المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع فى الأصول الاعتقديه المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له أو لا.

الظاهر لا- فإن الأمر الاعتقادى و إن انسداد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالا بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير منسد بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط و المفروض عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا و لا أقرب من العمل على وفق الظن.

و بالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحيه على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل إلا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له لا لما هو مضمونه و هذا بخلاف العمليات فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفه الواجب تعالى و صفاته أداء لشكر بعض نعمائه و معرفه

١- فى «ب»: بمخالفته.

أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه بل و كذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح [١] فالعقل يستقل بوجوب معرفه النبي و وصيه لذلك و لاحتمال الضرر فى تركه و لا يجب عقلا معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعا معرفته كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته و ما لا- دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل كان أصاله البراءه من وجوب معرفته محكمه (١).

و لا دلالة لمثل قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ (٢) الآية و لا (لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: و ما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس) (٣) و لا- لما دل على وجوب التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب معرفته بالعموم ضروره أن المراد من لِيُعْبُدُونِ هو خصوص عباده الله و معرفته و النبوى إنما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه فلا إطلاق فيه أصلا و مثل آيه نفر (٤) إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقعه و معرفته كما لا يخفى و كذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

[وجوب المعرفه]

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا حيث إنه ليس بمعرفه قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفله أو لغموضه (٥) المطلب مع قله الاستعداد كما هو المشاهد فى

[١] و هو كون الإمامه كالنبوه منصبا إلهيا يحتاج إلى تعيينه- تعالى- و نصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، و هو الوجه الآخر (منه قدس سره الشريف).

١- هذا تعريض بما أفاده الشيخ (قده) انتصارا للعلامه، فرائد الأصول / ١٧٠.

٢- الذاريات: ٥٦.

٣- و قريب منه: الكافى ٣/ ٢٦٤، و التهذيب ٢/ ٢٣٦.

٤- التوبه: ١٢٢.

٥- فى «ب»: الغموضيه.

كثير من النساء بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل حب طريقه الآباء و الأجداد و اتباع سيره السلف فإنه كالجبلي للخلف و قلما عنه تخلف (١).

و المراد من المجاهده فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (٢) هو المجاهده مع النفس بتخليتها عن الرذائل و تحليلتها بالفضائل و هى التى كانت أكبر من الجهاد لا- النظر و الاجتهاد و إلا- لأدى إلى الهدايه مع أنه يؤدى إلى الجهاله و الضلاله إلا إذا كانت هناك منه تعالى عنايه فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصرا مع اجتهاده و مؤاخذا إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده.

[عدم قيام الظن مقام العلم فى أصول الدين]

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما أشرنا إليه (٣) من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها فلا إلقاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العمليه كما لا يخفى.

و كذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعا بل الأدله الداله على النهى عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضا.

و قد انقدح من مطاوى ما ذكرنا أن القاصر يكون فى الاعتقادات للغفله أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الأمر فيها بمتابه لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى فيكون [١] معذورا عقلا.

[١] و لا ينافى ذلك عدم استحقاقه درجه، بل استحقاقه دركه لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله، أو لعدم معرفه أوليائه، ضروره أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحه جلاله تعالى، و هو يستتبع لا محاله دركه من الدركات، و عليه فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات و الآيات، من خلود الكافر مطلقا و لو كان قاصرا، فقصوره إنما ينفعه فى دفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته و دنو نفسه و خساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه، ب «لم ذلك؟» فافهم (منه قدس سره).

١- فى «ب»: يتخلف.

٢- العنكبوت / ٦٩.

٣- أشار إليه فى الأمر الأول من خاتمه دليل الانسداد / ٣٢٩

و لا يصغى إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها لكنه إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفه الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبتة خارج عن وضع الرسالة.

الثانى [الترجيح و الوهن بالظن]

اشاره

الظن الذى لم يقيم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجه أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا.

و مجمل القول فى ذلك أن العبره فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيه أو المرجحيه الراجعه إلى دليل الحجيه كما أن العبره فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجيه فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحه مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دل على حجيه ما يوثق به فراجع أدله اعتبارها.

و عدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجيه بحجيه الظهور فى تعيين المراد و الظن من أماره خارجيه به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلا فيما أوجب القطع و لو إجمالا باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره و كذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينه مانعه

عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينه لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقه و لا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادته ظهوره.

و أما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين و عدم حجيه واحد منهما بخصوصه و عنوانه و إن بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته و لم يقد دليل بالخصوص على الترجيح به.

و إن ادعى شيخنا العلامة (١) أعلى الله مقامه استفادته من الأخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه على ما فى (٢) تفصيله فى التعادل و الترجيح (٣).

و مقدمات الانسداد فى الأحكام إنما توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما و مقدماته فى خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجيه الظن فى تعيين المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أيضا مرجح فتأمل جيدا هذا فيما لم يقد على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

[الترجیح و الوهن بمثل القياس]

و أما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضا و كذا فيما يكون به أحدهما [أحدها] لوضوح أن الظن القياسى إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجه بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته (٤) و إذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجه لا يوجب دخوله تحت دليل الحجيه و هكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين و ذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا و عدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعا و دخله فى واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى فتأمل جيدا.

١- فرائد الأصول / ١٨٧، حيث قال الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار... إلخ.

٢- فى « ب »: على ما يأتى تفصيله.

٣- فى « أ » التراجيح.

٤- فى « ب »: الحجيه.

ص: ٣٣٥

المقصد السابع الأصول العمليه

اشاره

المقصد السابع فى الأصول العمليه و هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة فإن مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه [١] و إن كان مما ينتهى إليها فيما لا- حجه على طهارته و لا- على نجاسته إلا أن البحث عنها ليس بمهم حيث إنها ثابتة بلا كلام من دون حاجه إلى نقض و إبرام بخلاف الأربعة و هى البراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب فإنها محل الخلاف بين الأصحاب و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مئونه حجه و برهان هذا مع جريانها فى كل الأبواب و اختصاص تلك القاعده ببعضها فافهم.

[١] لا يقال: إن قاعده الطهاره مطلقا، تكون قاعده فى الشبهه الموضوعيه، فإن الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجيه التى يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولا: نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعيه الشرعيه، و لذا اختلفتا فى الشرائع بحسب المصالح الموجهه لشرعهما، كما لا يخفى.

و ثانيا: إنهما لو كانتا كذلك، فالشبهه فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على أحدهما كانت حكيمه، فإنه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إلا حكميه (منه قدس سره).

فصل [فى أصاله البراءه]

اشاره

لو شك فى وجوب [١] شىء أو حرمة و لم تنهض عليه حجه جاز شرعا و عقلا- ترك الأول و فعل الثانى و كان مأمونا من عقوبه مخالفته كان عدم نهوض الحجه لأجل فقدان النص أو إجماله و احتمال الكراهه أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف فى مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح فى البين.

و أما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لأصاله البراءه و غيرها لمكان وجود الحجه المعتره و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى

و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة

اشاره

[١] لا يخفى أن جمع الوجوب و الحرمة فى فصل، و عدم عقد فصل لكل منهما على حده، و كذا جمع فقد النصل و إجماله فى عنوان عدم الحجه، إنما هو لأجل عدم الحاجه إلى ذلك، بعد الاتحاد فيما هو الملاك، و ما هو العمده من الدليل على المهم، و اختصاص بعض شقوق المسأله بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حده.

و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العمليه المقرره للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجه فيه- بناء على سقوط النصين عن الحجيه- و أما الشبهه الموضوعيه فلا مساس لها بالمسائل الأصوليه، بل فقهيه، فلا وجه لبيان حكمها فى الأصول إلا استطرادا فلا تغفل، (منه قدس سره).

أما الكتاب

فَبَيَّاتٍ أَظْهَرَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

و فيه أن نفى التعذيب قبل إتمام الحجج ببعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بين الاستحقاق و الفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلا مع وضوح منعه ضروره أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه فافهم.

و أما السنه**إشاره**

فبروايات (٢)

منها حديث الرفع

منها حديث الرفع (٣)

حيث عد (: ما لا يعلمون) من التسعه المرفوعه فيه فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا- و إن كان ثابتا واقعا فلا مؤاخذه عليه قطعا.

لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعيه كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا فلا دلالة له على ارتفاعها [١].

فإنه يقال إنها و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعا فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته.

لا يقال لا يكاد يكون إيجابه مستتبع لاستحقاقها على مخالفه التكليف

[١] مع أن ارتفاعها و عدم استحقاقها بمخالفه التكليف المجهول هو المهم فى المقام، و التحقيق فى الجواب أن يقال- مضافا إلى ما قلناه- أن الاستحقاق و إن كان أثرا عقليا، إلا أن عدم الاستحقاق عقلا، مترتب على عدم التكليف شرعا و لو ظاهرا، تأمل تعرف، (منه قدس سره).

١-الإسراء: ١٥.

٢- فى «ب»: فروايات.

٣- الكافي / ٢ كتاب الإيمان و الكفر، باب ما رفع عن الأمه، الحديث ٢، الفقيه ١ / ٣٦، الباب ١٤، الحديث ٤، و الخصال ٢ / ٤١٧،
باب التسعه.

المجهول بل على مخالفه (١) نفسه كما هو قضيه إيجاب غيره.

فإنه يقال هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبه على المجهول كما هو الحال فى غيره من الإيجاب و التحريم الطريقيين ضروره أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به و يقال لم أقدمت مع إيجابه و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما.

و قد انقدها بذلك أن رفع التكليف المجهول كان منه على الأمه حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته (٢) من إيجاب الاحتياط فرفعه فافهم.

ثم لا يخفى (٣) عدم الحاجه إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعيه فى (: ما لا يعلمون) فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و إن كان فى غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز فى إسناد الرفع إليه فإنه ليس ما اضطروا و ما استكروا إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

نعم لو كان المراد من الموصول فى (: ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضا ثم لا وجه (٤) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر فى غير واحد غيرها فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها أو تمام آثارها التى تقتضى المنه رفعها كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازا هو هذا كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفى أو وضعى كان فى رفعه منه على الأمه كما

١- فى «ب»: مخالفته.

٢- فى «ب»: قضيه.

٣- خلافا لما أفاده الشيخ، فرائد الأصول / ١٩٥.

٤- المصدر السابق.

استشهد الإمام عليه السلام بمثل (١) هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقه و العتاق.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه و غيره مما أخذ بعنوانه الثانوى إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى ضروره أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبه للرفع و الموضوع للأثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجبا لرفعه.

لا- يقال كيف و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ فى الخطأ و النسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها.

فإنه يقال بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها ضروره أن الاهتمام به يوجب إيجابهما لثلا يفوت على المكلف كما لا يخفى.

و منها حديث الحجب

و منها حديث الحجب (٢)

و قد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع إلا أنه ربما يشكل (٣) بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

[حديث الحل]

و منها (قوله عليه السلام: (٤) كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب.

١- المحاسن ٢ / ٣٣٩، الحديث ١٢٤.

٢- التوحيد للصدوق (ره) ٤١٣، باب التعريف و البيان و الحجج، الحديث ٩. و الوسائل: ١٨ / ١٢، باب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٣- أورده الشيخ (ره) على الاستدلال بهذا الحديث، فرائد الأصول / ١٩٩.

٤- قريب من هذا المضمون روايات، الوسائل: ١٢ / ٥٩، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديثان ١ و ٤ و الوسائل: ١٧ / ٩٠، باب ٦١ من الأطعمه المباحه، الأحاديث، ١ و ٢ و ٧.

مع إمكان أن يقال ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل.

[حديث السعه]

و منها (قوله عليه السلام (١): الناس في سعه ما لا يعلمون) فهم في سعه ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة و من الواضح أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه أصلا فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى.

لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط.

فإنه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا لأجل أن لا يقعوا في مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا فافهم.

[حديث كل شىء مطلق]

و منها (قوله عليه السلام (٢): كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) و دلالته يتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال نعم و لكن بضميمه أصاله العدم صح الاستدلال به و تم.

فإنه يقال و إن تم الاستدلال به بضميمتها و يحكم بإباحه مجهول الحرمة و إطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعا.

لا يقال نعم و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

١- الوسائل: ١: ١٠٧٣، باب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ بتفاوت يسير في العبارة.

٢- الوسائل: ١٨ / ١٢٧، باب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٠.

فإنه يقال حيث إنه بذاك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلا و لا- يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه فى زمان و إباحته (١) فى آخر و اشتبها من حيث التقدم و التأخر.

لا يقال هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

فإنه يقال و إن لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالإباحه فى بعضها الدليل لا الأصل فافهم.

و أما الإجماع

فقد نقل (٢) على البراءه إلا أنه موهون و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول فى الجملة فإن تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا.

و أما العقل

إشاره

فإنه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذة على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فإنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذة بلا برهان و هما قبيحان بشهاده الوجدان.

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبه فى مخالفته فلا يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم أنها تكون بيانا كما أنه مع احتمال لا حاجه إلى القاعده بل فى صوره المصادفه استحق العقوبه على المخالفه و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

[عدم وجوب دفع غير العقوبه من المضار]

و أما ضرر غير العقوبه فهو و إن كان محتملا إلا أن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا ضروره عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا و جوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا

١- فى «ب»: إباحه.

٢- راجع الوجه الثانى من وجوه التقرير الثانى للإجماع على حجيه البراءه فى كلام الشيخ (قده) فرائد الأصول / ٢٠٢.

يلازم احتمال المضرة و إن كان ملازما لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه لوضوح أن المصالح و المفسدات التى تكون مناطات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التى تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات ليست برأجه إلى المنافع و المضار و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا و عقلا.

إن قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته و أنه كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدلل به شيخ الطائفة (١) قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعه ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان حيث إنهم لا يحترزون مما لا- تؤمن مفسدته و لا يعاملون معه معامله ما علم مفسدته كيف و قد أذن الشارع بالإقدام عليه و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل.

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة

أما الكتاب

فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم (٢) و عن الإلقاء فى التهلكه (٣) و الأمره بالتقوى (٤).

و الجواب أن القول بالإباحه شرعا و بالأمن من العقوبه عقلا ليس قولاً بغير علم لما دل على الإباحه من النقل و على البراءه من حكم العقل و معهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلا و لا فيه مخالفه التقوى كما لا يخفى.

١- عده الأصول ١١٧/٢ و لكن المترائى منه غير هذا.

٢- الأعراف: ٣٣، الإسراء: ٣٦، النور: ١٥.

٣- البقره: ١٩٥.

٤- البقره: ١٠٢، التغابن: ١٦.

و أما الأخبار

فبما (١) دل على وجوب التوقف عند الشبهه معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في المهلكه من الأخبار الكثيره الداله عليه مطابقه أو التزاما و بما (٢) دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده بألسنه مختلفه.

و الجواب أنه لا مهلكه في الشبهه البدويه مع دلالة النقل على [الإباحه] (٣) و حكم العقل بالبراءه كما عرفت.

و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم و إن كان واردا على حكم العقل فإنه كفى بيانا على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

و لا يصغى إلى ما قيل (٤) من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح و إن كان نفسيا فالعقاب على مخالفته لا على مخالفه الواقع و ذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيا و هو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه كما هو الحال في أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العمليه.

إلا أنها تعارض بما هو أخص و أظهر ضروره أن ما دل على حليه المشتبه أخص بل هو في الدلاله على الحليه نص و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط مع أن هناك قرائن داله على أنه للإرشاد فيختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه.

١- الوسائل: ٧٥ / ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى / الحديث ١- الوسائل ١٤ / ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح

الحديث ٢. الوسائل: ١٨ / ١١١ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى / أحاديث: ٣، ٤، ١٠، ٣١، ٣٥.

٢- الوسائل: ١٨ / ١١١ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى / أحاديث: ١، ٣٧، ٤١، ٥٤.

٣- أثبتها من « ب ».

٤- القائل هو الشيخ الأعظم، فرائد الأصول / ٢٠٨.

و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب [يوجب] تخصيصه لا- محاله ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه آب عن التخصيص قطعاً كيف لا- يكون (قوله: قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) للإرشاد مع أن المهلكه ظاهره فى العقوبه و لا عقوبه فى الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه. لا يقال نعم و لكنه يستكشف منه (١) على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبه على المخالفه.

فإنه يقال إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبه و لا يخرجها عن أنها بلا بيان و لا برهان فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقاً أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى فتأمل جيداً.

و أما العقل

[التقرير الأول العلم الإجمالى]

فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيره فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجه على حكمه تفريراً للذمه بعد اشتغالها و لا خلاف فى لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى إلا من بعض الأصحاب.

و الجواب أن العقل و إن استقل بذلك إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى و شك بدوى و قد انحل هاهنا فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق و أصول معتبره مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه أو أزيد و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية فى الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العمليه.

إن قلت نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقا بالعلم بالتكاليف (١).

قلت إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا [آخر] و أما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا فلا محاله قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي.

إن قلت إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا و أما بناء على أن قضيه حجيته و اعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا كما لا يخفى.

قلت قضيه الاعتبار شرعا على اختلاف ألسنه أدلته و إن كان ذلك على ما قويننا في البحث إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الانحلال و صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عما إذا كان في سائر الأطراف مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين و قامت البيهه على أن هذا إناؤه فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر و لولا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعليه ضروره أنها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعية.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعيه في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا- فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

[التقرير الثاني أصله الحظر]

و ربما استدل بما قيل (٢) من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله لا به و لا بالإباحه

١- في « أ »: بالواجبات.

٢- قرر الشيخ (قده) هذا الوجه العقلي بقوله: « الوجه الثاني»، فرائد الأصول / ٢١٤.

و لم يثبت شرعا إباحه ما اشبهه حرمة فإن ما دل على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

و فيه أولا- أنه لا- وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

و ثانيا أنه ثبت الإباحه شرعا لما عرفت من عدم صلاحه ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضه لما دل عليها.

و ثالثا أنه لا يستلزم القول بالتوقف في تلك المسأله للقول بالاحتياط في هذه المسأله لاحتمال أن يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا- بيان و ما قيل (١) من أن الإقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسده المحتمله في المشتبه ليس بضرر غالبا ضروره أن المصالح و المفسدات التي هي مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتمال.

بقي أمور مهمه لا بأس بالإشاره إليها

الأول أنه إنما تجرى أصاله البراءه شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي

مطلقا و لو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه (٢) فلا تجرى مثلا أصاله الإباحه في حيوان شك في حليته مع الشك في

١- القائل هو شيخ الطائفه، عده الأصول / ١٧٧.

٢- يأتي تحقيق الورود في خاتمه الاستصحاب- حقائق- ٢ / ٢٥٦

قبوله التذكية فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبره فى التذكية فأصالة عدم التذكية تدرجه (١) فيما لم يذك و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه فلا- حاجه إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا ضروره كفايه كونه مثله حكما و ذلك بأن التذكية إنما هى عباره عن فرى الأوداج الأربعة (٢) مع سائر شرائطها عن خصوصيه فى الحيوان التى بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحليه و مع الشك فى تلك الخصوصيه فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك فى الحليه فأصالة الإباحه فيه محكمه فإنه حينئذ إنما يشك فى أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام و لا أصل فيه إلا أصالة الإباحه كسائر ما شك فى أنه من الحلال أو الحرام.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعى آخر مثبت لقبوله التذكية كما إذا شك مثلا فى أن الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا فأصالة قبوله لها معه محكمه و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفرى بسائر شرائطها فالأصل أنه كذلك بعده.

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهه الموضوعيه من الحيوان و أن أصالة عدم التذكية محكمه فيما شك فيها لأجل الشك فى تحقق ما اعتبر فى التذكية شرعا كما أن أصالة قبول التذكية محكمه إذا شك فى طرو ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفرى بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيدا.

الثانى أنه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعا و عقلا

إشاره

فى الشبهه الوجوبيه أو (٣) التحريميه فى العبادات و غيرها كما لا ينبغى الارتباب فى استحقاق الثواب فيما

١- فى « أ »: تدرجها.

٢- أثبتناها من « ب ».

٣- فى « أ »: و.

إذا احتاط و أتى أو ترك بداعى احتمال الأمر أو النهى.

[تقرير إشكال الاحتياط فى العباده و المناقشه فيه]

و ربما يشكل (١) فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من جهه أن العباده لا بد فيها من نيه القربه المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالاً.

و حسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدى فى رفع الإشكال و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا بداهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته.

و انقدح بذلك أنه لا يكاد يجدى فى رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهه ترتب الثواب عليه ضروره أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه.

هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللم و لا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن بل يكون حاله فى ذلك حال الإطاعه فإنه نحو من الانقياد و الطاعه.

و ما قيل (٢) فى دفعه من كون المراد بالاحتياط فى العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه.

فيه مضافا إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهه أنه ليس باحتياط حقيقه بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا و العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط و النقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العباده لما

١- ذكر الشيخ هذا الإشكال فى التنبيه الثانى من مسأله دوران الحكم بين الوجوب و غير الحرمة من جهه عدم النص، فرائد الأصول / ٢٢٨.

٢- ذكره الشيخ فى التنبيه الثانى من مسأله دوران الحكم بين الوجوب و غير الحرمة، فرائد الأصول / ٢٢٩.

كان محييص عن دلالتة اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقه كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها و هو كما ترى.

قلت لا- يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتبره فى العباده مثل سائر الشروط المعتبره فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من قصد القربه المعتبر فيها (١) و قد عرفت أنه فاسد [١] و إنما اعتبر قصد القربه فيها عقلا لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعه أو الانقياد.

و قد انقدح بذلك أنه لا حاجة فى جريانه فى العبادات إلى تعلق أمر بها (٢)

[١] هذا مع أنه لو أغمض عن فساد، لما كان فى الاحتياط فى العبادات إشكال غير الإشكال فيها، فكما يلتزم فى دفعه بتعدد الأمر فيها، ليتعلق أحدهما بنفس الفعل و الآخر بإتيانه بداعى أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها، كان على هذا احتمال أمرين كذلك، أى أحدهما كان متعلقا بنفسه و الآخر بإتيانه بداعى ذاك الأمر، فيتمكن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتمل وجوبه بداعى رجاء أمره و احتمال، فيقع عباده و إطاعه لو كان واجبا، و انقيادا لو لم يكن كذلك.

نعم كان بين الاحتياط ها هنا و فى التوصليات فرق، و هو أن المأتى به فيها قطعاً كان موافقا لما احتمل وجوبه مطلقاً، بخلاف ها هنا، فإنه لا- يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعا، لما عرفت من عدم كونه عباده إلا على هذا التقدير، و لكنه ليس بفارق لكونه عباده على تقدير الحاجه إليه، و كونه واجبا.

و دعوى عدم كفايه الإتيان برجاء الأمر فى صيرورته عباده أصلا- و لو على هذا التقدير- مجازفه، ضروره استقلال العقل بكونه امتثالا لأمره على نحو العباده لو كان، و هو الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان، فتأمل جيدا (منه قدس سره).

١- هكذا صححه فى «ب»، و فى «أ»: لعدم التمكن من إتيان جميع ما اعتبر فيها... إلخ.

٢- خلافا لما يظهر من الشيخ فى بدايه كلامه، فرائد الأصول / ٢٢٨.

بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشىء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها كما لا يخفى. فظهر أنه لو قيل (١) بدلاله أخبار (٢) (: من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما كان يجدى فى جريانه فى خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه.

لا يقال هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت داله على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادى.

فإنه يقال إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط و مجديا فى جريانه فى العبادات كما أشرنا إليه آنفا.

[التسامح فى أدله السنن]

ثم إنه لا يبعد دلاله بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فإن صحيحه (٣) (هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله) ظاهره فى أن الأجر كان مترتبا على نفس العمل الذى بلغه عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه ذو ثواب و كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعى إلى

١- هذا ردّ للشيخ فى التنبيه الثانى من مسأله دوران الحكم بين الوجوب و غيره، فرائد الأصول / ٢٢٩.

٢- الوسائل: ١ / ٥٩ ب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، أحاديث الباب.

٣- المحاسن / ٢٥، و كتاب ثواب الأعمال الباب ١، الحديث ٢.

العمل غير موجب (١) لأن يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهه أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به بذاك الوجه و العنوان.

و إتيان (٢) العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم كما قيد به فى بعض الأخبار (٣) و إن كان انقيادا إلا أن الثواب فى الصحيحه إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقييدها به لعدم المنافاه بينهما بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر (٤) لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا و إطاعه فيكون وزانه و زان (: من سرح لحيته) (٥) أو من صلى أو صام فله كذا و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل.

الثالث [أنهاء تعلق النهى بالطبيعه]

إشاره

أنه لا- يخفى أن النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان بحيث لو وجد فى ذاك الزمان أو المكان و لو دفعه لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمره و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشىء يشك معه فى تركه إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءه فى المصاديق المشتبهه محكمه.

[دفع توهم لزوم الاحتياط فى الشبهات التحريميه الموضوعيه]

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهه فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده أو كان

١- تعريض بالشيخ فى أخبار من بلغ، فرائد الأصول / ٢٣٠.

٢- تعريض بالشيخ فى أخبار من بلغ، فرائد الأصول / ٢٣٠.

٣- الوسائل: ١ / ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٧.

٥- الوسائل: ١ / ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام.

الشيء مسبقا بالترك وإلا- لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحتراز إتيانه إيطاعه لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمة إحتراز تركه و عدم إتيانه امتثالاً لنهيه.

غايه الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل كذلك يحرز ترك الحرام به و الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصاله البراءة جواز الإقتحام فيه إلا أن قضيه لزوم إحتراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً فتفطن.

الرابع [حسن الاحتياط مطلقاً ما لم يخل بالنظام]

أنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا و نقلاً و لا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب أو الحرمة أو أماره معتبره على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخل بالنظام فعلاً فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً كان في الأمور المهمه كالدماء و الفروج أو غيرها و كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفاً كانت الحجه على خلافه أو لا- كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم.

فصل [أصله التخيير]

إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا ففيه وجوه.

الحكم بالبراءة عقلا- و نقلا- لعموم النقل و حكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به و وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا و التخيير بين الترك و الفعل عقلا- مع التوقف عن الحكم به رأسا أو مع الحكم عليه بالإباحه شرعا أو جهها الأخير لعدم الترجيح بين الفعل و الترك و شمول مثل (: كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا.

و قد عرفت أنه لا- يجب موافقه الأحكام التزاما و لو وجب لكان الالتزام إجمالا- بما هو الواقع معه ممكنا و الالتزام التفصيلى بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا و قياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب باطل فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده و من جهه التخيير بين الواجبين المتزامين و على تقدير أنها من باب الطريقيه فإنه و إن كان على خلاف القاعده إلا أن أحدهما تعيينا أو تخييرا حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع

اجتماع سائر الشرائط جعل [صار] (١) حجه في هذه الصورة بأدله الترجيح تعيينا أو التخيير تخيرا و أين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و إحداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا فتأمل جيدا.

و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بيان فإنه لا قصور فيه هاهنا و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها و الموافقه الاحتماليه حاصله لا محاله كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه و إن كان ما [إذا] (٢) لم يكن واحدا من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبديا إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه لأنها مخالفه عمليه قطعيه على ما أفاد شيخنا الأستاذ (٣) قدس سره إلا- أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه و تركه كذلك لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح.

فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبه إلى ما هو المهم في المقام و إن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

و لا- يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين و مع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه (٤) كما هو الحال

١- ذا صححه في « ب »، و في « أ »: جعل.

٢- أثبتناها من « ب ».

٣- راجع فرائد الأصول / ٢٣٦.

٤- في « ب »: بتبعيته.

فى دوران الأمر بين التخيير و التعيين فى غير المقام و لكن الترجيح إنما يكون لشده الطلب فى أحدهما و زيادته على الطلب فى الآخر بما لا- يجوز الإخلال بها فى صوره المزاحمه و وجب الترجيح بها و كذا وجب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صوره الدوران.

و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أن دفع المفسده أولى من ترك المصلحه ضروره أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام فى صوره المزاحمه بلا كلام فكيف يقدم على احتمال احتمال فى صوره الدوران بين مثليهما فافهم.

إشاره

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتاره لتردده بين المتباينين و أخرى بين الأقل و الأ-كثر الارتباطين فيقع الكلام في مقامين.

المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين.

إشاره

لا- يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو كانا فعل أمر و ترك آخر إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون واجدا لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى مع ما هو [عليه] (١) من الإجمال و التردد و الاحتمال فلا محيص عن تنجزه و صحه العقوبه على مخالفته و حينئذ لا محاله يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أو الإباحه مما يعم أطراف العلم مخصصا عقلا لأجل مناقضتها معه.

و إن لم يكن فعليا كذلك و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله و صح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدله البراهه الشرعيه للأطراف.

و من هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي إلا أنه لا مجال

للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محاله يصير فعليا معه من جميع الجهات و له مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعليا معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه و إن كان فعليا من غير هذه الجهة فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصوره و إنما التفاوت بين المحصوره و غيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات.

و بالجمله لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره و غيرها في التنجز و عدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعليا يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

و الحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحيه العلم و لو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحيه المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قله و كثره في التنجز و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها بذلك و قد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً فتأمل تعرف.

و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضروره أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعليا لوجب موافقته قطعاً و إلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

و منه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً- إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضه

مثلا- لما وجب موافقته بل جاز مخالفته و أنه لو علم فعليته و لو كان بين أطراف تدريجيه لكان منجزا و وجب موافقته فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالى كذلك يصح بأمر استقبالى كالحج فى الموسم للمستطيع فافهم.

تنبيهات [الاشتغال]

الأول [الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو مرددا]

أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين ضروره أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعيينا أو تخييرا و هو ينافى العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا و ذلك لأن [١] التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا- يقال الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا- كفقدها فكما لا إشكال فى لزوم رعايه الاحتياط فى الباقي مع فقدان كذلك لا ينبغى الإشكال فى لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجا عن

[١] لا يخفى أن ذلك إنما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، و أما لو كان إلى أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالا، المردد بين أن يكون التكليف المحدود فى ذلك الطرف أو المطلق فى الطرف الآخر، ضروره عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلا، و عروض الاضطرار إنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه، لا- عن فعلية المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود فى طرف المعروف، و المطلق فى الآخر بعد العروض، و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا- بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف فى البين مطلقا، فافهم و تأمل (منه قدس سره).

عهده ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به و قيوده كان التكليف المتعلق به مطلقا فإذا اشتغلت الذمه به كان قضيه الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك و هذا بخلاف الاضطرار إلى تركه فإنه من حدود التكليف به و قيوده و لا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به إلا إلى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهه البدويه فافهم و تأمل فإنه دقيق جدا.

الثاني [شرطه الابتلاء بتمام الأطراف]

أنه لما كان النهى عن الشىء [١] إنما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر و لا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به و أما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهى عنه موقع أصلا ضروره أنه بلا فائده و لا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلى لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و منه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر و انقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذاح الداعى إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال و لو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب (١) ضروره أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشىء (٢) بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل [٢] لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

[١] كما أنه إذا كان فعل الشىء الذى كان متعلقا لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد، و أن لا يكون له داع إليه، لم يكن للأمر به و البعث إليه موقع أصلا، كما لا يخفى (منه قدس سره).

[٢] نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضى بيان التقييد بالابتلاء- لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالا على فعليته، و وجود الابتلاء المصحح لهما، كما لا يخفى فافهم (منه قدس سره).

١- تعريض بما قد يظهر من الشيخ، فرائد الأصول / ٢٥٢.

٢- هكذا صححه المصنف في «ب»، و في «أ»: به.

الثالث [الشبهه غير المحصوره]

أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصوره و أن تكون غير محصوره.

نعم ربما تكون كثره الأطراف في مورد موجه لعسر موافقته القطعيه باجتناح كلها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا و ليس بموجه لذلك في غيره كما أن نفسها ربما يكون موجه لذلك و لو كانت قليلة في مورد آخر فلا بد من ملاحظه ذاك الموجه لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد أو يكون مع كثره أطرافه و ملاحظه أنه مع أيه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

و لو شك في عروض الموجه فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان و إلا فالبراءه لأجل الشك في التكليف الفعلي هذا هو حق القول في المقام و ما قيل (١) في ضبط المحصور و غيره لا يخلو من الجزاف.

الرابع [ملاقي بعض أطراف الشبهه المحصوره التي تنجز فيها التكليف]

أنه إنما يجب عقلا-رعايه الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها و إن كان حاله حال بعضها في كونه محكوما بحكمه واقعا.

و منه ينقدح الحال في مسأله ملاقيه شىء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال و أنه تاره يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم إجمالا بالنجس بينها فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس في البين قطعا و لو لم يجتنب عما يلاقيه فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فردا آخر من النجس قد شك في وجوده كشىء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

و منه ظهر أنه لا- مجال لتوهم (١) أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه و إن احتمل.

و أخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالا نجاسته أو نجاسه شىء آخر ثم حدث [العلم ب] (٢) الملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى أو ذاك الشىء أيضا فإن حال [١] الملاقى فى هذه الصوره بعينها حال ما لاقاه فى الصوره السابقه فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و أنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه أصلا لا إجمالا و لا تفصيلا و كذا لو علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالى و لكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده.

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاه ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالا إما بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد أو الاثنان (٣).

المقام الثانى فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين

إشاره

. و الحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكليف بينهما أيضا يوجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوتة فعلا.

[١] و إن لم يكن احتمال نجاسه ما لاقاه إلّا من قبل ملاقاته، (منه قدس سره).

١- جعل الشيخ هذا التوهم أحد الاحتمالين فى المسأله، مستشهدا له بكلام السيد أبى المكارم فى الغنيه و لم نعثر عليه فى الغنيه، نعم استدل أبو المكارم بآيتى تحريم الخبائث و تحريم الميتة، و لكن يظهر ما ذكره الشيخ من كلام السيد المرتضى فى الناصريات، للمزيد راجع فرائد الأصول ٢٥٢ و الغنيه (الجوامع الفقهيّه ٤٨٩) و الناصريات (الجوامع الفقهيّه ٢١٤).

٢- أثبتناها من « ب ».

٣- فى نسختى « أ و ب »: الاثنين.

و توهم (١) انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر بدوا ضروره لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا أو لغيره كذلك أو عقلا و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بدهاه توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلقا بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا مع أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه فإن وجوبه حينئذ يكون معلوما له و إنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل فالعقل في مثله و إن استقل بالبراءه بلا كلام إلا أنه خارج عما هو محل النقض و الإبرام في المقام.

هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا - بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الأوامر و النواهي للمصالح و المفساد في الأمور به و المنهى عنه و كون الواجبات الشرعيه أطفافا في الواجبات العقليه و قد مر (٢) اعتبار موافقه الغرض و حصوله عقلا في إطاعه الأمر و سقوطه فلا بد من إحرازه في إحرازها كما لا يخفى.

و لا وجه للتفصي عنه (٣) تاره بعدم ابتداء مسأله البراءه و الاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدليه و جريانها على ما ذهب إليه الأشاعره المنكرين لذلك أو

١- تعريض بالشيخ (قدس سره)، راجع فرائد الأصول / ٢٧٤.

٢- في المبحث الخامس من الفصل الثاني من المقصد الأول في الأوامر حيث قال: و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد له وجه إلّا عدم حصول غرضه... إلخ.

٣- ردّ على الشيخ، أنظر فرائد الأصول / ٢٧٣.

بعض العدليه المكتفين بكون المصلحه فى نفس الأمر دون المأمور به.

و أخرى بأن حصول المصلحه و اللطف فى العبادات لا- يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال و حينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال و معه لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحه الداعيه إلى الأمر فلم يبق إلا- التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به فإنه واجب عقلا و إن لم يكن فى المأمور به مصلحه و لطف رأسا لتنجزه بالعلم به إجمالا.

و أما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته فإن العقوبه عليه بلا بيان.

و ذلك ضروره أن حكم العقل بالبراءه على مذهب الأشعرى لا يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليه بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر و مصلحته على هذا المذهب أيضا هو ما فى الواجبات من المصلحه و كونها أطافا فافهم.

و حصول اللطف و المصلحه فى العباده و إن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفه الأجزاء و إتيانها على وجهها كيف و لا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين و لا يكاد يمكن مع اعتباره هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك و المراد بالوجه فى كلام من صرح بوجود إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسى لا- وجه أجزائه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و وصفا بإتيان الأ- كثر بمكان من الإمكان لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الأقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه و احتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتى على إجماله بلا تمييز ما له دخل فى الواجب من أجزائه لا- سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه و كماله لأن الطبيعى

يصدق على الفرد بمشخصاته.

نعم لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً غايته لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً و لو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض و للزوم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم.

هذا بحسب حكم العقل.

و أما النقل [١] فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئيه ما شك في جزئيته فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يعينه في الأول.

لا يقال (١) إن جزئيه السوره المجهوله (٢) مثلاً ليست بمجعوله و ليس لها أثر مجعول و المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة

[١] لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، و هو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضروره أنه ينافيه دفع الجزئيه المجهوله، و إنما يكون مورد ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعا، و بالجمله الشك في الجزئيه و الشرطيه و إن كان جامعا بين الموردين، إلا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعليه، و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم (منه قدس سره).

١- القائل هو الشيخ الأنصاري (قدس سره)، فرائد الأصول / ٢٧٨.

٢- هكذا صححه في «ب»، وفي «أ»: المنسيه.

إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم (١) مع أنه عقلي و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال إن الجزئيه و إن كانت غير مجعوله بنفسها إلا أنها مجعوله بمنشأ انتزاعها و هذا كاف في صحه رفعها.

لا يقال إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر الأول و لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنه يقال نعم و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أن نسبه حديث الرفع الناظر إلى الأدله الداله على بيان الأجزاء إليها نسبه الاستثناء و هو معها يكون داله على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى فتدبر جيدا.

و ينبغي التنبيه على أمور

الأول [الشك في الشرطيه و الخصوصيه]

أنه ظهر مما مر حال دوران الأمر بين المشروط بشىء و مطلقه و بين الخاص كالإنسان و عامه كالحيوان و أنه لا مجال هاهنا للبراءه عقلا- بل كان الأمر فيهما أظهر فإن الانحلال المتوهم فى الأقل و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا بداهه أن الأجزاء التحليليه لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا فالصلاه مثلا فى ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها و فى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها و خصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها كما لا يخفى.

نعم لا بأس بجريان البراءه الثقليه فى خصوص دوران الأمر بين المشروط و غيره دون دوران الأمر (٢) بين الخاص و غيره لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك فى شرطيته و ليس كذلك خصوصيه الخاص فإنها إنما تكون منتزعه عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين

١- فى « أ » التذكر.

٢- فى « أ »: دون الدوران بين ... إلخ.

المتباينين فتأمل جيدا.

الثانى [حكم ناسى الجزئيه]

أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك فى جزئيه شىء أو شرطيته فى حال نسيانه عقلا و نقلا ما ذكر فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه فلو لا مثل حديث الرفع (١) مطلقا و لا تعاد (٢) فى الصلاه لحكم (٣) عقلا بلزوم إعاده ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئيته أو شرطيته مطلقا نصا أو إجماعا.

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئيه أو الشرطيه فى هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصهما (٤) بهذا الحال بحسب الأدله الاجتهاديه كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاکر و الناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا و قد دل دليل آخر على دخله فى حق الذاکر أو وجه إلى الناسى خطاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان آخر عام أو خاص لا- بعنوان الناسى كى يلزم استحاله إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله كما توهم (٥) لذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذکر و إيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى فلا تغفل.

الثالث [حكم الزیاده]

أنه ظهر مما مر حال زياده الجزء إذا شك فى اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فى الواجب مع عدم اعتباره فى جزئيته و إلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه و ذلك لاندارجه فى الشك فى دخل شىء فيه جزءا أو شرطا فيصح لو أتى به مع الزیاده عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا و إن استقل العقل

١- الخصال ٢/ ٤١٧، الحديث ٩ و الفقيه ١/ ٣٦ الحديث ٤.

٢- الفقيه ١/ ٢٥٥، أحكام السهو الحديث ٨، الفقيه ١/ ١٨١، فى القبلة/ الحديث ١٧، و التهذيب ٢/ ٥٢، ب ٩/ الحديث ٥٥.

٣- فى «ب»: يحكم.

٤- فى «ب»: تخصيصها.

٥- المتوهم هو الشيخ (قدس سره)، فرائد الأصول/ ٢٨٦.

لو لا النقل بلزوم الاحتياط لقاعده الاشتغال.

نعم لو كان عباده و أتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا أو في صورته عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال في هذه الصوره مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعده الاشتغال.

و أما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أى حال كان صحيحا و لو كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فإن تشريعه في تطبيق المأتمى مع المأمور به و هو لا ينافى قصده الامتثال و التقرب به على كل حال.

ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام و يأتي (١) تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الرابع [تعذر الجزء أو الشرط]

إشارة

أنه لو علم بجزئيه شىء أو شرطيته في الجملة و دار [الأمر] بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا و لو في حال العجز عنه و بين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول لعدم قدره حينئذ على المأمور به لا على الثانى فيبقى متعلقا بالباقي و لم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي فإن العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان.

لا يقال نعم و لكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئيه أو الشرطيه إلا في حال التمكن منه.

فإنه يقال إنه لا مجال هاهنا لمثله بدهاه أنه ورد في مقام الامتنان

١- الظاهر أنه (قدس سره) لم يف بوعده، و للمزيد راجع نهايه الدرايه ٢/ ٢٨٨.

فيختص بما يوجب نفى التكليف لا إثباته.

نعم ربما يقال (١) بأن قضيه الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا.

ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب و كان ما تعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه و يأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام (٢).

[قاعده الميسور]

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل (٣) بكونه مقتضى ما يستفاد من (قوله صلى الله عليه و آله و سلم: إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم) (٤) و (قوله: الميسور لا يسقط بالمعسور) (٥) و (قوله: ما لا يدرك كله لا يترك كله) (٦) و دلالة الأول مبنيه على كون كلمه من تبعيضية لا بيانية و لا بمعنى الباء و ظهورها في التبعض و إن كان مما لا يكاد يخفى إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد و لو سلم فلا محيص عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به (فقد روى أنه خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم (٧) فقال: إن الله كتب

١- راجع فرائد الأصول / ٢٩٤.

٢- سيأتى في مبحث الاستصحاب / ٤٢٥.

٣- راجع فرائد الأصول / ٢٩٤.

٤- عوالى اللآلى ٤ / ٥٨، مع اختلاف يسير.

٥- عوالى اللآلى ٤ / ٥٨، باختلاف يسير.

٦- عوالى اللآلى ٤ / ٥٨، باختلاف يسير.

٧- راجع مجمع البيان ٢: ٢٥٠، فى ذيل الآيه ١٠١ من سوره المائده و التفسير الكبير للفخر الرازى ١٢: ١٠٦ و أنوار التنزيل للبيضاوى ١: ٢٩٤، و فى الأخير فقام سراقه بن مالك.

عليكم الحج فقام عكاشه [١] و يروى سراقه بن مالك [٢] فقال فى كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا فقال ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم فأتركونى ما تركتم و إنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه).

و من ذلك ظهر الإشكال فى دلالة الثانى أيضا حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادته عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها.

هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضيه الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك كما أن الظاهر من مثل (: لا ضرر و لا ضرار) (١) هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا أنها عبارته عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه على عهده المكلف كى لا يكون له دلالة

[١] عكاشه بن محصن بن حرثان، شهد بدرا مع النبى (صلى الله عليه و سلم)، ثم لم يزل عنده يشهد المشاهد مع رسول الله (صلى الله عليه و سلم) حتى قتل فى قتال أهل الردة، كان عمره عند وفاه النبى (صلى الله عليه و سلم) أربعين سنة. (تهذيب الأسماء ١/ ٣٣٨. رقم ٤١٨.

[٢] سراقه بن مالك بن جعشم الكناني المدلجى، كنيته أبو سفيان، له صحبه، كان يسكن قديد، مات بعد عثمان، روى عنه سعيد بن المسيب و أبو رشدين و عبدالرحمن بن مالك. (الجرح و التعديل ٤: ٣٠٨ رقم ١٣٤٢.

١- الكافى ٥/ ٢٩٣، كتاب المعيشه باب الضرار، الحديث ٦. و: الكافى ٥/ ٢٨٠، كتاب المعيشه باب الشفعه، الحديث ٤. و:

التهذيب ٧/ ١٦٤، باب الشفعه، الحديث ٤.

على جريان القاعده فى المستحبات على وجه أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات على آخر فافهم.

و أما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الأفرادى لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقى الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما و ليس ظهور (: لا يترك) فى الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره فى الأعم قرينه على إرادته خصوصا الكراهه أو مطلق المرجوحه من النفى و كيف كان فليس ظاهرا فى اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه فى غير المقام.

ثم إنه حيث كان الملاك فى قاعده الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضا لصدقه حقيقه عليه مع تعذره عرفا كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء فى الجملة و إن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا و لأجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و إن كان غير مباين للواجد عقلا.

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئه للعرف و أن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه فى غير الحال و إلا عد أنه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك أى للتخطئه و أنه لا يقوم بشىء من ذلك.

و بالجملة ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق و يستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه فى الواجب و استحبابه فى المستحب و إذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصا فى الأول و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع فى الثانى فافهم.

تذنيب [الدوران بين الجزئيه أو الشرطيه و بين المانعيه أو القاطعيه]

لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئيه شىء أو شرطيه و بين مانعيته

أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين مع ذاك الشئ ء مره و بدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى.

خاتمه فى شرائط الأصول

أما الاحتياط [حسن الاحتياط مطلقا]

فلا- يعتبر فى حسنه شىء أصلا بل يحسن على كل حال إلا- إذا كان موجبا لاختلال النظام و لا تفاوت فيه بين المعاملات و العبادات مطلقا و لو كان موجبا للتكرار فيها و توهم (١) كون التكرار عبثا و لعبا بأمر المولى و هو ينافى قصد الامتثال المعتبر فى العباده فاسد لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائى مع أنه لو لم يكن بهذا الداعى و كان أصل إتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافى قصد الامتثال و إن كان لاغيا فى كيفية امتثاله فافهم.

بل يحسن أيضا فيما قامت الحججه على البراءه عن التكليف لثلا يقع فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته من المفسده و فوت المصلحه.

و أما البراءه العقليه [اشتراط البراءه العقليه بالفحص]

فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحججه على التكليف لما مرت (٢) الإشاره إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

و أما البراءه الثقليه

أشاره

فقضيه إطلاق أدلتها و إن كان هو عدم اعتبار

١- المتوهم هو الشيخ (قده) راجع فرائد الأصول، ص ٢٩٩.

٢- فى الاستدلال على البراءه بالدليل العقلى، ص ٣٤٣.

الفحص فى جريانها كما هو حالها فى الشبهات الموضوعية إلا أنه استدلل (١) على اعتباره بالإجماع و بالعقل فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

و لا يخفى أن الإجماع هاهنا غير حاصل و نقله لو هونه بلا طائل فإن تحصيله فى مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوه احتمال أن يكون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل و أن الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها (٢).

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات (٣) و الأخبار (٤) على وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذة على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما فى الخبر (٥) (: هلا- تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة لقوه ظهورها فى أن المؤاخذة و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا- بترك العمل فيما علم وجوبه و لو إجمالاً فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً فافهم.

و لا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى أيضاً بعين ما ذكر فى البراءة فلا تغفل.

و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من

١- راجع فرائد الأصول / ٣٠٠ و ٣٠١.

٢- فى العبارة تسامح.

٣- التوبة: ١٢٢ و النحل: ٤٣.

٤- الفقيه ٦/ ٢٧٧، الباب ١٧٦ ذيل الحديث ١٠- الكافى ١/ كتاب ٢/ احاديث الباب ١.

٥- الأمالى للشيخ / ٩- الصافى / ٥٥٥.

التبعه و الأحكام.

أما التبعه فلا شبهه في استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا إليها فإنها و إن كان مغفوله حينها و بلا- اختيار إلا- أنها منتهيه إلى الاختيار و هو كاف في صحه العقوبه بل مجرد تركهما كاف في صحتها و إن لم يكن مؤديا إلى المخالفه مع احتمال له لأجل التجري و عدم المبالاه بها.

نعم يشكل في الواجب المشروط و الموقت لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفه بعدهما فضلا عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلا لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن [١] منه بسبب الغفله و لذا التجأ المحقق الأردبيلي (١) و صاحب المدارك (٢) قدس سرهما إلى الالتزام بوجود التفقه و التعلم نفسيا تهيئا فتكون العقوبه على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه.

فلا إشكال حينئذ في المشروط و الموقت و يسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد و لم تصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبه على ما كان فعلا مغفولا عنه و ليس بالاختيار و لا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنه قد اعتبر على نحو لا- تتصف مقدماته الوجوديه عقلا- بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم

[١] إلا- أن يقال بصحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمكن منهما في الجملة، و لو بأن تعلم و تفحص إذا التفت، و عدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا، كما يظهر ذلك من مراجعه العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطه أو المؤقته، يترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدى إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل (منه قدس سره).

١- راجع كلامه قدس سره) في مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢ / ١١٠، عند قوله: و اعلم أيضا أنّ سبب بطلان الصلاه.. الخ.

٢- راجع مدارك الأحكام / ١٢٣، في مسأله إخلال المصلي بإزاله النجاسه عن بدنه أو ثوبه.

فيكون الإيجاب حاليا و إن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

و أما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو ظاهر الأدله و فتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبه لو قيل بها على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفه و لا بأس به كما لا يخفى و لا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه حيث إن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديا بل للتهيؤ لإيجابه فافهم.

و أما الأحكام فلا- إشكال في وجوب الإعادة في صورته المخالفه بل في صورته الموافقه أيضا في العباده فيما لا يتأتى منه قصد القربه و ذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحه و الإ-جزاء إلا- في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر فورد في الصحيح (١) و قد أفتى به المشهور صحه الصلاه و تماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبه على ترك الصلاه المأمور بها لأن ما أتى بها و إن صحت و تمت إلا أنها ليست بمأمور بها.

إن قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التي أمر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقاتهم بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا ضروره أنه لا تقصير هاهنا يوجب

١- التهذيب ٣/ ٢٦٦، الباب ٢٣ الصلاه في السفر، الحديث/ ٨٠، و وسائل الشيعه ١٥/ ٥٣١ الباب: ١٧ من أبواب صلاه المسافر الحديث ٤. التهذيب ٢/ ١٦٢ الباب ٩ تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاه من المفروض و المسنون، الحديث ٩٣. و وسائل الشيعه ٤/ ٧٦٦ الباب ٢٦ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ١.

استحقاق العقوبه و بالجمله كيف يحكم بالصحه بدون الأمر و كيف يحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإيعاده لو لا الحكم شرعا بسقوطها و صحه ما أتى بها.

قلت إنما حكم بالصحه لأجل اشتمالها على مصلحه تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها و إن كانت دون مصلحه الجهر و القصر و إنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الأكمل و الأتم.

و أما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإيعاده فإنها بلا- فائده إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا- يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى المأمور بها و لذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده و قد وسع الوقت.

فانقذح أنه لا يتمكن من صلاه القصر صحيحه بعد فعل صلاه الإتمام و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاه الإخفات و إن كان الوقت باقيا. إن قلت على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام و حرمة العباده موجه لفسادها بلا كلام.

قلت ليس سببا لذلك غايته أنه يكون مضادا له و قد حققنا فى محله (١) أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا.

لا- يقال على هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا فى موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكانت صلاته صحيحه و إن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتمله على المصلحه

١- مبحث الضد، فى الأمر الثانى، عند دفع توهم المقدميه بين الضدين ص ١٣٠.

و لو مع العلم لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورته الجهل و لا- بعد أصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به كما لا يخفى و قد صار بعض الفحول (١) بصدد بيان إمكان كون المأتى في غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب و قد حققناه في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقا و لو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

(ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران.

(ثم إنه ذكر (٢) لأصل البراءة شرطان آخران.

أحدهما

أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى.

ثانيهما أن لا يكون موجبا للضرر على آخر

إشاره

(. و لا يخفى أن أصاله البراءة عقلا و نقلا في الشبهه البدويه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه و عدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقليه و الإباحه أو رفع التكليف الثابت بالبراءه النقليه لو كان موضوعا لحكم شرعى أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا فهى و إن كانت جاريه إلا أن ذاك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها و هذا ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعده نفي الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصاله البراءه كما هو حالها مع سائر القواعد الثابته بالأدله الاجتهاديه إلا- أنه حقيقه لا- يبقى لها مورد بداهه أن الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى لا خصوص قاعده الضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال.

١- و هو كاشف الغطاء (قدس سره) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء / ٢٧ في البحث الثامن عشر.

٢- ذكرهما الفاضل التونى (قدس سره) في الوافيه / ٧٩، في شروط التمسك بأصاله البراءه.

ثم إنه لا- بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر و الضرار على نحو الاقتصار و توضيح مدركها و شرح مفادها و إيضاح نسبتها مع الأدله المثبتة للأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوليه أو الثانويه و إن كانت أجنبيه عن مقاصد رساله إجابته لالتماس بعض الأحبه فأقول و به أستعين.

[أحاديث نفى الضرر]

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيره.

منها (مؤثقه زواره (١) عن أبي جعفر عليه السلام: إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و كان سمره يمر إلى نخلته و لا يستأذن فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فجاء الأنصارى إلى النبي صلى الله عليه و آله فشكا إليه فأخبر بالخبر فأرسل رسول الله و أخبره بقول الأنصارى و ما شكاه فقال إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى فسأومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال لك بها عذق في الجنه فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر و لا ضرار).

(و فى روايه الحذاء (٢) عن أبي جعفر عليه السلام: مثل ذلك إلا أنه فيها بعد الإباء ما أراك يا سمره إلا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الوارده فى قصه سمره و غيرها (٣) و هى كثيره و قد ادعى (٤) تواترها مع اختلافها لفظا و موردا فليكن المراد به تواترها إجمالا بمعنى

-
- ١- التهذيب ٧: ١٤٦، الحديث ٣٦ من باب بيع الماء، مع اختلاف لا يخل بالمقصود الكافي ٥: ٢٩٢، الحديث ٢ من باب الضرار. الفقيه ٣: ١٤٧ الحديث ١٨ من باب المضاربه.
 - ٢- الفقيه ٣: ٥٩ الحديث ٩ الباب ٤٤ حكم الحریم.
 - ٣- الفقيه ٣: ٤٥ الحديث ٢ الباب ٣٦ الشفعه. الكافي ٥: ٢٨٠ الحديث ٤ باب الشفعه. التهذيب ٧: ١٦٤، ٧٢٧.
 - ٤- إيضاح الفوائد، فخر المحققين ٢: ٤٨ كتاب الدين، فصل التنازع.

القطع بصدور بعضها والإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف و هذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها مع أن بعضها موثقه فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

[المراد من نفي الضرر]

و أما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم و الملكة كما أن الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جى ء به تأكيدا كما يشهد به إطلاق المضار على سمره و حكى عن النهاية (١) لا فعل الاثني و إن كان هو الأصل في باب المفاعله و لا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعله و بالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقه كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقه أو ادعاء كنايه عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل (: لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد) (٢) و (: يا أشباه الرجال و لا رجال) (٣) فإن قضيه البلاغه في الكلام هو إرادته نفي الحقيقه ادعاء لا نفي الحكم أو الصفه كما لا يخفى.

و نفي الحقيقه ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفه غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمه مما لا يخفى على من له معرفه بالبلاغه.

و قد انقدح بذلك بعد إرادته نفي الحكم الضررى (٤) أو الضرر الغير المتدارك (٥) أو إرادته النهى من النفي جدا (٦) ضروره بشاعه استعمال الضرر

١- النهاية لابن الاثير ٣: ٨١ ماده ضرر. و فيها « الضرر: فعل الاثني... و قيل هما بمعنى، و تكرارهما للتأكيد».

٢- دعائم الإسلام ١: ١٤٨ في ذكر المساجد.

٣- نهج البلاغه، الخطبه ٢٧.

٤- التزم به الشيخ في فرائد الاصول/ ٣١٤ في الشرط الثانى المحكى عن الفاضل التونى من شروط اصاله البراءه، و كذا في رساله قاعده لا ضرر المطبوعه في المكاسب ٣٧٣.

٥- ذهب اليه الفاضل التونى (ره)، الوافيه/ ٧٩، في شروط التمسك بأصاله البراءه.

٦- اختاره السيد مير فتاح، العناوين/ ١٩٨، العنوان العاشر. و مال اليه شيخ الشريعه الاصفهانى، قاعده لا ضرر و لا ضرار، ٤٤.

و إرادته خصوص سبب من أسبابه أو خصوص الغير المتدارك منه و مثله لو أريد ذاك بنحو التقييد فإنه و إن لم يكن بعيد إلا أنه بلا- دلالة عليه غير سديد و إرادته النهى من النفي و إن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب و عدم إمكان إرادته نفي الحقيقه حقيقه لا- يكاد يكون قرينه على إرادته واحد منها بعد إمكان حمله على نفيها ادعاء بل كان هو الغالب فى موارد استعماله.

ثم الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك فى حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العله للنفي و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبت و يقتضيه.

[نسبه القاعده مع أدله الأحكام الأوليه]

و من هنا لا- يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام و تقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه حيث إنه يوفق بينهما عرفا بأن الثابت للعناوين الأوليه اقتضائى يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال فى التوفيق بين سائر الأدله المثبتة أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه و الأدله المتكفله لحكمها بعناوينها الأوليه.

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم فى المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العليه التامه.

و بالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى.

تاره يكون بنحو الفعلية مطلقا أو بالإضافة إلى عارض دون عارض بدلاله لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله.

و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعهما قرينه على أنه بمجرد مقتضى و أن العارض مانع فعلى هذا

و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله كما قيل (١).

[نسبه القاعده مع أدله الأحكام الثانويه]

ثم انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين و إلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و أولى و لا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في أحدهما كما لا يخفى هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر.

و أما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان و إلا فهو مختار.

و أما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر و لو كان ضرر الآخر أكثر فإن نفيه يكون للمنه على الأمه و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجها إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر اللهم إلا أن يقال إن نفى الضرر و إن كان للمنه إلا أنه بلحاظ نوع الأمه و اختيار الأقل بلحاظ النوع منه فتأمل.

١- الترم الشيخ (قده) بحكومه دليل لا- ضرر على أدله العناوين الأوليه، فرائد الأصول ٣١٥، فى الشرط الثانى مما ذكره عن الفاضل التونى من شروط البراءه.

فصل فى الاستصحاب

اشاره

و فى حجتيه إثباتا و نفيًا أقوال للأصحاب.

[تعريف الاستصحاب]

و لا- يخفى أن عبارتهم فى تعريفه و إن كانت شتى إلا- أنها تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه.

إما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفيه مطلقا أو فى الجمله تعبدا أو للظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته سابقا.

و إما من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك حسب ما تأتى الإشارة إلى ذلك مفصلا.

و لا- يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع و الخلاف فى نفيه و إثباته مطلقا أو فى الجمله و فى وجه ثبوته على أقوال.

ضروره أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال و لما كان النفى و الإثبات واردين على مورد واحد بل موردين و تعريفه بما ينطبق على بعضها و إن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه إلا أنه حيث لم يكن بحد و لا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال فى التعريفات غالبا لم يكن له دلالة على أنه نفس

الوجه بل للإشارة إليه من هذا الوجه و لذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس.

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له و ما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل و طول بلا طائل.

[الاستصحاب مسأله أصوليه]

ثم لا يخفى أن البحث في حجتيه (١) مسأله أصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيه و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه و إن كان ينتهى إليه كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصوليا كالحجيه مثلا هذا لو كان الاستصحاب عباره عما ذكرنا.

و أما لو كان عباره عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملا-حظه ثبوته فلا-إشكال في كونه مسأله أصوليه.

و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده القطع بثبوت شىء و الشك في بقاءه و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلا- مع اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول و هذا مما لا- غبار عليه في الموضوعات الخارجيه في الجمله.

و أما الأحكام الشرعيه سواء كان مدركها العقل أم النقل فيشكل حصوله فيها لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهه الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمال دخله فيه حدوثا أو بقاء و إلا- لما تخلف (٢) الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى و لذا كان النسخ بحسب الحقيقه دفعا لا رفعا.

١- في «ب»: حجيه.

٢- في «ب»: لا يتخلف.

و يندفع هذا الإشكال بأن الاتحاد فى القضيتين بحسبهما و إن كان مما لا محيص عنه فى جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا فى تحققه و فى صدق الحكم ببقاء ما شك فى بقاءه و كان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التى يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفى من حالاته و إن كان واقعا من قيوده و مقوماته كان جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الثابته لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل طرو انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمكان من الإمكان ضروره [صححه] (١) إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبدا أو لكونه مظنونا و لو نوعا أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً بلا تفاوت (٢) فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

أما الأول فواضح و أما الثانى فلأن الحكم الشرعى المستكشف به عند طرو انتفاء ما احتمال دخله فى موضوعه مما لا يرى مقوما له كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فيه واقعا و إن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت كيف هذا مع الملازمه بين الحكمين.

قلت ذلك لأن الملازمه إنما تكون فى مقام الإثبات و الاستكشاف لا فى مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلا فى حال غير ملازم لعدم حكم الشرع فى غير تلك الحال و ذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التى هى ملاك حكم العقل كان على حاله فى كلتا الحالتين و إن لم يدركه إلا فى إحداهما لاحتمال عدم دخل تلك الحال فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً و إن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

و بالجملة حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا لا ما هو

١- فى «ب»: لا يتخلف.

٢- إشاره الى تضعيف تفصيل الشيخ (قده)، فرائد الأصول / ٣٢٥.

مناطق حكمه فعلا و موضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأننا و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا فرب خصوصيه لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشىء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعا و معه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما فافهم و تأمل جيدا.

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجيه الاستصحاب مطلقا و عدم حجيته كذلك و التفصيل بين الموضوعات و الأحكام أو بين ما كان الشك في الرفع و ما كان في المقتضى إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيره على أقوال شتى لا يهمنا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها و إنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها و هو الحجيه مطلقا على نحو يظهر بطلان سائرهما

فقد استدل عليه بوجه

الوجه الأول استقرار بناء العقلاء

من الإنسان بل ذوى الشعور من كفه أنواع الحيوان على العمل على طبق الحاله السابقه و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا. و فيه أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا بل إما رجاء و احتياطا أو اطمئنانا بالبقاء أو ظنا و لو نوعا أو غفله كما هو الحال في سائر الحيوانات دائما و فى الإنسان أحيانا.

و ثانيا سلمنا ذلك لكنه لم يعلم أن الشارع به راض و هو عنده ماض و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب و السنه على النهى عن اتباع غير العلم و ما دل على البراءه أو الاحتياط فى الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد فى اتباعه من الدلاله على إمضائه فتأمل جيدا.

الوجه الثانى أن الثبوت فى السابق موجب للظن به فى اللاحق

الوجه الثانى (١) أن الثبوت فى السابق موجب للظن به فى اللاحق

. و فيه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا و لا نوعا فإنه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم و هو غير معلوم و لو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث دعوى الإجماع عليه

كما (عن المبادئ (٢) حيث قال.

الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لأحد طرفى الممكن من غير مرجح انتهى) و قد نقل عن غيره (٣) أيضا.

و فيه أن تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفه فى غايه الإشكال و لو مع الاتفاق فضلا عما إذا لم يكن و كان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجته مطلقا أو فى الجملة و نقله موهون جدا لذلك و لو قيل بحجته لو لا ذلك.

الوجه الرابع و هو العمده فى الباب الأخبار المستفيضة

منها (صحيحه زراره):

إشاره

منها (صحيحه زراره (٤):

إشاره

قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء

- ١- راجع شرح مختصر الاصول / ٤٥٣.
- ٢- مبادئ الأصول / ٢٥٠، و نظير هذا ما عن النهايه على ما حكاه الشيخ- قدس سره- فرائد الأصول / ٣٢٩
- ٣- راجع معالم الأصول / ٢٣١، الدليل الرابع.
- ٤- التهذيب ١ / ٨ الباب ١ ح ١١، باختلاف يسير في اللفظ.

أوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن و إذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك في 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 لكنه ينقضه بيقين آخر).

و هذه الروايه و إن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمرة مثل زراره و هو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام.

و تقريب الاستدلال بها

أنه لا ريب في ظهور (قوله عليه السلام: و إلا فإنه على يقين) إلى آخره عرفا في النهى عن نقض اليقين بشىء بالشك فيه و أنه عليه السلام بصدد بيان ما هو عله الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام لا في جواب (: فإن حركت في جنبه) إلى آخره و هو اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازيه الغير المختصه بباب دون باب و احتمال أن يكون الجزاء هو قوله (: فإنه على يقين) إلى آخره غير سديد فإنه لا يصح إلا بإرادته لزوم العمل على طبق يقينه و هو إلى الغايه بعيد و أبعده منه كون الجزاء قوله (: لا ينقض) إلى آخره و قد ذكر (: فإنه على يقين) للتمهيد.

و قد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه (: لا تنقض) إلى آخره باليقين و الشك بباب الوضوء جدا فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازى لا تعبدى قطعا و يؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الروايه بهذه القضية أو ما يرادفها فتأمل جيدا.

هذا مع أنه لا- موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد إشاره إلى اليقين في (: فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو

الأصل فيه و سبق (: فإنه على يقين) إلى آخره لا يكون قرينه عليه مع كمال الملاءمه مع الجنس أيضا فافهم.

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوه احتمال أن يكون (: من وضوئه) متعلقا بالطرف لا- بيقين و كأن المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأوسط (١) إلا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضييه في عموم اليقين و الشك خصوصا بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضا.

ثم لا يخفى حسن إسناد النقص و هو ضد الإبرام إلى اليقين و لو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء للبقاء و الاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام و استحكام و إن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك و إلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه و لما صح أن يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده مع بداهه صحته و حسنه.

و بالجملة لا- يكاد يشك في أن اليقين كالبيعه و العهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظه متعلقه فلا موجب لإرادته ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعده إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات بعد تعذر إرادته مثل ذاك الأمر مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة.

فإن قلت نعم و لكنه حيث لا- انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه

١- كذا صححه في «ب» و في «أ»: الأصغر.

و لو مجازا بخلاف ما إذا كان هناك فإنه و إن لم يكن معه أيضا انتقاض حقيقه إلا أنه صح إسناده إليه مجازا فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك فى رافعه.

قلت الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتا و عدم ملاحظه تعددهما زمانا و هو كاف عرفا فى صحه إسناد النقص إليه و استعارته له بلا- تفاوت فى ذلك أصلا فى نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن و كونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضى تعيينه لأجل قاعده إذا تعذرت الحقيقه فإن الاعتبار فى الأقربيه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله هذا كله فى الماده.

و أما الهيئه فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقيقه لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار سواء كان متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضية أو بالمتيقن أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الإضمار بداهه أنه كما لا يتعلق النقص الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين فلا يكاد (١) يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغه على حقيقتها فلا مجوز له فضلا عن الملزم كما توهم.

لا يقال لا محيص عنه فإن النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين و آثاره لمنافاته مع المورد.

فإنه يقال إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالى

١- فيه تعريض بالشيخ (قدس سره) فرائد الأصول / ٣٣٦، عند قوله: ثم لا يتوهم الاحتياج... الخ.

لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتيه بالنظر الآلى كما هو الظاهر فى مثل قضيه (: لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهره عرفا فى أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالالتزام بحكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما و لحكمه إذا كان موضوعا لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا و ذلك لسرايه الآليه و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى فيؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلا كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه مع الشك قابلا- للتنزيل بلا- تصرف و تأويل غايه الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه و تنزيل الحكم بجعل مثله كما أشير إليه آنفا كان قضيه (: لا تنقض) ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه و اختصاص المورد بالأخيره لا- يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظه أنها قضيه كليه ارتكازيه قد أتى بها فى غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل.

و منها (صحيحه أخرى لزراره):

اشاره

و منها (صحيحه أخرى لزراره: (١))

اشاره

قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة و تغسله قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبتة و لم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك

قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فإنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على إن شككت فى أنه أصابه شىء أن أنظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت إن رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاة قال تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة و إن لم تشك ثم رأيتة رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).

و قد ظهر مما ذكرنا فى الصحيحه الأولى تقريب الاستدلال بقوله (: فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) فى كلا الموردين و لا نعيد.

[دلاله الروايه على الاستصحاب لا على قاعده اليقين]

نعم دلالتة فى المورد الأول على الاستصحاب مبنى على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (: لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤيه بعد الصلاة كان مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى.

[الإشكالات الوارده على الصحيحه]

ثم إنه أشكل على الروايه بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [فى النجاسه] (١) ليست نقضا لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك.

نعم إنما يصح أن يعلل به عدم جواز الدخول فى الصلاة كما لا يخفى و لا يكاد يمكن التفصلى عن هذا الإشكال إلا بأن يقال إن الشرط فى الصلاة فعلا

١- اثبتنا الزيادة من «ب».

حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها و لو بأصل أو قاعده لا نفسها فيكون قضيه استصحاب الطهاره حال الصلاه عدم إعادتها و لو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض و عدم حجيه الاستصحاب حالها كما لا يخفى فتأمل جيدا.

لا- يقال لا- مجال حينئذ لاستصحاب الطهاره فإنها إذا لم تكن شرطا لم تكن موضوعه لحكم مع أنها ليست بحكم (١) و لا محيص فى الاستصحاب عن كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم.

فإنه يقال إن الطهاره و إن لم تكن شرطا فعلا إلا أنها غير منجزه عن الشرطيه رأسا بل هى شرط واقعى اقتضائى كما هو قضيه التوفيق بين بعض الإطلاقات و مثل هذا الخطاب هذا مع كفايه كونها من قيود الشرط حيث إنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا.

لا يقال سلمنا ذلك لكن قضيته أن يكون عله عدم الإعادة حينئذ بعد انكشاف وقوع الصلاه فى النجاسه هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها لا الطهاره المحرزه بالاستصحاب مع أن قضيه التعليل أن تكون العله له هى نفسها لا إحرازها ضروره أن نتیجه قوله (: لأنك كنت على يقين) إلى آخره أنه على الطهاره لا أنه مستصحبها كما لا يخفى.

فإنه يقال نعم و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكته التنبيه على حجيه الاستصحاب و أنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدى بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره و إلا لما كانت الإعادة نقضا كما عرفت فى الإشكال.

١- هذا ما أثبتناه من «ب» المصححه، و فى «أ»: الضمائر كلها مذكرة.

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كما قيل (١) ضروره أن العله عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاه للإجزاء و عدم إعادتها لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال إن التعليل به إنما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهه لنقض اليقين بالشك في الطهاره قبل الانكشاف و عدم حرمة شرعا و إلا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له كما لا يخفى مع اقتضائه شرعا أو عقلا فتأمل [١].

و لعل ذلك مراد من قال (٢) بدلاله الروايه على إجزاء الأمر الظاهري.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه و العجز عن التفصي عنه إشكالا في دلاله الروايه على الاستصحاب فإنه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين مع بداهه عدم خروجه منهما فتأمل جيدا.

و منها (صحيحه ثلثه لزاره... الكافي: ٣ / ٣٥٢، الحديث ٣....)

: و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فينبى عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات).

و الاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادته اليقين بعدم الإتيان

[١] وجه التأمل أن اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ليس بذاك الوضوح، كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعادة، كما لا يخفى (منه قدس سره)، أثبتنا هذه التعليقه من «أ و ب».

١- راجع فرائد الأصول / ٣٣١.

٢- كما عن بعض مشايخ الشيخ الانصارى.

بالركعه الرابعه سابقا و الشك فى إتيانها.

(و قد أشكل (١) بعدم إمكان إرادته ذلك على مذهب الخاصه ضروره أن قضيته إضافه ركعه أخرى موصوله و المذهب قد استقر على إضافه ركعه بعد التسليم موصوله و على هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان بالمشكوك بعد التسليم موصوله.)

و يمكن ذبه (٢) بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادته اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه غايه الأمر إتيانها موصوله ينافى إطلاق النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيره و أن المشكوكه لا بد أن يؤتى بها موصوله فافهم.

و ربما أشكل أيضا بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصه الداله عليه فى خصوص المورد لا العامه لغير مورد ضروره ظهور الفقرات فى كونها مبنيه للفاعل و مرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك.

و إلغاء خصوصيه المورد ليس بذاك الوضوح و إن كان يؤيده تطبيق قضيه (: لا تنقض اليقين) و ما يقاربها على غير مورد.

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضيه هو أن مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصيه و أن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيد.

و منها

و منها (٣)

(قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على

١- المستشكل هو الشيخ الانصارى (قدس سره) فرائد الأصول ٣٣١.

٢- الصحيح ما اثبتناه خلافا لما فى النسخ.

٣- الخصال، ٦١٩.

يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (: فإن اليقين لا يدفع بالشك) (١) و هو و إن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصفين و إنما يكون ذلك فى القاعده دون الاستصحاب ضروره إمكان اتحاد زمانهما إلا أن المتداول فى التعبير عن موردته هو مثل هذه العبارة و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد فافهم.

هذا مع وضوح أن قوله (: فإن الشك لا ينقض) إلى آخره هى القضية المرتكزه الوارده مورد الاستصحاب فى غير واحد من أخبار الباب (٢).

و منها (خبر الصفار)

و منها (خبر الصفار) (٣)

عن على بن محمد القاسانى: قال كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) حيث دل على أن اليقين بشعبان (٤) لا- يكون مدخولا بالشك فى بقائه و زواله بدخول شهر رمضان و يتفرع [عليه] (٥) عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال إن مراجعه الأخبار الوارده فى يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان و أنه لا بد فى وجوب الصوم و وجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه و أين هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فى الوسائل (٦) لذلك من الباب تجده شاهدا

١- الارشاد، ١٥٩.

٢- جامع الأحاديث الشيعيه ٢/ ٣٨٤، الباب ١٢ من أبواب ما ينقض الوضوء و ما لا ينقض

٣- تهذيب الاحكام ٤/ ١٥٩، الباب ٤١ علامه اول شهر رمضان و آخره.

٤- فى نسختى « أ » و « ب » بالشعبان.

٥- زياده تقتضيها العبارة.

٦- وسائل الشيعه ٧/ ١٨٢ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

عليه.

و منها

(قوله عليه السلام: كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر) (١) و (قوله عليه السلام: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس) (٢) و (قوله عليه السلام: كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام) (٣) و تقريب دلاله مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال إن الغايه فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليه ظاهرا ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك فى طهارته أو حليته و ذلك لظهور المغيا فيها فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها لا بما هى مشكوكه الحكم كما لا يخفى.

فهو و إن لم يكن له بنفسه مساس بذييل القاعده و لا- الاستصحاب إلا- أنه بغايته دل على الاستصحاب حيث إنها ظاهره فى استمرار ذاك الحكم الواقعى ظاهرا ما لم يعلم (٤) بطروء ضده أو نقيضه كما أنه لو صار مغيا لغايه مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمة لدل على استمرار ذاك الحكم واقعا و لم يكن له حينئذ بنفسه و لا بغايته دلاله على الاستصحاب و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ فى معنيين أصلا و إنما يلزم لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غايه لاستمرار حكمه ليدل على القاعده و الاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعى للأشياء أصلا مع وضوح ظهور مثل كل شىء حلال أو طاهر فى أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوليه و هكذا (: الماء كله طاهر) و ظهور الغايه فى كونها حدا للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى فتأمل جيدا.

١- المقنع / ٥، الهدايه، ١٣، الباب ١١. مع اختلاف فى الالفاظ.

٢- الكافى ٣/ ص ١ و فيه الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر.

٣- الكافى: ٣١٣ / ٥ / الحديث ٤٠ باب النوادر من كتاب المعيشه مع اختلاف يسير.

٤- فى « أ: ما لم يعلم بارتفاعه لطروء ضده.

و لا يذهب عليك أنه بضميمه عدم القول بالفصل قطعا بين الحليه و الطهاره و بين سائر الأحكام لعم الدليل و تم.

ثم لا- يخفى أن ذيل (موثقه عمار (١): فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيا واقعا ثابتا للشىء بعنوانه لا ظاهريا ثابتا له بما هو مشتبه لظهوره فى أنه متفرع على الغايه وحدها و أنه بيان لها وحدها منظوقها و مفهومها لا لها مع المغيا كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار فلا حاجه فى إطاله الكلام فى بيان سائر الأقوال و النقض و الإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع

إشاره

و أنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منتزع عنه و تابع له فى الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف و الوضع من التفصيل.

فنقول و بالله الاستعانه.

لا- خلاف كما لا- إشكال فى اختلاف التكليف و الوضع مفهوما و اختلافهما فى الجملة موردا لبداهه ما بين مفهوم السببيه أو الشرطيه و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفه و المباينه.

كما لا ينبغى النزاع فى صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى التكليفى و الوضعى بداهه أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه و لم يكد يصح إطلاقه على الوضع إلا أن صحه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما و صحه إطلاقه عليه بهذا المعنى مما (٢) لا يكاد ينكر كما لا يخفى و يشهد به كثره

١- التهذيب ١/ ٢٨٥، الباب ١٢ الحديث ١١٩.

٢- فى « أ»: كان مما لا يكاد ينكر.

إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم و الالتزام بالتجوز فيه كما ترى.

و كذا لا وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه كالشرطيه و السببيه و المانعيه كما هو المحكى عن العلامه أو مع زياده العليه و العلاميه أو مع زياده الصحه و البطلان و العزيمه و الرخصه أو زياده غير ذلك كما هو المحكى عن غيره (١) أو ليس بمحصور بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو فى متعلقه و موضوعه أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم فى كلماتهم ضروره أنه لا- وجه للتخصيص بها بعد كثره إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها مع أنه لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميه أو عمليه للنزاع فى ذلك و إنما المهم فى النزاع هو أن الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه أو غير مجعول كذلك بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و بجعله.

و التحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء

إشاره

. منها ما لا- يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلا لا- استقلالا و لا- تبعا و إن كان مجعولا تكويننا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك.

و منها ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعى إلا تبعا للتكليف.

و منها ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه على ما يأتى الإشارة إليه.

أما النحو الأول [ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل إطلاقا]

فهو كالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه لما هو

١- الأمدى، الإحكام فى أصول الأحكام / ٨٥، فى حقيقه الحكم الشرعى و أقسامه.

سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدودا أو ارتفاعا كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لذلك تكويننا للزوم أن يكون فى العله بأجزائها من ربط خاص به كانت مؤثره (١) فى معلولها لا فى غيره و لا غيرها فيه و إلا لزم أن يكون كل شىء مؤثرا فى كل شىء و تلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين و بمثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه إنشاء لا إخبارا ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببيه له من كونه واجدا لخصوصيه مقتضيه لوجوبها أو فاقد لها و أن الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها و معه تكون واجبه لا محاله و إن لم ينشأ السببيه للدلوك أصلا.

و منه انقدح أيضا عدم صحه انتزاع السببيه له حقيقه من إيجاب الصلاه عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

نعم لا- بأس باتصافه بها عنايه و إطلاق السبب عليه مجازا كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوك مثلا بأنه سبب لوجوبها فكفى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا- منشأ لانتزاع السببيه و سائر ما لأجزاء العله للتكليف إلا ما هى عليها من الخصوصية الموجه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر فتدبر جيدا.

و أما النحو الثانى [ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل الاستقلالى دون التبعى]

فهو كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إن اتصاف شىء بجزيئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا- يكاد يكون إلا- بالأمر بجمله أمور مقيده بأمر وجودى أو عدمى و لا يكاد يتصف شىء بذلك أى كونه جزءا أو شرطا

١- فى « أ»: كان مؤثرا، و فى « ب»: كانت مؤثرا.

للمأمور به إلا- بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيدا بأمر آخر و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئيه أو الشرطيه و إن أنشأ الشارع له الجزئيه أو الشرطيه و جعل الماهيه و اختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها فتصورها بأجزائها و قيودها لا- يوجب اتصاف شىء منها بجزئيه الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئيه للمأمور به أو الشرطيه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به بلا حاجه إلى جعلها له و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصور أو لدى المصلحه كما لا يخفى.

و أما النحو الثالث [ما يصح جعله استقلالا و تبعا للتكليف]

فهو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك حيث إنها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيه التى تكون فى موارد ما قيل و من جعلها بإنشاء أنفسها إلا أنه لا يكاد يشك فى صحه انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر من قبله جل و علا لها بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما يشهد به ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظه التكليف و الآثار و لو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها و للزم أن لا يقع ما قصد و وقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغى أن يشك فى عدم صحه انتزاعها عن مجرد التكليف فى مورد ما فلا ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات و لا الزوجيه من جواز الوطاء و هكذا سائر الاعتبارات فى أبواب العقود و الإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعوله بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه.

وهم و دفع أما الوهم (١) فهو أن الملكيه كيف جعلت من الاعتبارات

الحاصله بمجرد الجعل و الإنشاء التى تكون من خارج المحمول حيث ليس بحدائها فى الخارج شىء و هى إحدى المقولات المحمولات بالضميمه التى لا تكاد تكون بهذا السبب بل بأسباب أخر كالتعمم و التخص و التنعل فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك و أين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه.

و أما الدفع فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك و يسمى بالجده أيضا و على اختصاص شىء بشىء خاص و هو ناشئ إما من جهه إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره أو من جهه الاستعمال و التصرف فيه ككون الفرس لزيد بر كوبه له و سائر تصرفاته فيه أو من جهه إنشائه و العقد مع من اختياره بيده كملك الأراضى و العقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا.

فالملك الذى يسمى بالجده أيضا غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختيارى كالعقد أو غير اختيارى كالإيرث و نحوهما من الأسباب الاختياريه و غيرها فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقوله الجده أيضا و الغفله عن أنه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاص و الإضافه الخاصه الإشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقوليه كملك غيره لشىء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرها (١) من الأعمال فيكون شىء ملكا لأحد بمعنى و لآخر بالمعنى الآخر فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكما شرعيا و لا يترتب عليه أثر شرعى و التكليف و إن كان مترتبا عليه إلا أنه ليس بترتب شرعى فافهم.

و أنه لا- إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و كذا ما كان مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو تتبع منشأ انتزاعه و عدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه فافهم.

ثم إن هاهنا تنبيهات

الأول أنه يعتبر فى الاستصحاب فعلية الشك و اليقين

فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلا و لو فرض أنه يشك لو التفت ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك و لا شك مع الغفلة أصلا فيحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك فى أنه تطهر قبل الصلاه لقاعده الفراغ بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى.

لا يقال نعم و لكن استصحاب الحدث فى حال الصلاه بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها.

فإنه يقال نعم لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فسادها.

الثانى أنه هل يكفى فى صحة الاستصحاب الشك فى بقاء شىء على تقدير ثبوته

و إن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين و لا بد منه بل و لا شك فإنه على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو فى

البقاء لا فى الحدوٲ فى كفى الشك فى على تقدير الشوٲ فىٲعبء به على هءا التقدير فىٲرب علىه الأءر فعلا فىما كان هناك أءر و هءا هو الأظهر و به فىمكن أن فبذب عما فى اسءصءاب الأحكام الءى قامء الأماراء المعءبره على مجرد ءبوءها و قء شك فى بقاءها على تقدير ءبوءها من الإشكال بأنه لا فىقن بالءكم الواقعى و لا فىكون هناك ءكم آءر فعلى بناء على ما هو ءءءق [١] من أن قضىه ءبىه الأماره لىسء إلا ءببء ءءالىف مع الإصابه و العءر مع المءالفه كما هو قضىه ءببءه المعءبره عقلا كالقءع و الظن فى ءال الانسءاء على ءءومه لا إنشاء أحكام فعلىه شرعىه ظاهرىه كما هو ظاهر الأصءاب.

و وءه الءب بءلك أن ءكم الواقعى الءى هو مؤءى الطرىق ءببءء ءببءء بالبقاء ءببءء ءببءء على ءبوءه ءببءء على بقاءه ءعبءا للملازمه بىبئه و بىبء ءبوءه واقعا.

إن قلت كىف و قء أخذ فىقن بالشىء فى ءببء بقاءه فى الأخبار و لا فىقن فى فرض تقدير الشوٲ.

قلت نعم و لكن الظاهر أنه أخذ كسفا عنه و مرآه لءبوءه لىكون ءببء فى بقاءه و ءببء مع فرض ءبوءه إنما فىكون فى بقاءه فافهم.

ءالء [فى أقسام الاسءصءاب الكلى]

أنه لا فرق فى المءببء السابق بىبء أن فىكون ءصوص أءء

[١] و أمآ بناء على ما هو المشهور من كون مؤءببء الأماراء أحكاما ظاهرىه شرعىه، كما اسءءر أن ظببءه الطرىق لا بىببى قءببءه ءكم، فاسءصءاب ءار، لأن ءكم الءى أءء إلىه الأماره مءءمل البقاء لإمكان إصاءبءها الواقعى، و كان ماما بىببى، و القءع بءءم فعلىبءه- ءبببء- مع اءءمال بقاءه لكونه بسبب ءلاله الماره، و المفروض عءم ءلالءها إلا على ءبوءه، لا على بقاءه، ءببء ضاءر بفعلىبءه الناشءه باسءصءابه، فلا ءببءل (منه قءس سره).

الأحكام أو ما يشترك بين الاثنين منها أو الأزيد من أمر عام فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذى كان في ضمنه و ارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام و إن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا إشكال في استصحابه فيترتب عليه كفه ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه و لوازمه و تردد ذاك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً في ضمنه و يكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه و إنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى.

نعم يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين و توهم كون الشك في بقاء الكلى الذى في ضمن ذاك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً لعدم كون بقاءه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذى في ضمنه لا أنه من لوازمه على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهه في كون الزوم عقلياً و لا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعاً.

و أما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه فإن وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردة إلا

أن وجوده فى ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها و إن شك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه كما إذا شك فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.

لا- يقال الأمر و إن كان كما ذكر إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب و الاستحباب و هكذا بين الكراهه و الحرمة ليس إلا بشده الطلب بينهما و ضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعى بينهما لمساوقه الاتصال مع الوحده فالشك فى التبدل حقيقه شك فى بقاء الطلب و ارتفاعه لا فى حدوث وجود آخر.

فإنه يقال الأمر و إن كان كذلك إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف فى زمانين لم يكن مجال للاستصحاب لما مرت (١) الإشاره إليه و تأتى (٢) من أن قضيه إطلاق أخبار الباب أن العبره فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا و إن لم يكن بنقض بحسب الدقه و لذا لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا.

و مما ذكرنا فى المقام يظهر أيضا حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه فلا تغفل.

الرابع [جريان الاستصحاب فى الأمور التدريجيه]

إشاره

أنه لا فرق فى المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره أو التدريجيه الغير القاره فإن الأمور الغير القاره و إن كان وجودها ينصرم و لا يتحقق

١- ص ٣٨٦.

٢- ص ٤٢٧.

منه جزء إلا- بعد ما انصرم منه جزء و انعدم إلا- أنه ما لم يتخلل فى البين العدم بل و إن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا و إن انفصل حقيقه كانت باقيه مطلقا أو عرفا و يكون رفع اليد عنها مع الشك فى استمرارها و انقطاعها نقضا.

و لا- يعتبر فى الاستصحاب بحسب تعريفه و أخبار الباب و غيرها من أدلته غير صدق النقض و البقاء كذلك قطعا هذا مع أن الانصرام و التدرج فى الوجود فى الحركة فى الأين و غيره إنما هو فى الحركة القطعيه و هى كون الشئ فى كل آن فى حد أو مكان لا التوسطيه و هى كونه بين المبدأ و المنتهى فإنه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا.

فانقح بذلك أنه لا مجال للإشكال فى استصحاب مثل الليل أو النهار و ترتيب ما لهما من الآثار و كذا كلما إذا كان الشك فى الأمر التدريجى من جهه الشك فى انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى أو أنه بعد فى البين و أما إذا كان من جهه الشك فى كميته و مقداره كما فى نبع الماء و جريانه و خروج الدم و سيلانه فيما كان سبب الشك فى الجريان و السيلان الشك فى أنه بقى فى المنبع و الرحم فعلا شئ من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما فربما يشك فى استصحابهما حينئذ فإن الشك ليس فى بقاء جريان شخص ما كان جاريا بل فى حدوث جريان جزء آخر شك فى جريانه من جهه الشك فى حدوثه و لكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك فى الاستصحاب بحسب تعريفه و دليله حسب ما عرفت.

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجى إما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من قبيل استصحاب الكلى بأقسامه فإذا شك فى أن السوره المعلومه التى شرع فيها تمت أو بقى شئ منها صح فيه استصحاب الشخص و الكلى و إذا شك فيه من جهه تردددها بين القصيره و الطويله كان

من القسم الثانى و إذا شك فى أنه شرع فى أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى.

هذا فى الزمان و نحوه من سائر التدريجات.

و أما الفعل المقيّد بالزمان فتارة يكون الشك فى حكمه من جهة الشك فى بقاء قيده و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله فإن كان من جهة الشك فى بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذى قيد به الصوم مثلا فيترتب عليه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد فيقال إن الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار و الآن كما كان فيجب فتأمل.

و إن كان من الجهة الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم فى خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوته لا قيّدا مقوما لموضوعه و إلا- فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان فإنه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك فى ثبوته له أيضا شكّا فى أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا فى بقائه.

لا- يقال إن الزمان لا- محاله يكون من قيود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحكم فى دليله ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال نعم لو كانت العبره فى تعيين الموضوع بالدقه و نظر العقل و أما إذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه فى أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد فى الزمانين قطع بثبوت الحكم له فى الزمان الأول و شك فى بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه فى الزمان الثانى فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجرى لثبوت كلا النظريين و يقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل.

فإنه يقال إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظريين و إلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاه بينهما و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان طرفا و استصحاب العدم فيما إذا أخذ قيدا لما عرفت من أن العبره في هذا الباب بالنظر العرفي و لا شبهه في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله متحد في الأول و متعدد في الثاني بحسبه ضروره أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر و لو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهه الشك في أنه بنحو التعدد المطلوبى و أن حكمه بتلك المرتبه التي كان مع ذاك الوقت و إن لم يكن باقيا بعده قطعا إلا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبه من مراتبه فيستصحب فتأمل جيدا.

إزاحه وهم

لا يخفى أن الطهاره الحديثه و الخبثيه و ما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ضروره أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها كانت من الأمور الخارجيه أو الأمور الاعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه فلا أصل (لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى و أصاله عدم جعل الملاقاه سببا للنجاسه بعد الغسل مره كما حكى عن بعض الأفاضل (١)) و لا يكون هاهنا أصل إلا أصاله الطهاره أو

١- هو الفاضل النراقي في مناهج الأحكام و الأصول / ٢٤٢، في الفائده الأولى من فوائد ذكرها ذيل. تتميم الاستصحاب بشروط الاستصحاب، عند قوله: و إذا شك في بقاء الطهاره الشرعيه الحاصله بالوضوء... الخ.

الخامس [الاستصحاب التعليق]

أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا فلو شك في مورد لأجل طرو بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتا و الشك بقاء.

و توهم (١) أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجودا فعلا لا أنه لا يكون موجودا أصلا و لو بنحو التعليق كيف و المفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم مثلا أو الإيجاب فكان على يقين منه قبل طرو الحاله فيشك فيه بعده و لا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شىء كان على يقين من ثبوتة و اختلاف نحو ثبوتة لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

و بالجملة يكون الاستصحاب متمما لدلاله الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل كان الحكم مطلقا أو معلقا فببركته يعم الحكم للحاله الطارئه اللاحقه كالحاله السابقه فيحكم مثلا بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنيبته من أحكامه المطلقة و المعلقه لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

إن قلت نعم و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير

باستصحاب حليته المطلقة.

قلت لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء حكم المعلق بعده ضروره أنه كان مغيا بعدم ما علق عليه المعلق و ما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضاده بينهما فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاه أصلا و قضيه ذلك انتفاء الحكم (١) المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه فإذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك في حليته المغياه لا محاله أيضا فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كانتا عليه فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياه حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته فإنه قضيه نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الأبواب فالتفت و لا تغفل [١].

السادس [استصحاب الشرائع السابقه]

لا- فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقه إذا شك في بقائه و ارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة لعموم أدله الاستصحاب و فساد توهم اختلال أركانه فيما كان

[١] كي لا تقول في مقام التفصّي عن إشكال المعارضه: إن الشك في الحليّه فعلا بعد الغليان يكون مسببا عن الشك في الحرمة المعلقه، فيشكل بأنه لا- ترتّب بينهما عقلا- و لا- شرعا، بل بينهما ملازمه عقلا، لما عرفت من أن الشك في الحليّه أو الحرمة الفعلين بعده متحد مع الشك في بقاء حرمة و حليته المعلقه، و إن قضيه الاستصحاب حرمة فعلا، و انتفاء حليته بعد غليانه، فإن حرمة كذلك و إن كان لازما عقلا- لحرمة المعلقه المستصحبه، إلا- لانزم لها، كان ثبوتها بخصوص خطاب، أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم (منه قدّس سره).

المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محاله إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم و إن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين فلا شك في بقائها أيضا بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى و إما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شك في بقائها حينئذ و لو سلم اليقين بثبوتها في حقهم و ذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت محققه وجودا أو مقدره كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله و هي قضايا حقيقه لا خصوص الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه و إلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابته في هذه الشريعة و لا النسخ بالنسبه إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد و كان [١] الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته و الشريعة السابقة و إن كانت منسوخه بهذه الشريعة يقينا إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضروره أن قضيه نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا لا فيها إذا لم يكن من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلا أو في موارد ليس المشكوك منها و قد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابته في هذه الشريعة.

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة (١) أعلى الله في الجنان

[١] في كفايه اليقين بثبوته، بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق أنه على يقين منه، فشك فيه بذلك، و لزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم.

و بالجمله: قضيه دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للاحق و إسراؤه إليه فيما كان يعمه و يشمله، لو لا طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصرا عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طرؤها أصلا، كما لا يخفى (منه قدس سره).

١- فرائد الاصول / ٣٨١، عند قوله: و ثانيا ان اختلاف الاشخاص.. الخ.

مقامه فى ذب إشكال (١) تغاير الموضوع فى هذا الاستصحاب من الوجه الثانى إلى ما ذكرنا لا ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للكلى كما أن الملكيه له فى مثل باب الزكاه و الوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها ضروره أن التكليف و البعث أو الزجر لا- يكاد يتعلق به كذلك بل لا- بد من تعلقه بالأشخاص و كذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعه أو المعصيه و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصه فافهم.

و أما ما أفاده من الوجه الأول (٢) فهو و إن كان وحيها بالنسبه إلى جريان الاستصحاب فى حق خصوص المدرك للشريعتين إلا أنه غير مجد فى حق غيره من المعدومين و لا- يكاد يتم الحكم فيهم بضروره اشتراك أهل الشريعه الواحده أيضا ضروره أن قضيه الاشتراك ليس إلا- أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل و لو من لم يكن كذلك بلا شك و هذا واضح.

السابع [الأصل المثبت]

لا- شبهه فى أن قضيه أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام و لأحكامه فى استصحاب الموضوعات كما لا شبهه فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيه و العقليه و إنما الإشكال فى ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطه غير شرعيه عاديه كانت أو عقليه و منشؤه أن مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه أو تنزيله بلوازمه العقليه أو العاديه كما هو الحال فى تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطه بناء على

١- الصحيح ما اثبتناه خلافا لما فى النسخ.

٢- فرائد الأصول / ٣٨١، عند قوله: و فيه أوّلا.. الخ.

صححة التنزيل [١] بلحاظ أثر الواسطه أيضا لأجل أن أثر الأثر أثر.

و ذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها لعدم إحرازها حقيقه و لا تعبدا و لا يكون تنزيله بلحاظه بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ ما يعم آثارها فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

و التحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه و لا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لا- يكون كذلك كما هى محل ثمره الخلاف و لا- على تنزيله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطه فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى.

نعم لا- يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أن مفاد الأخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقه فافهم.

كما لا- يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا- يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعا أو بوساطه ما لأجل وضوح

[١] و لكن الوجه عدم صححة التنزيل بهذا اللحاظ، ضروره أنه ما يكون شرعا لشىء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا أو عادة، و حديث أثر الأثر و إن كان صادقا إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشىء و أثره و بينه و بين مؤثره مختلفا، و ذلك ضروره أنه لا- يكاد بعد الأثر الشرعى لشىء أثرا شرعيا لما يستلزمه عقلا أو عادة أصلا، لا بالنظر الدقيق العقلى و لا النظر المسامحى العرفى، إلا فيما عد أثر الواسطه أثرا لذيها لخفائها أو لشده وضوح الملازمه بينهما، بحيث عدا شيئا واحدا ذا وجهين، و أثر أحدهما أثر الاثنين، كما يأتى الإشاره إليه، فافهم (منه قدس سره).

لزومه له أو ملازمته معه بمثابه عد أثره أثرا لهما فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفا فافهم.

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التعبدية و بين الطرق و الأمارات فإن الطريق و الأماره حيث إنه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و قضيتها حجية المثبت منها كما لا- يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها و لا دلاله له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسب ما عرفت فلا دلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عد أثر الواسطه أثرا له لخفائها أو لشده وضوحها و جلائها حسب ما حققناه.

الثامن [فى موارد ليست من الأصل المثبت]

أنه لا تفاوت فى الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطه شىء أو بوساطه عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا كان منتزعا عن مرتبه ذاته أو بملاحظه بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمه فإن الأثر فى الصورتين إنما يكون له حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء لا لغيره مما كان مباينا معه أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا أو بياضه و ذلك لأن الطبيعى إنما يوجد بعين وجود فرده كما أن العرضى كالملكيه و الغصبيه و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شىء آخر فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم (١) و كذا لا تفاوت فى الأثر

١- المتوهم هو الشيخ (ره) فى الأمر السادس من تنبيهات الاستصحاب عند قوله لا فرق فى الأمر. العادى- الخ فرائد الاصول/

المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاءه كالجزئيه و الشرطيه و المانعيه فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا و يكون أمره بيد الشارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

و لا- وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا- مستقلا كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه بمثبت كما ربما توهم (١) بتخيل أن الشرطيه أو المانعيه ليست من الآثار الشرعيه بل من الأمور الانتزاعيه فافهم.

و كذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءه باستصحاب البراءه من التكليف و عدم المنع عن الفعل بما في الرساله (٢) من أن عدم استحقاق العقاب في الآخره ليس من اللوازم المجعوله الشرعيه فإن عدم استحقاق العقوبه و إن كان غير مجعول إلا أنه لا حاجه إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر فتأمل.

التاسع [اللازم المطلق]

أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي و لا

١- المتوهم هو الشيخ (ره) في القول السابع في الاستصحاب، عند قوله أن الثاني مفهوم منتزع الخ فرائد الاصول / ٣٥١.

٢- هذا مفاد كلام الشيخ في التمسك باستصحاب البراءه في ادله اصل البراءه، فرائد الاصول / ٢٠٤.

الشرعى بوساطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعا فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بوساطه أثر شرعى آخر حسب ما عرفت فيما مر (١) لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقا كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب فإن آثاره شرعيه كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه و لا ارتياب فلا تغفل.

العاشر [فى لزوم كون المستصحب حكما شرعيا]

أنه قد ظهر مما مر (٢) لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكما و لا- له أثر شرعا و كان فى زمان استصحابه كذلك أى حكما أو ذا حكم يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف فإنه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزل و لا ذا حكم إلا- أنه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من أن نفيه كنبوته فى الحال مجعول شرعا و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا أو كان و لم يكن حكمه فعليا و له حكم كذلك بقاء و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما إذا قطع بارتفاعه يقينا و وضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتا فيه و فى تنزيلها بقاء فتوهم اعتبار الأثر سابقا كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم فاسد قطعاً فتدبر جيدا

١- راجع التنبيه السابع، ص ٤١٣.

٢- المصدر المتقدم.

الحادى عشر [الشك فى التقدم و التأخر]

لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع.

و أما إذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه فى زمان.

فإن لوحظ بالإضافه إلى أجزاء الزمان فكذا لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول و ترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبه إليها مثبتا إلا بدعوى خفاء الواسطه أو عدم التفكيك فى التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا كما لا تفكيك بينهما واقعا و لا آثار حدوثه فى الزمان الثانى فإنه نحو وجود خاص نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب بناء على أنه عباره عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق و عدم الوجود فى السابق.

و إن لوحظ بالإضافه إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا و شك فى تقدم ذاك عليه و تأخره عنه كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين و شك فى المتقدم و المتأخر منهما فإن كانا مجهولى التاريخ.

فتاره كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن لا للآخر و لا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من أنحاء وجوده فإنه حينئذ يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم فى واحد للمعارضه باستصحاب العدم فى آخر لتحقق أركانه فى كل منهما هذا إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذى كان مفاد كان التامه.

و إما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد ضديه الذى كان مفاد كان الناقصه فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب.

و أخرى كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر فالتحقيق أنه أيضا ليس

بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته [للحادث بأن يكون الأثر للحادث] (١) المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان [بل قضيه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى] (٢) و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا و إن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما لعدم إحراز اتصال زمان شكه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

و بالجمله [١] كان بعد ذاك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان أحدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذى يكون طرفا للشك في أنه فيه أو قبله و حيث شك في أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك.

لا- يقال لا شبهه في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعه و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعه أخرى بعدها و حدوث الآخر في ساعه ثلثه كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما كما لا يخفى.

[١] و ان شئت قلت: إن عدمه الأزلى المعلوم قبل الساعتين، و إن كان في الساعه الأولى منهما مشكوكا، إلا أنه حسب الفرض ليس موضوعا للحكم و الأثر، و إنما الموضوع هو عدمه الخاص، و هو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعه الأولى المتصله بزمان يقينه، أو الثانيه المنفصله عنه، فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه، و لا بد منه في صدق: لا تنقض اليقين بالشك، فاستصحاب عدمه إلى الساعه الثانيه لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم و التأخر، فتدبر، (منه قدس سره).

١- جاءت العبارة في نسخه « أ » و حذفت من « ب ».

٢- أثبتنا الزيادة من « ب ».

فإنه يقال نعم و لكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر و أنه حدث فى زمان حدوثه و ثبوته أو قبله و لا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين.

فانقذح أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورد و عدم جريانه إنما هو بالمعارضه كى يختص بما كان الأثر لعدم كل فى زمان الآخر و إلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا.

و أما لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو أيضا إما يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن فلا إشكال فى استصحاب عدمه لو لا المعارضه باستصحاب العدم فى طرف الآخر أو طرفه كما تقدم.

و إما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلا لا فى مجهول التاريخ و لا فى معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا فيهما.

و إما يكون مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر فاستصحاب العدم فى مجهول التاريخ منهما كان جاريا لاتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه لانتفاء الشك فيه فى زمان و إنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر و قد عرفت جريانه فيهما تاره و عدم جريانه كذلك أخرى.

فانقذح أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولى التاريخ أو كانا مختلفين و لا بين مجهوله و معلومه فى المختلفين فيما اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضديه و شك فيها كما لا يخفى.

كما انقذح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان

كالطهاره و النجاسه و شك فى ثبوتهما و انتفائهما للشك فى المقدم و المؤخر منهما و ذلك لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك فى ثبوتهما و تردها بين الحالتين و أنه ليس من تعارض الاستصحابين فافهم و تأمل فى المقام فإنه دقيق.

الثانى عشر [استصحاب الأمور الاعتقديه]

أنه قد عرفت (١) أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعيه أو الموضوعات الصرفه الخارجيه أو اللغويه إذا كانت ذات أحكام شرعيه.

و أما الأمور الاعتقديه التى كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبيه الاختياريه فكذا لا إشكال فى الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لاحق لصحه التنزيل و عموم الدليل و كونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفه الشاك تعبدا قبالا- للأمارات الحاكيه عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح و أما التى كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا و يجرى حكما فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشىء كتفاصيل القيامه فى زمان و شك فى بقاء وجوبه يستصحب.

و أما لو شك فى حياه إمام زمان مثلا فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه و لا يكاد يجدى فى مثل وجوب معرفه عقلا- أو شرعا إلا- إذا كان حجه من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفى به أيضا فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد فى جريانها فيها من أن يكون فى المورد أثر شرعى يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذاك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.

و قد انقذح بذلك أنه لا- مجال له فى نفس النبوه إذا كانت ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها و كانت لازمه لبعض مراتب كمالها إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينييه و لو فرض الشك فى بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه و عدم بقائها بتلك المثابه كما هو الشأن فى سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات و عدم أثر شرعى مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولاية و إن كان لا بد فى إعطائها من أهليه و خصوصيه يستحق بها لها لكانت موردا للاستصحاب بنفسها فترتب عليها آثارها و لو كانت عقليه بعد استصحابها لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها و إلا لدار كما لا يخفى.

و أما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعته من اتصف بها فلا إشكال فيها كما مر (١).

ثم لا- يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك فيما صح هناك التعبده و التنزيل و دل عليه الدليل كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل على التنزيل.

و منه انقذح أنه لا- موقع لتشبه الكتابى باستصحاب نبوه موسى أصلا لا- إلزاما للمسلم لعدم الشك فى بقائها قائمه بنفسه المقدسه و اليقين بنسخ شريعته و إلا- لم يكن بمسلم مع أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك و لا إقناعا مع الشك للزوم معرفه النبى بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلا و عدم الدليل على التعبده بشريعته لا عقلا و لا شرعا و الاتكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال و وجوب العمل بالاحتياط عقلا فى حال

عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال.

الثالث عشر [استصحاب الحكم المخصص]

أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الإشكال و الكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

و التحقيق أن يقال إن مفاد العام تاره يكون بملاحظه الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام و أخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذاك العام و كذلك مفاد مخصصه تاره يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه و أخرى على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأول فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حده في موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما إذا كان مخصصا له من الأول لما ضر به في غير مورد دلالة فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة فيصح التمسك ب أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) و لو خصص بخيار المجلس و نحوه و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله فافهم.

و إن كان مفادهما على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام

لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلا إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر لا- استصحاب حكم الموضوع و لا- مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجح هو العام للاقتضار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و لكنه لو لا دلالته لكان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن إطلاق كلام (١) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيا و إثباتا في غير محله.

الرابع عشر [في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف]

إشاره

الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجرى الاستصحاب و يدل عليه مضافا إلى أنه كذلك لغه كما في الصحاح و تعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب (قوله عليه السلام في أخبار الباب: و لكن تنقضه بيقين آخر) حيث إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و أنه ليس إلا اليقين و (قوله أيضا: لا حتى يستيقن أنه قد نام بعد السؤال عنه عليه السلام عما إذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظن و ما إذا لم تفد بداهه أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا على عموم النفي لصوره الإفاده و (قوله عليه السلام بعده: و لا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيا مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا

١- راجع الأمر العاشر من تنبيهات الاستصحاب، فرائد الأصول / ٣٩٥.

يخفى.

و قد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين

الأول الإجماع القطعى

الأول (١) الإجماع القطعى

على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

و فيه أنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثانى

الثانى (٢)

أن الظن الغير المعبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع و أن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده و إن كان مما شكك فى اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جيدا.

و فيه أن قضيه عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا ليرتب عليه آثاره شرعا لا ترتيب آثار الشك مع عدمه بل لا بد حينئذ فى تعيين أن الوظيفة أى أصل من الأصول العمليه من الدليل فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه و لا ارتياب و لعله أشير إليه بالأمر بالتأمل (٣) فتأمل جيدا.

تمه لا يذهب عليك أنه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع

إشاره

و عدم

١- هذا هو الوجه الأول فى استدلال الشيخ (ره) على تعميم الشك، فى الأمر الثانى عشر من تنبيهات الاستصحاب، فرائد

٢- هذا هو الوجه الثالث فى استدلال الشيخ (ره) على تعميم الشك، فى الأمر الثانى عشر من تنبيهات الاستصحاب، فرائد الأصول / ٣٩٨.

٣- راجع فرائد الأصول، الأمر الثانى عشر من تنبيهات الاستصحاب / ٣٩٨.

أماره معتبره هناك و لو على وفاقه فهنا مقامان.

المقام الأول أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع

بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنه موضوعا كاتحادهما حكما ضروره أنه بدونه لا- يكون الشك في البقاء بل في الحدوث و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان و الاستدلال (١) عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غريب بداهه أن استحاله حقيقه غير مستلزم لاستحاله تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.

و أما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا فلا يعتبر قطعا في جريانه لتحقق أركانه بدونه نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار ففي استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده و إن كان محتاجا إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه.

و إنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا- مجال للاستصحاب في الأحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه لاحتمال دخله فيه و يختص بالموضوعات بداهه أنه إذا شك في حياه زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقه بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل ضروره أن انتفاء بعض الخصوصيات و إن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدليل من مقوماته.

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا

١- استدل به الشيخ (ره) في خاتمه الاستصحاب، في شروط جريان الاستصحاب، فرائد الأصول / ٤٠٠.

إذا ورد العنب إذا غلى يحرم كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمه ما يعم الزبيب و يرون العنبه و الزبيبه من حالاته المتبادله بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه و لو كان محكوما به كان من بقاءه و لا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه.

و لا- يخفى أن النقض و عدمه حقيقه يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فيكون نقضا بلحاظ موضوع و لا- يكون بلحاظ موضوع آخر فلا- بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب (: لا تنقض) قد سيق بأى لحاظ.

فالتحقيق أن يقال إن قضيه إطلاق خطاب (: لا- تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه و منها الخطابات الشرعيه فما لم يكن هناك دلالة على أن النهى فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبا لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا و لا- يستصحب فيما لا- اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلا- كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي (١) فراجع.

المقام الثانى أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره

فى مورد و إنما الكلام فى أنه للورود أو الحكومه أو التوفيق بين دليل اعتبارها و خطابه.

و التحقيق أنه للورود فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين و عدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهه لزوم العمل بالحجه.

لا يقال نعم هذا لو أخذ بدليل الأماره فى مورد و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الأخذ بدليلها.

فإنه يقال ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور فى الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها و اعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً.

و أما حديث الحكومه (١) فلا أصل له أصلاً فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل و إن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً و واقعا لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها كما أن قضيه دليله إلغاؤها كذلك فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه هذا مع لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومه فافهم فإن المقام لا يخلو من دقه.

و أما التوفيق فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه غير منهى عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

١- القائل بها هو الشيخ الأعظم (ره)، راجع فرائد الأصول، فى خاتمه الاستصحاب، الشرط الثالث فى جريان الاستصحاب / ٤٠٧.

خاتمه لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه و بيان التعارض بين الاستصحابين

أما الأول [ورود الاستصحاب على سائر الأصول]

فالنسبه بينه و بينها هي بعينها النسبه بين الأماره و بينه فيقدم عليها و لا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس و عدم محذور فيه أصلا هذا في النقليه منها.

و أما العقلية فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها بداهه عدم الموضوع معه لها ضروره أنه إتمام حجه و بيان و مؤمن من العقوبه و به الأمان و لا شبهه في أن الترجيح به عقلا صحيح.

و أما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين

أشاره

إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تراحم [١] الواجبين.

[١] فيتخير بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهم، و إلا فيتعين الأخذ بالأهم، و لا مجال لتوهم أنه لا يكاد يكون هناك أهم، لأجل أن إيجابهما إنما يكون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزيه في أحدهما أصلا، كما لا يخفى، و ذلك لأن الاستصحاب إنما يثبت المستصحب، فكما يثبت به الوجوب و الاستحباب، يثبت به كل مرتبه منهما، فيستصحب، فلا تغفل (منه قدس سره)..

و إن كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون المستصحب فى أحدهما من الآثار الشرعيه لمستصحب الآخر فيكون الشك فيه مسيبا عن الشك فيه كالشك فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد كان طاهرا و أخرى لا يكون كذلك.

[تقدم الأصل السببي على المسببي]

فإن كان أحدهما أثرا للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب فإن الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعى فإن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع نجاسته فاستصحاب نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته و بالجمله فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب إلا أن الاستصحاب فى الأول بلا محذور [١] بخلافه فى الثانى فيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي نعم لو لم يجر هذا

[١] و سرّ ذلك أن رفع اليد عن اليقين فى مورد السبب يكون فردا لخطاب: لا- تنقض اليقين، و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك، بخلاف رفع لايد عن اليقين فى مورد المسبب، فإنه إنما يكون فردا له إذا لم يكن حكم حرمة النقض يعمّ النقض فى مورد السبب، و إلا- لم يكن بفرد له، إذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين، ضروره أنه يكون رفع اليد عن نجاسه الثوب المغسول بماء محكوم بالطهاره شرعا، باستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا. و بالجمله من الواضح لمن له أدنى تأمل، أن اللازم- فى كل مقام كان للعام فرد مطلق، و فرد كان فرديته له معلقه على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما فى المقام، أو كان هناك عاما كان لأحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كانت فرديته معلقه على عدم شمول حكم ذاك العام لفرد المطلق، كما هو الحال فى الطرق فى مورد الاستصحاب- هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له، و معه لا يكون فرد آخر يعمّه أو لا يعمّه، و لا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فإنه يستلزم التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر كما لا يخفى على ذوى البصائر (منه قدس سره).

الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببى جاريا فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه.

و إن لم يكن المستصحب فى أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم إجمالا لوجود المقتضى إثباتا و فقد المانع عقلا.

أما وجود المقتضى فلاطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال فإن (قوله عليه السلام فى ذيل بعض أخبار الباب: و لكن تنقض اليقين باليقين) (١) لو سلم أنه يمنع (٢) عن شمول (قوله عليه السلام فى صدره: لا تنقض اليقين بالشك) لليقين و الشك فى أطرافه للزوم المناقضه فى مدلوله ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الإيجاب الجزئى إلا أنه لا يمنع عن عموم النهى فى سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل و شموله لما فى أطرافه فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

و أما فقد المانع فلاجل أن جريان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب إلا المخالفه الالتزاميه و هو ليس بمحذور لا شرعا و لا عقلا.

و منه قد انقدح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا و لو فى بعضها لوجب الموافقه القطعيه له عقلا ففى جريانه لا محاله يكون محذور المخالفه القطعيه أو الاحتماليه كما لا يخفى.

تذويب

[تقدم قاعده الفراغ و التجاوز و أصاله الصحه على استصحاباتها]

لا يخفى أن مثل قاعده التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ

١- التهذيب ١/ ٨ الحديث ١١.

٢- هذا ردّ لوجه منع الشيخ عن جريان الاستصحابيين، راجع فرائد الأصول ٤٢٩، خاتمه الاستصحاب، القسم الثانى من تعارض الاستصحابيين عند قوله: بل لأن العلم الإجمالى هنا.. الخ.

بعد الفراغ عنه و أصاله صحه عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه إلا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليلها بأدلتها و كون النسبه بينه و بين بعضها عموما من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردنا مع لزوم قله المورد لها جدا لو قيل بتخصيصها بدليلها إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

[تقدم الاستصحاب على القرعه]

و أما القرعه فالاستصحاب فى موردها يقدم عليها لأخصيه دليله من دليلها لاعتبار سبق الحاله السابقه فيه دونها و اختصاصها بغير الأحكام إجماعا لا يوجب الخصوصيه فى دليلها بعد عموم لفظها لها هذا مضافا إلى وهن دليلها بكثره تخصيصه حتى صار العمل به فى مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم كما قيل و قوه دليله بقله تخصيصه بخصوص دليل.

لا- يقال كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله و قد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه و موجبا لكون نقض اليقين باليقين بالحجه على خلافه كما هو الحال بينه و بين أدله سائر الأمارات فيكون هاهنا أيضا من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصص.

فإنه يقال ليس الأمر كذلك فإن المشكوك مما كانت له حاله سابقه و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعى إلا- أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك و الظاهر من دليل القرعه أن يكون منها بقول مطلق لا فى الجملة فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقه رافع لموضوعه أيضا فافهم.

فلا- بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن دليله لو هن عمومها و قوه عمومه كما أشرنا إليه آنفا و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

ص: ٤٣٥

المقصد الثامن التعادل و التراجيح

اشاره

فصل [فى معنى التعارض]

إشاره

التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضا بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً- مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما إذا كان بينهما حكومه رافعه للتعارض و الخصومه بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر مقدا (١) كان أو مؤخرا أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلا و يتفق فى غيرهما كما لا يخفى.

١- خلافا لما يظهر فى عبارته الشيخ من اعتبار تقدم المحكوم، راجع فرائد الاصول ٤٣٢، التعادل و الترجيح، عند قوله و ضابط الحكومه.. الخ.

أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر و لذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر كما أشرنا إليه (١) في أواخر الاستصحاب.

و ليس (٢) وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها و شارحه لها و إلا كانت أدلتها أيضا داله و لو بالالتزام على أن حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الأماره و هو مستلزم عقلا- نفى ما هو قضيه الأماره بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفى ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا ضروره أن نفس الأماره لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي و قضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه و هو قضيه الأصل هذا مع احتمال أن يقال إنه ليس قضيه الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجية عقلا و تنجز الواقع مع المصادفه و عدم تنجزه في صورته المخالفه.

و كيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا كي يختلف الحال و يكون مفاده في الأماره نفى حكم الأصل حيث إنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه كيف و هو حكم الشك فيه و احتمالاه فافهم و تأمل جيدا.

[عدم التعارض بين الظاهر مع النص أو الأظهر]

فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائله المطارده و المعارضه بين الأصل و الأماره إلا بما أشرنا سابقا و آنفا فلا تغفل هذا و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص أو الأظهر مثل

١- في خاتمه الاستصحاب / ص ٤٣٠.

٢- القائل بالحكومه هو الشيخ في فرائد الأصول ٤٣٢، أول مبحث التعادل و الترجيح.

العام و الخاص و المطلق و المقيد أو مثلهما مما كان أحدهما نصا أو أظهر حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف فى الآخر.

و بالجمله الأدله فى هذه الصور و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضه لعدم تنافيه فى الدلاله و فى مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاوره متحيره بل بملاحظه المجموع أو خصوص بعضها يتصرف فى الجميع أو فى البعض عرفا بما ترتفع به المنافاه التى تكون فى السين و لا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا فيقدم النص أو الأظهر و إن كان بحسب السند ظنيا على الظاهر و لو كان بحسبه قطعيا و إنما يكون التعارض فى غير هذه الصور مما كان التنافى فيه بين الأدله بحسب الدلاله و مرحله الإثبات و إنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة و جهه أو ظنيا فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف فى البعض أو الكل فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل إما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها فيقع التعارض بين أدله السند حينئذ كما لا يخفى.

فصل [أصالة التساقط]

إشاره

التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه رأسا حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر إلا أنه حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك و احتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه لعدم التعيين (١) فى الحججه أصلا كما لا يخفى.

نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما هذا بناء على حجيه الأمارات من باب

١- فى «أ و ب» التعيين.

الطريقه كما هو كذلك حيث لا- يكاد يكون حجه طريقا إلا ما احتمال إصابته فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجته و أما بناء على حجتها من باب السببيه فكذلك لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببيه فيها إلا- فيه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لا للتقيه و نحوها و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا و ظهوره فيه لو كان هو الآيات و الأخبار ضروره ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

و أما لو كان المقتضى للحججه في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء إلا أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء فزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي و يحكم فعلا- بغير الإلزامي و لا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامي لكفايه عدم تماميه عله الإلزامي في الحكم بغيره.

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به و كونهما من تراحم الواجبين حينئذ و إن كان واضحا ضروره عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام إلا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقه للالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه كما مر تحقيقه»(١).

و حكم التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم

يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها في الجملة حسب ما فصلناه (١) في مسأله الضد و إلا فالتعيين و فيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامى لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الإلزامى و إلا فلا بأس بأخذه و العمل عليه لما أشرنا إليه من وجهه آنفا فافهم.

[عدم دليل على قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح]

هذا هو قضيه القاعده في تعارض الأمارات لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما كما هو قضيه ما يترأى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصور السابقه مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأماره أو الأمارتين ضروره سقوط أصله الظهور في أحدهما أو كليهما معه و قد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنديهما قطعيين و في السندين إذا كانا ظنيين و قد عرفت أن قضيه التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين لا بقاؤهما على الحجيه بما يتصرف فيهما أو في أحدهما أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا و لا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ و تعينه فإن أولويه من قبيل الأولويه في أولى الأرحام و عليه لا إشكال فيه و لا كلام.

[فصل القاعده الثانويه في باب تعارض الأخبار]

اشاره

لا يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظه القاعده في تعارضها و إلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار كما اتفقت عليه كلمه غير واحد من الأخبار

[القطع بحجيه الراجح تخييرا أو تعيينا]

اشاره

و لا يخفى أن اللازم فيما إذا لم

١- لم يتقدم منه - قدس سره - في مسأله الضد تفصيل و لا إجمال من هذه الحثيه، نعم له تفصيل في تعليقه على الرساله، راجع حاشيه فرائد الأصول / ٢٦٩، عند قوله: اعلم أنّ منشأ الأهميه تاره... الخ..

تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما للقطع بحجته تخيرا أو تعيينا بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته و الأصل عدم حجيه ما لم يقطع بحجته

[بعض الوجوه التي استدل بها للتراجيح]

إشاره

بل ربما ادعى الإجماع (١) أيضا على حجيه خصوص الراجح و استدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار و هي على طوائف.

[أخبار التخيير]

منها ما دل على التخيير على الإطلاق كخبر (٢) (الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين و لا يعلم أيهما الحق قال فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت).

و (خبر (٣) الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه).

و (مكاتبه (٤) عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر فروى بعضهم صل في المحمل و روى بعضهم لا تصلها إلا في الأرض فوقه عليه السلام موسع عليك بأيه عملت) و (مكاتبه الحميري (٥) إلى الحجة عليه السلام إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان إلى أن قال عليه السلام: و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

و منها

ما (٦) دل على التوقف مطلقا.

و منها

ما (٧) دل على ما هو الحائط منها.

١- ادعاه الشيخ في فرائد الأصول ٤٤١، المقام الثاني في التراجيح من مبحث التعادل و التراجيح.

٢- الاحتجاج ٣٥٧، في احتجاجات الامام الصادق (عليه السلام).

٣- المصدر السابق.

٤- التهذيب ٣، الباب ٢٣، الصلاة في السفر، الحديث ٩٢، مع اختلاف يسير.

٥- الاحتجاج ٤٨٣، في توقيعات الناحية المقدسه.

٦- الأصول من الكافي ١ / ٦٦، باب اختلاف الحديث، الحديث ٧. عوالي اللآلي ٤ / ١٣٣. الحديث ٢٣٠.

٧- وسائل الشيعة ١٨ / ١١١، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي.

و منها ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصه و مرجحات منصوبه

و منها ما (١) دل على الترجيح بمزايا مخصوصه و مرجحات منصوبه

من مخالفه القوم و موافقه الكتاب و السنه و الأعدليه و الأصدقيه و الأفقهيه و الأورعيه و الأوثقيه و الشهره على اختلافها فى الاقتصار على بعضها و فى الترتيب بينها.

و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير و هم بين من اقتصر على الترجيح بها و من تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبه لأقوائيه ذى المزيه و أقربيته كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (٢) أو المفيده للظن كما ربما يظهر من غيره (٣).

فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر للمزايا المنصوبه فى الأخبار هو المقبوله (٤) و المرفوعه (٥) مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعه جدا و الاحتجاج بهما على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوه احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو موردهما و لا وجه معه للتعدى منه إلى غيره كما لا يخفى.

و لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظه أن رفع الخصومه بالحكومه فى صورته تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صورته

١- وسائل الشيعه ١٨ / ٧٥ الباب ٩ من ابواب صفات القاضى.

٢- فرائد الاصول ٤٥٠، فى المقام من مقام التراجيح.

٣- مفاتيح الاصول / ٦٨٨، التنبيه الثانى من تنبيهات تعارض الدليلين.

٤- التهذيب ٦ / ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٥٢. الكافى ١ / ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٥ الفقيه ٣ / ٥، الباب ٩، الحديث ٢.

٥- عوالى اللآلى ٤ / ١٣٣ الحديث ٢٢٩.

تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الروايه فى وجوبه مطلقا و لو فى غير مورد الحكومه كما لا يخفى.

و إن أبيت إلا عن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير فى مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما لقصور المرفوعه سندا و قصور المقبوله دلاله لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و لذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح مع أن تقييد الإطلاقات الوارده فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استتصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندره كونهما متساويين جدا بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا- ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب (١) و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار.

و منه قد انقدح حال سائر أخباره مع أن فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهاده ما (٢) ورد فى أنه زخرف و باطل و ليس بشىء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جاريه للوثوق حينئذ بصدوره كذلك و كذا الصدور أو

١- الظاهر هو السيد الصدر شارح الواقيه، لكنه (رحمه الله) حمل جميع أخبار الترجيح على الاستحباب، شرح الواقيه، ص مخطوط.

٢- الوسائل ١٨ / ٧٨، الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، الأحاديث: ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٧، ٤٨. و المحاسن: ١ / ٢٢٠، الباب ١١، الاحاديث ١٢٨ الى ١٣١ و ص ٢٢٥، الباب ١٢، الحديث ١٤٥ و ص ٢٢٦، الباب ١٤، الحديث ١٥٠.

الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدله اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فتكون هذه الأخبار فى مقام تميز الحججه عن اللاحجه لا ترجيح الحججه على الحججه فافهم.

و إن أبيت عن ذلك فلا- محيص عن حملها توفيقا بينها و بين الإطلاقات إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا هذا ثم إنه لو لا- التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا فى أخبار المرجحات و هى آبيه عنه كيف يمكن تقييد مثل (: ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمه و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم قد استدل على تقييدها و وجوب الترجيح فى المتفاضلين بوجوه آخر.

منها دعوى (١) الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

و فيه أن دعوى الإجماع مع مصير مثل الكلينى إلى التخيير و هو فى عهد الغيبه الصغرى و يخالط النواب و السفراء قال فى ديباجه الكافى و لا نجد شيئا أوسع و لا أحوط من التخيير مجازفه.

و منها (٢) أنه لو لم يجب ترجيح ذى المزيه لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا- بل ممتنع قطعاً و فيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزيه موجه لتأكد ملا-ك الحجيه فى نظر الشارع ضروره إمكان أن تكون تلك المزيه بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر فى جنب الإنسان و كان الترجيح بها بلا مرجح و هو قبيح كما هو واضح هذا مضافاً إلى ما هو فى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع من أن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختياريه و منها الأحكام

١- حكاه الشيخ (ره) عن كلام جماعه/ فرائد الأصول ٤٦٩. المرجحات الخارجيه، من الخاتمه فى التعادل و التراجيح.

٢- استدل به المحقق القمى (ره) قوانين الأصول ٢/ ٢٧٨، فى قانون الترجيح من الخاتمه.

الشرعية لا- يكون إلا- قبيحا و لا- يستحيل وقوعه إلا- على الحكيم تعالى و إلا فهو بمكان من الإمكان لكفايه إرادته المختار عله لفعله و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا عله فلا استحاله فى ترجيحه تعالى للمرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى و أما غيره فلا استحاله فى ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجمله الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا عله محال و بمعنى بلا داع عقلائى قبيح ليس بمحال فلا تشبهه.

و منها غير ذلك (١) مما لا يكاد يفيد الظن فالصفح عنه أولى و أحسن.

ثم إنه لا- إشكال فى الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه و لا وجه للإفتاء بالتخير فى المسأله الفرعيه لعدم الدليل عليه فيها.

نعم له الإفتاء به فى المسأله الأصوليه فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذى لا شبهه فيه.

و هل التخير بدوى أم استمرارى قضيه الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضيه الإطلاقات أيضا كونه استمراريا و توهم (٢) أن المتحير كان محكوما بالتخير و لا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعا للتخير أصلا كما لا يخفى.

فصل [التعدى عن المرجحات المنصوصه]

هل هو على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصه المنصوصه أو يتعدى إلى غيرها قيل (٣) بالتعدى لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه

١- راجع فرائد الأصول ٤٤٢-٤٤٤، المقام الثانى من مقام التراجيح.

٢- يظهر ذلك من الشيخ (ره) فى فرائد الأصول ٤٤٠، المقام الأول فى المتكافئين.

٣- القائل هو الشيخ (قده) و نسبه إلى جمهور المجتهدين، فرائد الأصول / ٤٥٠.

و الأوثقيه و نحوهما مما فيه من الدلاله على أن المناط فى الترجيح بها هو كونها موجه للأقربيه إلى الواقع و لما فى التعليل بأن المشهور مما لا- ريب فيه من استظهار أن العله هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآ-خر و لو كان فيه ألف ريب و لما فى التعليل بأن الرشد فى خلافهم.

و لا يخفى ما فى الاستدلال بها.

أما الأول فإن جعل خصوص شىء فى وجهه الإبراء و الطريقيه حجه أو مرجحا لا- دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه وجهه إراءته بل لا إشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصيته فى مرجحيته أو حجيته لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا فافهم.

و أما الثانى فلتوقفه على عدم كون الروايه المشهوره فى نفسها مما لا- ريب فيها مع أن الشهره فى الصدر الأول بين الرواه و أصحاب الأئمه عليهم السلام موجه لكون الروايه مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفا إنها مما لا ريب فيها كما لا يخفى و لا- بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدر لا- إلى كل مزيه و لو لم يوجب إلا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض الفاقد لها.

و أما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشد فى نفس المخالفه لحسنها و لو سلم أنه لغلبه الحق فى طرف الخبر المخالف فلا شبهه فى حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو وجهه و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله كما مر آنفا.

و منه انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيه فيه ضروره كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورها لو لا القطع به فى الصدر الأول لقله الوسائط و معرفتها هذا مع ما فى عدم بيان الإمام عليه السلام للكليه كى لا يحتاج السائل إلى إعادته السؤال مرارا و ما فى أمره عليه السلام

بالإرجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصه من الظهور فى أن المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصه كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصه ما لا يوجب الظن بذى المزيه و لا أقربيته كبعض صفات الراوى مثل الأورعيه أو الأفقيه إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الأقربيه كالتورع من الشبهات و الجهد فى العبادات و كثره التبع فى المسائل الفقيهيه أو المهارة فى القواعد الأصوليه فلا وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه بل إلى كل مزيه و لو لم تكن بموجبه (١) لأحدهما كما لا يخفى.

و توهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح بل موجب لسقوط الآخر عن الحجيه للظن بكذبه حينئذ فاسد فإن الظن بالكذب لا يضر بحجيه ما اعتبر من باب الظن نوعا و إنما يضر فيما أخذ فى اعتباره عدم الظن بخلافه و لم يؤخذ فى اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهه ذلك هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا و إلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادته الظهور فى أحدهما أو فيهما أو إرادته تقيه كما لا يخفى.

نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوه فى دليلته و فى جهه إثباته و طريقيته من دون التعدى إلى ما لا- يوجب ذلك و إن كان موجبا لقوه مضمون ذيه ثبوتا كالشهره الفتوائيه أو الأولويه الظنيه و نحوهما فإن المنساق من قاعده أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة كما لا يخفى فافهم (٢).

١- فى « أ » و « ب » بموجبه.

٢- اثبتنا الأمر بالفهم من « أ ».

فصل [اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفي]

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض في موارد الجمع و التوفيق العرفي و لا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين من سقوط أحدهما رأسا و سقوط كل منهما في خصوص مضمونه كما إذا لم يكونا في البين فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير مواردها أو يعمها قولان أولهما المشهور و قصارى ما يقال في وجهه أن الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالا و جوابا هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفا لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق فإنه من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاوره.

و يشكل بأن مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا- يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التحير في الحال لأجل ما يترأى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب المآل أو للتحير في الحكم واقعا و إن لم يتحير فيه ظاهرا و هو كاف في صحته قطعا مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقه المتعارفه بين أبناء المحاوره و جل العناوين المأخوذه في الأستله لو لا كلها يعمها كما لا يخفى.

و دعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفه غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب و بذلك ينقدح وجه القول الثاني اللهم إلا- أن يقال إن التوفيق في مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام و هي كاشفه إجمالا عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لو لا دعوى اختصاصها به و أنها سؤالا و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التحير و الاحتياج أو دعوى الإجمال و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص و لا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء

العقلاء و سيره العلماء من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر و التصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه فتأمل.

فصل [ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم أحد الظاهرين على الآخر]

إشاره

قد عرفت حكم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر و أيهما أظهر و قد ذكر فيما اشبهه الحال لتمييز ذلك ما لا عبره به أصلا فلا بأس بالإشاره إلى جملة منها و بيان ضعفها.

[ترجيح ظهور العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص]

منها (ما قيل (١) في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح بيانا فتقديم العام حينئذ لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه بخلاف العكس فإنه موجب لتخصيصه بلا- وجه إلا- على نحو دائر و من أن التقييد أغلب من التخصيص.)

و فيه أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمه إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد و أغلبيه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل ما من عام إلا و قد خص غير مفيد فلا بد (٢) في كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر فتدبر.

[تقديم التخصيص على النسخ]

و منها ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبه التخصيص و ندره النسخ.

١- راجع فرائد الأصول ٤٥٧، المقام الرابع من مقام التراجيح.

٢- في «ب»: و لا بد.

و لا- يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا و أن غلبه التخصيص إنما توجب أقوائه ظهور الكلام فى الاستمرار و الدوام من ظهور العام فى العموم إذا كانت مرتكزه فى أذهان أهل المحاوره بمثابة تعدد من القرائن المكتنفه بالكلام و إلا فهى و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلا أنها غير موجهه لها كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل فى التخصيص لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام فإنها صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتهما و التزام نسخهما بها و لو قيل بجواز نسخهما بالروايه عنهم عليهم السلام كما ترى فلا- محيص فى حله من أن يقال إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحه فى إخفاء الخصوصات أو مفسده فى إبدائها كإخفاء غير واحد من التكاليف فى الصدر الأول لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها و استكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فيه ظاهرا و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها فى الاستمرار و الدوام أيضا فتفتن.

فصل لا إشكال فى تعيين الأظهر

لو كان فى البين إذا كان التعارض بين الاثنين و أما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيه ربما لا يخلو عن خفاء و لذا وقع بعض (١) الأعلام فى اشتباه و خطأ حيث توهم أنه إذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص ببعضها كان اللازم ملاحظه النسبه بينه و بين سائر الخصوصات بعد

١- هو المولى النراقى (ره) العوائد / ١١٩ - ١٢٠، العائده ٤٠.

تخصيصه به فربما تنقلب النسبه إلى عموم و خصوص من وجه فلا بد من رعايه هذه النسبه و تقديم الراجح منه و منها أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه إلا إذا كانت النسبه بعده على حالها.

و فيه أن النسبه إنما هي بملاحظه الظهورات و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره و إن انثلم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص حجه في الباقي لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

لا يقال إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه.

فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادته العموم لا عدم استعماله فيه لإفاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لا فيه و لا في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا القرينه المعينه لمرتبته منها كما لا يخفى لجواز إرادتها و عدم نصب قرينه عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام في مقام البيان قرينه على إرادته التمام و هو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانصدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً و لو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلاً عما إذا كانت مستوعبه لها فلا بد حينئذ من معامله التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره فإن التباين إنما كان بينه و بين

مجموعها لا جميعها و حينئذ فرما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبه بينها متعدده كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما و أنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما و إن انقلبت النسبه بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً لقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى.

فصل [في بيان المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلا]

لا يخفى أن المزايا المرجحه لأحد المتعارضين الموجه للأخذ به و طرح الآخر بناء على وجوب الترجيح و إن كانت على أنحاء مختلفه و موارد متعده من راوى الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل الوثاقه و الفقاهه و الشهره و مخالفه العامه و الفصاحه و موافقه الكتاب و موافقه لفتوى الأصحاب إلى غير ذلك مما يوجب مزيه فى طرف من أطرافه خصوصاً لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصه إلا أنها موجه لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر فإن أخبار العلاج دلت على تقديم روايه ذات مزيه فى أحد أطرافها و نواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقه الخبر للتقيه فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين و حجيته فعلاً- و طرح الآخر رأساً و كونها فى مقطوعى الصدور متمحضه فى ترجيح الجبهه لا- يوجب كونها كذلك فى غيرهما ضروره أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه فكيف يقاس على ما لا تعبده فيه للقطع بصدوره.

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى و إناطه الترجيح

بالظن أو بالأقربيه إلى الواقع ضروره أن قضيه ذلك تقديم الخبر الذى ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما و التخيير بينهما إذا تساويا فلا وجه لإتعايب النفس فى بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط فى صورته مزاحمه بعضها مع الآخر.

و أما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتبا فى المقبوله (١) و المرفوعه (٢) مع إمكان أن يقال إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدق بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و لذا اقتصر فى غير واحد منها على ذكر مرجح واحد و إلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما فى المقبوله و هو بعيد جدا و عليه فمتى وجد فى أحدهما مرجح و فى الآخر آخر منها كان المرجح هو إطلاقات التخيير و لا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظه الترتيب إلا إذا كانا فى عرض واحد.

و انقدح بذلك أن حال المرجح الجهتى حال سائر المرجحات فى أنه لا بد فى صورته مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الأقربيه كذلك إلى الواقع فيوجب ترجيحه و طرح الآخر أو أنه لا مزيه لأحدهما على الآخر كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بما له من المزيه مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهانى [١] قدس سره و بالغ فيه

[١] راجع ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد (ره) / ١٢٠ فى الفائده ٢١.

المولى محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانى مروج المذهب رأس الماه الثالثه تولد سنه ١١١٨ فى اصفهان و قطن برهه فى بهبهان، ثم انتقل الى كربلا- و نشر العلم هناك، صنف ما يقرب من ستين كتابا. منها شرحه على المفاتيح و حواشيه على المدارك و على المعالم و غير ذلك توفى فى الحائر الشريف سنه ١٢٠٨ هـ - (الكنى و الالقاب ٢ / ٩٧).

١- التهذيب ٦ / ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٥٢.

٢- الكافى ١ / ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

بعض (١) أعظم المعاصرين أعلى الله درجته و لا لتقديم غيره عليه (كما يظهر من شيخنا العلامة (٢) أعلى الله مقامه قال.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أضعفهما فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه.

و قال بعد جملة من الكلام.

فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى المتكافئين من الأخبار و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه لأن جهه الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه).

و فيه مضافا إلى ما عرفت أن حديث فرعيه جهه الصدور على أصله إنما يفيد

١- الكافي ١/ ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٢- فرائد الأصول / ٤٦٨.

إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها و أما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات و لم يقد دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجبهه مع كون الآخر راجحا بحسبها بل هو أول الكلام كما لا يخفى فلا محيص من ملاحظه الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمه و مع عدم الدلاله و لو لعدم التعرض لهذه الصوره فالمحكم هو إطلاق التخيير فلا تغفل.

و (قد أورد بعض أعظم تلاميذه (١) عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقيه لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها لأنه إلغاء لأحدهما أيضا فى الحقيقه).

و فيه ما لا يخفى من الغفله و حسابان أنه التزم قدس سره فى مورد الترجيح بحسب الجبهه باعتبار تساويهما من حيث الصدور إما للعلم بصدورهما و إما للتعبد به فعلا- مع بداهه أن غرضه من التساوى من حيث الصدور تعيدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا ضروره أن دليل حجيه الخبر لا يقتضى التعبد فعلا بالمتعارضين بل و لا بأحدهما و قضيه دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييرا أو ترجيحا.

و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقص حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به و برهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله و بين صدوره تقيه و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهه كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعى الصدور الموافق بل الأمر فى الظنى الصدور أهون لاحتمال عدم

١- و هو الشيخ المحقق الحاج ميرزا حبيب الله الرشتى (طاب ثراه). راجع بدائع الأفكار / ٤٥٧.

صدوره بخلافه.

(ثم قال فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكه فضلا عن هو تالى العصمه علما و عملا.

ثم قال و ليت شعرى أن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه مع أنه فى جوده النظر يأتى بما يقرب من شق القمر).

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه ضروره عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيه و عدم الصدور رأسا لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا و لا يكاد يحتاج فى التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهه و إنما دار احتمال الموافق بين الاثنتين إذا كان المخالف قطعيا صدورا و جهه و دلاله ضروره دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره و صدوره تقيه و فى غير هذه الصوره كان دوران أمره بين الثلاثه لا- محاله لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعى حينئذ أيضا.

و منه قد انقدح إمكان التعبد بصدور الموافق لبيان الحكم الواقعى أيضا و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلاله لتعيين حمله على التقيه حينئذ لا محاله و لعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله إلا أن الخطأ و النسيان كالطبيعه الثانيه للإنسان عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام فى كل ورطه و مقام.

ثم إن هذا كله إنما هو بملا-حظه أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهه و أما بما هو موجب لأقوائه دلاله ذيه من معارضه لاحتمال التوريه فى المعارض المحتمل فيه التقيه دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها اللهم إلا أن يقال إن باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحا فيما احتل فيه التقيه إلا أنه

حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينه على التصرف عرفا في الآخر فتدبر.

فصل [المرجحات الخارجيه]

موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا من المرجحات فى الجملة بناء على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه أو قيل بدخوله فى القاعده المجمع عليها كما ادعى (١) و هى لزوم العمل بأقوى الدليلين و قد عرفت أن التعدى محل نظر بل منع و أن الظاهر من القاعده هو ما كان الأقوائيه من حيث الدليليه و الكشفيه و كون مضمون أحدهما مضمونا لأجل مساعده أماره ظنيه عليه لا يوجب قوه فيه من هذه الحيشه بل هو على ما هو عليه من القوه لو لا مساعدها كما لا يخفى و مطابقه أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فى الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته كيف و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجيه المخالف لو لا معارضه الموافق و الصديق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجيه كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك فافهم هذا حال الأماره الغير المعتره لعدم الدليل على اعتبارها.

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالمقاييس فهو و إن كان كالغير المعتر لعدم الدليل بحسب ما يقتضى الترجيح به من الأخبار بناء على التعدى و القاعده بناء على دخول مضمون المضمون فى أقوى الدليلين إلا أن الأخبار الناهيه عن القياس» (٢) و (: أن السنه إذا قيست محق الدين) (٣) مانعه عن الترجيح به ضروره أن استعماله فى ترجيح أحد الخبرين

١- راجع فرائد الأصول / ٤٦٩.

٢- الكافى ١: ٤٦ باب البدع و الرأى و المقاييس. الأحاديث ١٣ و ١٦.

٣- المصدر المتقدم، الحديث ١٥ و الكافى ٧: ٢٩٩، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأه و... الخ، الحديث ٦. و للمزيد راجع جامع أحاديث الشعيه ١/ ٢٦٩، الباب ٧ عدم حجيه القياس و الرأى و.. الخ.

استعمال له فى المسأله الشرعيه الأصوليه و خطره ليس بأقل من استعماله فى المسأله الفرعيه.

و توهم أن حال القياس هاهنا ليس فى تحقق الأفتوائيه به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه فى مسأله أصوليه (١) و لا- فرعيه قياس مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام و القياس فى الموضوعات الخارجيه الصرفيه فإن القياس المعمول فيها ليس فى الدين فيكون إفساده أكثر من إصلاحه و هذا بخلاف المعمول فى المقام فإنه نحو إعمال له فى الدين ضروره أنه لولاه لما تعين الخير الموافق له للحجيه بعد سقوطه عن الحجيه بمقتضى أدله الاعتبار و التخيير بينه و بين معارضه بمقتضى أدله العلاج فتأمل جيدا.

و أما ما إذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا فى نفسه كالكتاب و السنه القطعيه فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينه الكليه فهذه الصوره خارجه عن مورد الترجيح لعدم حجيه الخبر المخالف كذلك من أصله و لو مع عدم المعارض فإنه المتيقن من الأخبار الداله على أنه زخرف أو باطل أو أنه لم نقله أو غير ذلك (٢).

و إن كانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق فقضيه القاعده فيها و إن كانت ملاحظه المرجحات بينه و بين الموافق و تخصيص الكتاب به تعيينا أو تخيرا لو لم يكن الترجيح فى الموافق بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلا أن الأخبار الداله على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصره عن العموم لهذه الصوره لو قيل بأنها فى مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحججه عن اللاحجه كما نزلناها عليه و يؤيده أخبار (٣) العرض على الكتاب الداله على عدم حجيه المخالف من

١- فى « ب »: فى مسأله الأصوليه و لا فرعيه.

٢- راجع ص ٤٤٤، هامش ٢.

٣- وسائل الشيعه ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى / الأحاديث ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٨. و المحاسن ١: ٢٢٠، كتاب مصابيح الظلم، الباب ١١، الأحاديث ١٢٨ الى ١٣١. و ص ٢٢٥، الباب ١٢. الحديث ١٤٥ و ص ٢٢٦، الباب ١٤، الحديث ١٥٠.

أصله فإنهما تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفه في أحدهما على خلاف المخالفه في الأخرى كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال نعم إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفه بالمباينه بقربنه القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا و إباء مثل (: ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل عن التخصيص غير بعيدة و إن كانت المخالفه بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفه في الصورة الأولى كما لا- يخفى و أما الترجيح بمثل الاستصحاب كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن و الطريقيه عندهم و أما بناء على اعتباره تعبدا من باب الأخبار وظيفه للشاك كما هو المختار كسائر الأصول العمليه التي يكون كذلك عقلا أو نقلا فلا وجه للترجيح به أصلا لعدم تقويه مضمون الخبر بموافقته و لو بملاحظه دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.

ص: ٤٦١

الخاتمه الاجتهاد و التقليد

اشاره

أما الخاتمة فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

[القول في الاجتهاد]

فصل الاجتهاد لغة تحمل المشقه

(و اصطلاحا كما عن الحاجبي (١) و العلامه (٢) استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعى و عن غيرهما (٣) ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلا أو قوه قريبه).

و لا- يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحا ليس من جهه الاختلاف في حقيقته و ماهيته لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه و الإشاره إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه كاللغوى في بيان معانى الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر و لو كان أخص منه مفهوما أو أعم.

و من هنا انقدح أنه لا- وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لو لا الكل ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها أو بخواصها الموجهه لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب فافهم.

١- راجع شرح مختصر الأصول / ٤٦٠، عند الكلام عن الاجتهاد.

٢- التهذيب- مخطوط.

٣- زبده الأصول للشيخ البهائي (ره) / ١١٥ المنهج الرابع في الاجتهاد و التقليد.

و كيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه فإن المناط فيه هو تحصيلها قوه أو فعلا لا الظن حتى عند العامه القائلين بحجيته مطلقا أو بعض الخاصه القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام فإنه مطلقا عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجه و لذا لا شبهه في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبديه الغير المفيده للظن و لو نوعا اجتهادا أيضا.

و منه قد انقدح أنه لا وجه لتأبي الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى غايه الأمر له أن ينازع في حجه بعض ما يقول الأصولى باعتباره و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحه الاجتهاد بذاك المعنى ضروره أنه ربما يقع بين الأخباريين كما وقع بينهم و بين الأصوليين.

فصل ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجز

اشاره

فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام.

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام و عدم التمكن من الترجيح في المسأله و تعيين حكمها و التردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبه إلى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقله الاطلاع أو قصور الباع.

و أما بالنسبه إلى حكمها الفعلى فلا تردد لهم أصلا كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به و أما لغيره فكذا لا- إشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالأحكام مفتوحا له على ما يأتى من الأدله على جواز التقليد بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه في غايه الإشكال فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل و أدله

جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى و قضيه مقدمات الانسداد ليست إلا حجيه الظن عليه لا على غيره فلا بد في حجيه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد و غير دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد فى حقه بحيث تكون منتجه لحجيه الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا و لا مجال لدعوى الإجماع و مقدماته كذلك غير جاريه فى حقه لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلى من عمله بالاحتياط و إن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

نعم لو جرت المقدمات كذلك بأن انحصر المجتهد و لزم من الاحتياط المحذور أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت منتجه لحجيته فى حقه أيضا لكن دونه خرط الفتاد هذا على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف و صحته فجواز الرجوع إليه فى غايه الإشكال لعدم مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجيه ظنه به و قضيه مقدمات الانسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت فى حقه دون غيره و لو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصه التى دل الدليل على اعتبارها بالخصوص فتأمل.

إن قلت حجيه الشىء شرعا مطلقا لا- يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم و لو ظاهرا كما مر تحقيقه (١) و أنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابه و العذر مع عدمها فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضا رجوعا إلى الجاهل فضلا عما إذا انسد عليه.

قلت نعم إلا أنه عالم بموارد قيام الحججه الشرعيه على الأحكام فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

١- فى بيان الأمارات غير القطعيه، ص ٢٧٧.

إن قلت رجوعه إليه في موارد فقد الأماره المعتمده عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقليه ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأماره الشرعيه فيها و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك و أما تعيين ما هو حكم العقل و أنه مع عدمها هو البراءه أو الاحتياط فهو إنما يرجع إليه فالمتبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد فافهم.

و كذلك لا- خلاف و لا- إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا و أما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومه فإن مثله كما أشرت آنفا ليس ممن يعرف الأحكام مع أن معرفتها معتبره في الحاكم كما في المقبوله إلا- أن يدعى عدم القول بالفصل و هو و إن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب و المتواترات إذا كانت جمله يعتد بها و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم عليهم السلام و حرامهم عليهم السلام و عرف أحكامهم عرفا حقيقه و أما (قوله عليه السلام في المقبوله: فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوبا منهم كيف و حكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار لزيد أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.

و أما التجزى في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام

الأول في إمكانه

و هو و إن كان محل الخلاف بين الأعلام إلا- أنه لا- ينبغى الارتباب فيه حيث كانت أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله

و صعوبه عقليه و نقليه مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبه إليها فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرک باب بمهارته فى النقليات أو العقليات و ليس كذلك فى آخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها و هذا بالضروره ربما يوجب حصول القدره على الاستنباط فى بعضها لسهوله مدرکه أو لمهاره الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدره على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفره و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزئه لا- تمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمدارکه كما إذا كانت هناك ملكه الاستنباط فى جميعها و يقطع بعدم دخل ما فى سائرها به أصلا أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله كما فى الملكه المطلقه بدهه أنه لا- يعتبر فى استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلا على مدارک جميع المسائل كما لا يخفى.

الثانى فى حجيه ما يؤدي إليه على المتصف به

و هو أيضا محل الخلاف إلا أن قضيه أدله المدارک حجيته لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ضروره أن بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقا و كذا ما دل على حجيه خبر الواحد غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض.

الثالث فى جواز رجوع غير المتصف به إليه

فى كل مسأله اجتهد فيها و هو أيضا محل الإشكال من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمه أدله جواز التقليد و من دعوى عدم إطلاق فيها و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله أيضا و ستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضيه الأدله.

و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جمله معتده بها و اجتهد فيها بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفا إنه ممن عرف

أحكامهم كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام.

فصل [فى بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد]

لا- يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيه فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفه ما يتنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك.

و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول ضروره أنه ما من مسأله إلا و يحتاج فى استنباط حكمها إلى قاعده أو قواعد برهن عليها فى الأصول أو برهن عليها مقدمه فى نفس المسأله الفرعيه كما هو طريقه الأخبارى و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حده لا يوجب كونها بدعه و عدم تدوينها فى زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه.

و بالجملة لا- محيص لأحد فى استنباط الأحكام الفرعيه من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه فى المسائل الأصوليه و بدونه لا يكاد يتمكن من استنباط و اجتهاد مجتهدا كان أو أخباريا نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنه و الأشخاص ضروره خفه مئونه الاجتهاد فى الصدر الأول و عدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنه اللاحقه مما لا يكاد يحقق و يختار عاده إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الأصوليه.

فصل [التخطئه و التصويب]

اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقلیات و اختلفت فى الشرعیات فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضا و أن له تبارك و تعالى فى كل مسأله حكم يؤدي إليه الاجتهاد تاره و إلى غيره أخرى.

و قال مخالفونا بالتصويب و أن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين فما

يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى و لا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسأله إلا إذا كان لها حكم واقعا حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته و تعيينه بحسبها ظاهرا فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء بأن تكون الأحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاما واقعيه كما هى ظاهره فهو و إن كان خطأ من جهه تواتر الأخبار و إجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك و تعالى فى كل واقعه حكما يشترك فيه الكل إلا أنه غير محال و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا يكاد يعقل فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا أثر أو يستظهر من الآيه أو الخبر إلا أن يراد التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقه و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضروره و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهه و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه بل إنشاء فلا استحاله فى التصويب بهذا المعنى بل لا محيص عنه فى الجمله بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه و الموضوعيه كما لا يخفى و ربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنيه الطريق لا ينافى قطعيه الحكم.

نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقه كما هو كذلك فمؤديات الطرق و الأمارات المعتمره ليست بأحكام حقيقه نفسيه و لو قيل بكونها أحكاما طريقه و قد مر (١) غير مره إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا و أن قضيه حجيتها ليس إلا تنجز [تنجز] مؤدياتها عند إصابتها و العذر عند خطائها فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعى فيصير منجزا فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر و يكون غير منجز بل غير فعلى فيما لم تكن هناك حجه مصيبه فتأمل جيدا.

١- فى دفع الايراد عن إمكان التعبد بالأماره غير القطعيه/ ص ٢٧٧ و فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب/ ص ٤٠٥.

فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق

بتبدل الرأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهه فى عدم العبره به فى الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها و أما الأعمال السابقه الواقعه على وفقه المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلا بد من معامله البطالين معها فيما لم ينهض دليل على صحه العمل فيما إذا اختل فيه لعذر كما نهض فى الصلاه و غيرها مثل لا تعاد (١) و حديث الرفع (٢) بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات على ما ادعى.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح بداهه أنه لا حكم معه شرعا غايته المعذوريه فى المخالفه عقلا- و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه قيل بأن قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه أم لا- على ما مر منا غير مره من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها ضروره أن كيفيه اعتبارها فيهما على نهج واحد و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول (٣) و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام إلا حسب أن الأحكام قابله للتغير و التبدل بخلاف المتعلقات و الموضوعات و أنت خبير بأن الواقع واحد فيهما و قد عين أولا بما ظهر خطؤه ثانيا و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخل بالنظام و الموجب للمخاصمه بين الأنام لو قيل بعدم صحه العقود و الإيقاعات و العبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانى

١- الفقيه: ٢٢٥ / ١، الباب ٤٩. الحديث ٨ و الباب ٤٢، الحديث ١٧ و التهذيب: ١٥٢ / ٢، الباب ٩، الحديث ٥٥.

٢- راجع ص ٣٣٩، فى الاستدلال على البراءه بالنسبه.

٣- الفصول: ٤٠٩، فى فصل رجوع المجتهد عن الفتوى.

و وجوب العمل على طبق الثانى من عدم ترتيب الأثر على المعامله و إعاده العباده لا يكون إلا أحيانا و أدله نفى العسر لا ينفى إلا- خصوصا ما لزم منه العسر فعلا- مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات و لزوم العسر فى الأحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقه و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومه و فصل الخصومه.

و بالجمله لا- يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بينا و لا مبينا مما يرجع إلى محصل فى كلامه زيد فى علو مقامه فراجع و تأمل.

و أما بناء على اعتبارها من باب السببيه و الموضوعيه فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عباده كان أو معامله و كون مؤداه ما لم يضمحل حكما حقيقه و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءه النقليه و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال و قد مر فى مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك.

فصل فى التقليد

اشاره

و هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تعبدا بلا مطالبه دليل على رأيه و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضروره سبقه عليه و إلا كان بلا تقليد فافهم.

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج إلى دليل و إلا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقا غالبا لعجزه عن معرفه ما دل عليه كتابا و سنه و لا يجوز التقليد فيه أيضا و إلا لدار أو تسلسل بل هذه هى العمده فى أدلته و أغلب ما عداه قابل للمناقشه لبعده تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطريه الارتكازيه و المنقول منه غير حجه فى مثلها و لو قيل بحجيتها فى غيرها لوهنه بذلك.

و منه قد انقذح إمكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته و كذا القدح فى دعوى (١) سيره المتدينين.

و أما الآيات فلعدم دلالة آية النفر (١) و السؤال (٢) على جوازه لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبدا مع أن المسئول فى آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسر به فى الأخبار (٣).

نعم لا بأس بدلاله الأخبار عليه بالمطابقه أو الملازمه حيث دل بعضها (٤) على وجوب اتباع قول العلماء و بعضها (٥) على أن للعوام تقليد العلماء و بعضها (٦) على جواز الإفتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم أو منطوقا مثل (٧) ما دل على إظهاره عليه السلام المحبه لأن يرى فى أصحابه من يفتى الناس بالحلال و الحرام.

لا يقال إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه و اتباعه.

فإنه يقال إن الملازمه العرفيه بين جواز الإفتاء و جواز اتباعه واضحه و هذا غير وجوب إظهار الحق و الواقع حيث لا ملازمه بينه و بين وجوب أخذه تعبدا فافهم و تأمل.

و هذه الأخبار على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد و إن لم يكن كل واحد منها

١- التوبه: ١٢٢.

٢- النحل: ٤٣.

٣- الكافى: ١/١٦٣، كتاب الحجّه الباب ٢٠، الأحاديث.

٤- الوسائل ١٨/٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث: ٤ و ٥ و ٩ و ١٥ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣ و ٤٢ و ٤٥ و الباب ١٢، الحديث ٥٤.

٥- الاحتجاج: ٢/٤٥٧ فى احتجاجات أبى محمد العسكرى و جاء فى الوسائل: ١٨/٩٤، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

٦- الوسائل: ١٨/٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ١ و ٢ و ٣ و ٣١ و ٣٣ و الباب ٦، الحديث ٤٨. و الباب ٩، الحديث ٢٣ و الباب ١١، الحديث ١٢.

٧- الوسائل: ١٨/١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٦

بحجه فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد من الآيات و الروايات.

قال الله تبارك و تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و قوله تعالى إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهِ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (٢) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين و أما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولة فباطل مع أنه مع الفارق ضروره أن الأصول الاعتقادية مسائل معدوده بخلافها فإنها مما لا تعد و لا تحصى و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للأوحدى في كلياتها كما لا يخفى.

فصل إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى

مع اختلافهم في العلم و الفقه فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه للقطع بحجتيه و الشك في حجه غيره و لا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوى و جواز الرجوع إليه أيضا أو جوز له الأفضل بعد رجوعه إليه هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيه الأدله في هذه المسأله.

و أما غيره فقد اختلفوا في جواز تقليد (٣) المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم إلى الجواز و المعروف بين الأصحاب على ما قيل عدمه و هو الأقوى

١-الإسراء: ٣٦.

٢-الزخرف: ٢٣.

٣- في «ب»: تقديم.

للأصل و عدم دليل على خلافه و لا إطلاق في أدله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعيه أصله لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات على ما لا يخفى.

و دعوى (١) السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما ممنوعه.

و لا عسر في تقليد الأعلم لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله و كتبه و لا لمقلديه لذلك أيضا و ليس تشخيص الأعلميه بأشكال من تشخيص أصل الاجتهاد مع أن قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسر فتأمل جيدا. و قد استدلل للمنع أيضا بوجوه.

أحدها (٢) نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها (٣) الأخبار الداله على ترجيحه مع المعارضه كما في المقبوله (٤) و غيرها (٥) أو على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول (٦) (عن أمير المؤمنين عليه السلام: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك).

ثالثها (٧) أن قول الأفضل أقرب من غيره جزما فيجب الأخذ به عند

١- راجع شرح مختصر الأصول / ٤٨٤.

٢- مطارح الأنظار / ٣٠٣، في التنبيه السادس، عند استدلاله على القول بوجوب تقليد الأفضل.

٣- مفاتيح الأصول / ٦٢٧.

٤- التهذيب ٦: ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٦- الكافي ١: ٥٤. باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

٥- التهذيب ٦ / ٣٠١، الباب ٩٢، الحديث ٥٠ و ٥١- الفقيه ٣: ٥ الباب ٩ الحديث ١ و ٢.

٦- نهج البلاغه الجزء الثالث: ١٠٤ في كتابه (عليه السلام) للأشتر النخعي.

٧- الذريعة ٢: ٨٠١، في باب الاجتهاد، فصل صفه المفتي و المستفتي. المعالم / ٢٤١. في « أصل: و يعتبر في المفتي.. الخ» من المطلب التاسع.

المعارضه عقلا.

و لا يخفى ضعفها.

أما الأول فلقوه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجمل هو الأصل فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق فيكون نقله موهونا مع عدم حججه نقله و لو مع عدم وهنه.

و أما الثاني فلأن الترجيح مع المعارضه فى مقام الحكومه لأجل رفع الخصومه التى لا تكاد ترتفع إلا به لا يستلزم الترجيح فى مقام الفتوى كما لا يخفى.

و أما الثالث فممنوع صغرى و كبرى أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات و لا- يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب فى نفسه فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا- من الكبرى بدهاه أن العقل لا- يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيه فى الأماره لنفسها أو لأجل موافقتها لأماره أخرى كما لا يخفى.

و أما الكبرى فلأن ملاك حججه قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقيه لم يعلم أنه القرب من الواقع فلعله يكون ما هو فى الأفضل و غيره سيان و لم يكن لزياده القرب فى أحدهما دخل أصلا.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما إذا كان حججه بنظر العقل لتعين الأقرب قطعاً فافهم.

فصل اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى

و المعروف بين الأصحاب (١) الاشتراط

١- راجع مسالك الأفهام ١: ١٢٧، فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و قواعد الأحكام ١١٩ كتاب الجهاد، فى المقصد الخامس.

و بين العامه» عدمه و هو خيرہ الأخباريين (١) و بعض المجتهدين (٢) من أصحابنا و ربما نقل تفاصيل.

منها (٣) التفصيل بين البدوى فيشترط و الاستمرارى فلا يشترط و المختار ما هو المعروف بين الأصحاب للشك في جواز تقليد الميت و الأصل عدم جوازه و لا مخرج عن هذا الأصل إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفه.

منها (٤) استصحاب جواز تقليده في حال حياته و لا يذهب عليك أنه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه عرفا لعدم بقاء الرأى معه فإنه متقوم بالحياه بنظر العرف و إن لم يكن كذلك واقعا حيث إن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه و لا ينافى ذلك صحه استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إليه فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفا بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته و إن احتمل أن يكون للحياه دخل في عروضه واقعا و بقاء الرأى لا بد منه في جواز التقليد قطعاً و لذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأى أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.

و بالجملة يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه و يكون حشره في القيامه إنما هو من باب إعادته المعدوم و إن لم يكن كذلك حقيقه لبقاء موضوعه و هو النفس الناطقه الباقيه حال الموت لتجرده و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف فلا يجدى بقاء النفس

١- الفوائد المدنيه ١٤٩.

٢- كالمحقق القمى، قوانين الأصول ٢.

٣- راجع مفاتيح الاصول / ٦٢٤.

٤- راجع مفاتيح الأصول / ٦٢٤، في التنبيه الأول من تقليد الميت.

عقلا فى صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف عليه و حسبان أهله أنها غير باقيه و إنما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها فتأمل جيدا.

لا- يقال نعم الاعتقاد و الرأى و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه إلا أن حدوثه فى حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته كما هو الحال فى الروايه.

فإنه يقال لا شبهه فى أنه لا بد فى جوازه من بقاء الرأى و الاعتقاد و لذا لو زال بجنون أو تبدل و نحوهما لما جاز قطعاً كما أشير إليه آنفاً هذا بالنسبه إلى التقليد الابتدائى.

و أما الاستمرارى فربما يقال بأنه قضيه استصحاب الأحكام التى قلده فيها فإن رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها إلا أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروف و لكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضيه الفطره كما عرفت فواضح فإنه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ و هو واضح و إن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعاً ليس إلا ذلك لإنشاء أحكام شرعيه على طبق مؤداها فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً إلا على ما تكلفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب (١) فراجع و لا دليل على حجيه رأيه السابق فى اللاحق.

و أما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعاً فى الظاهر فلاستصحاب ما قلده من الأحكام و إن كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا- من مقومات المعروف إلا- أن الإنصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجراف فإنه من المحتمل لو لا

المقطوع أن الأحكام التقليديه عندهم أيضا ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى ونحوه بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل و مجرد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحه استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفنا فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم أو المرض إجماعا لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعا فتأمل.

و منها إطلاق الآيات (١) الداله على التقليد.

و فيه مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه منع إطلاقها على تقدير دلالتها و إنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى و منه انقذح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد (٢) مع إمكان دعوى الانسباق إلى حال الحياه فيها.

و منها دعوى (٣) أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد و قضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى.

و فيه أنه لا يكاد تصل النوبه إليه لما عرفت من دليل العقل و النقل عليه.

و منها (٤) دعوى السيره على البقاء فإن المعلوم من أصحاب الأئمه

١- آيه النفر/ التوبه: ١٢٢ و آيه السؤال/ النحل: ٤٣ و آيه الكتمان/ البقره: ١٥٩ و آيه النبأ/ الحجرات: ٥.

٢- إكمال الدين و إتمام النعمه: ٤٨٣/٢، باب ذكر التوقيعات، الحديث ٤ و للمزيد راجع الوسائل: ١٨/١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

٣- استدلل به المحقق القمى (ره) قوانين الأصول: ٢/٢٦٥ فى قانون عدم اشتراط مشافهه المفتى، عند قوله: بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان... الخ.

٤- مطارح الأنظار: ٢٩٥ فى أدله القائلين بجواز الاستمرار على تقليد الميت.

عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتي.

و فيه منع السيره فيما هو محل الكلام و أصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطه أحد أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلا و هو ليس بتقليد كما لا يخفى و لم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

و [منها (١) غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر] (٢).

المكاسب

اشاره

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ق ١٢٨١ - ١٢١٤

عنوان و نام پدید آور: ...المكاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث

مشخصات نشر: قم: احسن الحدیث، ١٤٢١ق. = ١٣٧٩.

مشخصات ظاهری: ج ٣

شابک: ٩٦٤-٥٧٣٨-١١-٣ (دوره)؛ ٩٦٤-٥٧٣٨-٠٨-٣١٥٠٠٠ ریال: (ج.١)؛ ٩٦٤-٥٧٣٨-٠٩-١٢٢٠٠٠ ریال: (ج.٢)؛ ٩٦٤-

٥٧٣٨-١٠-٥١٧٠٠٠ ریال: (ج.٣)

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: معاملات (فقه)

شناسه افزوده: موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات

رده بندی کنگره: BP١٩٠/١/الف م ٧ ١٣٧٩

رده بندی دیویی: ٢٩٧/٣٧٢

شماره کتابشناسی ملی: م ٧٩-٢٧٧١

الجزء الثالث

الخيارات

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.
القول فى الخيار و أقسامه و أحكامه

مقدمتان

الأولى [فى معنى الخيار لغه و اصطلاحا]

الخيار لغه اسم مصدر من الاختيار- غلب فى كلمات جماعه من المتأخرين فى ملك فسخ العقد على ما فسر به فى موضع من الإيضاح- فبدخل ملك الفسخ فى العقود الجائزه و فى عقد الفضولى و ملك الوارث رد العقد على ما زاد على الثلث و ملك العمه و الخاله لفسخ العقد على بنت الأ-خ و الأ-خت و ملك الأمه المزوجه من عبد فسخ العقد إذا أعتقت و ملك كل من الزوجين للفسخ بالعيوب- و لعل التعبير بالملك للتنبيه على أن الخيار من الحقوق لا من الأحكام فيخرج ما كان من قبيل الإجازة و الرد لعقد الفضولى و التسلط على فسخ العقود الجائزه فإن ذلك من الأحكام الشرعيه لا من الحقوق و لذا لا تورث و لا تسقط بالإسقاط و قد يعرف بأنه ملك إقرار العقد و إزالته و يمكن الخدشه فيه بأنه إن أريد من إقرار العقد إبقاؤه على حاله بترك الفسخ فذكره مستدرك لأن القدره على الفسخ عين القدره على تركه إذ القدره لا تتعلق بأحد الطرفين و إن أريد منه إلزام العقد و جعله غير قابل لأن يفسخ. ففيه أن مرجعه إلى إسقاط حق الخيار فلا يؤخذ فى تعريف نفس الخيار مع أن ظاهر الإلزام فى مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فينتفض بالخيار المشترك فإن لكل منهما إلزامه من طرفه لا مطلقا ثم إن ما ذكرناه من معنى الخيار- هو المتبادر منه عرفا عند الإطلاق فى كلمات المتأخرين و إلا- فإطلاقه فى الأخبار و كلمات الأصحاب على سلطنه الإجازة و الرد لعقد الفضولى و سلطنه الرجوع فى الهبه و غيرهما من أفراد السلطنه شائع.

الثانيه [الأصل فى البيع اللزوم]

إشارة

ذكر غير واحد تبعا للعلامه فى كتبه- أن الأصل فى البيع اللزوم. قال فى التذكرة الأصل فى البيع اللزوم لأن الشارع وضعه مفيدا لنقل الملك و الأصل الاستصحاب و الغرض تمكن كل من المتعاقدين من التصرف فيما صار إليه و إنما يتم باللزوم ليأمن من نقض صاحبه عليه انتهى.

أقول المستفاد من كلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإرادته معان

الأول الراجح

احتمله فى جامع المقاصد- مستندا فى تصحيحه إلى الغلبه. و فيه أنه إن أراد غلبه الأفراد فغالبا ينعقد جائزا لأجل خيار المجلس أو الحيوان أو الشرط- و إن أراد غلبه الأزمان فهى لا تنفع فى الأفراد المشكوكه- مع أنه لا يناسب ما فى القواعد من قوله و إنما يخرج من الأصل لأمرين ثبوت خيار أو ظهور عيب.

الثانى القاعده المستفاده من العمومات

التي يجب الرجوع إليها عند الشك فى الأفراد أو بعض الأحوال و هذا حسن لكن لا- يناسب ما ذكره فى التذكرة فى توجيه الأصل - .

الثالث الاستصحاب

و مرجعه إلى أصاله عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما و هذا حسن.

الرابع المعنى اللغوى

بمعنى أن وضع البيع و بناءه عرفا و شرعا على اللزوم و صيروره المالك الأول كالأ-جنبى و إنما جعل الخيار فيه حقا خارجيا لأحدهما أو لهما يسقط بالإسقاط و بغيره و ليس البيع كالبهه التي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب بمعنى كونه حكما شرعيا له أصلا و بالذات بحيث لا يقبل الإسقاط و من هنا ظهر أن ثبوت خيار المجلس فى أول أزمته انعقاد البيع لا ينافى كونه فى حد ذاته مبنيا على اللزوم لأن الخيار حق خارجى قابل للانفكاك. نعم لو كان فى أول انعقاده محكوما شرعا بجواز الرجوع بحيث يكون حكما فيه لاحقا مجعولا- قابلا للسقوط كان منافيا لبنائه على اللزوم فالأصل هنا كما قيل نظير قولهم إن الأصل فى الجسم الاستداره فإنه لا- ينافى كون أكثر الأجسام على غير الاستداره لأجل القاسر الخارجى و مما ذكرنا ظهر وجه النظر فى كلام صاحب الوافيه حيث أنكر هذا الأصل لأجل خيار المجلس إلا أن يريد أن الأصل بعد ثبوت خيار المجلس بقاء عدم اللزوم و سيأتى ما فيه

بقى الكلام فى معنى قول العلامة فى القواعد و التذكرة إنه لا يخرج من هذا الأصل إلا بأمرين ثبوت خيار أو ظهور عيب فإن ظاهره أن ظهور العيب سبب لتزلزل البيع فى مقابل الخيار مع أنه من أسباب الخيار و توجيهه بعطف الخاص على العام كما فى جامع المقاصد غير ظاهر إذ لم يعطف العيب على أسباب الخيار بل عطف على نفسه و هو مبين له لا أعم. نعم قد يساعد عليه ما فى التذكرة من قوله و إنما يجزى عن الأصل بأمرين أحدهما ثبوت الخيار لهما أو لأحدهما من غير نقص فى أحد العوضين بل للتروى خاصه. و الثانى ظهور عيب فى أحد العوضين انتهى. و حاصل التوجيه على هذا أن الخروج عن اللزوم لا يكون إلا بتزلزل

العقد لأجل الخيار و المراد بالخيار فى المعطوف عليه ما كان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدين لا لاقتضاء نقص فى أحد العوضين و بظهور العيب ما كان الخيار لنقص أحد العوضين لكنه مع عدم تمامه تكلف فى عبارته القواعد مع أنه فى التذكرة ذكر فى الأمر الأول الذى هو الخيار فصولا سبعة بعدد أسباب الخيار و جعل السابع منها خيار العيب و تكلم فيه كثيرا و مقتضى التوجيه أن يتكلم فى الأمر الأول فيما عدا خيار العيب و يمكن توجيه ذلك بأن العيب سبب مستقل لتزلزل العقد فى مقابل الخيار فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضى العيب و إن لم يثبت خيار الفسخ موجب لاسترداد جزء من الثمن فالعقد بالنسبة إلى جزء من الثمن متزلزل قابل للإبقاء فى ملك البائع و إخراج عنه و يكفى فى تزلزل العقد ملك إخراج جزء مما ملكه البائع بالعقد عن ملكه. و إن شئت قلت إن مرجع ذلك إلى ملك فسخ العقد الواقع على مجموع العوضين من حيث المجموع و نقض مقتضاه من تملك كل من مجموع العوضين فى مقابل الآخر لكنه مبنى على كون الأرش جزء حقيقيا من الثمن كما عن بعض العامة ليتحقق انفساخ العقد بالنسبة إليه عند استرداده.

و قد صرح العلامة فى كتبه بأنه لا يعتبر فى الأرش كونه جزء من الثمن بل له إبداله لأن الأرش غرامه و حينئذ فثبوت الأرش لا يوجب تزلزلا- فى العقد ثم إن الأصل بالمعنى الرابع إنما ينفع مع الشك فى ثبوت خيار فى خصوص البيع لأن الخيار حق خارجى يحتاج ثبوته إلى الدليل أما لو شك فى عقد آخر من حيث اللزوم و الجواز فلا يقتضى ذلك الأصل لزومه لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى الحكم الشرعى. و أما الأصل بالمعنى الأول فقد عرفت عدم تماميته و أما بمعنى الاستصحاب فيجربى فى البيع و غيره إذا شك فى لزومه و جوازه و أما بمعنى القاعده فيجربى فى البيع و غيره لأن أكثر العمومات الداله على هذا المطلب يعم غير البيع

[الأدله على أصالة اللزوم]

إشاره

و قد أشرنا فى مسأله المعاطاه إليها و نذكرها هنا تسهيلا على الطالب-

فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

دل على وجوب الوفاء بكل عقد و المراد بالعقد مطلق العهد كما فسر به فى صحيحه ابن سنان المرويه فى تفسير على بن إبراهيم أو ما يسمى عقدا لغه و عرفا. و المراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد فى نفسه- بحسب الدلاله اللفظيه نظير الوفاء بالنذر فإذا دل العقد مثلا على تملك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التملك من ترتيب آثار ملكيه ذلك الغير له فأخذه من يده بغير رضاه و التصرف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام فإذا حرم بإطلاق الآيه جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد و منها التصرفات الواقعه بعد فسخ المتصرف من دون رضاه صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم العقد و عدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما فيستدل بالحكم التكليفى على الحكم الوضعى أعنى فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر و

هو معنى اللزوم بل قد حقق في الأصول أن لا معنى للحكم الوضعي إلا ما انتزع من الحكم التكليفي. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من أن معنى وجوب الوفاء بالعقد العمل بما يقتضيه من لزوم و جواز فلا يتم الاستدلال به على اللزوم. توضيح الضعف أن اللزوم و الجواز من الأحكام الشرعية للعقد و ليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم هذا المعنى أعنى وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد في نفسه يصير بدلاله الآيه حكما شرعيا للعقد مساويا للزوم و أضعف من ذلك ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلالة الآيه على اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلالة لمتابعه المشهور و هو أن المفهوم من الآيه عرفا حكمان تكليفي و وضعي و قد عرفت أن ليس المستفاد منها إلا حكم واحد تكليفي يستلزم حكما وضعيا

[الاستدلال بآيه أحل الله البيع]

و من ذلك يظهر لك الوجه في دلالة قوله تعالى **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** على اللزوم فإن حليه البيع التي لا يراد منها إلا- حليه جميع التصرفات المترتب عليه التي منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضاء الآخر مستلزمه لعدم تأثير ذلك الفسخ و كونه لغوا غير مؤثر

[الاستدلال بآيه تجاره عن تراض]

و منه يظهر وجه الاستدلال على اللزوم بإطلاق حليه أكل المال بالتجاره عن تراض فإنه يدل على أن التجاره سبب لحليه التصرف بقول مطلق حتى بعد فسخ أحدهما من دون رضاء الآخر فدلاله الآيات الثلاث على أصاله اللزوم على نهج واحد لكن يمكن أن يقال- إنه إذا كان المفروض الشك في تأثير الفسخ في رفع الآثار الثابته بإطلاق الآيتين الأخيرتين لم يمكن التمسك في رفعه إلا بالاستصحاب و لا ينفع الإطلاق.

و منها قوله تعالى **وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**

دل على حرمة الأكل بكل وجه يسمى باطلا- عرفا و موارد ترخيص الشارع ليس من الباطل فإن أكل الماره من ثمره الأشجار التي تمر بها باطل لو لا إذن الشارع الكاشف عن عدم بطلانه و كذلك الأخذ بالشفعه و الخيار فإن رخصه الشارع في الأخذ بهما يكشف عن ثبوت حق لذوى الخيار و الشفعه و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن أخذ مال الغير و تملكه من دون إذن صاحبه باطل عرفا. نعم لو دل الشارع على جوازه كما في العقود الجائزه بالذات أو بالعارض كشف ذلك عن حق للفاسخ متعلق بالعين. و مما ذكرنا يظهر وجه الاستدلال بقوله ص: لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه.

و منها قوله: **الناس مسلطون على أموالهم**

فإن مقتضى السلطنه التي أمضاها الشارع أن لا يجوز أخذه من يده و تملكه عليه من دون رضاه و لذا استدل المحقق في الشرائع على عدم جواز رجوع المقرض فيما أقرضه بأن فائده الملك التسلط و نحوه العلامه في بعض كتبه و الحاصل أن جواز العقد

الراجع إلى تسلط الفاسخ على تملك ما انتقل عنه و صار مالا لغيره و أخذه منه بغير رضاه مناف لهذا العموم

و منها قوله: المؤمنون عند شروطهم

و قد استدل به على اللزوم غير واحد منهم المحقق الأردبيلي قدس سره بناء على أن الشرط مطلق الإلزام و الالتزام و لو ابتداء من غير ربط بعقد آخر فإن العقد على هذا شرط فيجب الوقوف عنده و يحرم التعدي عنه فيدل على اللزوم بالتقريب المتقدم في أوْفُوا بِالْعُقُودِ لكن لا يبعد منع صدق الشرط في الالتزامات الابتدائية بل المتبادر عرفا

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٦

هو الإلزام التابع - كما يشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتى في مثل قوله في دعاء التوبه: و لك يا رب شرطي ألا أعود في مكروهك و عهدي أن أهجر جميع معاصيك و قوله في أول دعاء الندبه: بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا كما لا يخفى على من تأملها مع أن كلام بعض أهل اللغة على ما ادعينا من الاختصاص ففي القاموس الشرط إلزام الشئ ء و التزامه في البيع و نحوه

و منها الأخبار المستفيضة في أن البيعين بالخيار ما لم يفترقا

و أنه إذا افترقا وجب البيع و أنه لا خيار لهما بعد الرضا

فهذه جملة من العمومات - الداله على لزوم البيع عموما أو خصوصا

[مقتضى الاستصحاب أيضا اللزوم]

و قد عرفت أن ذلك مقتضى الاستصحاب أيضا و ربما يقال إن مقتضى الاستصحاب - عدم انقطاع علاقه المالك عن العين فإن الظاهر من كلماتهم عدم انقطاع علاقه المالك عن العين التي له فيها الرجوع و هذا الاستصحاب حاكم على الاستصحاب المتقدم المقتضى اللزوم و رد بأنه إن أريد بقاء علاقه المالك أو علاقه يتفرع على الملك فلا ريب في زوالها بزوال الملك و إن أريد بها سلطنه إعاده العين في ملكه فهذه علاقه يستحيل اجتماعها مع الملك و إنما تحدث بعد زوال الملك لدلاله دليل فإذا فقد الدليل فالأصل عدمها و إن أريد بها العلاقه التي كانت في مجلس البيع فإنها تستصحب عند الشك فيصير الأصل في البيع بقاء الخيار كما يقال الأصل في الهبه بقاء جوازها بعد التصرف في مقابل من جعلها لازمه بالتصرف فيه مع عدم جريانه فيما لا خيار فيه في المجلس بل مطلقا بناء على أن الواجب هنا الرجوع في زمان الشك إلى عموم أو فوا بالعقود لا الاستصحاب أنه لا يجدى بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخيار مع الافتراق فيبقى ذلك الاستصحاب سليما عن الحاكم فتأمل

[ظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشه فيه]

ثم إنه يظهر من المختلف في مسأله أن المسابقه لازمه أو جائزه أن الأصل عدم اللزوم و لم يرد من تأخر عنه إلا بعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و لم يكن وجه صحيح لتقرير هذا الأصل. نعم هو حسن في خصوص المسابقه و شبهه مما لا يتضمن تملিকা أو تسليطا ليكون الأصل بقاء ذلك الأثر و عدم زواله بدون رضا الطرفين

إِذَا شَكَّ فِي عَقْدٍ أَنَّهُ مِنْ مَصَادِقِ الْعَقْدِ اللَّازِمِ أَوْ الْجَائِزِ

ثم إن ما ذكرنا من العمومات المثبتة لأصله اللزوم- إنما هو في الشك في حكم الشارع باللزوم و يجرى أيضا فيما إذا شك في عقد خارجي أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز بناء على أن المرجع في الفرد المردد بين عنواني العام و المخصص إلى العموم و أما بناء على خلاف ذلك فالواجب الرجوع عند الشك في اللزوم إلى الأصل بمعنى استصحاب الأثر و عدم زواله بمجرد فسخ أحد المتعاقدين إلا أن يكون هنا أصل موضوعي يثبت العقد الجائز كما إذا شك في أن الواقع هبه أو صدقه فإن الأصل عدم قصد القربة فيحكم بالهبة الجائزه لكن الاستصحاب المذكور إنما ينفع في إثبات صفه اللزوم و أما تعيين العقد اللازم حتى يترتب عليه سائر آثار العقد اللازم كما إذا أريد تعيين البيع عند الشك فيه و في الهبه فلا بل يرجع في أثر كل عقد إلى ما يقتضيه الأصل بالنسبه إليه فإذا شك في اشتغال الذمه بالعوض حكم بالبراءه التي هي من آثار الهبه و إذا شك في الضمان مع فساد العقد حكم بالضمان لعموم على اليد إن كان هو المستند في الضمان بالعقود الفاسده و إن كان المستند دخوله في ضمان العين أو قلنا بأن خروج الهبه من ذلك العموم مانع عن الرجوع إليه فيما احتمل كونه مصداقا لها كان الأصل البراءه أيضا

القول في أقسام الخيار

إشاره

و هي كثيره إلا أن أكثرها متفرقه و المجتمع منها في كل كتاب سبعة و قد أنهاها بعضهم إلى أزيد من ذلك- حتى أن المذكور في اللعمه مجتمعا أربعة عشر مع عدم ذكره لبعضها و نحن نقنفي أثر المقتصر على السبعه كالمحقق و العلامه قدس سرهما لأن ما عداها لا يستحق عنوانا مستقلا إذ ليس له أحكام مغاير لسائر أنواع الخيار فنقول و بالله التوفيق

الأول في خيار المجلس

إشاره

فالمراد بالمجلس مطلق مكان المتبايعين حين البيع- و إنما عبر بفرد الغالب و إضافه الخيار إليه لاختصاصه و ارتفاعه بانقضائه الذي هو الافتراق و لا- خلاف بين الإماميه في ثبوت هذه الخيار و النصوص به مستفيضه- و الموثق الحاكي لقول على ع: إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب مطروح أو مؤول و لا فرق بين أقسام البيع و أنواع المبيع. نعم سيجيء استثناء بعض أشخاص المبيع كالمنعق على المشتري و تنقيح مباحث هذا الخيار و مسقطاته يحصل برسم مسائل

و هل يثبت لهما مطلقا خلافا قال فى التذكرة لو اشترى الوكيل أو باع أو تعاقد الوكيلان تعلق الخيار بهما و بالموكلين مع حضورهما فى المجلس و إلا- فبالوكيلين فلو مات الوكيل فى المجلس و الموكل غائب انتقل الخيار إليه لأن ملكه أقوى من ملك الوارث و للشافعية قولان أحدهما أنه يتعلق بالموكل و الآخر أنه يتعلق بالوكيل انتهى.

[أقسام الوكيل]

[أن يكون وكيلًا فى مجرد إجراء العقد]

أقول و الأولى أن يقال- إن الوكيل إن كان وكيلًا فى مجرد إجراء العقد فالظاهر عدم ثبوت الخيار لهما- وفاقا لجماعه منهم المحقق و الشهيد الثانيان لأن المتبادر من النص غيرهما و إن عممناه لبعض أفراد الوكيل و لم نقل بما قيل تبعا لجامع المقاصد بانصرافه بحكم الغلبة إلى خصوص العاقد المالك مضافا إلى أن مفاد أدله الخيار إثبات حق و سلطنه لكل من المتعاقدين على ما انتقل إلى الآخر بعد الفراغ عن تسلطه على ما انتقل إليه فلا يثبت بها هذا التسلط لو لم يكن مفروغا عنه فى الخارج ألا ترى أنه لو شك المشتري فى كون المبيع ممن ينعق عليه لقرابه أو يجب صرفه لفقته أو إعتاقه لنذر فلا يمكن الحكم بعدم وجوبه لأدله الخيار بزعم إثباتها للخيار المستلزم لجواز رده على البائع و عدم وجوب عتقه هذا مضافا إلى ملاحظه بعض أخبار هذا الخيار المقرون فيه بينه و بين خيار الحيوان الذى لا يرضى الفقيه بالتزام ثبوته للوكيل فى إجراء

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٧

الصيغه فإن المقام و إن لم يكن من تعارض المطلق و المقيد إلا أن سياق الجميع يشهد باتحاد. المراد من لفظ المتبايعين مع أن ملاحظه حكمه الخيار بتعدى ثبوته للوكيل المذكور مضافا إلى أدله سائر الخيارات فإن القول بثبوتها لموقع الصيغه لا ينبغى من الفقيه و الظاهر عدم دخوله فى إطلاق العبارة المتقدمه عن التذكرة. فإن الظاهر من قوله اشترى الوكيل أو باع تصرف الوكيل بالبيع و الشراء لا مجرد إيقاع الصيغه و من جميع ذلك يظهر ضعف القول بثبوته للوكيلين المذكورين كما هو ظاهر الحدائق- و أضعف منه تعميم الحكم لصوره منع الموكل من الفسخ بزعم أن الخيار حق ثبت للعاقد بمجرد إجرائه للعقد فلا- يبطل بمنع الموكل و على المختار فهل يثبت للموكلين فيه إشكال- من أن الظاهر من البيعين فى النص المتعاقدان فلا- يعم الموكلين. و ذكروا أنه لو حلف على عدم البيع لم يحث بيع و كيله و من أن الوكيلين فيما نحن فيه كالأله للمالكين و نسبه الفعل إليهما شاعره و لذا لا يتبادر من قوله باع فلان ملكه الكذائى كونه مباشرا للصيغه و عدم الحث بمجرد التوكيل فى إجراء الصيغه ممنوع فالأقوى ثبوته لهما و لكن مع حضورهما فى مجلس العقد و المراد به مجلسهما المضاف عرفا إلى العقد فلو جلس هذا فى مكان و ذاك فى مكان آخر فاطلعا على عقد الوكيلين فمجرد ذلك لا يوجب الخيار لهما إلا إذا صدق كون مكانيهما مجلسا لذلك العقد بحيث يكون الوكيلان كلسانى الموكلين و العبره بافتراق الموكلين عن هذا المجلس لا بالوكيلين هذا كله إن كان وكيلًا

[أن يكون وكىلا مستقلا فى التصرف المالى]

و إن كان وكىلا فى التصرف المالى كأكثر الوكلاء فإن كان مستقلا فى التصرف فى مال الموكل بحيث يشمل فسخ المعاوضه بعد تحققها نظير العامل فى القراض و أولياء القاصرين فالظاهر ثبوت الخيار له لعموم النص و دعوى تبادر المالكين ممنوعه خصوصا إذا استندت إلى الغلبه- فإن معامله الوكلاء و الأولياء لا تحصى و هل يثبت للموكلين أيضا مع حضورهما كما تقدم عن التذكرة إشكال من تبادر المتعاقدين من النص و قد تقدم عدم حث الحالف على ترك البيع و كيله و من أن الاستفادة من أدله سائر الخيارات و خيار الحيوان المقرون بهذا الخيار فى بعض النصوص كون الخيار حقا لصاحب المال شرعا إرفاقا له و أن ثبوته للوكيل لكونه نائبا عنه يستلزم ثبوته للمنوب عنه إلا أن يدعى مدخلية المباشرة للعقد فلا يثبت لغير المباشر و لكن الوجه الأخير لا يخلو عن قوه و حينئذ فقد يتحقق فى عقد واحد الخيار لأشخاص كثيره- من طرف واحد أو من الطرفين فكل من سبق من أهل الطرف الواحد إلى إعماله نفذ و سقط خيار الباقيين بلزوم العقد أو بانفساخه و ليس المقام من تقديم الفاسخ على المجيز فإن تلك المسأله فيما إذا ثبت للجانبين و هذا فرض من جانب واحد ثم على المختار من ثبوته للموكلين فهل العبره فيه بتفرقهما عن مجلسهما حال العقد أو عن مجلس العقد أو بتفرق المتعاقدين أو بتفرق الكل فيكفى بقاء أصيل مع وكيل آخر فى مجلس العقد وجوه أقواها الأخير

[أن لا يكون مستقلا فى التصرف]

و إن لم يكن مستقلا فى التصرف فى مال الموكل قبل العقد و بعده بل كان وكىلا فى التصرف على وجه المعاوضه كما إذا قال له اشتر لى عبدا و الظاهر حينئذ عدم الخيار للوكيل لا لانصراف الإطلاق إلى غير ذلك بل لما ذكرنا فى القسم الأول من إطلاق أدله الخيار مسوق لإفاده سلطنه كل من العاقدين على ما نقله عند الفراغ عن تمكنه من رد ما انتقل إليه فلا تنهض لإثبات هذا التمكن عند الشك فيه و لا لتخصيص ما دل على سلطنه الموكل على ما انتقل إليه المستلزمه لعدم جواز تصرف الوكيل فيه برده إلى مالكة الأصل و فى ثبوته للموكلين ما تقدم

[هل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل]

و الأقوى اعتبار الافتراق عن مجلس العقد كما عرفت فى سابقه ثم هل للموكل بناء على ثبوت الخيار له تفويض الأمر إلى الوكيل بحيث يصير ذا حق خيارى- الأقوى العدم لأن المتيقن من الدليل ثبوت الخيار للعاقد فى صورته القول به عند العقد لا لحوقه له بعده. نعم يمكن توكيه فى الفسخ أو فى مطلق التصرف فسخا أو التراما.

[عدم ثبوت الخيار للفضولى]

و مما ذكرنا اتضح عدم ثبوت الخيار للفضوليين و إن جعلنا الإجازة كاشفه لا لعدم صدق المتبايعين لأن البيع النقل و لا نقل هنا كما قيل لاندفاعه بأن البيع النقل العرفي و هو موجود هنا. نعم ربما كان ظاهر الأخبار حصول الملك شرعا بالبيع و هذا المعنى منتف في الفضولي قبل الإجازة و يندفع أيضا بأن مقتضى ذلك عدم الخيار في الصرف و السلم قبل القبض مع أن هذا المعنى لا يصح على مذهب الشيخ- القائل بتوقف الملك على انقضاء الخيار فالوجه في عدم ثبوته للفضوليين فحوى ما تقدم- من عدم ثبوته للوكيلين الغير المستقلين. نعم في ثبوته للمالكين بعد الإجازة مع حضورهما في مجلس العقد وجه و اعتبار مجلس الإجازة على القول بالنقل له وجه خصوصا على القول بأن الإجازة عقد مستأنف على ما تقدم. توضيحه في مسأله عقد الفضولي و يكفي حينئذ الإنشاء أصاله من أحدهما و الإجازة من الآخر إذا جمعهما مجلس عرفا. نعم يحتمل في أصل المسأله أن يكون الإجازة من المجيز التزاما بالعقد فلا خيار بعدها خصوصا إذا كانت بلفظ التزم فتأمل و لا فرق في الفضوليين بين الغاصب و غيره فلو تباع غاصبان ثم تفاسخا لم يزل العقد عن قابليه لحوق الإجازة بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل قبول الآخر لاختلال صورته المعاقده و الله العالم.

مسأله لو كان العاقد واحدا

لنفسه أو غيره عن نفسه أو غيره ولايه أو وكاله على وجه يثبت له الخيار مع التعدد بأن كان وليا أو وكالا مستقلا في التصرف فالمحكى عن ظاهر الخلاف و القاضى و المحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و المحقق الميسى و الصيمرى و غيرهم ثبوت هذا الخيار له عن الاثنين لأنه بائع و مشتر فله ما لكل منهما كسائر أحكامها الثابته لهما من حيث كونهما متبايعين و احتمال كون الخيار لكل منهما بشرط انفراده بإنشائه فلا يثبت مع قيام العنوانين لشخص واحد مندفع باستقرار سائر أحكام المتبايعين و جعل الغايه التفرق المستلزم للتعدد مبنى على الغالب خلافا للمحكى في التحرير من القول بالعدم و استقره فخر الدين و مال إليه المحقق الأردبيلى و الفاضل الخراسانى

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٨

و المحدث البحرانى و استظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم و لا يخلو عن قوه بالنظر إلى ظاهر النص لأن الموضوع فيه صورته التعدد و الغايه فيه الافتراق المستلزم للتعدد و لولاها لأمكن استظهار كون التعدد في الموضوع لبيان حكم كل من البائع و المشترى كسائر أحكامهما إذ لا يفرق العرف بين قوله المتبايعان كذا و قوله لكل من البائع و المشترى إلا أن التقييد بقوله حتى يفترقا ظاهر في اختصاص الحكم بصوره إمكان فرض الغايه و لا يمكن فرض التفرق في غير المتعدد و منه يظهر سقوط القول بأن كلمه حتى تدخل على الممكن و المستحيل إلا أن يدعى أن التفرق غايه مختصه بصوره التعدد لا مخصصه للحكم بها. و بالجمله فحكم المشهور بالنظر إلى ظاهر اللفظ مشكل. نعم لا يبعد بعد تنقيح المناط لكن الإشكال فيه و الأولى التوقف تبعا للتحرير و جامع المقاصد ثم لو قلنا بالخيار فالظاهر بقائه إلى أن يسقط بأحد المسقطات غير التفرق.

مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار

منها من ينعق على أحد المتبايعين

و المشهور كما قيل عدم الخيار مطلقا بل عن ظاهر المسالك أنه محل وفاق و احتمال في الدروس ثبوت الخيار للبائع و الكلام فيه مبنى على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء الخيار- و إلا- فلا- إشكال في ثبوت الخيار و الظاهر أنه لا إشكال في عدم ثبوت الخيار بالنسبة إلى نفس العين لأن مقتضى الأدلة الانعقاد بمجرد الملك و الفسخ بالخيار من حينه لا من أصله و لا دليل على زواله بالفسخ مع قيام الدليل على زوال الحريه بعد تحققها إلا على احتمال ضعفه في التحرير فيما لو ظهر من ينعق عليه معينا مبنى على تزلزل العتق و أما الخيار بالنسبة إلى أخذ القيمة فقد يقال مقتضى الجمع بين أدله الخيار و دليل عدم عود الحر إلى الرقيه فيفرض المعتقد كالتالف فلن انتقل إليه أن يدفع القيمة و يسترد الثمن. و ما في التذكرة من أنه وطن نفسه على الغبن المالي و المقصود من الخيار أن ينظر و يتروى لدفع الغبن عن نفسه ممنوع لأن التوطين على شرائه عالما بانعاقه عليه ليس توطينا على الغبن من حيث المعامله و كذا لمن انتقل عنه أن يدفع الثمن و يأخذ القيمة و ما في التذكرة من تغليب جانب العتق إنما يجدي مانعا عن دفع العين لكن الإنصاف أنه لا وجه للخيار لمن انتقل إليه لأن شراءه إتلاف له في الحقيقة و إخراج له عن الماليه و سيجىء سقوط الخيار بالإتلاف بل أدنى تصرف فعدم ثبوته به أولى و منه يظهر عدم ثبوت الخيار لمن انتقل عنه لأن بيعه من ينعق عليه إقدام على إتلافه و إخرجه عن الماليه. و الحاصل أننا إذا قلنا إن الملك فيمن ينعق عليه تقديري لا- حقيقي- فالمعامله عليه من المتبايعين مواطأه على إخرجه عن الماليه و سلكه في سلك ما لا يتمول لكنه حسن مع علمهما فتأمل. و قد يقال إن ثبوت الخيار لمن انتقل عنه مبنى على أن الخيار و الانعقاد هل يحصلان بمجرد البيع أو بعد ثبوت الملك آنا ما أو الأول بالأول و الثاني بالثاني أو العكس فعلى الأولين و الأخير يقوى القول بالعدم لأمضويه أخبار العتق و كون القيمة بدل العين فيمتنع استحقاتها من دون المبدل و لسبق تعلقه على الأخير و يحتمل قريبا الثبوت جمعا بين الحقين و دفعا للمنافاه من البين و عملا بالنصين و بالإجماع على عدم إمكان زوال يد البائع عن العوضين و تنزيلا للفسخ منزله الأرش مع ظهور عيب في أحدهما و للعتق بمنزله تلف العين و لأنهم حكموا بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمة فيما إذا باع بشرط العتق فظهر كونه ممن ينعق على المشتري أو تعيب بما يوجب ذلك و الظاهر عدم الفرق بينه و بين المقام و على الثالث يتجه الثاني لما مر و لسبق تعلق حق الخيار و عروض العتق ثم قال و حيث كان المختار في الخيار أنه بمجرد العقد و في العتق أنه بعد الملك و دل ظاهر الأخبار و كلام الأصحاب على أن أحكام العقود و الإيقاعات تتبعها بمجرد حصولها إذا لم يمنع عنها مانع من غير فرق بين الخيار و غيره بل قد صرحوا بأن الخيار يثبت بعد العقد و أنه عله و المعلول لا يتخلف عن علته كما أن الانعقاد لا يتخلف عن الملك فالأقرب هو الأخير كما هو ظاهر المختلف و التحرير و مال إليه الشهيد إن لم يثبت الإجماع على خلافه و يؤيده إطلاق الأكثر و دعوى ابن زهره الإجماع على ثبوت خيار المجلس في جميع ضروب المبيع من غير استثناء انتهى كلامه رفع مقامه أقول إن قلنا إنه يعتبر في فسخ العقد بالخيار أو بالتقاييل- خروج الملك عن ملك من انتقل عنه نظرا إلى أن خروج أحد العوضين عن ملك أحدهما يستلزم دخول الآخر فيه و لو تقديرا لم يكن وجه للخيار فيما نحن فيه و لو قلنا بكون الخيار بمجرد العقد و الانعقاد عقيب الملك آنا ما إذ برفع العقد لا يقبل المعتقد عليه لأن يخرج من ملك المشتري إلى ملك البائع و لو تقديرا إذ ملكيه المشتري لمن ينعق عليه ليس على وجه يترتب عليه سوى الانعقاد و لا يجوز تقديره بعد الفسخ قبل الانعقاد خارجا عن ملك المشتري إلى ملك البائع ثم انعاقه مضمونا على المشتري كما لو فرض بيع المشتري للمبيع في زمن الخيار ثم فسخ البائع. و الحاصل أن الفاسخ يتلقى الملك من المفسوخ عليه و هذا غير حاصل فيما نحن فيه و إن قلنا أن الفسخ لا يقتضى أزيد من رد العين إن كان موجودا و بدله إن كان تالفا أو كالتالف و لا يعتبر في صورته

التلف إمكان تقدير تلقي الفاسخ الملك من المفسوخ عليه و تملكه منه بل يكفي أن يكون العين المضمونه قبل الفسخ بشمها

مضمونه بعد الفسخ بقيمتها مع التلف كما يشهد به الحكم بجواز الفسخ و الرجوع إلى قيمه فيما تقدم في مسأله البيع شرط العتق ثم ظهور المبيع منعقدا على المشتري و حكمهم برجوع الفاسخ إلى قيمه لو وجد العين منتقله بعقد لازم مع عدم إمكان تقدير عود الملك قبل الانتقال الذي هو بمنزله التلف إلى الفاسخ كان الأوفق بعمومات الخيار القول به هنا و الرجوع إلى قيمه إلا مع إقدام المتبايعين على المعامله مع العلم بكونه ممن يعتق عليه فالأقوى العدم لأنهما قد تواطئا على إخراجها عن المايه الذي هو بمنزله إتلافه. و بالجمله فإن الخيار حق في العين و إنما يتعلق بالبدل بعد تعذره لا ابتداء

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٩

فإذا كان نقل العين إبطالا لماليتها و تفويتا لمحل الخيار كان كتفويت نفس الخيار باشتراط سقوطه فلم يحدث حق في العين حتى يتعلق ببدله و قد صرح بعضهم بارتفاع خيار البائع بإتلاف المبيع و نقله إلى من يعتق عليه كالإتلاف له من حيث المايه فدفع الخيار به أولى و أهون من رفعه فتأمل.

و منها العبد المسلم المشتري من الكافر

بناء على عدم تملك الكافر للمسلم اختيارا فإنه قد يقال بعدم ثبوت الخيار لأحدهما أما بالنسبه إلى العين فلغرض عدم جواز تملك الكافر للمسلم و تملكه إياه و أما بالنسبه إلى قيمه فلما تقدم من أن الفسخ يتوقف على رجوع العين إلى مالكة الأصلي و لو تقدير التكون مضمونه له بقيمته على من انتقل إليه و رجوع المسلم إلى الكافر غير جائز و هذا هو المحكى عن حواشى الشهيد رحمه الله حيث قال إنه يباع و لا يثبت له خيار المجلس و لا الشرط و يمكن أن يريد بذلك عدم ثبوت الخيار للكافر فقط و إن ثبت للمشتري فيوافق مقتضى كلام فخر الدين في الإيضاح من أن البيع بالنسبه إلى الكافر استنقاذ و بالنسبه إلى المشتري كالبيع بناء منه على عدم تملك السيد الكافر له لأن الملك سبيل و إنما له حق استيفاء ثمنه منه لكن الإنصاف أنه على هذا التقدير لا دليل على ثبوت الخيار للمشتري أيضا لأن الظاهر من قوله البيعان بالخيار اختصاص الخيار بصوره تحقق البيع من الطرفين مع أنه لا معنى لتحقيق العقد البيعى من طرف واحد فإن شروط البيع إن كانت موجوده تحقق من الطرفين و إلا لم يتحقق أصلا كما اعترف به بعضهم في مسأله بيع الكافر الحربى من يعتق عليه و الأقوى فى المسأله وفاقا لظاهر الأكثر و صريح كثير ثبوت الخيار فى المقام و إن تردد فى القواعد بين استرداد العين أو قيمه. و ما ذكرنا من أن الرجوع بالقيمه مبنى على إمكان تقدير الملك فى ملك المالك الأصلي لو أغمضنا عن منعه كما تقدم فى المسأله السابقه غير قاذح هنا لأن تقدير المسلم فى ملك الكافر بمقدار يثبت عليه بدله ليس سبيلا للكافر على المسلم و لذا جوزنا له شراء من يعتق عليه و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى شروط المتعاقدين.

و منها شراء العبد نفسه

بناء على جوازه فإن الظاهر عدم الخيار فيه و لو بالنسبه إلى قيمه لعدم شمول أدله الخيار له و اختاره فى التذكره و فيها أيضا أنه لو اشترى جمدا فى شدة الحر ففى الخيار إشكال و لعله من جهه احتمال اعتبار قابليه العين للبقاء بعد العقد ليتعلق بها الخيار فلا يندفع الإشكال بما فى جامع المقاصد من أن الخيار لا يسقط بالتلف لأنه لا يسقط به إذا ثبت قبله فتأمل.

مسأله لا يثبت خيار المجلس فى شىء من العقود سوى البيع عند علمائنا

كما فى التذكرة و عن تعليق الإرشاد و غيرهما و عن الغنية الإجماع عليه و صرح الشيخ فى غير موضع من المبسوط بذلك أيضا بل عن الخلاف الإجماع على عدم دخوله فى الوكالة و العارية و القراض و الحوالة و الوديعه إلا أنه فى المبسوط بعد ذكر جملة من العقود التى يدخلها الخيار و التى لا- يدخلها قال و أما الوكالة و الوديعه و العارية و القراض و الجعالة فلا يمنع من دخول الخيارين فيها مانع انتهى و مراده خيار المجلس و الشرط. و حكى نحوه عن القاضى و لم يعلم معنى الخيار فى هذه العقود بل جزم فى التذكرة بأنه لا- معنى للخيار فيها لأن الخيار فيها أبدا و احتمال فى الدروس أن يراد بذلك عدم جواز التصرف قبل انقضاء الخيار و لعل مراده التصرف المرخص فيه شرعا للقابل فى هذه العقود لا- الموجب إذ لا- معنى لتوقف جواز تصرف المالك فى هذه العقود على انقضاء الخيار لأن أثر هذه العقود تمكن غير المالك من التصرف فهو الذى يمكن توقفه على انقضاء الخيار الذى جعل الشيخ قدس سره أثر البيع متوقفا عليه- لكن الإنصاف أن تتبع كلام الشيخ فى المبسوط فى هذا المقام يشهد بعدم إرادته هذا المعنى فإنه صرح فى مواضع قبل هذا الكلام و بعده باختصاص خيار المجلس بالبيع و الذى يخطر بالبال أن مراده دخول الخيارين فى هذه العقود إذا وقعت فى ضمن عقد البيع فتنفسخ بفسخه فى المجلس و هذا المعنى و إن كان بعيدا فى نفسه إلا- أن ملاحظه كلام الشيخ فى المقام يقربه إلى الذهن و قد ذكر نظير ذلك فى جريان الخيارين فى الرهن و الضمان و صرح فى السرائر بدخول الخيارين فى هذه العقود لأنها جائزه فيجوز الفسخ فى كل وقت و هو محتمل كلام الشيخ فتأمل. و كيف كان فلا إشكال فى أصل هذه المسألة.

مسألة مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأن ظاهر النص كون البيع عله تامه و مقتضاه كظاهر الفتاوى شمول الحكم للصرف و السلم قبل القبض و لا إشكال فيه لو قلنا بوجود التقابض فى المجلس فى الصرف و السلم و جوبا تكليفيا إما للزوم الربا كما صرح به فى صرف التذكرة و إما لوجوب الوفاء بالعقد و إن لم يكن بنفسه مملكا لأن ثمره الخيار حينئذ جواز الفسخ فلا يجب التقابض أما لو قلنا بعدم وجوب التقابض و جواز تركه إلى التفرق المبطل للعقد ففى أثر الخيار خفاء لأن المفروض بقاء سلطنه كل من المتعاقدين على ملكه و عدم حق لأحدهما فى مال الآخر و يمكن أن يكون أثر الخيار خروج العقد بفسخ ذى الخيار عن قابليه لحق القبض الملك فلو فرض اشتراط سقوط الخيار فى العقد لم يخرج العقد بفسخ المشروط عليه عن قابليه التأثير. قال فى التذكرة لو تقابضا فى عقد الصرف ثم أجازا فى المجلس لزم العقد و إن أجازا قبل التقابض فكذلك و عليهما التقابض فإن تفرقا قبله انفسخ العقد ثم إن تفرقا عن تراض لم يحكم بعصيانهما فإن انفرد أحدهما بالمفارقة عصى انتهى و فى الدروس يثبت معنى خيار المجلس فى الصرف تقابضا أو لا فإن التزما به قبل القبض و جب التقابض فلو هرب أحدهما عصى و انفسخ العقد و لو هرب قبل الالتزام فلا معصيه و يحتمل قويا عدم العصيان مطلقا لأن للقبض مدخلا فى اللزوم فله تركه انتهى و صرح الشيخ أيضا فى المبسوط بثبوت التخاير فى الصرف قبل التقابض. و مما ذكرنا يظهر الوجه فى كون مبدأ الخيار للمالكين الحاضرين فى مجلس عقد الفصوليين على القول بثبوت الخيار لهما من زمان إجازتهما على القول بالنقل و كذا على الكشف مع احتمال كونه من زمان العقد

القول فى مستطات الخيار

و هي أربعة على ما ذكرها في التذكرة اشتراط سقوطه في

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٠

ضمن العقد و إسقاطه بعد العقد و التفرقة و التصرف فيقع الكلام في مسائل.

مسألة لا خلاف ظاهراً في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد.

و عن الغنية الإجماع عليه و يدل عليه قبل ذلك عموم المستفيض المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم و قد يتخيل معارضته بعموم أدله الخيار و يرجح على تلك الأدلة بالمرجحات و هو ضعيف لأن الترجيح من حيث الدلالة و السند مفقود و موافقه عمل الأصحاب لا يصير مرجحاً بعد العلم بانحصار مستندهم في عموم أدله الشروط كما يظهر من كتبهم و نحوه في الضعف التمسك بعموم أوفوا بالعقود بناء على صيروره شرط عدم الخيار كالجزم من العقد الذي يجب الوفاء به إذ فيه أن أدله الخيار أخص فيخصص بها العموم بل الوجه مع انحصار المستند في عموم دليل الشروط عدم نهوض أدله الخيار للمعارضه لأنها مسوقه لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع فلا ينافى سقوطه بالمسقط الخارجي و هو الشرط لوجوب العمل به شرعاً بل التأمل في دليل الشرط يقضى بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصلية الثابتة للمشروطات قبل وقوعها في حيز الاشتراط فلا تعارضه أدله تلك الأحكام فحال حال أدله وجوب الوفاء بالندر و العهد في عدم مزاحمتها بأدله أحكام الأفعال المنذوره لو لا النذر. و يشهد لما ذكرنا من حكمه أدله الشرط و عدم معارضتها للأحكام الأصلية حتى يحتاج إلى المرجح استشهد الإمام في كثير من الأخبار بهذا العموم و على مخالفه كثير من الأحكام الأصلية. منها صحيحه مالك بن عطيه قال:

سألت أبا عبد الله ع عن رجل كان له أب مملوك و كان تحت أبيه جاريه مكاتبه قد أدت بعض ما عليها فقال لها ابن العبد هل لك أن أعينك في مكاتبتك حتى تؤدي ما عليك بشرط أن لا يكون لك الخيار بعد ذلك على أبي إذا أنت ملكت نفسك قالت نعم فأعطاها في مكاتبتها على أن لا يكون لها الخيار بعد ذلك قال ع لا يكون لها الخيار المسلمون عند شروطهم. و الروايه محموله بقريته الإجماع على عدم لزوم الشروط الابتدائية على صوره وقوع الاشتراط في ضمن عقد لازم أو المصالحه على إسقاط الخيار المتحقق سببه بالمكاتبه بذلك المال و كيف كان فالاستدلال فيها بقاعده الشروط على نفى الخيار الثابت بالعمومات دليل على حكومتها عليها لا معارضتها المحوجه إلى التماس المرجح. نعم قد يستشكل التمسك بدليل الشروط في المقام من وجوه- الأول أن الشرط يجب الوفاء به إذا كان العقد المشروط فيه لازماً لأن الشرط في ضمن العقد الجائز لا يزيد حكمه على أصل العقد بل هو كالوعد فلزوم الشرط يتوقف على لزوم العقد فلو ثبت لزوم العقد بلزوم الشرط لزم الدور. الثاني أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد على ما هو ظاهر قوله البيعان بالخيار فاشترط عدم كونهما بالخيار اشتراط لعدم بعض مقتضيات العقد. الثالث ما استدلل به بعض الشافعية على عدم جواز اشتراط السقوط من أن إسقاطه الخيار في ضمن العقد إسقاط لما لم يجب لأن الخيار لا يحدث إلا بعد البيع فإسقاطه فيه كإسقاطه قبله هذا و لكن شىء من هذه الوجوه لا يصلح للاستشكال

أما الأول فلأن الخارج من عموم الشرط الشروط الابتدائية لأنها كالوعد الواقعه في ضمن العقود الجائزه بالذات أو بالخيار مع بقائها على الجواز لأن الحكم بلزوم الشرط مع فرض جواز العقد المشروط به مما لا يجتمعان لأن الشرط تابع و كالتقييد للعقد المشروط به أما إذا كان نفس مؤدى الشرط لزوم ذلك العقد المشروط به كما فيما نحن فيه لا التزاما آخر مغايرا لالتزام أصل العقد فلزومه الثابت بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط عين لزوم العقد فلا يلزم تفكيك بين التابع و المتبوع فى اللزوم و الجواز. و أما الثانى فلأن الخيار حق للمتعاقدين اقتضاء العقد لو خلى و نفسه فلا ينافى سقوطه بالشرط. و بعبارة أخرى المقتضى للخيار العقد بشرط لا طبيعه العقد من حيث هى حتى لا يوجد بدونه و قوله البيعان بالخيار و إن كان له ظهور فى العليه التامه إلا أن المتبادر من إطلاقه صورته الخلو عن شرط السقوط مع أن مقتضى الجمع بينه و بين دليل الشرط كون العقد مقتضيا لإتمام العله ليكون التخلف ممتنعا شرعا. نعم يبقى الكلام فى دفع توهم أنه لو بنى على الجمع بهذا الوجه بين دليل الشرط و عمومات الكتاب و السنه لم يبق شرط مخالف للكتاب و السنه بل و لا لمقتضى العقد و محل ذلك و إن كان فى باب الشروط إلا أن مجمل القول فى دفع ذلك فيما نحن فيه أنا حيث علمنا بالنص و الإجماع أن الخيار حق مالى قابل للإسقاط و الإرث لم يكن سقوطه منافيا للمشروع فلم يكن اشتراطه اشتراط المنافى كما لو اشترط فى هذا العقد سقوط الخيار فى عقد آخر. و أما عن الثالث بما عرفت من أن المتبادر من النص المثبت للخيار صورته الخلو عن الاشتراط و إقدام المتبايعين على عدم الخيار ففائده الشرط إبطال المقتضى لا إثبات المانع و يمكن أن يستأنس لدفع الإشكال من هذا الوجه الثالث و من سابقه بصحيحه مالك بن عطيه المتقدمه

ثم إن هذا الشرط يتصور على وجوه -

أحدها أن يشترط عدم الخيار

و هذا هو مراد المشهور من اشتراط السقوط فيقول بعت بشرط أن لا يثبت خيار المجلس كما مثل به فى الخلاف و المبسوط و الغنيه و التذكرة لأن المراد بالسقوط هنا عدم الثبوت لا الارتفاع.

الثانى أن يشترط عدم الفسخ

فيقول بعت بشرط أن لا أفسخ فى المجلس فيرجع إلى التزام ترك حقه فلو خالف الشرط و فسخ فيحتمل قويا عدم نفوذ الفسخ لأن وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه و عدم سلطنته على تركه كما لو باع منذور التصديق به على ما ذهب إليه غير واحد فمخالفة الشرط و هو الفسخ غير نافذه فى حقه و يحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار و الالتزام بترك الفسخ لا يوجب فساد الفسخ على ما قاله بعضهم من أن بيع منذور التصديق حث موجب للكفاره لا فاسد و حينئذ فلا فائده فى هذا غير الإثم على مخالفته إذ ما يترتب على مخالفة الشرط فى غير هذا المقام من تسلط المشروط له على الفسخ لو خولف الشرط غير مترتب هنا و الاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال على

وجوب ترتب آثار الشرط و هو عدم الفسخ فى جميع الأحوال حتى بعد الفسخ فيستلزم ذلك كون الفسخ الواقع لغوا كما تقدم نظيره فى الاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقد على كون فسخ أحدهما منفردا لغوا لا يرفع وجوب الوفاء.

الثالث أن يشترط إسقاط الخيار

و مقتضى ظاهره وجوب الإسقاط بعد العقد فلو أخل به و فسخ العقد ففى تأثير الفسخ الوجهان المتقدمان و الأقوى عدم التأثير و هل للمشروط له الفسخ- بمجرد عدم إسقاط المشترط الخيار بعد العقد و إن لم يفسخ وجهان من عدم حصول الشرط و من أن المقصود منه إبقاء العقد- فلا يحصل التخلف إلا إذا فسخ و الأولى بناء على القول بعدم تأثير الفسخ هو عدم الخيار لعدم تخلف الشرط و على القول بتأثيره ثبوت الخيار لأنه قد يكون الغرض من الشرط عدم تزلزل العقد و يكون بقاء المشترط على سلطنه الفسخ مخالفا لمصلحه المشروط له و قد يموت ذو الخيار و ينتقل إلى وارثه.

بقى الكلام فى أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره فى متن العقد

إشارة

فلو ذكره قبله لم يفد لعدم الدليل على وجوب الوفاء به و صدق الشرط على غير المذكور فى العقد غير ثابت لأن المتبادر عرفا هو الإلزام و الالتزام المرتبط بمطلب آخر و قد تقدم عن القاموس أنه الإلزام و الالتزام فى البيع و نحوه و عن الشيخ و القاضى تأثير الشرط المتقدم. قال فى محكى الخلاف لو شرطا قبل العقد أن لا يثبت بينهما خيار بعد العقد صح الشرط و لزم العقد بنفس الإيجاب و القبول ثم نقل الخلاف عن بعض أصحاب الشافعى ثم قال دليلنا أنه لا مانع من هذا الشرط و الأصل جوازه و عموم الأخبار فى جواز الشرط يشمل هذا الموضوع انتهى و نحوه المحكى عن جواهر القاضى. و قال فى المختلف على ما حكى عنه بعد ذلك و عندى فى ذلك نظر فإن الشرط إنما يعتبر حكمه لو وقع فى متن العقد. نعم لو شرطا قبل العقد و تباعا على ذلك الشرط صح ما شرطه انتهى. أقول التباع على ذلك الشرط إن كان بالإشارة إليه فى العقد بأن يقول مثلا بعث على ما ذكر فهو من المذكور فى متن العقد و إن كان بالقصد إليه و البناء عليه عند الإنشاء فهذا هو ظاهر كلام الشيخ نعم يحتمل أن يريد الصورة الأولى و أراد بقوله قبل العقد قبل تمامه و هذا هو المناسب للاستدلال له بعدم المانع من هذا الاشتراط و يؤيده أيضا بل يعينه أن بعض أصحاب الشافعى إنما يخالف فى صحه هذا الاشتراط فى متن العقد. و قد صرح فى التذكرة بذكر خلاف بعض الشافعية فى اشتراط عدم الخيار فى متن العقد و استدلل عنهم بأن الخيار بعد تمام العقد فلا يصح إسقاطه قبل تمامه. و الحاصل أن ملاحظه عنوان المسألة فى الخلاف و التذكرة و استدلال الشيخ على الجواز و بعض الشافعية على المنع يكاد يوجب القطع بعدم إرادة الشيخ صورته ترك الشرط فى متن العقد و كيف كان فالأقوى أن الشرط الغير المذكور فى متن العقد غير مؤثر لأنه لا يلزم بنفس اشتراطه السابق لأن المتحقق فى السابق إما وعد بالتزام أو التزام تبرعى لا يجب الوفاء به و العقد اللاحق و إن دفع مبنيا عليه لا- يلزمه لأنه إزام مستقل لا يرتبط بالتزام العقد إلا بجعل المتكلم و إلا فهو بنفسه ليس من متعلقات الكلام العقدى مثل العوضين و قيودهما حتى يقدر شرطا منويا فيكون كالمحذوف النحوى بعد نصب القرينه فإن من باع داره فى حال بنائه فى الواقع على عدم الخيار له لم يحصل له فى ضمن بيعه إنشاء التزام بعدم الخيار و لم يقيد بإنشاءه بشىء بخلاف قوله بعثك على

أن لا خيار لى الذى مؤداه بعتك ملتزما على نفسى و بانيا على أن لا خيار لى فإن إنشاءه للبيع قد اعتبر مقيدا بإنشائه التزام عدم الخيار فحاصل الشرط إلزام فى التزام مع اعتبار تقييد الثانى بالأول و تمام الكلام فى باب الشروط إن شاء الله تعالى.

فرع

ذكر العلامة فى التذكرة موردا لعدم جواز اشتراط نفى خيار المجلس و غيره فى متن العقد و هو ما إذا نذر المولى أن يعتق عبده إذا باعه بأن قال الله على أن أعتقك إذا بعتك قال لو باعه بشرط نفى الخيار لم يصح البيع لصحة النذر فيجب الوفاء به و لا يتم برفع الخيار و على قول بعض علمائنا من صحة البيع مع بطلان الشرط يلغو الشرط و يصح البيع و يعتق انتهى. أقول هذا مبنى على أن النذر المعلق بالعين يوجب عدم تسلط الناظر على التصرفات المنافية له و قد مر أن الأقوى فى الشرط أيضا كونه كذلك.

مسألة و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد

إشاره

بل هذا هو المسقط الحقيقى و لا خلاف ظاهرا فى سقوطه بالإسقاط- و يدل عليه بعد الإجماع فحوى ما سيجى ء من النص الدال على سقوط الخيار بالتصرف معللا بأنه رضاء بالبيع مضافا إلى القاعده المسلمه من أن لكل ذى حق إسقاط حقه و لعله لفحوى تسلط الناس على أموالهم فهم أولى بالتسلط على حقوقهم المتعلقة بالأموال و لا معنى لتسلطهم على مثل هذه الحقوق الغير القابله للنقل إلا نفوذ تصرفهم فيها بما يشمل الإسقاط و يمكن الاستدلال له بدليل الشرط لو فرض شموله للالتزام الابتدائى ثم إن الظاهر سقوط الخيار بكل لفظ يدل عليه بإحدى الدلالات العرفيه للفحوى المتقدمه و فحوى ما دل على كفايه بعض الأفعال فى إجازة عقد الفضولى و صدق الإسقاط النافذ بمقتضى ما تقدم من التسلط على إسقاط الحقوق و على هذا فلو قال أحدهما أسقطت الخيار من الطرفين فرضى الآخر سقط خيار الراضى أيضا لكون رضاه بإسقاط الآخر خياره إسقاطا أيضا.

مسألة لو قال أحدهما لصاحبه اختر

فإن اختار المأمور الفسخ فلا إشكال فى انفساخ العقد- و إن اختار الإمضاء ففى سقوط خيار الأمر أيضا مطلقا كما عن المبسوط الأكثر بل عن الخلاف الإجماع عليه أو بشرط إرادته تملك الخيار لصاحبه و إلا فهو باق مطلقا كما هو ظاهر التذكرة أو مع قيد إرادته الاستكشاف دون التفويض و يكون حكم التفويض كالتملك. أقول و لو سكت فخيار الساكت باق إجماعا و وجهه واضح و أما خيار الأمر ففى بقاءه مطلقا أو بشرط عدم إرادته تملك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٢ الخيار كما هو ظاهر التذكرة أو سقوط خياره مطلقا كما عن الشيخ أقوال و الأولى أن يقال إن كلمه اختر بحسب وضعه لطلب اختيار المخاطب أحد طرفى العقد من الفسخ و الإمضاء و ليس فيه دلالة على ما ذكره من تملك الخيار أو تفويض الأمر أو استكشاف الحال. نعم الظاهر عرفا من حال الأمر أن داعيه استكشاف حال المخاطب و كأنه فى العرف

السابق كان ظاهرا في تمليك المخاطب أمر الشئى ء كما يظهر من باب الطلاق فإن تم دلالة حينئذ على إسقاط الأمر خياره بذلك و إلا- فلا- مزيل لخياره و عليه يحمل على تقدير الصحة ما ورد في ذيل بعض أخبار خيار المجلس أنهما بالخيار ما لم يفترقا أو يقول أحدهما لصاحبه اختر ثم إنه لا إشكال في أن إسقاط أحدهما خياره لا يوجب سقوط خيار الآخر و منه يظهر أنه لو أجاز أحدهما و فسخ الآخر انفسخ العقد لأنه مقتضى ثبوت الخيار فكان العقد بعد إجازة أحدهما جائزا من طرف الفاسخ دون المجيز كما لو جعل الخيار من أول الأمر لأحدهما و هذا ليس تعارضا بين الإجازة و الفسخ و ترجيحاً له عليها. نعم لو اقتضت الإجازة لزوم العقد من الطرفين كما لو فرض ثبوت الخيار من طرف أحد المتعاقدين أو من طرفهما المتعدد كالأصيل و الوكيل فأجاز أحدهما و فسخ الآخر دفعه واحده أو تصرف ذو الخيار في العوضين دفعه واحده كما لو باع عبداً بجاريه ثم أعتقهما جميعاً حيث إن إعتاق العبد فسخ و إعتاق الجاريه إجازة أو اختلف الورثة في الفسخ و الإجازة تحقق التعارض و ظاهر العلامة في جميع هذه الصور تقديم الفسخ و لم يظهر له وجه تام و سيجىء إلى الإشارة إلى ذلك في موضعه.

مسألة من جملة مسقطات الخيار افتراق المتبايعين

إشارة

و لا إشكال في سقوط الخيار به و لا في عدم اعتبار ظهوره في رضاهما بالبيع و إن كان ظاهر بعض الأخبار ذلك مثل قوله: فإذا افترقا فلا- خيار لهما بعد الرضا و معنى حدوث افتراقهما المسقط مع كونهما متفرقين حين العقد افتراقهما بالنسبة إلى الهيئته الاجتماعية الحاصلة لهما حين العقد فإذا حصل الافتراق الإضافى و لو بمسماه ارتفع الخيار فلا يعتبر الخطوه و لذا حكى عن جماعه التعبير بأدنى الانتقال و الظاهر أن ذكره في بعض العبارات لبيان أقل الأفراد خصوصاً مثل قول الشيخ في الخلاف أقل ما ينقطع به خيار المجلس خطوه مبنى على الغالب فى الخارج أو فى التمثيل لأقل الافتراق فلو تبايعا فى سفينتين متلاصقتين كفى مجرد افتراقهما و يظهر من بعض اعتبار الخطوه اغترارا بتمثيل كثير من الأصحاب و عن صريح آخر التأمل و كفايه الخطوه لانصراف الإطلاق إلى أزيد منها فيستصحب الخيار و يؤيده قوله فى بعض الروايات: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا و فيه منع الانصراف و دلالة الرواية ثم اعلم أن الافتراق على ما عرفت من معناه يحصل بحركة أحدهما و بقاء الآخر فى مكانه فلا- يعتبر الحركة من الطرفين فى صدق افتراقهما فالحركة من أحدهما لا- يسمى افتراقاً حتى يحصل عدم المصاحبه من الآخر فذات الافتراق من المتحرك و اتصافها بكونها افتراقاً من الساكن و لو تحرك كل منهما كان حركة كل منهما افتراقاً بملاحظه عدم مصاحبه الآخر و كيف كان فلا يعتبر فى الافتراق المسقط حركة كل منهما إلى غير جانب الآخر كما يدل عليه الروايات الحاكيه لشراء الإمام ع أرضاً و أنه قال: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا فأثبت افتراق الطرفين بمشيته فقط.

مسألة المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخايير أيضاً

سواء بلغ حد سلب الاختيار أم لا لأصالة بقاء الخيار بعد تبادر الاختيار من الفعل المسند إلى الفاعل المختار مضافاً إلى حديث رفع ما استكرهوا عليه و قد تقدم فى مسألة اشتراط الاختيار فى المتبايعين ما يظهر منه عموم الرفع للحكم الوضعى المحمول على

المكلف فلا- يختص برفع التكليف هذا و لكن يمكن منع التبادر فإن المتبادر هو الاختيارى فى مقابل الاضطرارى الذى لا يعد فعلا- حقيقيا قائما بنفس الفاعل بل يكون صوره فعل قائمه بجسم المضطر لا فى مقابل المكره الفاعل بالاختيار لدفع الضرر المتوقع على تركه فإن التبادر ممنوع فإذا دخل الاختيارى المكره عليه دخل الاضطرارى لعدم القول بالفصل مع أن المعروف بين الأصحاب أن الافتراق و لو اضطرارا مسقط للخيار إذا كان الشخص متمكنا من الفسخ و الإمضاء مستدلين عليه بحصول التفرق المسقط للخيار. قال فى المبسوط فى تعليل الحكم المذكور لأنه إذا كان متمكنا من الإمضاء و الفسخ فلم يفعل حتى وقع التفرق كان ذلك دليلا على الرضا و الإمضاء انتهى و فى جامع المقاصد تعليل الحكم المذكور بقوله لتحقق الافتراق مع التمكن من الاختيار انتهى. و منه يظهر أنه لا وجه للاستدلال بحديث رفع الحكم عن المكره للاعتراف بدخول المكره و المضطر إذا تمكنا من التخايير و الحاصل أن فتوى الأصحاب هى أن التفرق عن إكراه عليه و على ترك التخايير غير مسقط للخيار و أنه لو حصل أحدهما باختياره سقط خياره و هذا لا يصح الاستدلال عليه باختصاص الأدله بالتفرق الاختيارى و لا بأن مقتضى حديث الرفع جعل التفرق للمكره عليه كلا- تفرق لأن المفروض أن التفرق الاضطرارى أيضا مسقط مع وقوعه فى حال التمكن من التخايير فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى الشهره المحققه الجابره للإجماع المحكى و إلى أن المتبادر من التفرق ما كان عن رضا بالعقد سواء وقع اختيارا أو اضطرارا بقوله ص فى صحيحه الفضيل: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما دل على أن الشرط فى السقوط الافتراق و الرضا منهما و لا ريب أن الرضا المعتبر ليس إلا المتصل بالتفرق بحيث يكون التفرق عنه إذ لا يعتبر الرضا فى زمان آخر إجماعا أو يقال إن قوله بعد الرضا إشاره إلى إناطه السقوط بالرضا بالعقد المستكشف عنه عن افتراقهما فيكون الافتراق مسقطا لكونه كاشفا نوعا عن رضاهما بالعقد و إعراضهما عن الفسخ و على كل تقدير فيدل على أن المتفرقين و لو اضطرارا إذا كانا متمكنين من الفسخ و لم يفسخا كشف ذلك نوعا عن رضاهما بالعقد فسقط خيارهما فهذا هو الذى استفاده الشيخ قدس سره

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٣

كما صرح به فى عباره المبسوط المتقدمه.

مسأله لو أكره أحدهما على التفرق و منع عن التخايير و بقى الآخر فى المجلس

فإن منع من المصاحبه و التخايير لم يسقط خيار أحدهما لأنهما مكرهان على الافتراق و ترك التخايير فدخل فى المسأله السابقه و إن لم يمنع من المصاحبه فيه أقوال و توضيح ذلك أن افتراقهما المستند إلى اختيارهما كما عرفت يحصل بحركه أحدهما اختيارا و عدم مصاحبه الآخر كذلك و أن الإكراه على التفرق لا يسقط حكمه ما لم ينضم معه الإكراه على ترك التخايير فحينئذ نقول تحقق الإكراه المسقط فى أحدهما دون الآخر يحصل تاره بإكراه أحدهما على التفرق و ترك التخايير و بقاء الآخر فى المجلس مختارا فى المصاحبه أو التخايير و أخرى بالعكس ببقاء أحدهما فى المجلس كرها مع المنع عن التخايير و ذهاب الآخر اختيارا و محل الكلام هو الأول و سيتضح به حكم الثانى و الأقوال فيه أربعة سقوط خيارهما كما عن ظاهر المحقق و العلامه و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد قدس الله أسرارهم و ثبوت لهما كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانين و محتمل الإرشاد و سقوطه فى حق المختار خاصه- و فصل فى التحرير بين بقاء المختار فى المجلس فالثبوت لهما و بين مفارقتة

فالسقوط عنهما وبنى الأقوال على أن افتراقهما المجعول غايه لخيارهما هل يتوقف على حصوله عن اختيارهما أو يكفي فيه حصوله عن اختيار أحدهما و على الأول هل يكون اختيار كل منهما مسقطا لخياره أو يتوقف سقوط خيار كل واحد على مجموع اختيارهما فعلى الأول يسقط خيار المختار خاصه كما عن الخلاف و جواهر القاضى و على الثانى يثبت الخياران كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانيين. و على الثانى فهل يعتبر فى المسقط لخيارهما كونه فعلا وجوديا و حركه صادرة باختيار أحدهما و يكفي كونه تركا اختياريا كالبقاء فى مجلس العقد مختارا فعلى الأول يتوجه التفصيل المصرح به فى التحرير بين بقاء الآخر فى مجلس العقد و ذهابه و على الثانى يسقط الخياران كما عن ظاهر المحقق و العلامة و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد. و اعلم أن ظاهر الإيضاح أن قول التحرير ليس قولاً- مغايراً للثبوت لهما و أن محل الخلاف ما إذا لم يفارق الآخر المجلس اختياراً و إلا سقط خيارهما اتفاقاً حيث قال فى شرح قول والده لو حمل أحدهما و منع عن التخير لم يسقط خياره على إشكال و أما الثابت فإن منع من المصاحبه و التخير لم يسقط خياره و إلا فالأقرب سقوطه فيسقط خيار الأول انتهى. قال إن هذا مبنى على بقاء الأكوان و عدمه و افتقار الباقي إلى المؤثر و عدمه و إن الافتراق ثبوتى أو عدمى فعلى عدم البقاء أو افتقار الباقي إلى المؤثر يسقط لأنه فعل المفارقة و على القول ببقائها و استغناء الباقي عن المؤثر و ثبوتيه الافتراق لم يسقط خياره لأنه لم يفعل شيئاً و إن قلنا بعدميه الافتراق و العدم ليس بمعلل فكذلك و إن قلنا إنه يعلل سقط أيضاً و الأقرب عندى السقوط لأنه مختار فى المفارقة انتهى. و هذا الكلام و إن نوقش فيه بمنع بناء الأحكام على هذه التدقيقات إلا أنه على كل حال صريح فى أن الباقي لو ذهب اختياراً فلا خلاف فى سقوط خياره و ظاهره كظاهر عباره القواعد أن سقوط خياره لا ينفك عن سقوط خيار الآخر فينتفى القول المحكى عن الخلاف و الجواهر لكن العبارة المحكية عن الخلاف ظاهره فى هذا القول قال لو أكرها أو أحدهما على التفرق بالأبدان على وجه يتمكنان من الفسخ و التخير فلم يفعلا بطل خيارهما أو خيار من تمكن من ذلك و نحوه المحكى عن القاضى فإنه لو لا جواز التفكيك بين الخيارين لاقتصر على قوله بطل خيارهما فتأمل بل حكى هذا القول عن ظاهر التذكرة أو صريحها و فيه تأمل و كيف كان فالأظهر فى بادئ النظر ثبوت الخيارين للأصل - . و ما تقدم من تبادل تفرقهما عن رضا منهما فإن التفرق و إن لم يعتبر كونه اختيارياً من الطرفين و لا- من أحدهما إلا أن المتبادر رضاهما بالبيع حين التفرق فرضاً أحدهما فى المقام و هو الماكث لا دليل على كفايته فى سقوط خيارهما و لا فى سقوط خيار خصوص التراضى إذ الغايه غايه للخيارين فإن تحققت سقطاً و إلا ثبتا. و يدل عليه ما تقدم من صحيحه الفضيل المصرحه بأنطه سقوط الخيار بالرضا منهما المنفى بانتفاء رضا أحدهما و لكن يمكن التفصي عن الأصل بصدق تفرقهما و تبادل تقيده بكونه عن رضا كليهما ممنوعه- بل المتيقن اعتبار رضا أحدهما و ظاهر الصحيحه و إن كان اعتبار ذلك إلا أنه معارض بإطلاق ما يستفاد من الروايه السابقه الحاكيه لفعل الإمام ع

و أنه قال فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا جعل مجرد مشيه سببا لصدق الافتراق المجعول غايه للخيار و جعل وجوب البيع عله غائيه له من دون اعتبار رضا الآخر أو شعوره بمشى الإمام ع و دعوى انصرافه إلى صوره شعور الآخر و تركه المصاحبه اختياراً ممنوعه و ظاهر الصحيحه و إن كان أخص إلا أن ظهور الروايه فى عدم مدخليه شىء آخر زائداً على مفارقة أحدهما صاحبه مؤيد بالتزام مقتضاه فى غير واحد من المقامات مثل ما إذا مات أحدهما و فارق الآخر اختياراً- فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فى سقوط الخيارين و قد قطع به فى جامع المقاصد مستدلاً بأنه قد تحقق الافتراق فسقط الخياران مع أن المنسوب إليه ثبوت الخيار لهما فيما نحن فيه و كذا لو فارق أحدهما فى حال نوم الآخر أو غفلته عن مفارقة صاحبه مع تأيد ذلك بنقل الإجماع عن السيد عميد الدين و ظاهر المبنى المتقدم عن الإيضاح أيضاً عدم الخلاف فى عدم اعتبار الرضا من الطرفين و إنما

الخلاف في أن البقاء اختياراً مفارقة اختياريه أم لا- بل ظاهر القواعد أيضاً أن سقوط خيار المكره متفرع على سقوط خيار الماكث من غير إشارة إلى وجود خلاف في هذا التفريع وهو الذي ينبغي لأن الغاية إن حصلت سقط الخياران وإلا بقيا فتأمل. وعبارته الخلاف المتقدمه وإن كانت ظاهره في التفكيك بين المتبايعين في الخيار إلا إنما ليست بتلك الظهور لاحتمال إرادته سقوط خيار المتمكن من التخايير من حيث تمكنه مع قطع النظر عن حال الآخر فلا ينافي سقوط خيار الآخر لأجل التلازم بين الخيارين من حيث اتحادهما في الغاية مع أن شمول عبارته

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٤

لبعض الصور التي لا- يختص بطلان الخيار فيها بالمتمكن مما لا بد منه كما لا يخفى على المتأمل و حملها على ما ذكرنا من إرادته المتمكن لا- بشرط إرادته خصوصه فقط أولى من تخصيصها ببعض الصور ولعل نظر الشيخ والقاضي إلى أن الافتراق المستند إلى اختيارهما جعل غاية لسقوط خيار كل منهما فالمستند إلى اختيار أحدهما مسقط لخياره خاصة وهو استنباط حسن لكن لا- يساعد عليه ظاهر النص ثم إنه يظهر مما ذكرنا حكم عكس المسألة وهي ما إذا أكره أحدهما على البقاء ممنوعاً من التخايير و فارق الآخر اختياراً فإن مقتضى ما تقدم من الإيضاح من مبنى الخلاف عدم الخلاف في سقوط الخيارين هنا و مقتضى ما ذكرنا من مبنى الأقوال جريان الخلاف هنا أيضاً و كيف كان فالحكم بسقوط الخيار عنهما هنا كما لا يخفى

مسألة لوزال الإكراه

فالمحكى عن الشيخ و جماعه- امتداد الخيار بامتداد مجلس الزوال و لعله لأن الافتراق الحاصل بينهما في حال الإكراه كالمعدوم فكأنهما بعد مجتمعان في مجلس العقد فالخيار باق. و فيه أن الهيئة الاجتماعية الحاصلة حين العقد قد ارتفعت حساً غاية الأمر عدم ارتفاع حكمها و هو الخيار بسبب الإكراه و لم يجعل مجلس زوال الإكراه بمنزلة مجلس العقد.

و الحاصل أن الباقي بحكم الشرع هو الخيار لا مجلس العقد فالنص ساكت عن غاية هذا الخيار فلا بد إما من القول بالفور كما عن التذكرة- و لعله لأنه المقدار الثابت يقينا لاستدراك حق المتبايعين و إما من القول بالتراخي إلى أن يحصل المسقطات لاستصحاب الخيار و الوجهان جريان في كل خيار لم يظهر حاله من الأدلة.

مسألة و من مسقطات هذا الخيار التصرف

على وجه يأتي في خيارى الحيوان و الشرط ذكره الشيخ في المبسوط في خيار المجلس و في الصرف و العلامه في التذكرة و نسب إلى جميع من تأخر عنه بل ربما يدعى إطباقهم عليه و حكى عن الخلاف و الجواهر و الكافي و السرائر و لعله لدلالة التعليل في بعض أخبار خيار الحيوان و هو الوجه أيضاً في اتفاقهم على سقوط خيار الشرط و إلا فلم يرد فيه نص بالخصوص بل سقوط خيار المشتري بتصرفه مستفاد من نفس تلك الرواية المعللة حيث قال: فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه فلا شرط فإن المنفى يشمل شرط المجلس و الحيوان فتأمل و تفصيل التصرف المسقط سيجىء إن شاء الله تعالى

[عموم هذا الخيار لكل ذى حياه]

لا خلاف بين الإماميه- فى ثبوت الخيار فى الحيوان للمشتري و ظاهر النص و الفتوى العموم لكل ذى حياه فيشمل مثل الجراد و الزنبور و السمك و العلق و دود القز و لا يبعد اختصاصه بالحيوان المقصود حياته فى الجملة فمثل السمك المخرج من الماء و الجراد المحرز فى الإناء و شبه ذلك خارج لأنه لا يباع من حيث إنه حيوان بل من حيث إنه لحم و يشكل فيما صار كذلك لعارض كالصيد المشرف على الموت بإصابه السهم أو بجرح الكلب المعلم و على كل حال فلا يعد زهاق روحه تلفا من البائع قبل القبض أو فى زمان الخيار و فى منتهى خياره مع عدم بقاءه إلى الثلاثة وجوه

[هل يختص هذا الخيار بالبائع المعين أو يعم الكلى أيضا]

ثم إنه هل يختص هذا الخيار بالمبيع المعين- كما هو المنساق فى النظر من الإطلاقات مع الاستدلال به فى بعض معاهد الإجماع كما فى التذكرة بالحكمه الغير الجاربه فى الكلى الثابت فى الذمه أو يعم الكلى كما هو المترأى من النص و الفتوى لم أجد مصرحا بأحد الأمرين. نعم يظهر من بعض المعاصرين الأول و لعله الأقوى

و كيف كان فالكلام فيمن له هذا الخيار و فى مدته من حيث المبدأ و المنتهى و مسقطاته يتم برسم مسائل.

مسأله المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري

حكى عن الشيخين و الصدوقين و الإسكافى و ابن حمزه و الشاميين الخمسه و الحلبيين الستة و معظم المتأخرين و عن الغنيه و ظاهر الدروس الإجماع عليه- لعموم قوله ع إذا افترقا و جب البيع خرج المشتري و بقى البائع بل لعموم أوفوا بالعقود بالنسبه إلى ما ليس فيه خيار المجلس بالأصل أو بالاشتراط و يثبت الباقي بعدم القول بالفصل و يدل عليه أيضا ظاهر غير واحد من الأخبار منها صحيحه الفضيل ابن يسار عن أبى عبد الله ع قال: قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثه أيام للمشتري قلت و ما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما و ظهوره فى اختصاص الخيار بالمشتري و إطلاق نفى الخيار لهما فى بيع غير الحيوان بعد الافتراق يشمل ما إذا كان الثمن حيوانا و يتلوها فى الظهور روايه على بن أسباط عن أبى الحسن الرضا ع قال: الخيار فى الحيوان ثلاثه أيام للمشتري فإن ذكر القيد مع إطلاق الحكم قبيح إلا- لنكته جليه و نحوها صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله ع قال فى الحيوان: كله شرط ثلاثه أيام للمشتري و صحيحه ابن رثاب عن أبى عبد الله ع قال: الشرط فى الحيوانات ثلاثه أيام للمشتري و أظهر من الكل صحيحه ابن رثاب المحكيه عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى جاريه لمن الخيار للمشتري أو للبائع و لهما كليهما قال الخيار لمن اشترى نظره ثلاثه أيام فإذا مضت ثلاثه أيام فقد وجب الشراء و عن سيدنا المرتضى قدس سره و ابن طاوس ثبوته للبائع أيضا. و حكى عن الانتصار دعوى الإجماع عليه لأصالة جواز العقد من الطرفين بعد ثبوت خيار المجلس و لصحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ثلاثه أيام فى الحيوان فيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا و بها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق و هى أرجح بحسب السند من صحيحه ابن رثاب المحكيه عن قرب الإسناد و قد صرحوا بترجيح روايه مثل محمد بن مسلم و زراره و أضرابهما على غيرهم من الثقات مضافا إلى ورودها فى الكتب الأربعة المرجحه على مثل قرب الإسناد من الكتب التى يلتفت إليها أكثر أصحابنا مع بعد غفلتهم

عنها أو عن مراجعتها و أما الصحاح الأخر المكافئه سندا لصحيحه ابن مسلم فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا تبلغ في الظهور مرتبه منطوق الصحيحه فيمكن حملها على بيان الفرد الشديد الحاجه لأن الغالب في المعامله خصوصا معاملة الحيوان كون إرادته الفسخ في طرف المشتري لاطلاع على خفايا الحيوان و لا ريب أن الأظهره في الدلاله متقدمه في باب الترجيح على الأكثره. و أما ما ذكر في تأويل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٥

صحيحه ابن مسلم من أن خيار الحيوان للمشتري على البائع - فكان بين المجموع ففى غايه السقوط و أما الشهره المحققه فلا تصير حجه على السيد بل مطلقا بعد العلم بمستند المشهور و عدم احتمال وجود مرجح لم يذكره و إجماع الغنيه لو سلم رجوعه إلى اختصاص الخيار بالمشتري لا مجرد ثبوته له معارض بإجماع الانتصار الصريح فى ثبوته للبائع و لعله لذا قوى فى المسالك قول السيد مع قطع النظر عن الشهره بل الاتفاق على خلافه و تبعه على ذلك فى المفاتيح و توقف فى غايه المراد و حواشى القواعد و تبعه فى المقتصر هذا و لكن الإنصاف أن أخبار المشهور من حيث المجموع لا يقصر ظهورها عن الصحيحه مع اشتهاها بين الرواه حتى محمد بن مسلم الراوى للصحيحه مع أن المرجع بعد التكافؤ عموم أدله لزوم العقد بالافتراق و المتيقن خروج المشتري فلا- ريب فى ضعف هذا القول. نعم هنا قول ثالث لعله أقوى منه و هو ثبوت الخيار لمن انتقل إليه الحيوان ثمنا أو مئنا نسب إلى جماعه من المتأخرين منهم الشهيد فى المسالك لعموم صحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا و صاحب الحيوان بالخيار ثلاثه أيام و لا ينافيه تقييد صاحب الحيوان بالمشتري فى موثقه ابن فضال لاحتمال ورود التقييد مورد الغالب لأن الغالب كون صاحب الحيوان مشتريا و لا ينافى هذه الدعوى التمسك بإطلاق صحيحه محمد بن مسلم لأن الغلبه قد يكون بحيث توجب تنزيل التقييد عليها و لا يوجب تنزيل الإطلاق و لا ينافيها أيضا ما دل على اختصاص الخيار بالمشتري لورودها مورد الغالب من كون الثمن غير حيوان و لا صحيحه محمد بن مسلم المثبتة للخيار للمتبايعين لإمكان تقييدها و إن كان بعد بما إذا كان العوضان حيوانين لكن الإشكال فى إطلاق الصحيحه الأولى - من جهه قوه انصرافه إلى المشتري فلا مخصص يعتد به لعمومات اللزوم مطلقا أو بعد المجلس فلا محيص عن المشهور

مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها فى مده الخيار

و فى الغنيه كما عن الحلبي أن مده خيار الأمه مده استبرائها بل عن الأول دعوى الإجماع - و ربما ينسب هذا إلى المقنعه و النهايه و المراسم من جهه حكمهم بضمنان البائع لها مده الاستبراء و لم أقف لهم على دليل - .

مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد

فلو لم يفترق ثلاثه أيام انقضى خيار الحيوان أو بقى خيار المجلس لظاهر قوله ع: إن الشرط فى الحيوان ثلاثه أيام و فى غيره حتى يفترقا خلافا للمحكى عن ابن زهره فجعله من حين التفرق و كذا الشيخ و الحلبي فى خيار الشرط المتحد مع هذا الخيار فى هذا الحكم من جهه الدليل الذى ذكره. قال فى المبسوط الأولى أن يقال إنه يعنى خيار الشرط يثبت من حين التفرق لأن الخيار يدخل إذا ثبت العقد و العقد لم يثبت قبل التفرق انتهى و نحوه المحكى عن السرائر و هذه الدعوى لم نعرفها.

نعم ربما يستدل عليه بأصالة عدم ارتفاعه بانقضاء ثلاثه من حين العقد بل أصاله عدم حدوثه قبل انقضاء المجلس و بلزوم

اجتماع السببين على مسبب واحد و ما دل على أن تلف الحيوان فى الثلاثه من البائع مع أن التلف فى الخيار المشترك من المشترى و يرد الأصل ظاهر الدليل مع أنه بالتقرير الثانى مثبت و أدله التلف من البائع محمول على الغالب من كونه بعد المجلس و يرد التداخل بأن الخيارين إن اختلفا من حيث الماهيه فلا بأس بالتعدد و إن اتحدا فكذلك إما لأن الأسباب معرفات و إما لأنها علل و مؤثرات يتوقف استقلال كل واحد منها فى التأثير على عدم مقارنه الآخر أو سبقه فهى علل تامه إلا من هذه الجهه و هو المراد مما فى التذكرة فى الجواب عن أن الخيارين مثلان فلا يجتمعان من أن الخيار واحد و الجهه متعدده ثم إن المراد بزمان العقد هل زمان مجرد الصيغه كعقد الفضولى على القول بكون الإجازة ناقله أو زمان الملك و عبر بذلك للغلبه الظاهر هو الثانى كما استظهره بعض المعاصرين قال فعلى هذا لو أسلم حيوانا فى طعام و قلنا بثبوت الخيار لصاحب الحيوان و إن كان بائعا- كان مبدئه بعد القبض و تمثيله بما ذكر مبنى على اختصاص الخيار بالحيوان المعين و قد تقدم التردد فى ذلك ثم إن ما ذكره فى خيار المجلس من جريانه فى الصرف و لو قبل القبض يدل على أنه لا يعتبر فى الخيار و الملك لكن لا بد له من أثر و قد تقدم الإشكال فى ثبوته فى الصرف قبل القبض لو لم نقل بوجوب التقابض.

مسأله لا إشكال فى دخول الليتين المتوسطتين فى الثلاثه أيام

لا لدخول الليل فى مفهوم اليوم بل للاستمرار المستفاد من الخارج و لا فى دخول الليالى الثلاث عند التلفيق مع الانكسار و لو عقد فى الليل فالظاهر بقاء الخيار إلى آخر اليوم الثالث و يحتمل النقص عن اليوم الثالث بمقدار ما بقى من ليله العقد لكن فيه أنه يصدق حينئذ الأقل من ثلاثه أيام و الإطلاق على المقدار المساوى للنهار و لو من الليل خلاف الظاهر قيل و المراد بالأيام الثلاثه ما كانت مع الليالى الثلاث لدخول الليتين أصاله فتدخل الثالثه و إلا لاختلف مفردات الجمع فى استعمال واحد انتهى فإن أراد الليله السابقه على الأيام فهو حسن إلا- أنه لا- يعلل بما ذكر و إن أراد الليله الأخيره فلا يلزم من خروجها اختلاف مفردات الجمع فى استعمال واحد إذ لا- نقول باستعمال اليومين الأولين فى اليوم و الليله و استعمال اليوم الثالث فى خصوص النهار بل نقول إن اليوم مستعمل فى خصوص النهار أو مقداره من نهارين لا فى مجموع النهار و الليل أو مقدارهما و لا فى باقى النهار و لو ملفقا من الليل و المراد من الثلاثه أيام هى بلياليها أى ليالى مجموعها لا كل واحد منها فالليالى لم ترد من نفس اللفظ و إنما أريد من جهه الإجماع و ظهور اللفظ الحاكمين فى المقام باستمرار الخيار فكأنه قال الخيار يستمر إلى أن يمضى ست و ثلاثون ساعه من النهار.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها اشتراط سقوطه فى العقد

و لو شرط سقوط بعضه فقد صرح بعض بالصحه و لا بأس به.

و الثانى إسقاطه بعد العقد

و قد تقدم الأمران.

و لا خلاف فى إسقاطه فى الجملة لهذا الخيار و يدل عليه قبل الإجماع النصوص

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٦

ففى صحيحه ابن رثاب: فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلاثة أيام فذلك رضا منه و لا شرط له قيل له و ما الحدث قال إن لامس أو قبل أو نظر منها إلى ما كان محرما عليه قبل الشراء و صحيحه الصفار: كتبت إلى أبى محمد ع فى الرجل اشترى دابه من رجل فأحدث فيها حدثا من أخذ الحافر أو نعلها أو ركب ظهرها فراسخ أله أن يردا فى الثلاثة الأيام التى له فيها الخيار بعد الحدث الذى يحدث فيها أو الركوب الذى يركبها فراسخ فوقع إذا أحدث فيها حدثا فقد وجب الشراء إن شاء الله و فى ذيل الصحيحه المتقدمه عن قرب الإسناد قلت له: أ رأيت إن قبلها المشتري أو لامس فقال إذا قبل أو لامس أو نظر منها إلى ما يحرم على غيره فقد انقضى الشرط و لزم البيع و استدل عليه فى التذكرة بعد الإجماع بأن التصرف دليل الرضا و فى موضع آخر منها أنه دليل الرضا بلزوم العقد و فى موضع آخر منها كما فى الغنيه أن التصرف إجازة. أقول المراد بالحدث إن كان مطلق التصرف الذى لا يجوز لغير المالك إلا برضاه كما يشير إليه قوله أو نظر إلى ما كان يحرم عليه قبل الشراء فلازمه كون مطلق استخدام المملوك بل مطلق التصرف فيه مسقطا كما صرح به فى التذكرة فى بيان التصرف المسقط للرد بالعيب من أنه لو استخدمه بشىء خفيف مثل اسقنى أو ناولنى الثوب أو أغلق الباب سقط الرد ثم استضعف قول بعض الشافعية بعدم السقوط معللا بأن مثل هذه الأمور قد يؤمر به غير المملوك بأن المسقط مطلق التصرف و قال أيضا لو كان له على الدابة سرج أو ركاب فتركهما عليهما بطل الرد لأنه استعمال و انتفاع انتهى. و قال فى موضع من التذكرة عندنا أن الاستخدام بل كل تصرف يصدر من المشتري قبل علمه بالعيب أو بعده يمنع الرد انتهى. و هو فى غايه الإشكال لعدم تبادر ما يعم ذلك من لفظ الحدث و عدم دلالة ذلك على الرضا بلزوم العقد مع أن من المعلوم عدم انفكاك المملوك المشتري عن ذلك فى أثناء الثلاثة فيلزم جعل الخيار فيه كاللغو مع أنهم ذكروا أن الحكمه فى هذا الخيار الاطلاع على أمور خفيه فى الحيوان توجب زهاده المشتري و كيف يطلع الإنسان على ذلك بدون النظر إلى الجارية و لمسها و أمرها بغلق الباب و السقى و شبه ذلك و إن كان المراد مطلق التصرف بشرط دلالاته على الرضا بلزوم العقد كما يرشد إليه وقوعه فى معرض التعليل فى صحيحه ابن رثاب. و يظهر من استدلال العلامة و غيره على المسألة بأن التصرف دليل الرضا بلزوم العقد فهو لا يناسب إطلاقهم الحكم بإسقاط التصرفات التى ذكروها و دعوى أن جميعها مما يدل لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد فيكون إجازة فعلية كما ترى

[المراد من فذلك رضى منه فى صحيحه ابن رثاب]

إشارة

ثم إن قوله ع فى الصحيحه فذلك رضى منه يراد منه الرضا بالعقد فى مقابله كراهه ضده أعنى الفسخ و إلا فالرضا بأصل الملك مستمر من زمان العقد إلى حين الفسخ و يشهد لهذا المعنى روايه عبد الله بن الحسن بن زيد بن على بن الحسين عن أبيه عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله ص: فى رجل اشترى عبدا بشرط إلى ثلاثة أيام فمات العبد فى الشرط قال يستحلف بالله تعالى

ما رضيه ثم برى ء من الضمان فإن المراد بالرضا الالتزام بالعقد و الاستحلاف فى الروايه محموله على سماع دعوى التهمه أو على صورته حصول القطع للبائع بذلك إذا عرفت هذا

فقوله ع فذلك رضاء منه و لا شرط له يحتمل وجوها

أحدها أن يكون الجملة جوابا للشرط

فيكون حكما شرعيا بأن التصرف التزام بالعقد و إن لم يكن التزاما عرفيا.

الثانى أن يكون توطئه للجواب

و هو قوله و لا- شرط له لكنه توطئه لحكمه الحكم و تمهيد لها لا- عله حقيقه فيكون إشاره إلى أن الحكمه فى سقوط الخيار بالتصرف دلالتة غالبا على الرضا نظير كون الرضا حكمه فى سقوط خيار المجلس بالتفرق فى قوله: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما فإنه لا- يعتبر فى الافتراق دلالة على الرضا و على هذين المعنيين فكل تصرف مسقط و إن علم عدم دلالتة على الرضا.

الثالث أن يكون الجملة إخبارا عن الواقع

نظرا إلى الغالب و ملاحظه نوع التصرف لو خلى و طبعه و يكون عله للجواب فيكون نفي الخيار معللا بكون التصرف غالبا دالا على الرضا بلزوم العقد و بعد ملاحظه وجوب تقييد إطلاق الحكم بمؤدى علقته كما فى قوله لا تأكل الرمان لأنه حامض دل على اختصاص الحكم بالتصرف الذى يكون كذلك أى دالا بالنوع غالبا على التزام العقد و إن لم يدل فى شخص المقام فيكون المسقط من التصرف ما كان له ظهور نوعى فى الرضا نظير ظهور الألفاظ فى معانيها مقيدا بعدم قرينه يوجب صرفه عن الدلالة كما إذا دل الحال أو المقال على وقوع التصرف للاختبار أو اشتباها بعين أخرى مملوكه له و يدخل فيه كلما يدل نوعا على الرضا و إن لم يعد تصرفا عرفيا كالتعريض للبيع و الإذن للبائع فى التصرف فيه

الرابع أن يكون إخبارا عن الواقع

و يكون العله هى نفس الرضا الفعلى الشخصى و يكون إطلاق الحكم مقيدا بتلك العله فيكون موضوع الحكم فى الحقيقة هو نفس الرضا الفعلى فلو لم يثبت الرضا الفعلى لم يسقط الخيار

[المناقشه فى الاحتمالين الأولين]

ثم إن الاحتمالين الأولين و إن كانا موافقين لإطلاق سائر الأخبار و إطلاقات بعض كلماتهم مثل ما تقدم من التذكرة من أن مطلق التصرف لمصلحه نفسه مسقط و كذا غيره كالمحقق و الشهيد الثانيين بل لإطلاق بعض معاهد الإجماع إلا أنهما بعيدان عن ظاهر الخبر مع مخالفتها لأكثر كلماتهم فإن الظاهر منها عدم السقوط بالتصرف للاختبار و الحفظ- بل ظاهرها اعتبار الدلاله فى الجمله على الرضا كما سيجى ء. و يؤيده حكم بعضهم بكفايه الدال على الرضا و إن لم يعد تصرفا كتقيل الجاريه للمشتري على ما صرح به فى التحرير و الدروس فعلم أن العبره بالرضا و إنما اعتبر التصرف للدلاله و ورود النص أيضا بأن العرض على البيع إجازة مع أنه ليس حدثا عرفا و مما يؤيد عدم إرادة الأصحاب كون التصرف مسقطا إلا من جهة دلالتة على الرضا حكمهم بأن كل تصرف يكون إجازة من المشتري فى المبيع يكون فسحا من البائع فلو كان التصرف مسقطا تعديا عندهم من جهة النص لم يكن وجه للتعدي عن كونه إجازة إلى كونه فسحا.

و قد صرح فى التذكرة بأن الفسخ كالإجازة يكون بالقول و بالفعل و ذكر التصرف مثلا للفسخ و الإجازة الفعلين فاندفع ما يقال فى تقريب كون التصرف

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٧

مسقطا لا للدلاله على الرضا بأن الأصحاب يعدونه فى مقابل الإجازة.

[المناقشه فى الاحتمال الرابع]

و أما المعنى الرابع فهو و إن كان أظهر الاحتمالات من حيث اللفظ بل جزم به فى الدروس و يؤيده ما تقدم من روايه عبد الله بن الحسن بن زيد الحاكيه للنبوى الدال كما فى الدروس أيضا على الاعتبار بنفس الرضا و ظاهر بعض كلماتهم الآتيه أن المستفاد من تتبع الفتاوى الإجماع على عدم إناطة الحكم بالرضا الفعلى بلزوم العقد مع أن أظهريته بالنسبه إلى المعنى الثالث غير واضحه

فتعين إرادته المعنى الثالث

إشاره

و محصله دلالة التصرف لو خلى و طبعه على الالتزام و إن لم يفد فى خصوص المقام فىكون التصرف إجازة فعلية فى مقابل الإجازة القولية و هذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه.

[الاستشهاد بكلمات الفقهاء عليه]

قال فى المقنعه إن هلاك الحيوان فى الثلاثه من البائع إلا أن يحدث فيه المبتاع حدثا يدل على الرضا بالابتاع انتهى. و مثل للتصرف فى مقام آخر بأن ينظر إلى الأمه إلى ما يحرم لغير المالك. و قال فى المبسوط فى أحكام العيوب إذا كان المبيع بهيمه

و أصاب بها عيبا فله ردها و إذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها- و سقيها و علفها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها ثم قال و لا يسقط الرد لأنه إنما يسقط بالرضا بالعيب أو بترك الرد بعد العلم بالعيب أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شىء من ذلك انتهى و فى الغنيه لو هلك المبيع فى مده الخيار فهو من مال بائعه إلا أن يكون المبتاع قد أحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و قال الحلبي فى الكافي فى خيار الحيوان فإن هلك فى مده الخيار فهو من مال البائع إلا أن يحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و فى السرائر بعد حكمه بالخيار فى الحيوان إلى ثلاثه أيام قال هذا إذا لم يحدث فى هذه المده حدثا يدل على الرضا و يتصرف فيه تصرفا ينقص قيمته أو يكون لمثل ذلك التصرف أجره بأن يركب الدابه أو يستعمل الحمار أو يقبل الجاربه أو يلامسها أو يدبرها تديرا ليس له الرجوع فيه كالمندور انتهى و قال فى موضع آخر إذا لم يتصرف فيه يؤذن بالرضا فى العاده و أما العلامه رحمه الله فقد عرفت أنه استدل على أصل الحكم بأن التصرف دليل الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر لو ركب الدابه ليردها سواء قصرت المسافه أو طالت لم يكن ذلك رضا بها ثم قال و لو سقاها الماء أو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضا منه بإمساكه و لو حلبها فى طريقه فالأقرب أنه تصرف يؤذن بالرضا. و فى التحرير فى مسأله سقوط رد المعيب بالتصرف قال و كذا لو استعمل المبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا و قال فى الدروس استثنى بعضهم من التصرف ركوب الدابه و الطحن عليها و حلبها إذ بها يعرف حالها ليختبر و ليس ببيع و قال المحقق الكركي لو تصرف ذو الخيار غير عالم كأن ظنها جاريتها المختصة فتبينت ذات الخيار أو ذهل عن كونها المشتره ففى الحكم تردد ينشأ من إطلاق الخبر بسقوط الخيار بالتصرف و من أنه غير قاصد إلى لزوم البيع إذ لو علم لم يفعل و التصرف إنما عد مسقطا لدلالته على الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر و لا يعد ركوب الدابه للاستخبار أو لدفع جموحها أو للخوف من ظالم أو ليردها تصرفا ثم قال و هل يعد حملها للاستخبار تصرفا ليس ببيع أن لا يعد و كذا لو أراد ردها و حلبها لأخذ اللبن على إشكال ينشأ من أنه ملكه فله استخلاصه انتهى. و حكى عنه فى موضع آخر أنه قال و المراد بالتصرف المسقط ما كان المقصود منه التملك لا الاختبار و لا حفظ المبيع كركوب الدابه للسقى انتهى.

و مراده من التملك البقاء عليه و الالتزام به و يحتمل أن يراد به الاستعمال للانتفاع بالملك لا للاختيار و الحفظ هذا ما حضرنى من كلماتهم فى هذا المقام الظاهره فى المعنى الثالث و حاصله التصرف على وجه يدل عرفا لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد ليكون إسقاطا فعليا للخيار فيخرج منه ما دلت القرينه على وقوعه لا عن الالتزام لكن يبقى الإشكال المتقدم سابقا من أن أكثر أمثله التصرف المذكوره فى النصوص و الفتاوى ليست كذلك بل هى واقعه غالبا مع الغفله أو التردد أو العزم على الفسخ مطلقا أو إذا اطلع على ما يوجب زهده فيه فهى غير داله فى نفسها عرفا على الرضا و منه يظهر وجه النظر فى دفع الاستبعاد الذى ذكرناه سابقا من عدم انفكاك اشتراء الحيوان من التصرف فيه فى الثلاثه فيكون مورد الخيار فى غايه الندره بأن الغالب فى التصرفات وقوعها مع عدم الرضا باللزوم فلا يسقط بها الخيار إذ فيه أن هذا يوجب استهجان تعليل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضا لأن المصحح لهذا التعليل مع العلم بعدم كون بعض أفراده رضا هو ظهوره فيه عرفا من أجل الغلبه فإذا فرض أن الغالب فى مثل هذه التصرفات وقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم على الفسخ أو التردد فيه أو الغفله كان تعليل الحكم على المطلق بهذه العله الغير الموجوده إلا فى قليل من أفراده مستهجنا.

و أما الاستشهاد لذلك بما سيجىء من أن تصرف البائع فى ثمن بيع الخيار غير مسقط لخياره اتفاقا و ليس ذلك إلا من جهه صدوره لا عن التزام بالعقد بل مع العزم على الفسخ برد مثل الثمن ففيه ما سيجىء. و مما ذكرنا من استهجان التعليل على تقدير

كون غالب التصرفات واقعه لا عن التزام يظهر فساد الجمع بهذا الوجه يعنى حمل الأخبار المتقدمه على صورته دلالة التصرفات المذكوره على الرضا بلزوم العقد جمعا بينها و بين ما دل من الأخبار على عدم سقوطه بمجرد التصرف مثل روايه عبد الله بن الحسن المتقدمه التي لم يستفصل في جوابها بين تصرف المشتري في العبد المتوفى في زمان الخيار و عدمه و إنما أنيط سقوط الخيار فيها بالرضا الفعلى و مثل الخبر المصحح: في رجل اشترى شاه فأمسكها ثلاثه أيام ثم رد قال إن كان تلك الثلاثه أيام شرب لبنها يرد معها ثلاثه أمداد و إن لم يكن لها لبن فليس عليه شىء و نحوه الآخر و ما فيهما من رد ثلاثه أمداد لعله محمول على الاستحباب مع أن ترك العمل به لا يوجب رد الروايه فتأمل. و قد أفتى بذلك في المبسوط فيما لو باع شاه غير مصراه و حلبها أياما ثم وجد المشتري فيها عيبا ثم قال و قيل ليس له ردها

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٨

لأنه تصرف بالحلب. و بالجمله فالجمع بين النص و الفتوى الظاهرين في كون التصرف مسقطا لدلالته على الرضا بلزوم العقد و بين ما تقدم من التصرفات المذكوره في كثير من الفتاوى خصوصا ما ذكره غير واحد من الجزم بسقوط الخيار بالركوب في طريق الرد و التردد فيه و في التصرف للاستخبار مع العلم بعدم اقترانهما بالرضا بلزوم العقد في غايه الإشكال و الله العالم بحقيقه الحال

الثالث خيار الشرط

اشاره

أعنى الثابت بسبب اشتراطه في العقد و لا خلاف في صحه هذا الشرط و لا في أنه لا يتقدر بحد عندنا- و نقل الإجماع عليه مستفيض الأصل فيه قبل ذلك الأخبار العامه المسوغه لاشتراط كل شرط إلا ما استثنى و الأخبار الخاصه الوارده في بعض أفراد المسأله. فمن الأولى الخبر المستفيض الذى لا يبعد دعوى تواتره: إن المسلمين عند شروطهم و يزيد في صحيحه ابن سنان: إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز. و في موثقه إسحاق بن عمار: إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما نعم في صحيحه أخرى لابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز على الذى اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله لكن المراد منه بقرينه المقابله عدم المخالفه للإجماع على عدم اعتبار موافقه الشرط لظاهر الكتاب. و تمام الكلام في معنى هذه الأخبار و توضيح المراد منه الاستثناء الوارد فيها يأتي في باب الشرط في ضمن العقد إن شاء الله-

و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط في العقد

اشاره

و هي تظهر برسم مسائل-

مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه

لعموم أدله الشرط قال في التذكرة لو شرط خيار الغد صح عندنا خلافا للشافعي و استدل له في موضع آخر بلزوم صيروره العقد جائزا بعد اللزوم و رد بعدم المانع من ذلك مع أنه كما في التذكرة منتقض بخيار التأخير و خيار الرؤية. نعم يشترط تعيين المدة فلو تراضيا على مدة مجهولة كقدوم الحاج بطل بلا خلاف بل حكى الإجماع عليه صريحا لصيروره المعامله بذلك غرريه و لا عبره بمسامحه العرف في بعض المقامات و إقدام العقلاء عليه أحيانا فإن المستفاد من تتبع أحكام المعاملات عدم رضاء الشارع بذلك إذ كثيرا ما يتفق التشاح في مثل الساعه و الساعتين من زمان الخيار فضلا من اليوم و اليومين. و بالجمله فالغرر لا ينتفى بمسامحه الناس في غير زمان الحاجة إلى المداقه و إلا لم يكن بيع الجزاف و ما تعذر تسليمه و الثمن المحتمل للتفاوت القليل و غير ذلك من الجهالات غررا لتسامح الناس في غير مقام الحاجة إلى المداقه في أكثر الجهالات و لعل هذا مراد بعض الأساطين من قوله إن دائره الغرر في الشرع أضيق من دائرته في العرف و إلا فالغرر لفظ لا يرجع في معناه إلا إلى العرف. نعم الجهاله التي لا- يرجع الأمر معها غالبا إلى التشاح بحيث يكون النادر كالمعدوم لا تعد غررا كتفاوت المكاييل و الموازين. و يشير إلى ما ذكرنا الأخبار الداله على اعتبار كون السلم إلى أجل معلوم و خصوص موثقه غياث:

لا بأس بالسلم في كيل معلوم إلى أجل معلوم لا يسلم إلى دياس أو إلى حصاد مع أن التأجيل إلى الدياس و الحصاد و شبههما فوق حد الإحصاء بين العقلاء الجاهلين بالشرع و ربما يستدل على ذلك بأن اشتراط المده المجهوله مخالف للكتاب و السنه لأنه غرر و فيه أن كون البيع بواسطه الشرط مخالفا للكتاب و السنه غير كون نفس الشرط مخالفا للكتاب و السنه ففي الثاني يفسد الشرط و يتبعه البيع و في الأول يفسد البيع فيلغو الشرط اللهم إلا أن يراد أن نفس الالتزام بخيار في مده مجهوله غرر و إن لم يكن بيعا فيشمله دليل نفى الغرر فيكون مخالفا للكتاب و السنه لكن لا يخفى سرايه الغرر إلى البيع فيكون الاستناد في فساده إلى فساد شرطه المخالف للكتاب كالأكل من القفا.

مسألة لا فرق في بطلان العقد - بين ذكر المده المجهوله

كقدوم الحاج و بين عدم ذكر المده أصلا كأن يقول بعثك على أن يكون لي الخيار و بين ذكر المده المطلقه كأن يقول بعثك على أن يكون لي الخيار مده لاستواء الكل في الغرر - خلافا للمحكي عن المقنعه و الانتصار و الخلاف و الجواهر و الغنيه و الحلبي فجعلوا مده الخيار في الصوره الثانيه ثلاثه أيام و يحتمل حمل الثالثه عليها- و عن الانتصار و الغنيه و الجواهر الإجماع عليه- و في محكي الخلاف وجود أخبار الفرقة به و لا- شك أن هذه الحكايه بمنزله إرسال أخبار فيكفي في انجبارها الإجماعات المنقوله و لذا مال إليه في محكي الدروس لكن العلامه في التذكرة لم يحك هذا القول إلا عن الشيخ قدس سره و أوله بإرادته خيار الحيوان. و عن العلامه الطباطبائي في مصابيح الجزم به و قواه بعض المعاصرين منتصرا لهم بما في مفتاح الكرامه من أنه ليس في الأدله ما يخالفه إذ الغرر مندفع بتحديد الشرع و إن لم يعلم به المتعاقدان كخيار الحيوان الذي لا إشكال في صحه العقد مع الجهل به أو بمدته. و زاد في مفتاح الكرامه التعليل بأن الجهل يؤول إلى العلم الحاصل من الشرع و فيه ما تقدم في مسأله تعذر التسليم من أن بيع الغرر موضوع عرفي حكم فيه الشارع بالفساد و التحديد بالثلاثه تعبد شرعي لم يقصده المتعاقدان فإن ثبت بالدليل كان مخصصا لعموم نفى الغرر و كان التحديد تعديدا نظير التحديد الوارد في بعض الوصايا المبهمه أو يكون حكما شرعيا ثبت في موضوع خاص- و هو إهمال مده الخيار. و الحاصل أن الدعوى في تخصيص أدله نفى الغرر لا في تخصصها و الإنصاف أن ما ذكرنا من حكايه الأخبار و نقل الإجماع لا ينهض لتخصيص قاعده الغرر لأن الظاهر بقريته عدم

تعرض الشيخ لذكر شىء من هذه الأخبار فى كتابيه الموضوعين لإيداع الأخبار أنه عول فى هذه الدعوى على اجتهاده فى دلاله الأخبار الواردة فى شرط الحيوان و لا- ريب أن الإجماعات المحكيه إنما تجبر قصور السند المرسل المتضح دلالتة أو القاصر دلالتة لا- المرسل المجهول العين المحتمل لعدم الدلاله رأسا فالتعويل حينئذ على نفس الجابر و لا حاجة إلى ضم المنجبر إذ نعلم إجمالا- أن المجمعين اعتمدوا على دلالات اجتهاديه استنبطوها من الأخبار- و لا- ريب أن المستند غالبا فى إجماعات القاضى و ابن زهره إجماع السيد فى الانتصار. نعم قد روى فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٩

كتب العامه أن حنان بن منقذ كان يخذع فى البيع لشجه أصابته فى رأسه فقال له النبى ص: إذا بعث فقل لا خلا به و جعل له الخيار ثلاثا. و فى روايه و لك الخيار ثلاثا و الخلا به الخديعه فى دلالتة فضلا عن سنده ما لا يخفى و جبرها بالإجماعات كما ترى إذ التعويل عليها مع ذهاب المتأخرين إلى خلافها فى الخروج عن قاعده الغرر مشكل بل غير صحيح فالقول بالبطلان لا يخلو عن قوه ثم إنه ربما يقال ببطلان الشرط دون العقد- و لعله مبنى على أن فساد الشرط لا يوجب فساد العقد. و فيه أن هذا على القول به فيما إذا لم يوجب الشرط فسادا فى أصل البيع كما فيما نحن فيه حيث إن جهاله الشرط يوجب كون البيع غرريا و إلا فالمتجه فساد البيع و لو لم نقل بسرايه الفساد من الشرط إلى المشروط و سيجىء تمام الكلام فى مسأله الشروط.

مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأنه المتبادر من الإطلاق و لو كان زمان الخيار منفصلا كان مبدؤه أول جزء من ذلك الزمان فلو شرط خيار الغد كان مبدؤه من طلوع فجر الغد فيجوز جعل مبدئه من انقضاء خيار الحيوان بناء على أن مبدؤه من حين العقد و لو جعل مبدؤه من حين التفرق بطل لأدائه إلى جهاله مده الخيار. و عن الشيخ و الحلى أن مبدؤه من حين التفرق و قد تقدم عن الشيخ وجهه مع عدم تماميته. نعم يمكن أن يقال هنا إن المتبادر من جعل الخيار جعله فى زمان لو لا الخيار لزم العقد كما أشار إليه فى السرائر لكن لو تم هذا لاقتضى كونه فى الحيوان من حين انقضاء الثلاثه- مع أن هذا إنما يتم مع العلم بثبوت خيار المجلس و إلا- فمع الجهل به لا يقصد إلا الجهل من حين العقد بل الحكم بثبوت من حين التفرق حكم على المتعاقدين بخلاف قصدهما

مسأله يصح جعل الخيار لأجنبى

قال فى التذكرة لو باع العبد و شرط الخيار للعبد- صح البيع و الشرط عندنا معا و حكى عنه الإجماع فى الأجنبى قال لأن العبد بمنزله الأجنبى و لو جعل الخيار لمتعدد كان كل منهم ذا خيار فإن اختلفوا فى الفسخ و الإجاره قدم الفاسخ لأن مرجع الإجاره إلى إسقاط خيار المجيز خاصه بخلاف ما لو وكل جماعه فى الخيار فإن النافذ هو تصرف السابق لفوات محل الوكاله بعد ذلك و عن الوسيله أنه إذا كان الخيار لهما و اجتمعا على فسخ أو إمضاء نفذ و إن لم يجتمعا بطل و إن كان لغيرهما و رضى نفذ البيع و إن لم يرض كان المبتاع بالخيار بين الفسخ و الإمضاء انتهى و فى الدروس و يجوز اشتراطه لأجنبى منفردا و لا اعتراض عليه و معهما أو مع أحدهما و لو خولف أمكن اعتبار فعله و إلا- لم يكن لذكره فائده انتهى. أقول و لو لم يمتض فسخ الأجنبى مع

إجازته و المفروض عدم مضي إجازته مع فسخه لم يكن لذكر الأجنبي فائده ثم إنه ذكر غير واحد أن الأجنبي يراعى المصلحه للجاعل و لعله لتبادره من الإطلاع و إلا- فمقتضى التحكيم نفوذ حكمه على الجاعل من دون ملاحظه مصلحه فتعليل وجوب مراعاة الأصل بكونه أمينا لا يخلو عن نظر ثم إنه ربما يتخيل أن اشتراط الخيار للأجنبي مخالف للمشروع نظرا إلى أن الثابت فى الشرع صحه الفسخ بالتفاسخ أو بدخول الخيار بالأصل كخيارى المجلس و الشرط أو بالعارض كخيار الفسخ برد الثمن لنفس المتعاقدين و هو ضعيف لمنع اعتبار كون الفسخ من أحد المتعاقدين شرعا و لا عقلا بل المعبر فيه تعلق حق الفاسخ بالعقد أو بالعين و إن كان أجنبيا فحينئذ يجوز للمتبايعين اشتراط حق للأجنبي فى العقد و سيجى ء نظيره فى إرث الزوجه للخيار مع عدم إرثها من العين.

مسأله يجوز لهما اشتراط الاستيمار

بأن يستأمر المشروط عليه الأجنبى فى أمر العقد فيأتمر بأمره أو بأن يأتّمه إذا أمره ابتداء و على الأول فإن فسخ المشروط عليه من دون استيمار لم ينفذ و لو استأمره فإن أمره بالإجازة لم يكن له الفسخ قطعا إذ الغرض من الشرط ليس مجرد الاستيمار بل الالتزام بأمره مع أنه لو كان الغرض مجرد ذلك لم يوجب ذلك أيضا ملك الفسخ و إن أمره بالفسخ لم يجب عليه الفسخ بل غايه الأمر ملك الفسخ حينئذ إذ لا معنى لوجوب الفسخ عليه أما مع عدم رضاء الآخر بالفسخ فواضح إذ المفروض أن الثالث لا سلطنه له على الفسخ و المتعاقدان لا يريدانه و أما مع طلب الآخر للفسخ فلأن وجوب الفسخ حينئذ على المستأمر بالكسر راجع إلى حق لصاحبه عليه فإن اقتضى اشتراط الاستيمار ذلك الحق على صاحبه عرفا فمعناه سلطنه صاحبه على الفسخ فيرجع اشتراط الاستيمار إلى شرط لكل منهما على صاحبه. و الحاصل أن اشتراط الاستيمار من واحد منهما على صاحبه إنما يقتضى ملكه للفسخ إذا أذن له الثالث المستأمر و اشتراطه لكل منهما على صاحبه يقتضى ملك كل واحد منهما للفسخ عند الإذن. و مما ذكرنا يتضح حكم الشق الثانى و هو الائتمار بأمره الابتدائى فإنه إن كان شرطا لأحدهما ملك الفسخ لو أمره به و إن كان لكل منهما ملكا كذلك ثم فى اعتبار مراعاة المستأمر للمصلحه و عدمه وجهان أو جههما العدم إن لم يستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقريته حاله أو مقالیه.

مسأله من أفراد الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار

و هو جائز عندنا كما فى التذكرة و عن غيرها الإجماع عليه و هو أن يبيع شيئا و يشترط الخيار لنفسه مده بأن يرد الثمن فيها و يرتجع المبيع

و الأصل فيه بعد العمومات المتقدمه فى الشرط النصوص المستفيضة

منها موثقه إسحاق بن عمار

قال سمعت من يسأل أبا عبد الله ع يقول و سأله رجل و أنا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فمشى فجاء إلى أخيه فقال له أبيعك دارى هذه و يكون لك أحب إلى من أن يكون لغيرك على أن تشترط لى أنى إذا جئتك بثمانها إلى سنه تردها على

قال لا- بأس بهذا إن جاء بثمانها ردها عليه قلت أ رأيت لو كان للدار غله لمن تكون الغله فقال الغله للمشتري أ لا ترى أنها لو احترقت كانت من ماله

و روايه معاويه بن ميسره

قال سمعت أبا الجارود: يسأل أبا عبد الله ع عن رجل باع دارا له من رجل و كان بينه و بين الذى اشترى منه الدار خلطه- فشرط أنك إن أتيتنى بمالى ما بين ثلاث سنين فالدار دارك فأتاه بماله قال له أبو الجارود فإن هذا الرجل قد أصاب فى هذا المال فى ثلاث سنين قال هو ماله و قال ع

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٠

أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت يكون الدار دار المشتري

و عن سعيد بن يسار

فى الصحيح قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نخالط أناسا من أهل السود أو غيرهم فنبيعهم و نربح عليهم فى العشره اثنى عشر و ثلاثه عشر و نؤخر ذلك فيما بيننا و بينهم السنه و نحوها و يكتب لنا رجل منهم على داره أو أرضه بذلك المال الذى فيه الفضل الذى أخذ منا شراء بأنه باع و قبض الثمن منه فنعهه إن جاء هو بالمال إلى وقت بيننا و بينهم أن ترد عليه الشراء فإن جاء الوقت و لم يأتنا بالدرهم فهو لنا فما ترى فى هذا الشراء قال أرى أنه لك إن لم يفعله و إن جاء بالمال الموقت فرد عليه

و عن أبى الجارود

عن أبى جعفر ع قال: إن بعت رجلا على شرط فإن أتاك بمالك و إلا فالبيع لك.

إذا عرفت هذا

فتوضيح المسأله يتحقق بالكلام فى أمور

الأول أن اعتبار رد الثمن فى هذا الخيار- يتصور على وجوه

أحدها أن يؤخذ قيذا للخيار على وجه التعليق أو التوقيت

فلا- خيار قبله و يكون مده الخيار منفصله دائما عن العقد و لو بقليل و لا خيار قبل الرد و المراد برد الثمن فعل ماله دخل فى القبض من طرفه و إن أبى المشتري.

الثانى أن يؤخذ قيذا للفسخ

بمعنى أن له الخيار فى كل جزء من المده المضروبه و التسلط على الفسخ على وجه مقارنته لرد الثمن أو تأخره عنه.

الثالث أن يكون رد الثمن فسخا فعليا

بأن يراد منه تملك الثمن ليمتلك منه المبيع و عليه حمل فى الرياض ظاهر الأخبار الداله على عود المبيع بمجرد رد الثمن.

الرابع أن يؤخذ رد الثمن قيدا لانفساخ العقد

فمرجع ثبوت الخيار له إلى كونه مسلطا على سبب الانفساخ لا على مباشره الفسخ و هذا هو الظاهر من روايه معاويه بن ميسره و يحتمل الثالث كما هو ظاهر روايتى سعيد بن يسار و موثقه إسحاق بن عمار و عنوان المسأله بهذا الوجه هو الظاهر من الغنيه حيث لم يذكر هذا القسم من البيع فى الخيار أصلا و إنما ذكره فى أمثله الشروط الجائزه فى متن العقد قال إن يبيع و يشترط على المشتري إن رد الثمن عليه فى وقت كذا كان المبيع له انتهى.

الخامس أن يكون رد الثمن شرطا لوجوب الإقاله على المشتري

بأن يلتزم المشتري على نفسه أن يقيله إذا جاء بالثمن و استقاله و هو ظاهر الوسيله حيث قال إذا باع شيئا على أن يقيله فى وقت كذا بمثل الثمن الذى باعه منه لزمته الإقاله إذا جاء بمثل الثمن فى المده انتهى فإن أبى أجبره الحاكم أو أقال عنه و إلا استقل بالفسخ و هو محتمل روايتى سعيد بن يسار و إسحاق بن عمار على أن يكون رد المبيع البيع فيهما كناية عن ملزومه و هى الإقاله لا- أن يكون وجوب الرد كناية عن تملك البائع للمبيع بمجرد فسخه بعد رد الثمن على ما فهمه الأصحاب و مرجعه إلى أحد الأولين- . و الأظهر فى كثير من العبارات مثل الشرائع و القواعد و التذكره هو الثانى

[صححه الأنحاء المذكوره عدا الرابع]

لكن الظاهر صححه الاشتراط بكل من الوجوه الخمسه عدا الرابع فإنه فيه إشكالا من جهه أن انفساخ البيع بنفسه بدون إنشاء فعلى أو قولى يشبه انعقاده بنفسه مخالفه المشروع من توقف المسببات على أسبابها الشرعيه و سيجى ء فى باب الشروط ما يتضح به صححه ذلك و سقمه.

الأمر الثانى الثمن المشروط رده إما أن يكون فى الذمه و إما أن يكون معينا

و على كل تقدير إما أن يكون قد قبضه و إما لم يقبضه فإن لم يقبضه فله الخيار و إن لم يتحقق رد الثمن لأنه شرط على تقدير قبضه و إن لم يفسخ حتى انقضت المده لزم البيع و يحتمل العدم بناء على أن اشتراط الرد بمنزله اشتراط القبض قبله و إن قبض الثمن المعين فإما أن يشترط رده عينه أو يشترط رده ما يعم بدله مع عدم التمكن من العين بسبب لا- منه أو مطلقا أو و لو مع التمكن منه على الإشكال من الأخير من حيث اقتضاء الفسخ شرعا بل لغه رد العين مع الإمكان و فى جواز اشتراط رد قيمه فى المثلى و بالعكس وجهان- و إما أن يطلق فعلى الأول لا- خيار إلا برد العين فلو تلف لا من البائع فالظاهر عدم الخيار- إلا أن يكون إطلاق اشتراط رد العين فى الخيار لإفاده سقوطه بإتلاف البائع فيبقى الخيار فى إتلاف غيره على حاله و فيه نظر. و على الثانى فله رد البدل فى موضع صححه الاشتراط. و أما الثالث فمقتضى ظاهر الشرط فيه رد العين و يظهر من إطلاق محكى الدروس و حاشيه الشرائع أن الإطلاق لا يحمل على العين و يحتمل حمله على الثمن الكلى و سيأتى و إن كان الثمن كليا فإن

كان في ذمه البائع كما هو مضمون روايه سعيد بن يسار المتقدمه فرده بأداء ما في الذمه سواء قلنا إنه عين الثمن أو بدله من حيث إن ما في ذمه البائع سقط عنه بصيرورته ملكا له فكأنه تلف المراد برده المشتري رد بدله و إن لم يكن الثمن في ذمه البائع وقبضه فإن شرط رد ذلك الفرد المقبوض أو رد مثله بأحد الوجوه المتقدمه فالحكم على مقتضى الشرط و إن أطلق فالمتبادر بحكم الغلبه في هذا القسم من البيع المشتهر ببيع الخيار هو رد ما يعم البدل إما مطلقا أو مع فقد العين و يدل عليه صريحا بعض الأخبار المتقدمه إلا أن المتيقن منها صورته فقد العين.

الأمر الثالث [هل يكفي مجرد رد الثمن في الفسخ]

قيل ظاهر الأصحاب بناء على ما تقدم من أن رد الثمن في هذا البيع عندهم مقدمه لفسخ البائع أنه لا يكفي مجرد الرد في الفسخ و صرح به في الدروس وغيره و لعل منشأ الظهور أن هذا القسم فرد من خيار الشرط مع اعتبار شىء زائد فيه و هو رد الثمن و عللوا ذلك أيضا بأن الرد من حيث هو لا يدل على الفسخ أصلا و هو حسن مع عدم الدلاله أما لو فرض الدلاله عرفا إما بأن يفهم منه كونه تمليكا للثمن من المشتري ليمتلك منه المبيع على وجه المعاطاه و إما بأن يدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكا له و الثمن ملكا للمشتري فلا وجه لعدم الكفايه مع اعترافهم بتحقيق الفسخ فيما هو أخفى من ذلك دلاله و ما قيل من أن الرد يدل على إرادته الفسخ و الإراده غير المراد ففيه أن المدعى لدلالته على إرادته كون المبيع ملكا له و الثمن ملكا للمشتري و لا يعتبر في الفسخ الفعلى أزيد من هذا مع أن ظاهر الأخبار كفايه الرد في وجوب رد المبيع بل قد عرفت في روايه معاويه بن ميسره حصول تملك المبيع برد الثمن فيحمل على تحقيق الفسخ الفعلى به.

الأمر الرابع - يسقط هذا الخيار بإسقاطه بعد العقد

على الوجه الثانى من الوجهين الأولين بل و على الوجه الأول بناء على أن تحقق السبب و هو العقد كاف في صحه إسقاط الحق - لكن مقتضى ما صرح به في التذكرة من أنه لا يجوز إسقاط خيار الشرط أو الحيوان

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣١

بعد العقد بناء على حدوثهما من زمان التفريق عدم الجواز أيضا إلا أن يفرق هنا بأن المشروط له مالكا للخيار قبل الرد و لو من حيث تملكه للرد الموجب له فله إسقاطه بخلاف ما في التذكرة و يسقط أيضا بانقضاء المده و عدم رد الثمن أو بدله مع الشرط أو مطلقا على التفصيل المتقدم و لو تبين المردود من غير الجنس فلا - رد و لو ظهر معينا كفى في الرد و له الاستبدال و يسقط أيضا بالتصرف في الثمن المعين مع اشتراط رد العين أو حمل الإطلاق عليه و كذا الفرد المدفوع من الثمن الكلى إذا حمل الإطلاق على اعتبار رد عين المدفوع كل ذلك لإطلاق ما دل على أن تصرف ذى الخيار - فيما انتقل إليه رضاه بالعقد و لا خيار و قد عمل الأصحاب بذلك في غير مورد النص كخيارى المجلس و الشرط. و المحكى عن المحقق الأردبيلي و صاحب الكفايه - أن الظاهر عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف في الثمن لأن المدار في هذا الخيار عليه لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن فلو سقط الخيار سقط الفائدة و للموثق المتقدم المفروض في مورد تصرف البائع في الثمن و بيع الدار لأجل ذلك و المحكى عن العلامة الطباطبائي في مصابيح الرد على ذلك بعد الطعن عليه بمخالفته لما عليه الأصحاب بما حصله أن التصرف المسقط ما وقع في زمان الخيار و لا خيار إلا بعد الرد و لا ينافى شىء مما ذكر لزومه بالتصرف بعد الرد لأن ذلك منه بعده لا قبله و إن

كان قادرا على إيجاد سببه فيه إذ المدار على الفعل لا على القوه على أنه لا يتم فيما اشترط فيه الرد في وقت منفصل عن العقد كيوم بعد سنه مثلا انتهى محصل كلامه و ناقش بعض من تأخر عنه فيما ذكره من كون حدوث الخيار بعد الرد لا قبله بأن ذلك يقتضى جهاله مبدء الخيار و بأن الظاهر من إطلاق العرف و تضعيف كثير من الأصحاب قول الشيخ بتوقف الملك على انقضاء الخيار ببعض الأخبار المتقدمه فى هذه المسأله الداله على أن غله المبيع للمشتري هو كون مجموع المده زمان الخيار انتهى. أقول فى أصل الاستظهار المتقدم و الرد المذكور عن المصاييح و المناقشه على الرد نظر أما الأول فلأنه لا مخصص لدليل سقوط الخيار بالتصرف المنسحب فى غير مورد النص عليه باتفاق الأصحاب و أما بناء هذا العقد على التصرف فهو من جهه أن الغالب المتعارف البيع بالثمن الكلى و ظاهر الحال فيه كفايه رد مثل الثمن و لذا قوينا حمل الإطلاق فى هذه الصوره على ما يعم البدل و حينئذ فلا يكون التصرف فى عين الفرد المدفوع دليلا على الرضا بلزوم العقد إذ لا منافاه بين فسخ العقد و صحه هذا التصرف و استمراره و هو مورد الموثق المتقدم أو منصرف إطلاقه أو من جهه تواطؤ المتعاقدين على ثبوت الخيار مع التصرف أيضا أو للعلم بعدم الالتزام بالعقد بمجرد التصرف فى الثمن و قد مر أن السقوط بالتصرف ليس تعبدا شرعيا مطلقا حتى المقرون منه بعدم الرضا بلزوم العقد. و أما الثانى فلأن المستفاد من النص و الفتوى كما عرفت كون التصرف مسقطا فعليا كالقولى يسقط الخيار فى كل مقام يصح إسقاطه بالقول و الظاهر عدم الإشكال فى جواز إسقاط الخيار قولا قبل الرد هذا مع أن حدوث الخيار بعد الرد مبنى على الوجه الأول المتقدم من الوجوه الخمسه فى مدخله الرد فى الخيار و لا- دليل على تعيينه فى بيع الخيار المتعارف بين الناس بل الظاهر من عباره غير واحد هو الثانى أو نقول إن المتبع مدلول الجملة الشرطيه الواقعه فى متن العقد فقد يؤخذ الرد فيها قيذا للخيار و قد يؤخذ قيذا للفسخ. نعم لو جعل الخيار و الرد فى جزء معين من المده كيوم بعد السنه كان التصرف قبله تصرفا مع لزوم العقد و جاء فيه الإشكال فى صحه الإسقاط هنا و لو قولا من عدم تحقق الخيار و من تحقق سببه. و أما المناقشه فى تحديد مبدء الخيار بالرد بلزوم جهاله مده الخيار ففيه أنها لا تقدر مع تحديد زمان التسلط على الرد و الفسخ بعده إنشاء. نعم ذكر فى التذكره أنه لا يجوز اشتراط الخيار من حين التفرق إذا جعلنا مبدءه عند الإطلاق من حين العقد لكن الفرق يظهر بالتأمل و أما الاستشهاد عليه بحكم العرف ففيه أن زمان الخيار عرفا لا يراد به إلا ما كان الخيار متحققا فيه شرعا أو بجعل المتعاقدين و المفروض أن الخيار هنا جعلى فالشك فى تحقق الخيار قبل الرد بجعل المتعاقدين و أما ما ذكره بعض الأصحاب فى رد الشيخ من بعض أخبار

المسأله فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملك على انقضاء زمان الخيار مطلقا حتى المنفصل كما لا يبعد عن إطلاق كلامه و إطلاق ما استدل له به من الأخبار.

الأمر الخامس لو تلف المبيع كان من المشتري

سواء كان قبل الرد أو بعده و نماؤه أيضا له مطلقا و الظاهر عدم سقوط خيار البائع فيسترد المثل أو قيمه برد الثمن أو بدله و يحتمل عدم الخيار بناء على أن مورد هذا الخيار هو إلزام أن له رد الثمن و ارتجاع البيع و ظاهره اعتبار بقاء المبيع فى ذلك فلا خيار مع تلفه ثم إنه لا- تنافى بين شرطيه البقاء و عدم جواز تفويت الشرط فلا يجوز للمشتري إتلاف المبيع كما سيجىء فى أحكام الخيار لأن غرض البائع من الخيار استرداد عين ماله و لا يتم إلا بالتزام إبقائه للبائع و لو تلف الثمن فإن كان بعد الرد و قبل الفسخ فمقتضى ما سيجىء من أن التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له كونه من المشتري و إن كان ملكا للبائع إلا أن يمنع شمول تلك القاعده للثمن و يدعى اختصاصها بالمبيع- كما ذكره بعض المعاصرين و استظهره من روايه معاويه بن ميسره

المتقدمه و لم أعرف وجه الاستظهار إذ ليس فيها إلا- أن نماء الثمن للبائع و تلف المبيع من المشتري و هما إجماعيان حتى في مورد كون التلف ممن لا- خيار له فلا- حازه لهما إلى تلك الروايه و لا يكون الروايه مخالفه للقاعده و إنما المخالف لها هي قاعده أن الخراج بالضمان إذا انضمت إلى الإجماع لى كون النماء للمالك. نعم الإشكال في عموم تلك القاعده للثمن كعمومها لجميع أفراد الخيار لكن الظاهر من إطلاق غير واحد عموم القاعده للثمن و اختصاصها بالخيارات الثلاثه أعنى خيار المجلس و الشرط و الحيوان و سيجىء الكلام في أحكام الخيار و إن كان التلف قبل الرد فمن البائع بناء على عدم ثبوت الخيار المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٢

قبل الرد و فيه ما عرفت من منع المبنى منع البناء فإن دليل ضمان من لا خيار له مال صاحبه و هو تزلزل البيع سواء كان بخيار متصل أو بمنفصل كما يقتضيه أخبار تلك المسأله كما سيجىء ثم إن قلنا بأن تلف الثمن من المشتري انفسخ البيع و إن قلنا بأنه من البائع فالظاهر بقاء الخيار فيرد البدل و يرتجع المبيع.

الأمر السادس لا إشكال في قدره على الفسخ برد الثمن على نفس المشتري أو برده على وكيله المطلق أو الحاكم أو العدول مع التصريح بذلك في العقد و إن كان المشروط هو رده إلى المشتري مع عدم التصريح ببذله فامتنع رده إليه عقلا لغيبه و نحوها أو شرعا لجنون و نحوه ففي حصول الشرط برده إلى الحاكم كما اختاره المحقق القمى في بعض أجوبه مسائله و عدمه كما اختاره سيد مشايخنا في مناهله قولان و ربما يظهر من صاحب الحدائق الاتفاق على عدم لزوم رد الثمن إلى المشتري مع غيبته حيث إنه بعد نقل قول المشهور بعدم اعتبار حضور الخصم في فسخ ذى الخيار و أنه لا اعتبار بالإشهاد خلافا لبعض علمائنا قال إن ظاهر الروايه اعتبار حضور المشتري ليفسخ البائع بعد دفع الثمن إليه فما ذكره من جواز الفسخ مع عدم حضور المشتري و جعل الثمن أمانه إلى أن يجىء المشتري و إن كان ظاهرهم الاتفاق عليه إلا أنه بعيد عن مساق الأخبار المذكوره انتهى. أقول لم أجد فيما رأيت من تعرض الحكم رد الثمن مع غيبه المشتري في هذا الخيار و لم يظهر منهم جواز الفسخ بجعل الثمن أمانه عند البائع حتى يحضر المشتري و ذكرهم لعدم اعتبار حضور الخصم في فسخ ذى الخيار إنما هو لبيان حال الفسخ من حيث هو في مقابل العامه و بعض الخاصه حيث اشترطوا في الفسخ بالخيار حضور الخصم و لا- تنافى بينه و بين اعتبار حضوره لتحقيق شرط آخر للفسخ و هو رد الثمن إلى المشتري مع أن ما ذكره من أخبار المسأله- لا يدل على اعتبار حضور الخصم في الفسخ و إن كان موردها صورته حضوره لأجل تحقق الرد إلا- أن الفسخ قد يتأخر عن الرد بزمان بناء على مغايره الفسخ للرد و عدم الاكتفاء به عنه. نعم لو قلنا بحصول الفسخ بالرد اختص موردها بحضور الخصم لكن الأصحاب لم ينكروا اعتبار الحضور في هذا الخيار خصوصا لو فرض قولهم بحصول الفسخ بمجرد رد الثمن فافهم و كيف كان فالأقوى فيما لم يصرح باشتراط الرد إلى خصوص المشتري هو قيام الولي مقامه لأن الظاهر من الرد إلى المشتري حصوله عنده و تملكه له حتى لا يبقى الثمن في ذمه البائع بعد الفسخ و لذا لو دفع إلى وارث المشتري كفى و كذا لو رد وارث البائع مع أن المصرح به في العقد رد البائع و ليس ذلك لأجل إرثه للخيار لأن ذلك متفرع على عدم مدخلية خصوص البائع في الرد و كذا الكلام في وليه و دعوى أن الحاكم إنما يتصرف في مال الغائب- على وجه الحفظ و المصلحه و الثمن قبل رده باق على ملك البائع و قبضه عنه الموجب لسלטنه البائع على الفسخ قد لا يكون مصلحه للغائب أو شبهه فلا يكون وليا في القبض فلا يحصل ملك المشتري المدفوع بعد الفسخ مدفوعه بأن هذا ليس تصرفا اختياريا من قبل الولي حتى يناط بالمصلحه بل البائع حيث وجد من هو منصوب شرعا لحفظ مال

الغائب صح له الفسخ إذ لا يعتبر فيه قبول المشتري أو وليه للثمن حتى يقال إن ولايته في القبول متوقفه على المصلحه بل المعتبر تمكين المشتري أو وليه منه إذا حصل الفسخ. و مما ذكرنا يظهر جواز الفسخ برد الثمن - إلى عدول المؤمنين ليحفظوها حسبه عن الغائب و شبهه و لو اشترى الأب للطفل بخيار البائع فهل يصح له الفسخ مع رد الثمن إلى الولي الآخر أعني الجد مطلقا أو مع عدم التمكّن من الرد إلى الأب أو لا - وجوه و يجرى مثلها فيما لو اشترى الحاكم للصغير فرد البائع إلى حاكم آخر و ليس في قبول الحاكم الآخر مزاحمه للأول حتى لا - يجوز قبوله للثمن و لا - يجرى ولايته بالنسبه إلى هذه المعامله بناء على عدم جواز مزاحمه حاكم لحاكم آخر في مثل هذه الأمور لما عرفت من أن أخذ الثمن من البائع ليس تصرفا اختياريا بل البائع إذا وجد من يجوز أن يتملك الثمن عن المشتري عند فسخه جاز له الفسخ و ليس في مجرد تملك الحاكم الثاني الثمن عن المشتري مزاحمه للحاكم الأول غاية الأمر وجوب دفعه إليه مع احتمال عدم الوجوب لأن هذا ملك جديد للصغير لم يتصرف فيه الحاكم الأول فلا مزاحمه لكن الأظهر أنها مزاحمه عرفا.

الأمر السابع إذا أطلق اشتراط الفسخ برد الثمن - لم يكن له ذلك إلا برد الجميع

فلو رد بعضه لم يكن له الفسخ و ليس للمشتري التصرف في المدفوع إليه لبقائه على ملك البائع و الظاهر أنه ضامن له لو تلف إذا دفعه إليه على وجه التمنيه إلا أن يصرح بكونها أمانه عنده إلى أن يجتمع قدر الثمن فيفسخ البائع و لو شرط البائع الفسخ في كل جزء برد ما يخصه من الثمن جاز الفسخ فيما قابل المدفوع و للمشتري خيار التبويض إذا لم يفسخ البائع بقيه المبيع و خرجت المده و هل له ذلك قبل خروجها الوجه ذلك و يجوز اشتراط الفسخ في الكل برد جزء معين من الثمن في المده بل بجزء غير معين فيبقى الباقي في ذمه البائع بعد الفسخ.

الأمر الثامن كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشتري اشتراط الفسخ برد المثل

و لا إشكال في انصراف الإطلاق إلى العين و لا في جواز التصريح برد بدله مع تلفه لأن مرجعه إلى اشتراط الخيار برد المبيع مع وجوده و بدله مع تلفه و عدم بقاء مال البائع عند المشتري بعد الفسخ و في جواز اشتراط رد بدله و لو مع التمكّن من العين إشكال من أنه خلاف مقتضى الفسخ لأن مقتضاه رجوع كل من العوضين إلى صاحبه فاشتراط البدل اشتراط للفسخ على وجه غير مشروع بل ليس فسخا في الحقيقة. نعم لو اشترط رد التالف بالمثل في القيمي و بالقيمه في المثلي أمكن الجواز لأنه بمنزله اشتراط إيفاء ما في الذمه بغير جنسه لا - اشتراط ضمان التالف المثلي بالقيمه و القيمي بالمثل و لا اشتراط رجوع غير ما اقتضاه العقد إلى البائع فتأمل و يجوز اشتراط الفسخ لكل منهما برد ما انتقل إليه أو بدله و الله العالم.

مسألة لا إشكال و لا خلاف - في عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع - و جريانه في كل معاوضه لازمه

إشاره

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٣

كالإجاره و الصلح و المزارعه و المساقاه بل قال في التذكرة الأقرب عندى دخول خيار الشرط في كل عقد معاوضه خلافا

للجمهور. و مراده ما يكون لازما لأنه صرح بعدم دخوله فى الوكاله و الجعاله و القراض و العاريه و الوديعه لأن الخيار لكل منهما دائما فلا معنى لدخول خيار الشرط فيه.

و الأصل فى ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم

بل الظاهر المصرح به فى كلمات جماعه دخوله فى غير المعاوضات من العقود اللازمه و لو من طرف واحد بل إطلاقها يشمل العقود الجائزه إلا- أن يدعى من الخارج عدم معنى للخيار فى العقد الجائز و لو من الطرف الواحد. فعن الشرائع و الإرشاد و الدروس و تعليق الإرشاد و مجمع البرهان و الكفايه دخول خيار الشرط فى كل عقد سوى النكاح و الوقف و الإبراء و الطلاق و العتق و ظاهرها ما عدا الجائز و لذا ذكر نحو هذه العبارة فى التحرير بعد ما منع الخيار فى العقود الجائزه و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف بينهم فى أن مقتضى عموم أدله الشرط الصحه فى الكل و إنما الإخراج لمانع. و لذا قال فى الدروس بعد حكايه المنع من دخول خيار الشرط فى الصرّف عن الشيخ قدس سره أنه لم يعلم وجهه مع عموم صحيحه ابن سنان المؤمنون عند شروطهم

فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم

إشارة

فقول

أما الإيقاعات

فالظاهر عدم الخلاف فى عدم دخول الخيار فيها كما يرشد إليه استدلال الحلى فى السرائر على عدم دخوله فى الطلاق بخروجه عن العقود قيل لأن المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين كما ينبه عليه جملة من الأخبار و الإيقاع إنما يقوم بواحد و فيه أن الاستفادة من الأخبار كون الشرط قائما بشخصين المشروط له و المشروط عليه لا كونه متوقفا على الإيجاب و القبول أ لا ترى أنهم جوزوا أن يشترط فى إعتاق العبد خدمه مده تمسكا بعموم المؤمنون عند شروطهم. غايه الأمر توقف لزومه كاشتراط مال على العبد على قبول العبد على قول بعض لكن هذا غير اشتراط وقوع الشرط بين الإيجاب و القبول فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى إمكان منع صدق الشرط و انصرافه خصوصا على ما تقدم عن القاموس بعدم مشروعيه الفسخ فى الإيقاعات حتى تقبل لا اشتراط التسلط على الفسخ فيها. و الرجوع فى العده ليس فسخا للطلاق بل هو حكم شرعى فى بعض أقسامه لا يقبل الثبوت فى غير مورده بل و لا السقوط فى مورده و مرجع هذا إلى أن مشروعيه الفسخ لا بد لها من دليل و قد وجد فى العقود من جهه مشروعيه الإقاله و ثبوت خيار المجلس و الحيوان و غيرها فى بعضها بخلاف الإيقاعات فإنه لم يعهد من الشارع تجويز نقض أثرها بعد وقوعها حتى يصح اشتراط ذلك فيها. و بالجملة فالشرط لا يجعل غير السبب الشرعى سببا فإذا لم يعلم كون الفسخ سببا لارتفاع الإيقاع أو علم عدمه بناء على أن اللزوم فى الإيقاعات حكم شرعى كالجواز فى العقود الجائزه فلا يصير سببا

باشتراط التسلط عليه فى متن الإيقاع هذا كله مضافا إلى الإجماع عن المبسوط و نفى الخلاف عن السرائر على عدم دخوله فى العتق و الطلاق و إجماع المسالك على عدم دخوله فى العتق و الإبراء. و مما ذكرنا فى الإيقاع يمكن أن يمنع دخول الخيار فيما تضمن الإيقاع- و لو كان عقدا كالصلح المفيد فائده الإبراء كما فى التحرير و جامع المقاصد و فى غايه المرام أن الصلح إن وقع معاوضه دخله خيار الشرط و إن وقع عما فى الذمه مع جهالته أو على إسقاط الدعوى قبل ثبوتها لم يدخله لأن مشروعيته لقطع المنازعه فقط و اشتراط الخيار لعود الخصومه ينافى مشروعيته و كل شرط ينافى مشروعيه العقد غير لازم انتهى. و الكبرى المذكوره فى كلامه راجعه إلى ما ذكرنا فى وجه المنع عن الإيقاعات و لا أقل من الشك فى ذلك الراجع إلى الشك فى سببيه الفسخ لرفع الإيقاع.

و أما العقود

إشاره

فمنها ما لا يدخله اتفاقا و منها ما اختلف فيه و منها ما يدخله اتفاقا.

فالأول النكاح

فإنه لا- يدخله اتفاقا كما عن الخلاف و المبسوط و السرائر و جامع المقاصد و المسالك الإجماع عليه و لعله لتوقف ارتفاعه شرعا على الطلاق و عدم مشروعيه التقايل فيه.

و من الثانى الوقف

فإن المشهور عدم دخوله فيه و عن المسالك أنه موضع وفاق و يظهر من محكى السرائر و الدروس وجود الخلاف فيه و ربما علل باشتراط القربه فيه و أنه فك ملك بغير عوض و الكبرى فى الصغريين ممنوعه. و يمكن الاستدلال له بالموثقه المذكوره فى مسأله شرط الواقف كونه أحق بالوقف عند الحاجه- و هى قوله ع: من أوقف أرضا ثم قال إن احتجت إليها فأنا أحق بها ثم مات الرجل فإنها ترجع فى الميراث و قريب منها غيرها و فى دلالتها على المدعى تأمل. و يظهر من المحكى عن المشايخ الثلاثه فى تلك المسأله- تجوز اشتراط الخيار فى الوقف و لعله المخالف الذى أشير إليه فى محكى السرائر و الدروس. و أما حكم الصدقه فالظاهر أنه حكم الوقف قال فى التذكره فى باب الوقف إنه يشترط فى الوقف الإلزام فلا يقع لو شرط الخيار فيه لنفسه و يكون الوقف باطلا- كالعتق و الصدقه انتهى. لكن قال فى باب خيار الشرط أما الهبه المقبوضه فإن كانت لأجنبى غير معوض عنها و لا قصد بها القربه و لا تصرف المتهب يجوز للواهب الرجوع فيها و إن اختل أحد القيود لزمت و هل يدخلها خيار الشرط الأقرب ذلك انتهى. و ظاهره دخول الخيار فى الهبه اللازمه حتى الصدقه و كيف كان فالأقوى عدم دخوله فيها لعموم ما دل على أنه لا يرجع فيما كان لله- بناء على أن المستفاد منه كون اللزوم حكما شرعيا لماهيه الصدقه نظير الجواز للعقود الجائزه و لو شك فى ذلك كفى فى عدم سببيه الفسخ التى يتوقف صحه اشتراط الخيار عليها و توهم إمكان إثبات السببيه بنفس دليل

الشرط واضح الاندفاع. و منه الصلح فإن الظاهر المصرح به فى كلام جماعه كالعلامه فى التذكره دخول الخيار فيه مطلقا بل عن المهذب البارع فى باب الصلح الإجماع على دخوله فيه بقول مطلق و ظاهر المبسوط كالمحكى عن الخلاف عدم دخوله فيه مطلقا و قد تقدم التفصيل عن التحرير- و جامع المقاصد و غايه المرام و لا يخلو عن قرب لما تقدم من الشك فى سببه الفسخ لرفع الإبراء أو ما

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٤

يفيد فائدته. و منه الضمان فإن المحكى عن ضمان التذكره و القواعد عدم دخول خيار الشرط فيه و هو ظاهر المبسوط و الأقوى دخوله فيه لو قلنا بالتقاييل فيه. و منه الرهن فإن المصرح به فى غايه المرام عدم ثبوت الخيار للراهن لأن الرهن وثيقه للدين و الخيار ينافى الاستيثاق و لعله لذا استشكل فى التحرير و هو ظاهر المبسوط و مرجعه إلى أن مقتضى طبيعه الرهن شرعا بل عرفا كونها وثيقه و الخيار مناف لذلك و فيه أن غايه الأمر كون وضعه على اللزوم فلا ينافى جواز جعل الخيار بتراضى الطرفين. و منه الصرف فإن صريح المبسوط و الغنيه و السرائر عدم دخول خيار الشرط فيه مدعين على ذلك الإجماع و لعله لما ذكره فى التذكره للشافعى المانع عن دخوله فى الصرف و السلم من أن المقصود من اعتبار التقابض فيهما أن يفترقا و لا يبقى بينهما علقه و لو أثبتنا الخيار بقيت العلقه و الملازمه ممنوعه كما فى التذكره و لذا جزم فيها بدخوله فى الصرف و إن استشكله أولا كما فى القواعد.

و من الثالث أقسام البيع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه

و غير ما ذكر من موارد الخلاف فإن الظاهر عدم الخلاف فيها.

[هل يدخل خيار الشرط فى القسمه]

و اعلم أنه ذكر فى التذكره تبعا للمبسوط دخول خيار الشرط فى القسمه- و إن لم يكن فيها رد و لا يتصور إلا بأن يشترط الخيار فى التراضى القولى بالسهم. و أما التراضى الفعلى فلا يتصور دخول خيار الشرط فيه بناء على وجوب ذكر الشرط فى متن العقد و منه يظهر عدم جريان هذا الخيار فى المعاطاه و إن قلنا بلزومها من أول الأمر أو بعد التلف و السر فى ذلك أن الشرط القولى- لا يمكن ارتباطه بالإنشاء الفعلى و ذكر فيهما أيضا دخول الخيار فى الصداق و لعله لمشروعيه الفسخ فيه فى بعض المقامات كما إذا زوجها الولى بدون مهر المثل و فيه نظر و ذكر فى المبسوط أيضا دخول هذا الخيار فى السبق و الرمايه للعموم. أقول و الأظهر بحسب القواعد إناطه دخول خيار الشرط بصحة التقاييل فى العقد فمتى شرع التقاييل مع التراضى بعد العقد جاز تراضيهما حين العقد على سلطنه أحدهما أو كليهما على الفسخ فإن إقدامه على ذلك حين العقد كاف فى ذلك بعد ما وجب عليه شرعا القيام و الوفاء بما شرطه على نفسه فيكون أمر الشارع إياه بعد العقد بالرضا بما يفعله صاحبه من الفسخ و الالتزام و عدم الاعتراض عليه قائما مقام رضاه الفعلى بفعل صاحبه و إن لم يرض فعلا و أما إذا لم يصح التقاييل فيه لم يصح اشتراط الخيار فيه لأنه إذا لم يثبت تأثير الفسخ بعد العقد عن تراض منهما فالالتزام حين العقد لسلطنه أحدهما عليه لا يحدث له أثرا لما عرفت من

أن الالتزام حين العقد لا يفيد إلا فائده الرضا الفعلى بعد العقد بفسخ صاحبه و لا يجعل الفسخ مؤثرا شرعيا و الله العالم

الرابع خيار الغبن

[الغبن لغة و اصطلاحا]

و أصله الخديعه قال فى الصحاح هو بالتسكين فى البيع و الغبن بالتحريك فى الرأى و هو فى اصطلاح الفقهاء- تمليك ماله بما يزيد على قيمته مع جهل الآخر و تسميه المملك غابنا و الآخر مغبوننا مع أنه قد لا يكون خدع أصلا كما لو كانا جاهلين لأجل غلبه صدور هذه المعاوضه على وجه الخدع. و المراد بما يزيد أو ينقص العوض مع ملاحظه ما انضم إليه من الشرط- فلو باع ما يساوى مائه دينار بأقل منه مع اشتراط الخيار للبائع فلا غبن لأن المبيع بباع الخيار ينقص ثمنه عن المبيع بالبيع اللازم و هكذا غيره من الشروط و الظاهر أن كون الزيادة مما لا يتسامح به شرط خارج عن مفهومه بخلاف الجهل بقيمته ثم إن ثبوت الخيار به مع الشرط المذكور هو المعروف بين الأصحاب- و نسبه فى التذكرة إلى علمائنا و عن نهج الحق نسبتبه إلى الإماميه و عن الغنيه و المختلف الإجماع عليه صريحا. نعم المحكى عن المحقق قدس سره فى درسه إنكاره و لا يعد ذلك خلافا فى المسأله كسكوت جماعه عن التعرض له. نعم حكى عن الإسكافى منعه و هو شاذ

و استدل فى التذكرة على هذا الخيار بقوله تعالى **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**

قال و معلوم أن المغبون لو عرف الحال لم يرض و توجيهه أن رضا المغبون بكون ما يأخذه عوضا عما يدفعه مبنى على عنوان مفقود و هو عدم نقصه عنه فى المالىه فكأنه قال اشترت هذا الذى يساوى درهما بدرهم فإذا تبين أنه لا يساوى درهما تبين أنه لم يكن راضيا به عوضا لكن لما كان المقصود صفه من صفات المبيع لم يكن تبين فقده كاشفا عن بطلان البيع بأن كان كسائر الصفات المقصوده التى لا- يوجب تبين فقدها إلا الخيار فرارا عن استلزام لزوم المعامله إلزامه بما لم يلتزم و لم يرض به. فالآيه إنما تدل على عدم لزوم العقد فإذا حصل التراضى بالعوض غير المساوى كان كالرضا السابق لفحوى حكم الفضولى و المكروه و يضعف بمنع كون الوصف المذكور عنوانا بل ليس إلا من قبيل الداعى الذى لا يوجب تخلفه شيئا بل قد لا يكون داعيا أيضا كما إذا كان المقصود ذات المبيع من دون ملاحظه مقدار مالىته فقد يقدم على أخذ الشىء و إن كان ثمنه أضعاف قيمته و التفت إلى احتمال ذلك مع أن أخذه على وجه التقييد لا يوجب خيارا إذا لم يذكر فى متن العقد

[الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل]

و لو أبدل قدس سره هذه الآيه بقوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كان أولى بناء على أن أكل المال على وجه الخدع بيع ما يسوى درهما بعشره مع عدم تسلط المخدوع بعد تبين خدعه على رد المعامله و عدم نفوذ رده أكل المال بالباطل أما مع رضاه بعد التبين بذلك فلا يعد أكلا بالباطل. و مقتضى الآيه و إن كان حرمه الأكل حتى قبل تبين الخدع إلا أنه خرج بالإجماع و بقى ما بعد اطلاع المغبون و رده للمعامله لكن يعارض الآيه ظاهر قوله تعالى **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ما ذكرنا من عدم خروج ذلك عن موضوع التراضى فمع التكافؤ يرجع إلى أصله اللزوم إلا أن يقال إن التراضى مع الجهل بالحال يخرج عن كون أكل الغابن لمال المغبون الجاهل أكلًا بالباطل و يمكن أن يقال إن آيه التراضى تشمل غير صوره الخدع كما إذا أقدم

المغبون على شراء العين محتملا لكونه بأضعاف قيمته فيدل على نفي الخيار في هذه الصورة من دون معارضة

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٥

فيثبت عدم الخيار في الباقي بعدم القول بالفصل فتعارض مع آية النهى المختصة بصوره الخدع الشامله غيرها بعدم القول بالفصل فيرجع بعد تعارضهما بضميمه عدم القول بالفصل و تكافؤهما إلى أصاله اللزوم.

[ما استدل به في التذكرة و المناقشه فيه]

و استدل أيضا في التذكرة بأن النبي ص أثبت الخيار في تلقي الركبان و إنما أثبتة للغبن و يمكن أن يمنع صحه حكاية إثبات الخيار لعدم وجودها في الكتب المعروفة بين الإماميه ليقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

[الاستدلال بلا ضرر و ضرار]

و أقوى ما استدل به على ذلك في التذكرة و غيرها- قوله ص: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام و كان وجه الاستدلال إن لزوم مثل هذا البيع و عدم تسلط المغبون على فسخه ضرر عليه و إضرار به فيكون منقيا.

فحاصل الروايه أن الشارع لم يحكم بحكم يكون فيه الضرر و لم يسوغ إضرار المسلمين بعضهم بعضا و لم يمض لهم من المتصرفات ما فيه ضرر على الممضى عليه.

و منه يظهر صحه التمسك لتزلزل كل عقد يكون لزومه ضررا على الممضى عليه سواء كان من جهه الغبن أم لا و سواء كان في البيع أم في غيره كالصلح غير المبني على المسامحه و الإجاره و غيرها من المعاضات هذا و لكن يمكن الخدشه في ذلك بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل في العقد لا- يستلزم ثبوت الخيار للمغبون بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إذ يحتمل أن يتخير بين إمضاء العقد بكل الثمن و رده في المقدار الزائد غايه الأمر ثبوت الخيار للغابن لتبعض المال عليه فيكون حال المغبون حال المريض إذا اشترى بأزيد من ثمن المثل و حاله بعد العلم بالقيمه حال الوارث إذا مات ذلك المريض المشتري في أن له استرداد الزيادة من دون رد جزء من العوض كما عليه الأكثر في معاضات المريض المشتمله على المحاباه و إن اعترض عليهم العلامه بما حاصله أن استرداد بعض أحد العوضين من دون رد بعض الآخر ينافي مقتضى المعاوضه. و يحتمل أيضا أن يكون نفي اللزوم- بتسلط المغبون على إلزام الغابن بأحد الأمرين من الفسخ في الكل و من تدارك ما فات على المغبون برد القدر الزائد أو بدله و مرجعه إلى أن للمغبون الفسخ إذا لم يبذل الغابن التفاوت فالمبذول غرامه لما فات على المغبون على تقدير إمضاء البيع لا- هبه مستقلة كما في الإيضاح و جامع المقاصد حيث انتصرا للمشهور القائلين بعدم سقوط الخيار ببذل الغابن للتفاوت بأن الهبه المستقلة لا تخرج المعامله عن الغبن الموجب للخيار و سيجىء ذلك. و ما ذكرنا نظير ما اختاره العلامه في التذكرة و احتمله في القواعد من أنه إذا ظهر كذب البائع مرابحه في إخباره برأس المال فبذل المقدار الزائد مع ربحه فلا خيار للمشتري فإن مرجع هذا إلى تخيير البائع بين رد التفاوت و بين الالتزام بفسخ المشتري. و حاصل الاحتمالين عدم الخيار للمغبون مع بذل الغابن للتفاوت فالمتيقن من ثبوت الخيار له صوره امتناع الغابن من البذل و لعل هذا هو الوجه في استشكال العلامه في التذكرة في ثبوت الخيار مع البذل بل قول بعض بعدمه كما يظهر من الرياض ثم إن المبذول ليس هبه مستقلة حتى يقال إنها لا

يخرج المعامله المشتمله على الغبن عن كونها مشتمله عليه و لا جزء من أحد العوضين حتى يكون استرداده مع العوض الآخر جمعا بين جزء المعوض و تمام العوض منافيا لمقتضى المعاوضه بل هو غرامه لما أتلفه الغابن عليه من الزيادة بالمعامله الغبنيه فلا يعتبر كونه من عين الثمن نظير الأرش فى المعيب.

[ما استدبل به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه]

و من هنا ظهر الخدشه فيما فى الإيضاح و جامع المقاصد من الاستدلال على عدم السقوط مع البذل بعد الاستصحاب بأن بذل التفاوت لا يخرج المعامله عن كونها غبنيه لأنها هبه مستقله حتى أنه لو دفعه على وجه الاستحقاق لم يحل أخذه إذ لا ريب فى أن من قبل هبه الغابن لا يسقط خياره انتهى بمعناه وجه الخدشه ما تقدم من احتمال كون المبدول غرامه لما أتلفه الغابن على المغبون قد دل عليه نفى الضرر. و أما الاستصحاب ففيه أن الشك فى اندفاع الخيار بالبذل لا فى ارتفاعه به إذ من المحتمل ثبوت الخيار على الممتنع دون البازل- ثم إن الظاهر أن تدارك ضرر المغبون بأحد الاحتمالين المذكورين أولى من إثبات الخيار له لأن إزام الغابن بالفسخ ضرر لتعلق غرض الناس بما ينتقل إليهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود و نقض الغرض ضرر و إن لم يبلغ حد المعارضه لضرر المغبون إلا أنه يصلح مرجحا لأحد الاحتمالين المذكورين على ما اشتهر من تخيره بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إلا- أن يعارض ذلك بأن غرض المغبون قد يتعلق بتملك عين ذات قيمه لكون المقصود اقتناءها للتجمل و قد يستنكف عن اقتناء ذات القيمه اليسيره للتجمل فتأمل.

و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده فى حكم الغبن

إشاره

فعن الكافى بسنده إلى إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله ع قال: غبن المسترسل سحت و عن الميسر عن أبى عبد الله ع قال: غبن المؤمن حرام و فى روايه أخرى: لا- تغبن المسترسل فإن غبنه لا- يحل و عن مجمع البحرين أن الاسترسال الاستيناس و الطمأنينه إلى الإنسان و الثقه به فيما يحدثه و أصله السكون و الثبات و منه الحديث: أيما مسلم استرسل إلى مسلم فغبنه فهو كذا و منه غبن المسترسل سحت انتهى. و يظهر منه أن ما ذكره أو لا حديث رابع

و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى

فإن ما عدا الروايه الأولى ظاهره فى حرمه الخيانه فى المشاوره فيحتمل كون الغبن بفتح الباء و أما الروايه الأولى فهى و إن كانت ظاهره فيما يتعلق بالأموال لكن يحتمل حينئذ أن يراد كون الغابن بمنزله آكل السحت فى استحقاق العقاب على أصل العمل و الخديعه فى أخذ المال و يحتمل أن يراد كون المقدار الذى يأخذه زائدا على ما يستحقه بمنزله السحت فى الحرمة و الضمان و يحتمل إرادته كون مجموع العوض المشتمل على الزيادة بمنزله السحت فى تحريم الأكل فى صورته خاصه و هى اطلاع المغبون و رده للمعامله المغبون فيها و لا ريب أن الحمل على أحد الأولين أولى و لا أقل من السماوات للثالث فلا دلالة

فالعده فى المسأله الإجماع

المحكى المعتضد بالشهره المحققه و حديث نفى الضرر بالنسبه إلى خصوص الممتنع عن بذل التفاوت

ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل

مسأله يشترط فى هذا الخيار أمران

الأول عدم علم المغبون بالقيمه

فلو علم بالقيمه فلا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٦

خيار- بل لا غبن كما عرفت بلا خلاف و لا إشكال لأنه أقدم على الضرر ثم إن الظاهر عدم الفرق بين كونه غافلا من قيمه بالمره أو ملتفتا إليها و لا بين كونه مسبقا بالعلم و عدمه و لا بين الجهل المركب و البسيط مع الظن بعدم الزيادة و النقيصه أو الظن بهما أو الشك. و يشكل فى الأخيرين إذا أقدم على المعامله بانيا على المسامحه على تقدير الزيادة و النقيصه فهو كالعالم بل الشاك فى الشئ ء إذا أقدم عليه بانيا على تحمله فهو فى حكم العالم من حيث استحقاق المدح عليه أو الذم و من حيث عدم معذوريته لو كان ذلك الشئ ء مما يعذر الغافل فيه. و الحاصل أن الشاك الملتفت إلى الضرر مقدم عليه و من أن مقتضى عموم نفى الضرر و إطلاق الإجماع المحكى ثبوته بمجرد تحقق الضرر خرج المقدم عليه عن علم بل مطلق الشاك ليس مقدا على الضرر بل قد يقدم برجاء عدمه و مساواته للعالم فى الآثار ممنوعه حتى فى استحقاق المدح و الذم لو كان المشكوك مما يترتب عليه ذلك عند الإقدام عليه و لذا قد يحصل للشاك بعد اطلاعه على الغبن حاله أخرى لو حصلت له قبل العقد لم يقدم عليه. نعم لو صرح فى العقد بالالتزام به و لو على تقدير ظهور الغبن كان ذلك راجعا إلى إسقاط الغبن. و مما ذكرنا يظهر ثبوت الخيار للجاهل و إن كان قادرا على السؤال كما صرح به فى التحرير و التذكره و لو أقدم عالما على غبن يتسامح به فبان أزيد بما لا يتسامح بالمجموع منه و من المعلوم فلا يبعد الخيار و لو أقدم على ما لا يتسامح فبان أزيد بما يتسامح به منفردا أو بما لا يتسامح فى الخيار وجه ثم إن المعتبر القيمه حال العقد فلو زادت بعده و لو قبل اطلاع المغبون على النقصان حين العقد لم ينفع- لأن الزيادة إنما حصلت فى ملكه و المعامله وقعت على الغبن و يحتمل عدم الخيار حينئذ لأن التدارك حصل قبل الرد فلا يثبت الرد المشروع لتدارك الضرر كما لو برىء المعيوب قبل الاطلاع على عيبه بل فى التذكره أنه مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد و أشكل منه ما لو توقف الملك على القبض فارتفع الغبن قبله لأن الملك قد انتقل إليه حينئذ من دون نقص فى قيمته. نعم لو قلنا بوجود التقابض بمجرد العقد كما صرح به العلامة فى الصرف يثبت الخيار لثبوت الضرر بوجود إقباض الزائد فى مقابله الناقص لكن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض و لو ثبت الزيادة أو النقيصه بعد العقد فإنه لا عبره بهما إجماعا كما فى التذكره ثم إنه لا عبره بعلم الوكيل فى مجرد العقد بل العبره بعلم الموكل و جهله. نعم لو كان وكيلا فى المعامله و المساومه فمع علمه و فرض صحه المعامله حينئذ لا خيار للموكل و مع جهله يثبت الخيار للموكل إلا أن يكون عالما بالقيمه و بأن وكيله يعقد على أزيد منها و يقرره له و إذا ثبت الخيار فى عقد الوكيل فهو للموكل خاصة إلا أن يكون وكيلا- مطلقا بحيث يشمل مثل الفسخ فإنه كالولى حينئذ و قد مر ذلك مشروحا فى خيار المجلس- ثم إن الجهل إنما يثبت

باعتراف الغابن و بالبينه إن تحققت و بقول مدعيه مع اليمين لأصالة عدم العلم الحاكمه على أصاله اللزوم- مع أنه قد يتعسر إقامة البيئه على الجهل و لا- يمكن للغابن الحلف على علمه لجهله بالحال فتأمل هذا كله إذا لم يكن المغبون من أهل الخبرة- بحيث لا- يخفى عليه القيمة إلا- لعارض من غفله أو غيرها و إلا فلا يقبل قوله كما في الجامع و المسالك و قد يشكل بأن هذا إنما يوجب عدم قبول قوله من حيث تقديم الظاهر على الأصل فغايه الأمر أن يصير مدعيًا من جهه مخالفه قوله للظاهر لكن المدعى لما تعسر إقامة البيئه عليه و لا يعرف إلا من قبله يقبل قوله مع اليمين فليكن هذا من هذا القبيل إلا أن يقال إن مقتضى تقديم الظاهر جعل مدعيه مقبول القول بيمينه لا جعل مخالفه مدعيًا يجرى عليه جميع أحكام المدعى حتى في قبول قوله إذا تعسر عليه إقامة البيئه. ألا ترى أنهم لم يحكموا بقبول قول مدعى فساد العقد إذا تعسر عليه إقامة البيئه على سبب الفساد هذا مع أن عموم تلك القاعدة ثم اندراج المسألة فيها محل تأمل و لو اختلفا في القيمة وقت العقد أو في القيمة بعده مع تعذر الاستعلام فالقول قول منكر سبب الغبن لأصاله عدم التغير و أصاله اللزوم.

و منه يظهر حكم ما لو اتفقا على التغير و اختلفا في تاريخ العقد و لو علم تاريخ التغير فالأصل و إن اقتضى تأخر العقد الواقع على الزائد عن القيمة إلا أنه لا يثبت به وقوع العقد على الزائد حتى يثبت العقد.

الأمر الثاني كون التفاوت فاحشا

فالواحد بل الاثنان في العشرين لا يوجب الغبن وحده عندنا كما في التذكرة ما لا يتغابن الناس بمثله و حكى فيها عن مالك أن التفاوت بالثلث لا يوجب الخيار و إن كان بأكثر من الثلث أوجبه و رده بأنه تخمين لم يشهد له أصل في الشرع انتهى. و الظاهر أنه لا- إشكال في كون التفاوت بالثلث بل الربع فاحشا. نعم الإشكال في الخمس و لا يبعد دعوى عدم مسامحة الناس فيه كما سيجىء التصريح من المحقق القمى في تصويره لغبن كلا المتبايعين ثم الظاهر أن المرجع عند الشك في ذلك هو أصاله ثبوت الخيار لأنه ضرر لم يعلم تسامح الناس فيه و يحتمل الرجوع إلى أصاله اللزوم لأن الخارج هو الضرر الذي يتفاحش فيه لا مطلق الضرر.

بقي هنا شيء و هو أن ظاهر الأصحاب و غيرهم أن المناط في الضرر الموجب للخيار كون المعامله ضرريه

مع قطع النظر عن ملاحظه حال أشخاص المتبايعين و لذا حدوه بما لا يتغابن به الناس أو بالزائد على الثلث كما عرفت عن بعض العامة و ظاهر حديث نفى الضرر المستدل عليه في أبواب الفقه ملاحظه الضرر بالنسبه إلى شخص الواقعة و لذا استدلوا به على عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ كثير إذا أضر بالمكلف و وجوب شرائه بذلك المبلغ على من لا يضر به ذلك مع أن أصل شراء الماء بأضعاف قيمته معامله ضرريه في حق الكل. و الحاصل أن العبرة إذا كان بالضرر المالى لم يجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته و إن كانت بالضرر الحالى تعين التفصيل في خيار الغبن بين ما يضر بحال المغبون و غيره و الأظهر اعتبار الضرر المالى لأنه ضرر في نفسه من غير مدخله لحال الشخص و تحمله في بعض المقامات إنما خرج بالنص

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٧ و لذا أجاب في المعتبر عن الشافعى المنكر لوجوب الوضوء في الفرض المذكور بأن الضرر لا يعتبر

مع معارضه النص. و يمكن أيضا أن يلتزم الضرر المالى فى مقام التكليف لا لتخصيص عموم نفي الضرر بالنص بل لعدم كونه ضررا بملاحظه ما يازائه من الأجر كما يشير إليه قوله ع: بعد شرائه ع ماء وضوئه بأضعاف قيمته إن ما يشتري به مال كثير. نعم لو كان الضرر مجحفا بالمكلف انتفى بأدله نفي الحرج لا دليل نفي الضرر فنفي الضرر المالى فى التكليف لا يكون إلا إذا كان تحمله حرجا.

[تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه]

اشاره

إشكال ذكر فى الروضه و المسالك تبعا لجامع المقاصد فى أقسام الغبن أن المغبون إما أن يكون هو البائع أو المشتري أو هما انتهى فيقع الإشكال فى تصور غبن كل من المتبايعين معا. و المحكى عن بعض الفضلاء فى تعليقه على الروضه- ما حاصله استحاله ذلك حيث قال قد عرفت أن الغبن فى طرف البائع إنما هو إذا باع بأقل من قيمه السوقيه و فى طرف المشتري إذا اشترى بأزيد منها و لا- يتفاوت الحال بكون الثمن و المثل من الأثمان أو العروض أو مختلفين و حينئذ فلا يعقل كونهما معا مغبونين و إلا لزم كون الثمن أقل من قيمه السوقيه و أكثر و هو محال فتأمل انتهى

و قد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك فى بعض الفروض

منها ما ذكره المحقق القمى

اشاره

صاحب القوانين فى جواب من سأله عن هذه العبارة من الروضه قال إنها تفرض فيما إذا باع متاعه بأربعة توأمين من الفلوس أن يعطيه عنها ثمانية دنانير معتقدا أنها يسوى بأربعة توأمين ثم تبين أن المتاع يسوى خمسه توأمين و أن الدنانير يسوى خمسه توأمين إلا خمسا فصار البائع مغبونا من كون الثمن أقل من قيمه السوقيه بخمس تومان و المشتري مغبونا من جهة زياده الدنانير على أربعة توأمين فالبائع مغبون فى أصل البيع و المشتري مغبون فى ما التزمه من إعطاء الدنانير عن الثمن و إن لم يكن مغبونا فى أصل البيع انتهى.

[المناقشه فى ما ذكره المحقق القمى]

أقول الظاهر أن مثل هذا البيع المشروط بهذا الشرط يلاحظ فيه حاصل ما يصل إلى البائع بسبب مجموع العقد و الشرط كما لو باع شيئا يسوى خمسه دراهم بدرهمين على أن يخيط له ثوبا مع فرض كون أجره الخياطه ثلاثه دراهم و من هنا يقال إن للشروط قسطا من العوض و إن أبيت إلا- عن أن الشرط معامله مستقله و لا مدخل له فى زياده الثمن و خرج ذلك عن فرض

غبين كل من المتبايعين في معامله واحده لكن الحق ما ذكرنا من وحده المعامله و كون الغبن من طرف واحد.

و منها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله

فيما إذا باع شيئين في عقد واحد بثمانين فغبين البائع في أحدهما و المشتري في الآخر. و هذا الجواب قريب من سابقه في الضعف لأنه إن جاز التفكيك بينهما عند فرض ثبوت الغبن لأحدهما خاصه حتى يجوز له الفسخ في العين المغبون فيها خاصه فهما معاملتان مستقلتان كان الغبن في كل واحد منها لأحدهما خاصه فلا وجه لجعل هذا قسما ثالثا لقسمى غبن البائع خاصه و المشتري خاصه و إن لم يجز التفكيك بينهما لم يكن غبن أصلا مع تساوى الزيادة في أحدهما للنقيصه في الآخر و مع عدم المساواه فالغبن من طرف واحد.

و منها أن يراد بالغبن في المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقا

على خلاف ما شاهده أو خروج ما أخبر البائع بوزنه على خلاف خبره. و قد أطلق الغبن على هذا المعنى الأعم العلامه في القواعد و الشهيد في اللمعه و على هذا المعنى الأعم تحقق الغبن في كل منهما و هذا أحسن لكن ظاهر عباره الشهيد و المحقق الثانيين إرادته ما عنون به هذا الخيار و هو الغبن بالمعنى الأخص على ما فسروه به.

و منها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد في مكانين

كما إذا حصر العسكر البلد و فرض قيمه الطعام خارج البلد ضعف قيمته في البلد فاشترى بعض أهل البلد من وراء سور البلد طعاما من العسكر بثمان متوسط بين القيمتين فالمشتري مغبون لزياده الثمن على قيمه الطعام في مكانه و البائع مغبون لنقصانه عن قيمه في مكانه و يمكن رده بأن المبيع بعد العقد باق على قيمته حين العقد و لا غبن فيه للمشتري ما دام في محل العقد و إنما نزلت قيمته بقبض المشتري و نقله إياه إلى مكان الرخص. و بالجمله الطعام عند العقد لا يكون إلا في محل واحد له قيمه واحده.

و منها ما ذكره في مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغبن

كما إذا بيع ثوب بفرس بظن المساواه ثم ادعى كل منهما نقص ما في يده عما في يد الآخر و لم يوجد المقوم ليرجع إليه فتحالفا فيثبت الغبن لكل منهما فيما وصل إليه و قال و يتصور غبنهما في أحد العوضين - كما لو تبايعا شيئا بمائه درهم ثم ادعى البائع كونه يسوى بمائتين و المشتري كونه لا يسوى إلا بخمسين و لا مقوم يرجع إليه فيتحالفا و يثبت الفسخ لكل منهما انتهى. و فيه أن الظاهر أن لازم التحالف عدم الغبن في المعامله أصلا مع أن الكلام في الغبن الواقعي دون الظاهري.

و الأولى من هذه الوجوه هو الوجه الثالث و الله العالم.

مسألة ظهور الغبن شرط شرعي لحدوث الخيار أو كاشف عقلي عن ثبوته حين العقد

وجهان منشأهما اختلاف كلمات العلماء في فتاويهم و معاهد إجماعهم و استدلالاتهم فظاهر عباره المبسوط و الغنيه و الشرائع و غيرها هو الأول و في الغنيه الإجماع على أن ظهور الغبن سبب للخيار و ظاهر كلمات آخرين الثاني و في التذكرة أن الغبن سبب لثبوت الخيار عند علمائنا و قولهم لا يسقط هذا الخيار بالتصرف فإن المراد التصرف قبل العلم بالغبن و عدم سقوطه ظاهر في ثبوته. و مما يؤيد الأول أنهم اختلفوا في صحه التصرفات الناقله في زمان الخيار و لم يحكموا ببطلان التصرفات الواقعه من الغابن حين جهل المغبون بل صرح بعضهم بنفوذها و انتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلى البدل. و يؤيده أيضا الاستدلال في التذكرة و الغنيه على هذا الخيار بقوله ص في حديث تلقى الركبان إنهم بالخيار إذا دخلوا السوق فإن ظاهره حدوث الخيار بعد الدخول الموجب لظهور الغبن هذا و لكن لا يخفى إمكان إرجاع الكلمات إلى أحد الوجهين بتوجيه ما كان منها ظاهرا في المعنى الآخر. و توضيح ذلك أنه إن أريد بالخيار السلطنه الفعلية التي يقتدر بها على الفسخ و الإمضاء قولاً أو فعلاً فلا يحدث إلا بعد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٨

ظهور الغبن و إن أريد ثبوت حق للمغبون لو علم به لقيام بمقتضاه فهو ثابت قبل العلم و إنما يتوقف على العلم أعمال هذا الحق فيكون حال الجاهل بموضوع الغبن كالجاهل بحكمه أو بحكم خيارى المجلس أو الحيوان أو غيرهما ثم إن الآثار المجعوله للخيار- بين ما يترتب على تلك السلطنه الفعلية كالسقوط بالتصرف فإنه لا يكون إلا بعد ظهور الغبن فلا يسقط قبله كما سيجىء. و منه التلّف فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقاً لو قلنا بعموم قاعده كون التلّف في زمان الخيار ممن لا خيار له لمثل خيار الغبن كما جزم به بعض و تردد فيه آخر و بين ما يترتب على ذلك الحق الواقعي كإسقاطه بعد العقد قبل ظهوره و بين ما يتردد بين الأمرين كالتصرفات الناقله فإن تعليلهم المنع عنها بكونها مفوته لحق ذى الخيار من العين ظاهر في ترتب المنع على وجود نفس الحق و إن لم يعلم به. و حكم بعض من منع من التصرف في زمان الخيار بمضى التصرفات الواقعه من الغابن قبل علم المغبون يظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلي و المتبع دليل كل واحد من تلك الآثار فقد يظهر منه ترتب الأثر على نفس الحق الواقعي و لو كان مجهولاً لصاحبه و قد يظهر منه ترتبه على السلطنه الفعلية و تظهر ثمره الوجهين أيضا فيما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحاً أو بظن وجود سبب معدوم في الواقع فصادف الغبن ثم إن ما ذكرناه في الغبن من الوجهين جار في العيب. و قد يستظهر من عباره القواعد في باب التبدليس الوجه الأول قال و كذا يعنى لا رد لو تعيبت الأمه المدلسه عنده قبل علمه بالتدليس انتهى فإنه ذكر في جامع المقاصد أنه لا فرق بين تعيبها قبل العلم و بعده لأن العيب مضمون على المشتري ثم قال إلا أن يقال إن العيب بعد العلم غير مضمون على المشتري لثبوت الخيار و ظاهره عدم ثبوت الخيار قبل العلم بالعيب لكون العيب في زمان الخيار مضموناً على من لا خيار له لكن الاستظهار المذكور مبنى على شمول قاعده التلّف ممن لا خيار له لخيار العيب و سيجىء عدم العموم إن شاء الله و أما خيار الرؤيه فسيأتى أن ظاهر التذكرة حدوثة بالرؤيه فلا يجوز إسقاطه قبلها.

مسألة يسقط هذا الخيار بأمور

أحدها إسقاطه بعد العقد

و هو قد يكون بعد العلم بالغبن فلا إشكال فى صحه إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبه الغبن و لا مع الجهل بها إذا سقط الغبن المسبب عن أى مرتبه كان فاحشا كان أو أفحش و لو أسقطه بزعم كون التفاوت عشره فظهر مائه ففى السقوط وجهان من عدم طيب نفسه بسقوط هذا المقدار من الحق كما لو أسقط حق عرض بزعم أنه شتم لا يبلغ القذف فتبين كونه قذفا و من أن الخيار أمر واحد- مسبب عن مطلق التفاوت الذى لا يتسامح به و لا تعدد فيه فيسقط بمجرد الإسقاط و القذف و ما دونه من الشتم حقان مختلفان و أما الإسقاط بعوض بمعنى المصالحه عنه به فلا إشكال فيه مع العلم بمرتبه الغبن أو التصريح بعموم المراتب و لو أطلق و كان للإطلاق منصرف كما لو صالح عن الغبن المحقق فى المتاع المشتري بعشرين بدرهم فإن المتعارف من الغبن المحتمل فى مثل هذه المعامله هو كون التفاوت أربعة أو خمس فى العشرين فيصالح عن هذا المحتمل بدرهم فلو ظهر كون التفاوت ثمانية عشر و أن المبيع يسوى درهمين فى بطلان الصلح لأنه لم يقع على الحق الموجود أو صحته مع لزومه لما ذكرنا من أن الخيار حق واحد له سبب واحد و هو التفاوت الذى له أفراد متعدده فإذا أسقطه سقط أو صحته مترزلا لأن الخيار الذى صالح عنه باعتقاد أن عوضه المتعارف درهم تبين كونه مما يبذل فى مقابله أزيد من الدرهم ضروره أنه كلما كان التفاوت المحتمل أزيد يبذل فى مقابله أزيد مما يبذل فى مقابله لو كان أقل فيحصل الغبن فى المصالحه إذ لا فرق فى الغبن بين كونه للجهل بمقدار ماليته مع العلم بعينه و بين كونه لأجل الجهل بعينه وجوه و هذا هو الأقوى فتأمل. و أما إسقاط هذا الخيار بعد العقد قبل ظهور الغبن- فالظاهر أيضا جوازه و لا يقدر عدم تحقق شرطه بناء على كون ظهور الغبن شرطا لحدوث الخيار إذ يكفى فى ذلك تحقق السبب المقتضى للخيار و هو الغبن الواقعى و إن لم يعلم به و هذا كاف فى جواز إسقاط المسبب قبل حصول شرطه كإبراء المالك الودعى المفرط عن الضمان و كبراء البائع من العيوب الراجعه إلى إسقاط الحق المسبب عن وجودها قبل العلم بها. و لا يقدر فى المقام أيضا كونه إسقاطا لما لم يتحقق إذ لا مانع منه إلا التعليق و عدم الجزم الممنوع عنه فى العقود فضلا عن الإيقاعات و هو غير قاذح هنا فإن الممنوع منه هو التعليق على ما لا يتوقف تحقق مفهوم الإنشاء عليه. و أما ما نحن فيه و شبهه مثل طلاق مشكوك الزوجيه و إعتاق مشكوك الرقيه منجزا أو الإبراء عما احتمل الاشتغال به فقد تقدم فى شرائط الصيغه أنه لا مانع منه لأن مفهوم العقد معلق عليها فى الواقع من دون تعليق المتكلم و منه البراءة عن العيوب المحتمله فى المبيع و ضمان درك المبيع عند ظهوره مستحقا للغير. نعم قد يشكل الأمر من حيث العوض المصالح به فإنه لا بد من وقوع شىء بإزائه و هو غير معلوم فالأولى ضم شىء إلى المصالح عنه المجهول التحقق أو ضم سائر الخيارات إليه بأن يقول صالحتك عن كل خيار لى بكذا و لو تبين عدم الغبن لم يقسط العوض عليه لأن المعدوم إنما دخل على تقدير وجوده لا منجزا باعتقاد الوجود.

الثانى من المسقطات اشراط سقوط الخيار فى متن العقد

و الإشكال فيه من الجهات المذكوره هنا أو المتقدمه فى إسقاط الخيارات المتقدمه قد علم التفصلى عنها. نعم هنا وجه آخر للمنع يختص بهذا الخيار و خيار الرؤيه- و هو لزوم الغرر من اشراط إسقاطه. قال فى الدروس فى هذا المقام ما لفظه و لو شرطا رفعه أو رفع خيار الرؤيه فالظاهر بطلان العقد للغرر انتهى. ثم احتمل الفرق بين الخيارين بأن الغرر فى الغبن سهل الإزاله و جزم الصيمرى فى غايه المرام ببطلان العقد و الشرط و تردد فيه المحقق الثانى إلا أنه استظهر الصحه و لعل توجيه كلام الشهيد هو أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار ماليه المبيع كالجهد بصفاته لأن وجه كون الجهل بالصفات غررا هو رجوعه إلى الجهل بمقدار ماليته و لذا لا غرر مع الجهل بالصفات التى لا مدخل

لها فى القيمه لكن الأقوى الصحه لأن مجرد الجهل بمقدار المالىه لو كان غررا لم يصح البيع مع الشك فى القيمه و أيضا فإن ارتفاع الغرر عن هذا البيع ليس لأجل الخيار حتى يكون إسقاطه موجبا لثبوتة و إلا لم يصح البيع إذ لا يجدى فى الإخراج عن الغرر ثبوت الخيار لأنه حكم شرعى لا يرتفع به موضوع الغرر و إلا لصح كل بيع غررى على وجه التزلزل و ثبوت الخيار كبيع المجهول وجوده و المتعذر تسليمه. و أما خيار الرؤيه فاشترط سقوطه راجع إلى إسقاط اعتبار ما اشترطه من الأوصاف فى العين غير المرئيه فكأنهما تبايعا سواء وجد فيها تلك الأوصاف أم لا فصحه البيع موقوفه على اشتراط تلك الأوصاف و إسقاط الخيار فى معنى إلغائها الموجب للبطلان مع احتمال الصحه هناك أيضا لأن مرجع إسقاط خيار الرؤيه إلى التزام عدم تأثير تخلف تلك الشروط لا إلى عدم التزام ما اشترطه من الأوصاف و لا تنافى بين أن يقدم على اشتراء العين - بانيا على وجود تلك الأوصاف و بين الالتزام بعدم الفسخ لو تخلفت فتأمل و سيجى ء تمام الكلام فى خيار الرؤيه و كيف كان فلا أرى إشكالا فى اشتراط سقوط خيار الغبن من حيث لزوم الغرر إذ لو لم يشرع الخيار فى الغبن أصلا لم يلزم منه غرر.

الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغبن.

و يدل عليه ما دل على سقوط خيارى المجلس و الشرط به مع عدم ورود نص فيهما و اختصاص النص بخيار الحيوان و هو إطلاق بعض معاهد الإجماع بأن تصرف ذى الخيار فيما انتقل إليه إجازة و فيما انتقل عنه فسخ و عموم العله المستفاده من النص فى خيار الحيوان المستدل بها فى كلمات العلماء على السقوط و هى الرضا بلزوم العقد مع أن الدليل هنا إما نفي الضرر و إما الإجماع و الأول منتف فإنه كما لا يجرى مع الإقدام عليه فكذلك لا يجرى مع الرضا بلزوم العقد مع أنه. و أما الإجماع فهو غير ثابت مع الرضا إلا أن يقال إن الشك فى الرفع لا الدفع فيستصحب فتأمل. أو ندعى أن ظاهر قولهم فيما نحن فيه أن هذا الخيار لا يسقط بالتصرف شموله للتصرف بعد العلم بالغبن و اختصاص هذا الخيار من بين الخيارات بذلك لكن الإنصاف عدم شمول التصرف فى كلماتهم لما بعد العلم بالغبن. و غرضهم من تخصيص الحكم بهذا الخيار أن التصرف مسقط لكل خيار و لو وقع قبل العلم بالخيار كما فى العيب و التدليس سوى هذا الخيار و يؤيد ذلك ما اشتهر بينهم من أن التصرف قبل العلم بالعيب و التدليس ملزم لدلالته على الرضا بالبيع فيسقط الرد و إنما يثبت الأرش فى خصوص العيب لعدم دلاله التصرف على الرضا بالعيب و كيف كان فاختصاص التصرف غير المسقط فى كلامهم بما قبل العلم لا يكاد يخفى على المتتبع فى كلماتهم. نعم لم أجد لهم تصريحاً بذلك عدا ما حكى عن صاحب المسالك و تبعه جماعة لكن الاستشكال من جهة ترك التصريح مع وجود الدليل مما لا ينبغي بل ربما يستشكل فى حكمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حكمهم بسقوط خيار التدليس و العيب بالتصرف قبل العلم و الاعتذار بالنص إنما يتم فى العيب دون التدليس فإنه مشترك مع خيار الغبن فى عدم النص و مقتضى القاعده فى حكم التصرف قبل العلم فيهما واحد. و التحقيق أن يقال إن مقتضى القاعده عدم السقوط لبقاء الضرر و عدم دلاله التصرف مع الجهل على الرضا بلزوم العقد و تحمل الضرر. نعم قد ورد النص فى العيب على السقوط و ادعى عليه الإجماع مع أن ضرر السقوط فيه متدارك بالأرش و إن كان نفس إمساك العين قد تكون ضررا فإن تم دليل فى التدليس أيضا قلنا به و إلا وجب الرجوع إلى دليل خياره ثم إن الحكم بسقوط الخيار بالتصرف بعد العلم بالغبن مبنى على ما تقدم فى الخيارات السابقه من تسليم كون التصرف دليلا- على الرضا بلزوم العقد و إلا كان اللازم فى غير ما دل فعلا على الالتزام بالعقد من أفراد التصرف الرجوع إلى

الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغبون قبل العلم بالغبن

تصرفا مخرجا عن الملك على وجه اللزوم كالبيع و العتق فإن المصرح به فى كلام المحقق و من تأخر عنه- هو سقوط خياره حينئذ و قيل إنه المشهور- و هو كذلك بين المتأخرين. نعم ذكر الشيخ فى خيار المشتري مرابحه عند كذب البائع أنه لو هلك السلعة أو تصرف فيها سقط الرد و الظاهر اتحاد هذا الخيار مع خيار الغبن كما يظهر من جامع المقاصد فى شرح قول الماتن و لا يبطل الخيار بتلف العين فراجع. و استدلى على هذا الحكم فى التذكرة بعدم إمكان استدراكه مع الخروج عن الملك و هو بظاهرة مشكل لأن الخيار غير مشروط عندهم بإمكان رد العين. و يمكن أن يوجه بأن حديث نفى الضرر لم يدل على الخيار بل المتيقن منه جواز رد العين المغبون فيها فإذا امتنع ردها فلا دليل على جواز فسخ العقد. و تضرر المغبون من جهة زياده الثمن معارض بتضرر الغابن بقبول البدل فإن دفع الضرر من الطرفين إنما يكون بتسلط المغبون على رد العين فيكون حاله من حيث إن له القبول و الرد حال العالم بالغبن قبل المعامله فى أن له أن يشتري و أن يترك و ليس هكذا بعد خروج العين عن ملكه مع أن إخراج المغبون العين عن ملكه التزام بالضرر و لو جهلا منه به هذا و لكن اعترض عليهم شيخنا الشهيد قدس روحه السعيد فى اللمعه بما توضيحه أن الضرر الموجب للخيار قبل التصرف ثابت مع التصرف و التصرف مع الجهل بالضرر ليس إقداما عليه لما عرفت من أن الخارج عن عموم نفى الضرر ليس إلا صورته الإقدام عليه عالما به فيجب تدارك الضرر باسترداد ما دفعه من الثمن الزائد برد نفس العين مع بقائها على ملكه و بدلها مع عدمه. و فوات خصوصيه العين على الغابن ليس ضررا لأن العين المبيعه إن كانت مثليه فلا ضرر بتبديلها بمثلها و إن كانت قيميه فتعريضها للبيع يدل على إرادته قيمتها فلا ضرر أصلا فضلا عن أن يعارض ضرر زياده الثمن على قيمه خصوصا مع الإفراط فى الزيادة و الإنصاف أن هذا حسن جدا لكن قال فى الروضه إن لم يكن الحكم إجماعا. أقول و الظاهر عدمه لأنك عرفت عدم عنوان المسأله فى كلام من تقدم على المحقق فيما تتبعت.

ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق فى المغبون المتصرف بين البائع و المشتري

قال فى التحرير بعد أن صرح بثبوت الخيار للمغبون

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٠ بائعا كان أو مشتريا و لا يسقط الخيار بالتصرف مع إمكان الرد و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الناقل اللازم و بين فك الملك كالعتق و الوقف و بين المانع عن الرد مع البقاء على الملك كالاستيلاء بل و يعم التلف و عن جماعه تخصيص العبارة بالمشتري فإن أرادوا قصر الحكم عليه فلا يعرف له وجه إلا أن يبنى على مخالفته لعموم دليل الخيار أعنى نفى الضرر فيقتصر على مورد الإجماع

[الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسغه]

ثم إن الظاهر التقييد بصوره امتناع الرد و ظاهر التعليل بعدم إمكان الاستدراك ما صرح به جماعه من أن الناقل الجائز لا يمنع

الرد بالخيار إذا فسخه فضلا عن مثل التدبير و الوصيه من التصرفات غير الموجه للخروج عن الملك فعلا و هو حسن لعموم نفي الضرر. و مجرد الخروج عن الملك لا يسقط تدارك ضرر الغبن و لو اتفق زوال المانع كموت ولد أم الولد و فسخ العقد اللازم لعيب أو غبن ففي جواز الرد وجهان من أنه متمكن حينئذ و من استقرار البيع و ربما يبينان على أن الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد- و كذا الوجهان فيما لو عاد إليه بناقل جديد و عدم الخيار هنا أولى لأن العود هنا بسبب جديد. و في الفسخ برفع السبب السابق

و في لحوق الإجاره بالبيع قولان

من امتناع الرد و هو مختار الصيمرى و أبى العباس و من أن مورد الاستثناء هو التصرف المخرج عن الملك و هو المحكى عن ظاهر الأكثر و لو لم يعلم بالغبن إلا بعد انقضاء الإجاره توجه الرد و كذا لو لم يعلم به حتى انفسخ البيع.

و في لحوق الامتزاز مطلقا أو فى الجملة بالخروج عن الملك وجوه

أقواها اللحق لحصول الشركه فيمتنع رد العين الذى هو مورد الاستثناء و كذا لو تغيرت العين بالنقيصه و لو تغيرت بالزياده العينه أو الحكميه أو من الجهتين فالأقوى الرد فى الوسطى بناء على حصول الشركه فى غيرها المانع عن رد العين فتأمل هذا كله فى تصرف المغبون

و أما تصرف الغابن

إشاره

فالظاهر أنه لا- وجه لسقوط خيار المغبون به و حينئذ فإن فسخ و وجد العين خارجه عن ملكه لزوما بالعتق أو الوقف أو البيع اللازم ففي تسلطه على إبطال ذلك من حينه أو من أصلها كالمرتهن و الشفيع أو رجوعه إلى البدل و جوه من وقوع العقد فى متعلق حق الغير فإن حق المغبون بأصل المعامله الغبنيه و إنما يظهر له بظهور السبب فله الخيار فى استرداد العين إذا ظهر السبب و حيث وقع العقد فى ملك الغابن فلا وجه لبطلانه من رأس و من أن وقوع العقد فى متعلق حق الغير يوجب تزلزله من رأس كما فى بيع الرهن. و مقتضى فسخ البيع الأول تلقى الملك من الغابن الذى وقع البيع معه لا- من المشتري الثانى و من أنه لا وجه للتزلزل إما لأن التصرف فى زمان خيار غير المتصرف صحيح لازم كما سيجى ء فى أحكام الخيار فيسترد الفاسخ البدل. و إما لعدم تحقق الخيار قبل ظهور الغبن فعلا على وجه فعلا على وجه يمنع من تصرف من عليه الخيار كما هو ظاهر الجماعه هنا و فى خيار الغيب قبل ظهوره فإن غير واحد ممن منع من تصرف غير ذى الخيار بدون إذنه أو استشكل فيه حكم بلزوم العقود الواقعه قبل ظهور الغبن و العيب و هذا هو الأقوى و سيأتى تتمه لذلك فى أحكام الخيار و كذا الحكم لو حصل مانع من رده كالاستيلاء و يحتمل هنا تقديم حق الخيار لسبق سببه على الاستيلاء

[جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائر]

ثم إن مقتضى ما ذكرنا جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائر لأن معنى جوازه تسلط أحد المتعاقدين على فسخه - أما تسلط الأجنبي و هو المغبون فلا دليل عليه بعد فرض وقوع العقد صحيحا. و فى المسالك لو كان الناقل مما يمكن إبطاله كالبيع بخيار ألزم بالفسخ فإن امتنع فسخه الحاكم و إن تعذر فسخه المغبون و يمكن النظر فيه بأن فسخ المغبون إما بدخول العين فى ملكه و إما بدخول بدلها فعلى الأول لا حاجة إلى الفسخ حتى يتكلم فى الفاسخ و على الثانى فلا وجه للعدول عما استحقه بالفسخ إلى غيره اللهم إلا أن يقال إنه لا منافاه لأن البديل المستحق بالفسخ إنما هو للحيلولة فإذا أمكن رد العين و جب على الغابن تحصيلها لكن ذلك إنما يتم مع كون العين باقيه على ملك المغبون و أما مع عدمه و تملك المغبون للبديل فلا دليل على وجوب تحصيل العين.

[لو اتفق عود الملك إلى الغابن]

ثم على القول بعدم وجوب الفسخ فى الجائر لو اتفق عود الملك إليه لفسخ فإن كان ذلك قبل فسخ المغبون فالظاهر وجود رد العين و إن كان بعده فالظاهر عدم وجوب رده لعدم الدليل بعد تملك البديل و لو كان العود بعقد جديد فالأقوى عدم وجوب الرد مطلقا لأنه ملك جديد تلقاه من مالكه. و الفاسخ إنما يملك بسبب ملكه السابق بعد ارتفاع السبب الناقل

[تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين]

إشارة

و لو تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين - فإما أن يكون بالنقيصه أو بالزيادة أو بالامتزاج

فإن كان بالنقيصه

فإما أن يكون نقصا يوجب الأرش و إما أن يكون مما لا يوجبه فإن أوجب الأرش أخذه مع الأرش كما هو مقتضى الفسخ لأن الفائت مضمون بجزء من العوض فإذا رد تمام العوض و جب رد مجموع المعوض فيتدارك الفائت منه ببذله و مثل ذلك ما لو تلف بعض العين و إن كان مما لا يوجب شيئا رده بلا شىء. و منه ما لو وجد العين مستأجره فإن على الفاسخ الصبر إلى أن ينقضى مده الإجاره و لا يجب على الغابن بذل عوض المنفعه المستوفاه بالنسبه إلى بقيه المده بعد الفسخ لأن المنفعه من الزوائد المنفصله المتخلله بين العقد و الفسخ فهى ملك للمفسوخ عليه فالمنفعه الدائمه تابعه للملك المطلق فإذا تحقق فى زمان ملك منفعه العين بأسرها و يحتمل انفساخ الإجاره فى بقيه المده لأن ملك منفعه الملك المتزلزل متزلزل و هو الذى جزم به المحقق القمى فيما إذا فسخ البائع بخياره المشروط له فى البيع و فيه نظر لمنع تزلزل ملك المنفعه. نعم ذكر العلامة فى القواعد فيما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبايعين أنه إذا وجد البائع العين مستأجره كانت الأجره للمشتري و المؤجر و جب عليه للبائع أجره

المثل للمده الباقية بعد الفسخ و قرره على ذلك شراح الكتاب و سيجى ء ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين

و إن كان التغيير بالزيادة

فإن كانت حكميه محضه - كقصاره الثوب و تعليم الصنعه فالظاهر ثبوت الشركه فيه بنسبه تلك الزيادة بأن تقوم العين

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤١

معها و لا معها و يؤخذ النسبه و لو لم يكن للزيادة مدخل فى زياده قيمه فالظاهر عدم شى ء لمحدثها لأنه إنما عمل فيما له و عمله لنفسه غير مضمون على غيره و لو لم يحصل منه فى الخارج ما يقابل المال و لو فى ضمن العين و لو كانت الزيادة عينا محضا كالغرس ففى تسلط المغبون على القلع بلا أرش كما اختاره فى المختلف فى الشفعه أو عدم تسلطه عليه مطلقا كما عليه المشهور فيما إذا رجع بائع الأرض المغروسه بعد تفليس المشتري أو تسلطه عليه مع الأرش كما اختاره فى المسالك هنا و قيل به فى الشفعه و العاريه وجوه من أن صفه كونه منصوبا المستلزمه لزياده قيمته إنما هى عباره عن كونه فى مكان صار ملكا للغير فلا- حق للغرس كما إذا باع أرضا مشغوله بماله و كان ماله فى تلك الأرض أزيد قيمه. مضافا إلى ما فى المختلف فى مسأله الشفعه من أن الفأئ لما حدث فى محل معرض للزوال لم يجب تداركه و من أن الغرس المنصوب الذى هو مال للمشتري مال مغاير للمقلوع عرفا و ليس كالمتاع الموضوع فى بيت بحيث يكون تفاوت قيمته باعتبار المكان. مضافا إلى مفهوم قوله ص: ليس لعرق ظالم حق فيكون كما لو باع الأرض المغروسه و من أن الغرس إنما وقع فى ملك متزلزل و لا دليل على استحقاق الغرس على الأرض البقاء. و قياس الأرض المغروسه على الأرض المستأجره حيث لا يفسخ إيجارها و لا تغرم لها أجره المثل فاسد للفرق بتملك المنفعه فى تمام المده قبل استحقاق الفاسخ هناك بخلاف ما نحن فيه فإن المستحق هو الغرس المنصوب من دون استحقاق مكان فى الأرض فالتحقيق أن كلا من المالكين يملك ماله لا بشرط حق له على الآخر و لا عليه له فلكل منهما تخليص ماله عن مال صاحبه فإن أراد مالك الغرس قلعه فعليه أرش طم الحفر و إن أراد مالك الأرض تخليصها فعليه أرش الغرس أعنى تفاوت ما بين كونه منصوبا دائما و كونه مقلوعا و كونه مالا للمالك على صفه النصب دائما ليس اعترافا بعدم تسلطه على قلعه لأن المال هو الغرس المنصوب و مرجع دوامه إلى دوام ثبوت هذا المال الخاص له فليس هذا من باب استحقاق الغرس للمكان فافهم. و يبقى الفرق بين ما نحن فيه و بين مسأله التفليس حيث ذهب الأ-كثر إلى أن ليس للبائع الفاسخ قلع الغرس و لو مع الأرش و يمكن الفرق بكون حدوث ملك الغرس فى ملك متزلزل فيما نحن فيه فحق المغبون إنما تعلق بالأرض قبل الغرس بخلاف مسأله التفليس لأن سبب التزلزل هناك بعد الغرس فيشبه بيع الأرض المغروسه و ليس للمشتري قلعه و لو مع الأرش بلا خلاف بل عرفت أن العلامه فى المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أرش الغرس ثم إذا جاز القلع فهل يجوز للمغبون مباشره القلع أم له مطالبه المالك بالقلع- و مع امتناعه يجبره الحاكم أو يقلعه وجوه ذكروها فيما لو دخلت أغصان شجر الجار إلى داره و يحتمل الفرق بين المقامين من جهه كون الدخول هناك بغير فعل المالك و لذا قيل فيه بعدم وجوب إجابته المالك الجار إلى القلع و إن جاز للجار قلعه بعد الامتناع أو قبله هذا كله حكم التخليص. و أما لو اختار المغبون الإبقاء فمقتضى ما ذكرنا- من عدم ثبوت حق لأحد المالكين على الآخر استحقاقه الأجره على البقاء لأن انتقال الأرض إلى المغبون بحق سابق على الغرس لا بسبب لا حق له هذا كله حكم الشجر. و أما الزرع ففى المسالك أنه يتعين إبقاؤه بالأجره لأن له أمدا

ينتظر و لعله لإمكان الجمع بين الحقين على وجه لا- ضرر فيه على الطرفين بخلاف مسأله الشجر فإن فى تعيين إبقائه بالأجره ضررا على مالك الأرض لطول مده البقاء فتأمل. و لو طلب مالك الغرس القلع فهل لمالك الأرض منعه لاستلزامه نقص أرضه فإن كلا منهما مسلط على ماله و لا يجوز تصرفه فى مال غيره إلا بإذنه أم لا لأن التسلط على المال لا يوجب منع مالك آخر عن التصرف فى ماله وجهان أقواهما الثانى

و لو كان التغير بالامتزاج

فإما أن يكون بغير جنسه- و إما أن يكون بجنسه فإن كان بغير جنسه فإن كان على وجه الاستهلاك عرفا بحيث لا يحكم فى مثله بالشركه كمامزاج ماء الورد المبيع بالزيت فهو فى حكم التالف يرجع إلى قيمته و إن كان لا على وجه يعد تالفا كالخل الممزج مع الأنجين ففى كونه شريكا أو كونه كالمعدوم وجهان من حصول الاشتراك قهرا لو كانا للمالكين و من تغير حقيقته فيكون كالتلف الراجع للخيار و إن كان الامتزاج بالجنس فإن كان بالمساوى يثبت الشركه و إن كان بالأردإ فكذلك.

و فى استحقاقه لأرش النقص أو تفاوت الرداءه من الجنس الممزج أو من ثمنه وجوه و لو كان بالأجود احتمل الشركه فى الثمن بأن يباع و يعطى من الثمن بنسبه قيمته و يحتمل الشركه بنسبه قيمه فإذا كان الأجود يساوى قيمتى الردى ء كان المجموع بينهما أثلاثا و رده الشيخ فى مسأله رجوع البائع على المفلس بعين ماله بأنه يستلزم الربا قيل و هو حسن مع عموم الربا لكل معاوضه.

بقى الكلام فى حكم تلف العوضين مع الغبن

و تفصيله أن التلف إما أن يكون فيما وصل إلى الغابن أو فيما وصل إلى المغبون و التلف إما بآفه أو بإتلاف أحدهما أو بإتلاف الأجنبى و حكمها أنه لو تلف ما فى يد المغبون فإن كان بآفه فمقتضى ما تقدم من التذكره فى الإخراج عن الملك من تعليل السقوط بعدم إمكان الاستدراك سقوط الخيار لكنك قد عرفت الكلام فى مورد التعليل فضلا عن غيره و لذا اختار غير واحد بقاء الخيار فإذا فسخ غرم قيمته يوم التلف أو يوم الفسخ و أخذ ما عند الغابن أو بدله و كذا لو كان بإتلافه و لو كان بإتلاف الأجنبى ففسخ المغبون أخذ الثمن و رجع الغابن إلى المتلف إن لم يرجع المغبون عليه و إن رجع عليه بالبدل ثم ظهر الغبن ففسخ رد على الغابن قيمه يوم التلف أو يوم الفسخ و لو كان بإتلاف الغابن فإن لم يفسخ المغبون أخذ قيمه من الغابن و إن فسخ أخذ الثمن و لو كان إتلافه قبل ظهور الغبن فأبرأه المغبون من الغرامه ثم ظهر الغبن ففسخ و جب عليه رد قيمه لأن ما أبرأه بمنزله المقبوض و لو تلف ما فى يد الغابن بآفه أو بإتلافه ففسخ المغبون أخذ البدل.

و فى اعتبار قيمه يوم التلف أو يوم الفسخ قولان ظاهر الأكثر الأول و لكن صرح فى الدروس و المسالك و محكى حاشيه الشرائع للمحقق الثانى و صاحب

الحدائق و بعض آخر أنه لو اشترى عينا بعين فقبض إحداهما دون الأخرى فباع المقبوض ثم تلف غير مقبوض أن البيع الأول يفسخ بتلف متعلقه قبل القبض بخلاف البيع الثانى فيغرم البائع الثانى قيمه ما باعه يوم تلف غير المقبوض و هذا ظاهر بل صريح فى أن العبره بقيمه يوم الانفساخ دون تلف العين و الفرق بين المسألتين مشكل و تمام الكلام فى باب الإقالة إن شاء الله. و لو تلف بإتلاف الأجنبى رجع المغبون بعد الفسخ إلى الغابن لأنه الذى يرد إليه العوض فيؤخذ منه المعوض أو بدله و لأنه ملك قيمه على المتلف و يحتمل الرجوع إلى المتلف لأن المال فى ضمانه و ما لم يدفع العوض فنفس المال فى عهده و لذا صرح فى الشرائع بجواز المصالحة على ذلك المتلف بما لو صالح به على قيمته لزم الربا. و صرح العلامة بأنه لو صالحه على نفس المتلف بأقل من قيمته لم يلزم الربا و إن صالحه على قيمته بالأقل لزم الربا بناء على جريانه فى الصلح و يحتمل التخيير أما الغابن فلأنه ملك البدل و أما المتلف فلأن المال المتلف فى عهده قبل أداء قيمه و إن كان بإتلاف المغبون فإن لم يفسخ غرم بدله و لو أبرأه الغابن من بدل المتلف فظهر الغبن ففسخ رد الثمن و أخذ قيمه المتلف لأن المبرأ منه كالمقبوض. هذا قليل من كثير ما يكون هذا المقام قابلا- له من الكلام و ينبغى إحاله الزائد على ما ذكره فى غير هذا المقام و الله العالم بالأحكام و رسوله و خلفائه الكرام صلوات الله عليه و عليهم إلى يوم القيام.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الغبن فى كل معاوضه مالىه

بناء على الاستناد فى ثبوته فى البيع إلى نفي الضرر. نعم لو استند إلى الإجماعات المنقوله أمكن الرجوع فى غير البيع إلى أصله للزوم و ممن حكى عنه التصريح بالعموم فخر الدين قدس سره فى شرح الإرشاد و صاحب التنقيح و صاحب إيضاح النافع و عن إجازة جامع المقاصد جريانه فيها مستندا إلى أنه من توابع المعاوضات. نعم حكى عن المهذب البارع عدم جريانه فى الصلح و لعله لكون الغرض الأصلى فيه قطع المنازعه فلا يشرع فيه الفسخ و فيه ما لا يخفى. و فى غايه المرام التفصيل بين الصلح الواقع على وجه المعاوضه فيجربى فيه و بين الواقع على إسقاط دعوى قبل ثبوتها ثم ظهر حقيه ما يدعيه و كان مغبونا فيما صالح به و الواقع على ما فى الذمم و كان مجهولا ثم ظهر بعد عقد الصلح و ظهر غبن أحدهما على تأمل و لعله للإقدام فى هذين على رفع اليد عما صالح عنه كائنا ما كان فقد أقدم على الضرر. و حكى عن بعض التفصيل بين كل عقد وقع شخصه على وجه المسامحه و كان الإقدام فيه على المعامله مبني على عدم الالتفات إلى النقص و الزياده بيعا كان أو صلحا أو غيرهما فإنه لا يصدق فيه اسم الغبن و بين غيره. و فيه مع أن منع صدق الغبن محل نظر أن الحكم بالخيار لم يعلق فى دليل على مفهوم لفظ الغبن حتى يتبع مصاديقه فإن الفتاوى مختصه بغبن البيع و حديث نفي الضرر عام لم يخرج منه إلا ما استثنى فى الفتاوى من صورته الإقدام على الضرر عالما به. نعم لو استدل بآيه التجاره عن تراض أو النهى عن أكل المال بالباطل - أمكن اختصاصها بما إذا أقدم على المعامله محتملا- للضرر مسامحا فى دفع ذلك الاحتمال. و الحاصل أن المسأله لا تخلو عن إشكال من جهة أصله للزوم و اختصاص معقد الإجماع و الشهره بالبيع و عدم تعرض الأكثر لدخول هذا الخيار فى غير البيع - كما تعرضوا لجريان خيار الشرط و تعرضهم لعدم جريان خيار المجلس فى غير البيع لكونه محل خلاف لبعض العامه فى بعض أفراد ما عدا البيع فلا يدل على عموم غيره لما عدا البيع و من دلالة حديث نفي الضرر على عدم لزوم المعامله المغبون فيها فى صورته امتناع الغابن عن بذل التفاوت بعد إلحاق غيرها بظهور عدم الفصل عند الأصحاب و قد استدل به الأصحاب على إثبات كثير من الخيارات فدخوله فيما عدا البيع لا- يخلو عن قوه نعم يبقى الإشكال فى شموله للصوره المتقدمه و هى ما إذا علم من الخارج بناء شخص تلك المعامله بيعا كان أو غيره على عدم المغابنه و المكايسه من حيث المالىه كما إذا احتاج المشتري إلى قليل من شىء مبتذل لحاجه عظيمه دينيه أو دنيويه فإنه لا يلاحظ فى شرائه مساواته للثمن المدفوع بإزائه فإن فى شمول الأدله لمثل هذا خفاء بل منعا

إلا أن يتم بعدم القول بالفصل و الله العالم.

مسأله اختلف أصحابنا فى كون هذا الخيار على الفور أو على التراخى

إشاره

على قولين

[الاستدلال للفور بآيه أوفوا بالعقود]

و استند للقول الأول و هو المشهور ظاهرا إلى كون الخيار على خلاف الأصل فيقتصر فيه على المتيقن و قرره فى جامع المقاصد بأن العموم فى أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنه و إلا لم ينتفع بعمومه انتهى.

[الاستدلال للتراخى بالاستصحاب]

و للقول الثانى إلى الاستصحاب. و ذكر فى الرياض ما حاصله أن المستند فى هذا الخيار إن كان الإجماع المنقول اتجه التمسك بالاستصحاب و إن كان نفى الضرر و جب الاقتصار على الزمان الأول إذ به يندفع الضرر.

[المناقشه فى الوجوه المذكوره]

أقول و يمكن الخدشه فى جميع الوجوه المذكوره أما فى وجوب الاقتصار على المتيقن فلأنه غير متجه مع الاستصحاب و أما ما ذكره فى جامع المقاصد من عموم الأزمنه فإن أراد به عمومها المستفاد من إطلاق الحكم بالنسبه إلى زمانه الراجع بدليل الحكمه إلى استمراره فى جميع الأزمنه فلا يخفى أن هذا العموم فى كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم فإذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما أو فى زمان ما إذ ليس فى خروجه دائما زياده تخصيص فى العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم و خرج منه فرد خاص من ذلك الفعل لكن وقع الشك فى أن ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الأزمنه أو عام لجميعها فإن اللازم هنا استصحاب حكم الخاص أعنى الحليه لا الرجوع فى ما بعد الزمان المتيقن إلى عموم التحريم و ليس هذا من معاوضه العموم للاستصحاب و السر فيه ما عرفت من تبعيه العموم الزمانى للعموم الأفرادى فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضى للعموم الزمانى فيه حتى يقتصر فيه من حيث الزمان على المتيقن بل الفرد الخارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع.

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٣

نعم لو فرض إفاده الكلام للعموم الزمانى على وجه يكون الزمان مكثرا لأفراد العام بحيث يكون الفرد فى كل زمان مغايرا له فى

زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن لأن خروج غيره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العام غير ما علم خروجه كما إذا قال المولى لعبده أكرم العلماء في كل يوم بحيث كان إكرام كل عالم في كل يوم واجبا مستقلا غير إكرام ذلك العالم في اليوم الآخر فإذا علم بخروج زيد العالم و شك في خروجه عن العموم يوما أو أزيد وجب الرجوع في ما بعد اليوم الأول إلى عموم وجوب الإكرام لا إلى استصحاب عدم وجوبه بل لو فرضنا عدم وجود ذلك العموم لم يجز التمسك بالاستصحاب بل يجب الرجوع إلى أصل آخر كما أن في الصورة الأولى لو فرضنا عدم حجبه الاستصحاب لم يجز الرجوع إلى العموم فما أوضح الفرق بين الصورتين. ثم لا يخفى أن مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الأولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكمه و كونه في الصورة الثانية عموما لغويا بل المناط كون الزمان في الأولى ظرفا للحكم و إن فرض عمومه لغويا فيكون [الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد و انقطاعه فيستصحب و الزمان في الثانية أكثر لأفراد موضوع الحكم فمرجع الشك في وجود الحكم في الآمن الثاني إلى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغاير للفرد الأول و معلوم أن المرجع فيه إلى أصالة العموم فافهم و اغتنم. و بذلك يظهر فساد دفع كلام جامع المقاصد- بأن آيه أَوْفُوا و غيرها مطلقه لا عامه فلا تنافى الاستصحاب إلا أن يدعى أن العموم لا يرجع إلا إلى العموم الزماني على الوجه الأول.

فقد ظهر أيضا مما ذكرنا من تغاير موردى الرجوع إلى الاستصحاب و الرجوع إلى العموم فساد ما قيل في الأصول من أن الاستصحاب قد يخص العموم و مثل له بالصورة الأولى زعما منه أن الاستصحاب قد يخص العموم. و قد عرفت أن مقام جريان الاستصحاب لا يجوز فيه الرجوع إلى العموم و لو على فرض عدم الاستصحاب و مقام جريان العموم لا يجوز الرجوع إلى الاستصحاب و لو على فرض عدم العموم فليس شئ منهما ممنوعا بالآخر في شئ من المقامين إذا عرفت هذا فما نحن فيه من قبيل الأول لأن العقد المغبون فيه إذا خرج عن عموم وجوب الوفاء فلا فرق بين عدم وجوب الوفاء به في زمان واحد و بين عدم وجوبه رأسا نظير العقد الجائر دائما فليس الأمر دائرا بين قله التخصيص و كثرته حتى يتمسك بالعموم فيما عدا المتيقن فلو فرض عدم جريان الاستصحاب في الخيار على ما سنشير إليه لم يجز التمسك بالعموم أيضا. نعم يتمسك فيه حينئذ بأصالة اللزوم الثابتة بغير العمومات و أما استناد القول بالتراخي إلى الاستصحاب- فهو حسن على ما اشتهر من المسامحة في تشخيص الموضوع في استصحاب الحكم الشرعي الثابت بغير الأدلة اللفظية المشخصة للموضوع مع كون الشك من حيث استعداد الحكم للبقاء. و أما على التحقيق من عدم إحراز الموضوع في مثل ذلك على وجه التحقيق فلا يجرى فيما نحن فيه الاستصحاب فإن المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فإذا فرضنا ثبوت هذا الحكم من الشرع فلا معنى لانسحابه في الآن اللاحق مع كون الشخص قد تمكن من التدارك و لم يفعل لأن هذا موضوع آخر يكون إثبات الحكم له من القياس المحرم. نعم لو أحرز الموضوع من دليل لفظي على المستصحب أو كان الشك في رافع الحكم حتى لا يحتمل أن يكون الشك لأجل تغير الموضوع اتجه التمسك بالاستصحاب. و أما ما ذكره في الرياض ففيه أنه إن بنى الأمر على التدقيق في موضوع الاستصحاب كما أشرنا هنا و حققناه في الأصول فلا يجرى الاستصحاب و إن كان المدرك للخيار الإجماع و إن بنى على المسامحة فيه كما اشتهر جرى الاستصحاب و إن استند في الخيار إلى قاعده الضرر كما اعترف به ولده قدس سره في المناهل مستندا إلى احتمال أن يكون الضرر عله محدثه يكفي في بقاء الحكم و إن ارتفع إلا أن يدعى أنه إذا استند الحكم إلى الضرر فالموضوع للخيار هو المتضرر العاجز عن تدارك ضرره و هو غير محقق في الزمان اللاحق كما أشرنا-

ثم إنه بنى المسأله بعض المعاصرين على ما لا محصل له فقال ما لفظه إن المسأله مبتنيه على أن لزوم العقد معناه أن أثر العقد مستمر إلى يوم القيامه و أن عموم الوفاء بالعقود عموم زمانى للقطع بأن ليس المراد بالآيه الوفاء بالعقود آنا ما بل على الدوام. و قد فهم المشهور منها ذلك باعتبار أن الوفاء بها العمل بمقتضاها و لا ريب أن مفاده عرفا و بحسب قصد المتعاقدين الدوام فإن دل دليل على ثبوت خيار من ضرر أو إجماع أو نص فى ثبوته فى الماضى أو مطلقا بناء على الإهمال لا الإطلاق فى الأخبار فيكون استثناء من ذلك العام و يبقى العام على عمومه كاستثناء أيام الإقامه و الثلاثين و وقت المعصيه و نحوها من حكم السفر أو أن اللزوم ليس كالعموم و إنما يثبت ملكا سابقا و يبقى حكمه مستصحا إلى المزيل فتكون المعارضه بين استصحابين و الثانى وارد على الأول فيقدم عليه و الأول أقوى لأن حدوث الحادث مع زوال العله السابقه يقضى بعدم اعتبار السابق أما مع بقائها فلا يلغو اعتبار السابق انتهى.

[المناقشه فى ما ذكره بعض المعاصرين]

و لا يخفى أن ما ذكره من المبني للرجوع إلى العموم- و هو استمرار اللزوم مبني لطرح العموم و الرجوع إلى الاستصحاب و أما ما ذكره أخيرا لمبني الرجوع إلى الاستصحاب و حاصله أن اللزوم إنما يثبت بالاستصحاب فإذا ورد عليه استصحاب الخيار قدم عليه ففيه أن الكل متفقون على الاستناد فى أصاله اللزوم إلى عموم آيه الوفاء و إن أمكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب أيضا فلا وجه للإغماض عن الآيه و ملاحظه الاستصحاب المقتضى للزوم مع استصحاب الخيار

[الأقوى الفور و الدليل عليه]

ثم إنه قد علم من تضاعيف ما أوردناه على كلمات الجماعه أن الأقوى كون الخيار هنا على الفور لأنه لما لم يجز التمسك فى الزمان الثانى بالعموم لما عرفت سابقا من أن مرجع العموم الزمانى فى هذا المقام إلى استمرار الحكم فى الأفراد فإذا انقطع الاستمرار فلا دليل على العود إليه كما فى جميع الأحكام المستمره إذا طرأ عليها الانقطاع و لا بالاستصحاب الخيار لما عرفت

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٤

من أن الموضوع غير محرز لاحتمال كون موضوع الحكم عند الشارع هو من لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فلا يشمل الشخص المتمكن منه التارك له بل قد يستظهر ذلك من حديث نفى الضرر تعين الرجوع إلى أصاله فساد فسخ المغبون و عدم ترتب الأثر عليه و بقاء آثار العقد فيثبت اللزوم من هذه الجهه و هذا ليس كاستصحاب الخيار لأن الشك هنا فى الواقع فالموضوع محرز كما فى استصحاب الطهاره بعد خروج المذى فافهم و اغتنم و الحمد لله. هذا مضافا إلى ما قد يقال هنا و فيما يشبهه من إجازة عقد الفضولى و نكاحه و غيرهما من أن تجوز التأخير فيها ضرر على من عليه الخيار و فيه تأمل ثم إن مقتضى

ما استند إليه للفوريه عدا هذا المؤيد الأخير هي الفوريه العرفيه لأن الاقتصار على الحقيقيه حرج على ذى الخيار فلا ينبغي تدارك الضرر به و الزائد عليها لا دليل عليه عدا الاستصحاب المتسالم على رده بين أهل هذا القول لكن الذى يظهر من التذكرة فى خيار العيب على القول بفوريه ما هو أوسع من الفور العرفى قال خيار العيب ليس على الفور على ما تقدم خلافا للشافعى فإنه اشترط الفوريه و المبادره بالعهاده فلا يؤمر بالعدو و لا الركض للرد و إن كان مشغولا بصلاه أو أكل أو قضاء حاجه فله الخيار إلى أن يفرغ و كذا لو اطلع حين دخل وقت هذه الأمور فاشتغل بها فلا بأس إجماعا و كذا لو لبس ثوبا أو أغلق بابا و لو اطلع على العيب ليلا- فله التأخير إلى أن يصبح و إن لم يكن عذر انتهى. و قد صرح فى الشفعه على القول بفوريته بما يقرب من ذلك و جعلها من الإعذار و صرح فى الشفعه بأنه لا تجب المبادره على خلاف العاده و رجح فى ذلك كله إلى العرف فكل ما لا يعد تقصيرا لا يبطل به الشفعه و كل ما يعد تقصيرا و توانيا فى الطلب فإنه مسقط لها انتهى. و المسأله لا تخلو عن إشكال لأن جعل حضور وقت الصلاه أو دخول الليل عذرا فى ترك الفسخ المتحقق بمجرد قوله فسخت لا دليل عليه. نعم لو توقف الفسخ على الحضور عند الخصم أو القاضى أو على الإشهاد توجه ما ذكر فى الجمله مع أن قيام الدليل عليه مشكل إلا أن يجعل الدليل على الفوريه لزوم الإضرار لمن عليه الخيار فيدفع ذلك بلزوم المبادره العرفيه بحيث لا يعد متوانيا فيه فإن هذا هو الذى يضر بحال من عليه الخيار من جهه عدم استقرار ملكه و كون تصرفاته فيه فى معرض النقص لكنك عرفت التأمل فى هذا الدليل

[رأى المصنف فى المسأله]

فالإنصاف أنه إن تم الإجماع الذى تقدم عن العلامه على عدم البأس بالأمر المذكوره و عدم قرح أمثالها فى الفوريه فهو و إلا وجب الاقتصار على أول مراتب الإمكان إن شاء الفسخ و الله العالم

[معدوريه الجاهل بالخيار فى ترك المبادره]

ثم إن الظاهر أنه لا- خلافا فى معدوريه الجاهل بالخيار فى ترك المبادره لعموم نفي الضرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن [و الجاهل بالخيار فى ترك المبادره لعموم نفي الضرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن] و الجاهل بحكمه و ليس ترك الفحص عن الحكم الشرعى منافيا لمعدوريته كترك الفحص عن الغبن و عدمه و لو جهل الفوريه فظاهر بعض الوفاق على المعدوريه. و يشكل بعدم جريان نفي الضرر هنا لتمكنه من الفسخ و تدارك الضرر فيرجع إلى ما تقدم من أصله بقاء آثار العقد و عدم صحه فسخ المغبون بعد الزمان الأول. و قد حكى عن بعض الأساطين عدم المعدوريه فى خيار التأخير و المناط واحد و لو ادعى الجهل بالخيار فالأقوى القبول إلا أن يكون مما لا يخفى عليه هذا الحكم الشرعى إلا لعارض ففيه نظر. و قال فى التذكرة فى باب الشفعه إنه لو قال إنى لم أعلم ثبوت حق الشفعه أو قال أخرت لأنى لم أعلم أن الشفعه على الفور فإن كان قريب العهد بالإسلام أو نشأ فى بريه لا يعرفون الأحكام قبل قوله و له الأخذ بالشفعه و إلا فلا انتهى. فإن أراد بالتقييد المذكور تخصيص السماع بمن يحتمل فى حقه الجهل فلا حاجه إليه لأن أكثر العوام و كثيرا من الخواص لا يعلمون مثل هذه الأحكام و إن أراد تخصيص السماع بمن يكون الظاهر فى حقه عدم العلم ففيه أنه لا داعى إلى اعتبار الظهور مع أن الأصل العدم

و الأقوى أن الناسى فى حكم الجاهل

و فى سماع دعواه النسيان نظر من أنه مدع و من تعسر إقامه البيئه عليه و أنه لا يعرف إلا من قبله. و أما الشك فى ثبوت الخيار فالظاهر معذوريته و يحتمل عدم معذوريته لتمكنه من الفسخ بعد الاطلاع على الغبن ثم السؤال عن صحته شرعا فهو متمكن من الفسخ العرفى إذ الجهل بالصحه لا يمنع عن الإنشاء فهو مقصر بترك الفسخ لا لعذر فافهم و الله العالم

الخامس خيار التأخير

[كلام التذكرة فى خيار التأخير]

قال فى التذكرة من باع شيئا و لم يسلمه إلى المشتري و لا قبض الثمن و لا شرط تأخيره و لو ساعه لزم البيع ثلاثة أيام فإن جاء المشتري بالثمن فى هذه الثلاثة فهو أحق بالعين و إن مضت الثلاثة و لم يأت بالثمن تخير البائع بين فسخ العقد و الصبر و المطالبة بالثمن عند علمائنا أجمع.

[الدليل على هذا الخيار]

إشارة

و الأصل فى ذلك قبل الإجماع المحكى عن الانتصار و الخلاف و الجواهر و غيرها- المعتضد بدعوى الاتفاق المصرح بها فى التذكرة و الظاهره من غيرها و بما ذكره فى التذكرة من أن الصبر أبدا مظنه الضرر المنفى بالخبر بل الضرر هنا أشد من الضرر فى الغبن حيث إن المبيع هنا فى ضمانه و تلفه منه و ملك لغيره لا يجوز له التصرف فيه

الأخبار المستفيضة

إشارة

منها روايه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن ع عن الرجل يبيع البيع و لا يقبضه صاحبه و لا يقبض الثمن قال الأجل بينهما ثلاثة أيام فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما و روايه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح قال: من اشترى بيعا فمضت ثلاثة أيام و لم يجيء فلا بيع له و روايه ابن الحجاج قال: اشترت محملا- و أعطيت بعض الثمن و تركته عند صاحبه ثم احتبست أياما ثم جئت إلى بائع المحمل لأخذه فقال قد بعته فضحكت ثم قلت لا و الله لا أدعك أو أقاضيك- فقال أترضى بأبى بكر ابن عياش قلت نعم فأتيناه فقصصنا عليه قصصنا فقال أبو بكر بقول من تحب أن أقضى بينكما أ بقول صاحبك أو غيره قلت بقول صاحبي قال سمعته يقول من اشترى شيئا فجاء بالثمن ما بينه و بين ثلاثة أيام و إلا فلا بيع له و صحيحه زراره عن أبى جعفر: قلت له الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده فيقول آتيك بثمنه قال إن جاء ما بينه و بين ثلاثة أيام و إلا فلا بيع له.

و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع

كما فهمه في المبسوط حيث قال روى أصحابنا أنه إذا اشترى شيئاً بعينه بثمن معلوم و قال للبائع أجيئك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٥

بالثمن و مضى فإن جاء في مده الثلاثه كان البيع له و إن لم يرتجع بطل البيع انتهى. و ربما يحكى هذا عن ظاهر الإسكافي المعبر بلفظ الروايات و توقف فيه المحقق الأردبيلي و قواه صاحب الكفايه و جزم به في الحدائق طاعنا على العلامة في المختلف حيث إنه اعترف بظهور الأخبار في خلاف المشهور ثم اختار المشهور مستدلاً بأن الأصل بقاء صحة العقد و حمل الأخبار على نفى اللزوم أقول ظهور الأخبار في الفساد في محله إلا- أن فهم العلماء و حملهم الأخبار على نفى اللزوم مما يقرب هذا المعنى مضافاً إلى ما يقال من أن قوله ع في أكثر تلك الأخبار لا يبيع له ظاهر في انتفاء البيع بالنسبة إلى المشتري فقط و لا يكون إلا نفى اللزوم من طرف البائع إلا- أن في روايه ابن يقطين: فلا- يبيع بينهما و كيف كان فلا- أقل من الشك فيرجع إلى استصحاب الآثار المترتبة على البيع و توهم كون الصحة سابقاً في ضمن اللزوم فيرتفع بارتفاعه مندفع بأن اللزوم ليس من قبيل الفصل للصحة و إنما هو حكم مقارن لها في خصوص البيع الخالي من الخيار

ثم إنه يشترط في هذا الخيار أمور

أحدها عدم قبض المبيع

و لا خلاف في اشتراطه ظاهراً- و يدل عليه من الروايات المتقدمه قوله في صحيحه على بن يقطين المتقدمه: فإن قبض بيعه و إلا فلا يبيع بينهما بناء على أن البيع هنا بمعنى المبيع لكن في الرياض إنكار دلالة الأخبار على هذا الشرط و تبعه بعض المعاصرين و لا أعلم له وجهاً غير سقوط هذه الفقره عن النسخه المأخوذه منها الروايه و احتمال قراءه قبض بالتخفيف و بيعه بالتشديد يعنى قبض بئعه الثمن و لا يخفى ضعف هذا الاحتمال لأن استعمال البيع بالتشديد مفرداً نادر- بل لم يوجد مع إمكان إجراء أصاله عدم التشديد نظير ما ذكره في الروضه من أصاله عدم المد في لفظ البكاء الوارد في قواطع الصلاه ثم إنه لو كان عدم قبض المشتري لعدوان البائع- بأن بذل له الثمن فامتنع من أخذه و إقباض المبيع فالظاهر عدم الخيار لأن ظاهر النص و الفتوى كون هذا الخيار إرفاقاً للبائع و دفعاً لتضرره- فلا- يجرى فيما إذا كان الامتناع من قبله و لو قبضه المشتري على وجه يكون للبائع استرداده كما إذا كان بدون إذنه مع عدم إقباض الثمن ففي كونه كلاً قبض مطلقاً أو مع استرداده أو كونه قبضاً وجوه- رابعها ابتناء المسأله على ما سيجىء في أحكام القبض من ارتفاع الضمان عن البائع بهذا القبض و عدمه و لعله الأقوى إذ مع ارتفاع الضمان بهذا القبض لا ضرر على البائع إلا من جهه و جوب حفظ المبيع لمالكه و تضرره بعدم وصول ثمنه إليه و كلاهما ممكن الاندفاع بأخذ المبيع مقاصه و أما مع عدم ارتفاع الضمان بذلك فيجرى دليل الضرر بالتقريب المتقدم و إن ادعى انصراف الأخبار إلى غير هذه الصوره لكنه مشكل كدعوى شمولها و لو قلنا بارتفاع الضمان و لو مكن المشتري من القبض فلم يقبض- فالأقوى أيضاً ابتناء المسأله على ارتفاع الضمان و عدمه. و ربما يستظهر من قول السائل في بعض الروايات ثم يدعه عنده عدم كفايه التمكين و فيه نظر- و الأقوى عدم الخيار لعدم الضمان و في كون قبض بعض المبيع كلاً قبض لظاهر الأخبار أو كالتقبض لدعوى انصرافها إلى صوره عدم قبض شىء منه أو تبعض الخيار بالنسبه إلى المقبوض و غيره استناداً مع تسليم الانصراف المذكور إلى تحقق الضرر بالنسبه إلى غير المقبوض لا غيره وجوه.

الشرط الثاني عدم قبض مجموع الثمن

و اشتراطه مجمع عليه نصا و فتوى و قبض البعض كلا- قبض بظاهر الأخبار- المعتضد بفهم أبي بكر بن عياش فى روايه ابن الحجاج المتقدمه و ربما يستدل بتلك الروايه تبعا للتذكره و فيه نظر و القبض بدون الإذن كعدمه- لظهور الأخبار فى اشتراط وقوعه بالإذن فى بقاء البيع على اللزوم مع أن ضرر ضمان المبيع مع عدم وصول الثمن إليه على وجه يجوز له التصرف فيه باق.

نعم لو كان القبض بدون الإذن حقا كما إذا عرض المبيع على المشتري فلم يقبضه فالظاهر عدم الخيار لعدم دخوله فى منصرف الأخبار و عدم تضرر البائع بالتأخير و ربما يقال بكفايه القبض هنا مطلقا مع الاعتراف باعتبار الإذن فى الشرط السابق أعنى قبض المبيع نظرا إلى أنهم شرطوا فى عناوين المسأله فى طرف المبيع عدم إقباض المبيع إياه و فى طرف الثمن عدم قبضه و فيه نظر لأن هذا النحو من التعبير من مناسبات عنوان المسأله باسم البائع فيعبر فى طرف الثمن و المثلن بما هو فعل له و هو القبض فى الأول و الإقباض فى الثانى فتأمل. و لو أجاز المشتري قبض الثمن بناء على اعتبار الإذن كانت فى حكم الإذن و هل هى كاشفه أو مثبته أقواهما الثانى و يترتب عليه ما لو قبض قبل الثلاثه فأجاز المشتري بعدها.

الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين

لأن المتبادر من النص غير ذلك فيقتصر فى مخالفه الأصل على منصرف النص مع أنه فى الجملة إجماعى.

الشرط الرابع أن يكون المبيع عينا أو شبهه

كصاع من صبره- نص عليه الشيخ فى عبارته المتقدمه فى نقل مضمون روايات أصحابنا و ظاهره كونه مفتى به عندهم و صرح به فى التحرير و المهذب البارع و غاية المرام و هو ظاهر جامع المقاصد حيث قال لا فرق فى الثمن بين كونه عينا أو فى الذمه و قال فى الغنيه و روى أصحابنا أن المشتري إذا لم يقبض المبيع و قال أجيئك بالثمن و مضى فعلى البائع الصبر عليه ثلاثا ثم هو بالخيار بين فسخ البيع و مطالبته بالثمن هذا إذا كان المبيع مما يصح بقائه فإن لم يكن كذلك كالخضراوات فعليه الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار ثم ذكر أن تلف المبيع قبل الثلاثه من مال المشتري و بعده من مال البائع ثم قال و يدل على ذلك كله إجماع الطائفة انتهى. و فى معقد إجماع الانتصار و الخلاف و جواهر القاضى لو باع شيئا معينا بثمان معين لكن فى بعض نسخ الجواهر لو باع شيئا غير معين.

و قد أخذ عنه فى مفتاح الكرامه و غيره و نسب إلى القاضى دعوى الإجماع على غير المعين و أظن الغلط فى تلك النسخه و الظاهر أن المراد بالثمن المعين فى معقد إجماعهم هو المعلوم فى مقابل المجهول لأن تشخص الثمن غير معتبر إجماعا و لذا وصف فى التحرير تبعا للمبسوط المبيع بالمعين و الثمن بالمعلوم و من البعيد

اختلاف عنوان ما نسبه في الخلاف إلى إجماع الفرقه و أخبارهم مع ما نسبه في المبسوط إلى روايات أصحابنا مع أنا نقول إن ظاهر المعين في معاهد الإجماعات التشخص العيني لا مجرد المعلوم في مقابل المجهول و لو كان كلياً خرجنا عن هذا الظاهر بالنسبه إلى الثمن للإجماع على عدم اعتبار التعيين فيه مع أنه فرق بين الثمن المعين و الشئ المعين فإن الثاني ظاهر في الشخصى بخلاف الأول. و أما معقد إجماع التذكرة المتقدم في عنوان المسألة فهو مختص بالشخصى لأنه ذكر في معقد الإجماع أن المشتري لو جاء بالثمن في الثلاثه فهو أحق بالعين و لا يخفى أن العين ظاهر في الشخصى هذه حال معاهد الإجماعات. و أما حديث نفى الضرر فهو مختص بالشخصى لأنه المضمون على البائع قبل القبض فيتضرر بضمانه و عدم جواز التصرف فيه و عدم وصول بدله إليه بخلاف الكلى. و أما النصوص فروايتا ابن يقطين و ابن عمار مشتملتان على لفظ البيع المراد به المبيع الذى يطلق قبل البيع على العين المعرضه للبيع و لا مناسبه في إطلاقه على الكلى كما لا يخفى و روايه زراره ظاهره أيضاً في الشخصى من جهة لفظ المتاع و قوله يدعه عنده فلم يبق إلا قوله ع في روايه أبى بكر بن عياش: من اشترى شيئاً فإن إطلاقه و إن شمل المعين و الكلى إلا أن الظاهر من لفظ الشئ الموجود الخارجى - كما في قول القائل اشترت شيئاً و لو في ضمن أمور متعدده كصاع من صبره و الكلى المبيع ليس موجوداً خارجياً إذ ليس المراد من الكلى هنا الكلى الطبيعى الموجود فى الخارج لأن المبيع قد يكون معدوماً عند العقد و الموجود منه قد لا يملكه البائع حتى يملكه بل هو أمر اعتبارى يعامل فى العرف و الشرع معه معاملة الأملك و هذه المعامله و إن اقتضت صحه إطلاق لفظ الشئ عليه أو على ما يعمله إلا أنه ليس بحيث لو أريد من اللفظ خصوص ما عداه من الموجود الخارجى الشخصى احتيج إلى قرينه على التقييد فهو نظير المجاز المشهور و المطلق المنصرف إلى بعض أفراده انصافاً لا يحوج إرادته المطلق إلى القرينه - فلا يمكن دفع احتمال إرادته خصوص الموجود الخارجى بأصالة عدم القرينه فافهم. فقد ظهر مما ذكرنا أن ليس فى أدله المسألة - من النصوص و الإجماعات المنقوله و دليل الضرر ما يجرى فى المبيع الكلى و ربما ينسب التعميم إلى ظاهر الأكثر - لعدم تقييدهم بالخصى. و فيه أن التأمل فى عباراتهم مع الإنصاف يعطى الاختصاص بالمعين أو الشك فى التعميم مع أنه معارض بعدم تصريح أحد بكون المسألة محل الخلاف من حيث التعميم و التخصيص إلا الشهيد فى الدروس حيث قال إن الشيخ قدس سره قيد فى المبسوط هذا الخيار بشراء المعين فإنه ظاهر فى عدم فهم هذا التقييد من كلمات باقى الأصحاب لكنك عرفت أن الشيخ قدس سره قد أخذ هذا التقييد فى مضمون روايات أصحابنا و كيف كان فالتأمل فى أدله المسألة و فتاوى الأصحاب يشرف الفقيه على القطع باختصاص الحكم بالمعين

ثم إن هنا أموراً قبل باعتبارها فى هذا الخيار

منها عدم الخيار لأحدهما أو لهما

. قال فى التحرير و لا خيار للبائع لو كان فى المبيع خيار لأحدهما. و فى السرائر قيد الحكم فى عنوان المسألة بقوله و لم يشترط خياراً لهما أو لأحدهما و ظاهره الاختصاص بخيار الشرط و يحتمل أن يكون الاقتصار عليه لعنوان المسألة فى كلامه بغير الحيوان و هو المتاع - و كيف كان فلا أعرف وجهاً معتمداً فى اشتراط هذا الشرط - سواء أراد ما يعم خيار الحيوان أم خصوص خيار الشرط و سواء أريد مطلق الخيار و لو اختص بما قبل انقضاء الثلاثه أم أريد خصوص الخيار المحقق فيما بعد الثلاثه سواء أحدث فيها أم بعدها و أوجه ما يقال فى توجيه هذا القول مضافاً إلى دعوى انصراف النصوص إلى غير هذا الفرض أن شرط

الخيار فى قوه اشتراط التأخير و تأخير المشتري بحق الخيار ينفى خيار البائع. و توضيح ذلك ما ذكره فى التذكرة فى أحكام الخيار من أنه لا- يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشتري تسليم الثمن فى زمان الخيار و لو تبرع أحدهما بالتسليم لم يبطل خياره و لا يجبر الآخر على تسليم ما فى يده و له استرداد المدفوع قضيه للخيار. و قال بعض الشافعية ليس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع انتهى. و حينئذ فوجه هذا الاشتراط أن ظاهر الأخبار كون عدم مجيء المشتري بالثمن بغير حق التأخير و ذو الخيار له حق التأخير و ظاهرها أيضا كون عدم إقباض البائع لعدم قبض الثمن لا- لحق له فى عدم الإقباض. و الحاصل أن الخيار بمنزلة تأجيل أحد العوضين. و فيه بعد تسليم الحكم فى الخيار و تسليم انصراف الأخبار إلى كون التأخير بغير حق أنه ينبغى على هذا القول كون مبدأ الثلاثة من حين التفرق و كون هذا الخيار مختصا بغير الحيوان مع اتفاقهم على ثبوته فيه كما يظهر من المختلف. و ذهب الصدوق إلى كون الخيار فى الجارية بعد شهر إلا أن يراد بما فى التحرير عدم ثبوت خيار التأخير ما دام الخيار ثابتا لأحدهما فلا ينافى ثبوته فى الحيوان بعد الثلاثة. و قد يفصل بين ثبوت الخيار للبائع من جهة أخرى فيسقط معه هذا الخيار لأن خيار التأخير شرع لدفع ضرره و قد اندفع بغيره و لدلالة النص و الفتوى على لزوم البيع فى الثلاثة فيختص بغير صورته ثبوت الخيار له قال و دعوى أن المراد من الأخبار اللزوم من هذه الجهة مدفوعه بأن التأخير سبب للخيار و لا يتقيد الحكم بالسبب و بين ما إذا كان الخيار للمشتري فلا وجه لسقوطه مع أن اللازم منه عدم ثبوت هذا الخيار فى الحيوان. و وجه ضعف هذا التفصيل أن ضرر الصبر بعد الثلاثة لا يندفع بالخيار فى الثلاثة. و أما ما ذكره من عدم تقييد الحكم بالسبب فلا يمنع من كون نفي الخيار فى الثلاثة من جهة التضمر بالتأخير و لذا لا ينافى هذا الخيار خيار المجلس - .

و منها تعدد المتعاقدين

لأن النص مختص بصوره التعدد و لأن هذا الخيار ثبت بعد خيار المجلس و خيار المجلس باق مع اتحاد العاقد إلا مع إسقاطه. و فيه أن المناط عدم الإقباض و القبض و لا إشكال فى تصوره من المالكين مع اتحاد العاقد من قبلهما. و أما خيار المجلس فقد عرفت أنه غير ثابت للوكيل فى مجرد العقد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٧

و على تقديره فيمكن إسقاطه أو اشتراط عدمه. نعم لو كان العاقد وليا بيده العوضان لم يتحقق الشرطان الأولان أعنى عدم الإقباض و القبض و ليس ذلك من جهة اشتراط التعدد.

و منها أن لا يكون المبيع حيوانا أو خصوص الجارية

فإن المحكى عن الصدوق فى المقنع أنه إذا اشترى جارية فقال أجيئك بالثمن فإن جاء بالثمن فيما بينه و بين شهر و إلا فلا بيع له. و ظاهر المختلف نسبه الخلاف إلى الصدوق فى مطلق الحيوان و المستند فيه روايه ابن يقطين: عن رجل اشترى جارية فقال أجيئك بالثمن فقال إن جاء بالثمن فيما بينه و بين شهر و إلا فلا بيع له و لا دلالة فيها على صورته عدم إقباض الجارية و لا قرينه

على حملها عليها فيحتمل الحمل على اشتراط المجيء بالثمن إلى شهر في متن العقد فيثبت الخيار عند تخلف الشرط و يحتمل الحمل على استحباب صبر البائع و عدم فسخه إلى شهر و كيف كان فالروايه مخالفه لعمل المعظم فلا بد من حملها على بعض الوجوه

ثم إن مبدء الثلاثة من حين التفرق أو من حين العقد

وجهان من ظهور قوله:

فإن جاء بالثمن بينه و بين ثلاثة أيام في كون مده الغيبه ثلاثه و من كون ذلك كنايه عن عدم التقابض ثلاثه أيام كما هو ظاهر قوله ع في روايه ابن يقطين:

الأجل بينهما ثلاثه أيام فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما و هذا هو الأقوى.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها إسقاطه بعد الثلاثه

بلا إشكال و لا خلاف و في سقوطه بالإسقاط في الثلاثه و جهان من أن السبب فيه الضرر الحاصل بالتأخير فلا يتحقق إلا بعد الثلاثه و لذا صرح في التذكرة بعدم جواز إسقاط خيار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بكون مبدئه بعده مع أنه أولى بالجواز و من أن العقد سبب الخيار فيكفي وجوده في إسقاطه مضافا إلى فحوى جواز اشتراط سقوطه في ضمن العقد

الثاني اشتراط سقوطه في متن العقد

حكى عن الدروس و جامع المقاصد و تعليق الإرشاد و لعله لعموم أدله الشروط و يشكل على عدم جواز إسقاطه في الثلاثه بناء على أن السبب في هذا الخيار هو الضرر الحادث بالتأخير دون العقد فإن الشرط إنما يسقط به ما يقبل الإسقاط بدون الشرط و لا يوجب شرعيه سقوط ما لا يشرع إسقاطه بدون شرط فإن كان إجماع على السقوط بالشرط كما حكاه بعض قلنا به بل بصحة الإسقاط بعد العقد لفحواه و إلا فللنظر فيه مجال.

الثالث بذل المشتري للثمن بعد الثلاثه

فإن المصرح به في التذكرة سقوط الخيار حينئذ و قيل بعدم السقوط بذلك استصحابا و هو حسن لو استند في الخيار إلى الأخبار و أما إذا استند فيه إلى الضرر [- ٣- ٤٨٧- ٢] فلا شك في عدم الضرر حال بذل الثمن فلا ضرر ليتدارك بالخيار و لو فرض تضرره سابقا بالتأخير فالخيار لا يوجب تدارك ذلك و إنما يتدارك به الضرر المستقبل و دعوى أن حدوث الضرر قبل البذل يكفي في بقاء الخيار مدفوعه بأن الأحكام المترتبة على نفي الضرر تابعه للضرر الفعلي لا مجرد حدوث الضرر في زمان و لا- يبعد دعوى انصراف الأخبار إلى صورته التضرر فعلا يقال بأن عدم حضور المشتري عله لانتفاء اللزوم يدور معها وجودا و عدما و كيف كان فمختار التذكرة لا يخلو عن قوه.

الرابع أخذ [٢-٥٥-٥] الثمن من المشتري بناء على عدم سقوطه بالبذل

و إلا لم يحتج إلى الأخذ به و السقوط به لأنه التزام فعلى [٣-٤٨٧-٦] بالبيع و رضا بلزومه و هل يشترط إفاده العلم بكونه لأجل الالتزام أو يكفى الظن فلو احتمل كون الأخذ بعنوان العاربه أو غيرها لم ينفع أم لا يعتبر الظن أيضا وجوه من عدم تحقق موضوع الالتزام إلا بالعلم و من كون الفعل مع إفاده الظن أماره عرفيه على الالتزام كالقول. و مما تقدم من سقوط خيار الحيوان أو الشرط بما كان رضا نوعيا بالعقد و هذا من أوضح أفراده. و قد بينا عدم اعتبار الظن الشخصى فى دلالة التصرف على الرضا و خير الوجوه أوسطها لكن الأقوى الأخير و هل يسقط الخيار بمطالبة الثمن المصرح به فى التذكرة و غيرها العدم للأصل و عدم الدليل و يحتمل السقوط لدلالته على الرضا بالبيع. و فيه أن سبب الخيار هو التضمر فى المستقبل - لما عرفت من أن الخيار لا يتدارك به ما مضى من ضرر الصبر و مطالبه الثمن لا يدل على التزام الضرر المستقبل حتى يكون التزما بالبيع بل مطالبه الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل كالفسخ لا الالتزام بذلك الضرر ليسقط الخيار و ليس الضرر هنا من قبيل الضرر فى بيع الغبن و نحوه مما كان الضرر حاصلًا بنفس العقد حتى يكون الرضا به بعد العقد و العلم بالضرر التزما بالضرر الذى هو سبب الخيار. و بالجمله فالمسقط لهذا الخيار ليس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن أو التزما بإسقاطه أو اشتراط سقوطه و ما تقدم من سقوط الخيارات المتقدمه بما يدل على الرضا فإنما هو حيث يكون العقد سببا للخيار و لو من جهة التضمر بلزومه و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل مع أن سقوط تلك الخيارات بمجرد مطالبه الثمن أيضا محل نظر لعدم كونه تصرفا و الله العالم.

مسألة فى كون هذا الخيار على الفور أو التراخى

قولان و قد تقدم ما يصلح أن يستند إليه لكل من القولين فى مطلق الخيار مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد و قد عرفت أن الأقوى الفور و يمكن أن يقال فى خصوص [١-١٣٠-١] ما نحن فيه أن ظاهر قوله ع لا بيع له نفى البيع رأسا و إلا نسب بنفى الحقيقه بعد عدم إرادته نفى الصحه هو نفى لزومه رأسا بأن لا يعود لازما أبدا فتأمل. [٣-٤٨٧-١٣] ثم على تقدير إهمال النص و عدم ظهوره فى العموم يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لأن اللزوم إذا ارتفع عن البيع فى زمان فعوده يحتاج إلى دليل و ليس الشك هنا فى موضوع المستصحب نظير ما تقدم فى استصحاب الخيار لأن الموضوع مستفاد من النص فراجع و كيف كان فالقول بالتراخى لا يخلو عن قوه إما لظهور النص و إما للاستصحاب.

مسألة لو تلف المبيع بعد الثلاثه - كان من البائع إجماعا مستفيضا

بل متواترا كما فى الرياض و يدل عليه النبوى المشهور و إن كان فى كتب روايات أصحابنا غير مسطور: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و إطلاقه كعاقده الإجماعات يعم ما لو تلف فى حال الخيار أم تلف بعد بطلانه كما لو قلنا بكونه على الفور فبطل بالتأخير أو بذل المشتري الثمن فتلف العين فى هذا الحال و قد يعارض النبوى بقاعده

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٨

الملازمه بين النماء و الدررك المستفاده من النص و الاستقراء و القاعده المجمع عليها من أن التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له لكن النبوى أخص من القاعده الأولى فلا معارضه و القاعده الثانيه لا عموم فيها يشمل جميع أفراد الخيار و لا جميع أحوال البيع حتى قبل القبض بل التحقيق فيها كما سيجى ء إن شاء الله اختصاصها بخيار المجلس و الشرط و الحيوان مع كون التلف بعد

القبض و لو تلف في الثلاثه فالمشهور كونه من مال البائع أيضا. و عن الخلاف الإجماع عليه خلافا لجماعه من القدماء منهم المفيد و السيدان مدعين عليه الإجماع و هو مع قاعده ضمان المالك [٥- ٣٨٤- ١] لما له يصح حجه لهذا القول لكن الإجماع معارض بل موهون و القاعده مخصصه بالنبوى المذكور المنجبر من حيث الصدور مضافا إلى روايه عقبه بن خالد: [٣- ٤٨٩- ٤] في رجل اشترى متاعا من رجل و أوجبه غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيك غدا إن شاء الله تعالى فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المال و يخرج من بيته فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه- حتى يرد إليه حقه و لو مكنته من القبض [٢- ٥٧- ١] فلم يتسلم فضمان البائع مبنى على ارتفاع الضمان بذلك و هو الأقوى. قال الشيخ في النهايه إذا باع الإنسان شيئا و لم يقبض المتاع [٣- ٥٠٤- ٩] و لا قبض الثمن و مضى المتاع فإن العقد موقوف ثلاثه أيام فإن جاء المتاع في مده ثلاثه أيام كان المبيع له و إن مضت ثلاثه أيام كان البائع أولى بالمتاع فإن هلك المتاع في هذه الثلاثه أيام و لم يكن قبضه إياه كان من مال البائع دون المتاع و إن كان قبضه إياه ثم هلك في مده ثلاثه أيام كان من مال المتاع و إن هلك بعد الثلاثه أيام كان من مال البائع على كل حال لأن الخيار له بعدها انتهى المحكى في المختلف. و قال بعد الحكايه و فيه نظر إذ مع القبض يلزم البيع انتهى. أقول كأنه جعل الفقره الثالثه مقابله للفقرتين فتشمل ما بعد القبض و ما قبله خصوصا مع قوله على كل حال لكن التعميم مع أنه خلاف الإجماع مناف لتعليل الحكم [٢- ٣٥٧- ٥] بعد ذلك بقوله لأن الخيار له بعد ثلاثه أيام- فإن المعلوم أن الخيار إنما يكون له مع عدم القبض فيدل ذلك على أن الحكم المعلل مفروض فيما قبل القبض

مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه و بين الليل و إلا فلا بيع له

كما في مرسله محمد بن أبي حمزه و المراد من نفى البيع نفى لزومه و يدل عليه قاعده نفى الضرر فإن البائع ضامن للمبيع ممنوع عن التصرف فيه محروم عن الثمن و من هنا يمكن تعديده الحكم إلى كل مورد يتحقق فيه هذا الضرر و إن خرج عن مورد النص كما إذا كان المبيع مما يفسد في نصف يوم أو في يومين فيثبت فيه الخيار في زمان يكون التأخير عنه ضررا على البائع لكن ظاهر النص يوهم خلاف ما ذكرنا لأن الموضوع فيه ما يفسد من يومه و الحكم فيه بثبوت الخيار من أول الليل فيكون الخيار في أول أزمته الفساد و من المعلوم أن الخيار حينئذ لا يجدى للبائع شيئا لكن المراد من اليوم اليوم و ليله فالمعنى أنه لا يبقى على صفه الصلاح أزيد من يوم بليله فيكون المفسد له المبيت لا مجرد دخول الليل فإذا فسح البائع أول الليل أمكن له الانتفاع به و يبدله و لأجل ذلك عبر في الدروس عن هذا الخيار بخيار ما يفسده المبيت و أنه ثابت عند دخول الليل. و في معقد إجماع الغنيه أن على البائع الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار و في محكى الوسيله أن خيار الفواكه للبائع فإذا مر على المبيع يوم و لم يقبض المتاع كان البائع بالخيار و نحوها عبارته جامع الشرائع. نعم عبارات جماعه من الأصحاب لا يخلو عن اختلال في التعبير- لكن الإجماع على عدم الخيار للبائع في النهار يوجب تأويلها إلى ما يوافق الدروس و أحسن تلك العبارات عبارته الصدوق في الفقيه التي أسندها في الوسائل إلى روايه زراره قال العهده فيما يفسد من يومه مثل البقول و البطيخ و الفواكه يوم إلى الليل فإن المراد بالعهد عهده البائع. و قال في النهايه و إذا باع الإنسان ما لا يصح عليه البقاء من الخضر و غيرها و لم يقبض المتاع و لا قبض الثمن كان الخيار فيه يوما فإن جاء المتاع بالثمن في ذلك اليوم و إلا فلا بيع له انتهى. و نحوها عبارته السرائر و الظاهر أن المراد بالخيار اختيار المشتري في تأخير القبض و الإقباض مع بقاء البيع على حاله من اللزوم و أما المتأخرون فظاهر أكثرهم يوهم كون الليل غايه للخيار و إن اختلفوا بين من عبر بكون الخيار يوما و من عبر بأن الخيار إلى الليل و لم يعلم وجه صحيح لهذه التعبيرات مع وضوح المقصد إلا متابعه عبارته الشيخ في النهايه لكنك عرفت أن المراد بالخيار فيه اختيار المشتري و أن له

تأخير القبض و الإقباض و هذا الاستعمال فى كلام المتأخرين خلاف ما اصطالحوا عليه لفظ الخيار فلا يحسن المتابعه هنا فى التعبير و الأولى تعبير الدروس كما عرفت ثم الظاهر أن شروط هذا الخيار شروط خيار التأخير لأنه فرد من أفراده كما هو صريح عنوان الغنيه و غيرها فيشترط فيه جميع ما سبق من الشروط. نعم لا ينبغي التأمل هنا فى اختصاص الحكم بالبيع الشخصى أو ما فى حكمه كالصاع من الصبره و قد عرفت هناك أن التأمل فى الأدله و الفتاوى يشرف الفقيه على القطع بالاختصاص أيضا و حكم الهلاك فى اليوم هنا و فيما بعده حكم المبيع هناك فى كونه من البائع فى الحالين و لازم القول الآخر هناك جريانه هنا كما صرح به فى الغنيه حيث جعله قبل الليل من المشتري ثم إن المراد بالفساد فى النص و الفتوى ليس الفساد الحقيقى لأن مورد هما هو الخضر و الفواكه و البقول و هذه لا تضيع بالميت و لا تهلك بل المراد ما يشمل تغير العين نظير التغير الحادث فى هذه الأمور بسبب الميت و لو لم يحدث فى المبيع إلا فوات السوق ففى إلحاقه بتغير العين و جهان من كونه ضررا و من إمكان منع ذلك لكونه فوت نفع لا ضرر

السادس خيار الرؤيه

اشاره

و المراد به الخيار المسبب عن رؤيه المبيع على خلاف ما اشترطه فيه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٩

المتبايعان و يدل عليه قبل الإجماع المحقق و المستفيض حديث نفي الضرر و استدلال عليه أيضا بأخبار منها صحيحه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى ضيعه و قد كان يدخلها و يخرج منها فلما أن نقد المال صار إلى الضيعه فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال أبو عبد الله ع إنه لو قلب منها و نظر إلى تسع و تسعين قطعه ثم بقى منها قطعه لم يرها لكان له فيها خيار الرؤيه و لا بد من حملها على صورته يصح معها بيع الضيعه إما بوصف القطعه غير المرئيه أو بدلاله ما رءاه منها على ما لم يره. و قد يستدل بصحيحه زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى سهام القصابين من قبل أن يخرج السهم فقال ع لا يشتر شيئا حتى يعلم أين يخرج السهم فإن اشترى شيئا فهو بالخيار إذا خرج. قال فى الحدائق و توضيح معنى هذا الخبر- ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن منهل القصاب و هو مجهول قال: قلت لأبى عبد الله ع أشترى الغنم أو يشترى الغنم جماعه ثم تدخل دارا ثم يقوم رجل على الباب فيعد واحد أو اثنين و ثلاثه و أربعة و خمسه ثم يخرج السهم قال لا يصلح هذا إنما تصلح السهام إذا عدلت القسمه الخبر. أقول لم يعلم وجه الاستشهاد به لما نحن فيه لأن المشتري لسهم القصاب إن اشتراه مشاعا فلا مورد لخيار الرؤيه و إن اشترى سهمه المعين الذى يخرج فهو شراء فرد غير معين و هو باطل و على الصحه فلا خيار فيه للرؤيه كالمشاع و يمكن حمله على شراء عدد معين نظير الصاع من الصبره- و يكون له خيار الحيوان إذا خرج السهم ثم إن صحيحه جميل مختصه بالمشتري- و الظاهر الاتفاق على أن هذا الخيار يثبت للبائع أيضا إذا لم ير المبيع و باعه بوصف غيره فتبين كونه زائدا على ما وصف. و حكى عن بعض أنه يحتمل فى صحيحه جميل أن يكون التفتيش من البائع بأن يكون البائع باعه بوصف المشتري و حيثئذ فيكون الجواب عاما بالنسبه إليهما على تقدير هذا الاحتمال و لا يخفى بعده و أبعد منه دعوى عموم الجواب و الله العالم.

مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه

و المعروف أنه يشترط في صحته ذكر أوصاف المبيع - التي يرتفع بها الجهاله الموجه للغرر إذ لولاها لكان غررا و عبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما يختلف الثمن باختلافه كما في الوسيله و جامع المقاصد و غيرهما و آخر بما يعتبر في صحه السلم و آخرون كالشيخين و الحلبي اقتصروا على اعتبار ذكر الصفه و الظاهر أن مرجع الجميع واحد و لذا ادعى الإجماع على كل واحد منها. ففي موضع من التذكرة يشترط في بيع خيار الرؤية وصف المبيع وصفا يكفي في السلم عندنا و عنه في موضع آخر من التذكرة أن شرط صحه بيع الغائبه وصفها بما يرفع الجهاله عند علمائنا أجمع و يجب ذكر اللفظ الدال على الجنس ثم ذكر أنه يجب ذكر اللفظ الدال على التميز و ذلك بذكر جميع الصفات التي تختلف الأثمان باختلافها و يتطرق الجهاله بترك بعضها انتهى و في جامع المقاصد ضابط ذلك أن كل وصف يتفاوت الرغبات بثبوتها و انتفاءها و يتفاوت به القيمه تفاوتاً ظاهراً لا يتسامح به يجب ذكره فلا بد من استقصاء أوصاف السلم انتهى. و ربما يترأى التناهي بين اعتبار ما يختلف الثمن باختلافه - و كفايه ذكر أوصاف السلم من جهه أنه قد يتسامح في السلم في ذكر بعض الأوصاف لإفضائه إلى عزه الوجود أو لتعذر الاستقصاء على التحقيق و هذا المانع مفقود فيما نحن فيه. قال في التذكرة في باب السلم لا يشترط وصف كل عضو من الحيوان بأوصافه المقصوده و إن تفاوت به الغرض و القيمه لإفضائه إلى عزه الوجود انتهى و قال في السلم في الأحجار المتخذة للبناء إنه يذكر نوعها و لونها و يصف عظمها فيقول ما يحمل البعير منها اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً على سبيل التقريب دون التحقيق لتعذر التحقيق و يمكن أن يقال إن المراد ما يعتبر في السلم في حد ذاته مع قطع النظر عن العذر الموجب للمسامحه في بعض أفراد السلم و إن كان يمكن أن يورد على مسامحتهم هناك أن الاستقصاء في الأوصاف شرط في السلم غير مقيد بحال التمكن فتعذره يوجب فساد السلم لا الحكم بعدم اشتراطه كما حكموا بعدم جواز السلم فيما لا يمكن ضبطه أوصافه و تمام الكلام في محله ثم إن الأوصاف التي يختلف الثمن من أجلها - غير محصوره خصوصاً في العبيد و الإمام فإن مراتبهم الكماله التي يختلف بها أثمانهم غير محصوره جداً و الاقتصار على ما يرفع به معظم الغرر إحاله على مجهول بل يوجب الاكتفاء على ما دون صفات السلم لانتهاء الغرر عرفاً بذلك مع أننا علمنا أن الغرر العرفي أخص من الشرعي - و كيف كان فالمسأله لا تخلو عن إشكال و أشكل من ذلك أن الظاهر أن الوصف يقوم مقام الرؤية المتحققه في بيع العين الحاضره و على هذا فيجب أن يعتبر في الرؤية أن يحصل بها الاطلاع على جميع الصفات المعبره في العين الغائبه مما يختلف الثمن باختلافه. قال في التذكرة يشترط رؤيه ما هو مقصود بالبيع كداخل الثوب فلو باع ثوباً مطويماً أو عينا حاضره لا يشاهد منها ما يختلف الثمن لأجله كان كبيع الغائب يبطل إن لم يوصف وصفا يرفع الجهاله انتهى. و حاصل هذا الكلام اعتبار وقوع المشاهده على ما يعتبر في صحه السلم و بيع الغائب و من المعلوم من السيره عدم اعتبار الاطلاع بالرؤيه على جميع الصفات المعبره في السلم و بيع العين الغائبه فإنه قد لا يحصل الاطلاع بالمشاهده على سن الجاريه بل و لا على نوعها و لا غيرها من الأمور التي لا يعرفها إلا أهل المعرفه بها فضلاً عن مرتبه كمالها الإنساني المطلوبه في الجوارى المبذول بإزائها الأموال و يبعد كل البعد التزام ذلك أو ما دون ذلك في المشاهده بل يلزم من ذلك عدم صحه شراء غير العارف بأوصاف المبيع الراجعه إلى نوعه أو صنفه أو شخصه بل هو بالنسبه إلى الأوصاف التي اعتبروها كالأعمى لا بد من مراجعته لبصير عارف و لا أجد في المسأله أوثق من أن يقال إن المعبر هو الغرر العرفي في العين الحاضره و الغائبه الموصوفه فإن دل على اعتبار أزيد من ذلك حجه معتبره أخذ به و ليس فيما ادعاه العلامه في التذكرة من الإجماع حجه مع استناده في ذلك إلى كونه غرراً عرفاً حيث قال في أول مسأله اشتراط العلم بالعوضين أنه أجمع علمائنا على اشتراط العلم بالعوضين ليعرف ما

ملك بإزاء ما بذل فينتفى الغرر فلا يصح بيع العين الغائبة ما لم تتقدم رؤيه أو يوصف وصفا يرفع الجهالة انتهى. ولا ريب أن المراد بمعرفه ما ملك معرفته على وجه وسط بين طرفي الإجمال والتفصيل ثم إنه يمكن الاستشكال في صحه هذا العقد بأن ذكر الأوصاف لا يخرج البيع عن كونه غررا لأن الغرر بدون أخذ الصفات من حيث الجهل بصفات المبيع فإذا أخذت فيه مقيدا بها صار مشكوك الوجود لأن العبد المتصف بتلك الصفات مثلا لا يعلم وجوده في الخارج والغرر فيه أعظم ويمكن أن يقال إن أخذ الأوصاف في معنى الاشتراط لا التقييد فيبيع العبد مثلا ملتما بكونه كذا وكذا ولا غرر فيه حيث عرفا. وقد صرح في النهايه والمسالك في مسأله ما لو رأى المبيع ثم تغير عما رءاه أن الرؤيه بمنزله الاشتراط ولازمه كون الوصف القائم مقام الرؤيه اشتراطا ويمكن أن يقال ببناء هذا البيع على تصديق البائع أو غيره في إخباره باتصاف المبيع بالصفات المذكوره كما يجوز الاعتماد عليه في الكيل والوزن ولذا ذكروا أنه يجوز مع جهل المتبايعين بصفه العين الغائبه المبايعة بوصف ثالث لهما وكيف كان فلا- غرر عرفا في بيع العين الغائبه مع اعتبار الصفات الرافعه للجهالة ولا دليل شرعا أيضا على المنع من حيث عدم العلم بوجود تلك الصفات فيتعين الحكم بجوازه مضافا إلى الإجماع عليه ممن عدا بعض العامه ثم إن الخيار بين الرد والإمساك مجانا هو المشهور بين الأصحاب. و صريح السرائر تخييره بين الرد والإمساك بالأرث وأنه لا يجبر على أحدهما و يضعف بأنه لا دليل على الأرث. نعم لو كان للوصف المفقود دخل في الصحه توجه أخذ الأرث لكن بخيار العيب لا خيار رؤيه المبيع على خلاف ما وصفه إذ لو لا الوصف ثبت خيار العيب أيضا وسيجيء عدم اشتراط ذكر الأوصاف الراجعه إلى وصف الصحه وأضعف من هذا ما ينسب إلى ظاهر المقنعه والنهايه والمراسم من بطلان البيع إذ أوجد على خلاف ما وصف لكن الموجود في المقنعه والنهايه أنه لم يكن على الوصف كان البيع مردودا ولا- يبعد كون المراد بالمردود القابل للرد لا الباطل فعلا- وقد عبر في النهايه عن خيار الغبن بذلك فقال ولا بأس بأن يبيع الإنسان متاعا بأكثر مما يسوى إذا كان المبتاع من أهل المعرفه فإن لم يكن كذلك كان البيع مردودا وعلى تقدير وجود القول بالبطلان فلا يخفى ضعفه لعدم الدليل على البطلان بعد انعقاده صحيحا عدا ما في مجمع البرهان- وحاصله وقوع العقد على شىء مغاير للموجود فالمعقود عليه غير موجود والموجود غير معقود عليه ويضعف بأن محل الكلام في تخلف الأوصاف التي لا- يوجب مغايره الموصوف للموجود عرفا بأن يقال إن المبيع فاقد للأوصاف المأخوذه فيه لا إنه مغاير للموجود. نعم لو كان ظهور الخلاف فيما له دخل في حقيقه المبيع عرفا فالظاهر عدم الخلاف في البطلان ولو أخذ في عباره العقد على وجه الاشتراط كأن يقول بعتك ما فى البيت على أنه عبد حبشى فبان حمارا وحشيا إلا- أن يقال إن الموجود وإن لم يعد مغايرا للمعقود عليه عرفا إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف فى معنى كون القصد إلى بيعه بانيا على تلك الأوصاف فإذا فقد ما بنى عليه العقد فالمقصود غير حاصل فينبغى بطلان البيع ولذا التزم أكثر المتأخرين بفساد العقد بفساد شرطه فإن قصد الشرط إن كان مؤثرا فى المعقود عليه فالواجب كون تخلفه موجبا لبطلان العقد وإلا- لم يوجب فساده فساد العقد بل غايه الأمر ثبوت الخيار ومن هنا يظهر أن دفع ما ذكر فى وجه البطلان الذى جعله المحقق الأردبيلى موافقا للقاعده. واحتمله العلامه رحمه الله فى النهايه فيما إذا ظهر ما رءاه سابقا على خلاف ما رءاه بأنه اشتباه ناش عن عدم الفرق بين الوصف المعين للكليات والوصف المعين فى الشخصيات وبين الوصف الذاتى والعرضى وأن أقصى ما هناك كونه من باب تعارض الإشاره والوصف والإشاره أقوى مجازفه لا- محصل لها وأما كون الإشاره أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف فينبغى لزوم العقد وإثبات الخيار من جهه كونه وصفا لشخص لا شخصا لكلى حتى يتقوم به و كونه عرضيا لا- ذاتيا إعادته للكلام السابق ويمكن أن يقال إن المستفاد من النصوص و

الإجماعات في الموارد المتفرقة عدم بطلان البيع بمخالفة الصفه المقصوده غير المتقومه للمبيع سواء علم القصد

إليها من الخارج أم اشترطت في العقد كالحكم بمضى العقد على المعيب مع عدم القصد إلا إلى الصحيح و منه المصراه- و كالحكم في النص و الفتوى بتبعض الصفقه إذا باع ما يملك و ما لم يملك و غير ذلك فتأمل و سيجى ء بعض الكلام في مسأله الشرط الفاسد إن شاء الله نعم هنا إشكال آخر من جهة تشخيص الوصف الداخلى فى الحقيقه عرفا الموجب ظهور خلافه بطلان البيع و الخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخيار فإن الظاهر دخول المذكوره و الأئونه فى المماليك فى حقيقه المبيع لا فى مثل الغنم و كذا الرومى و الزنجى حقيقتان عرفا و ربما يتغاير الحقيقتان مع كونه فيما نحن فيه من قبيل الأوصاف كما إذا باع الدهن أو الجبن أو اللبن على أنه من الغنم فبان من الجاموس و كذا لو باعه خل الزبيب فبان من التمر و يمكن إحاله اتحاد الجنس و مغايرته على العرف و إن خالف ضابطه التغاير المذكوره فى باب الربا فتأمل.

مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤيه فورى

بل نسب إلى ظاهر الأصحاب بل ظاهر التذكرة عدم الخلاف بين المسلمين إلا من أحمد حيث جعله ممتدا بامتداد المجلس الذى وقعت فيه الرؤيه و احتمل فى نهايه الأحكام و لم أجد لهم دليلا صالحا على ذلك إلا وجوب الاقتصار فى مخالفه لزوم العقد على المتيقن و يبقى على القائلين بالتراخى فى مثل خيار الغبن و العيب سؤال الفرق بين المقامين مع أن صحيحه جميل المتقدمه فى صدر المسأله مطلقه يمكن التمسك بعدم بيان مده الخيار فيها على عدم الفوريه و إن كان خلاف التحقيق كما نبهنا عليه فى بعض الخيارات المستنده إلى النص. و قد بينا سابقا ضعف التمسك بالاستصحاب فى إثبات

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥١

التراخى و إن استندوا إليه فى بعض الخيارات السابقه.

مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفا

على الوجه المتقدم فى خيار الغبن و بإسقاطه بعد الرؤيه و بالتصرف بعدها و لو تصرف قبلها ففى سقوط الخيار وجوه ثالثها ابتناء ذلك على جواز إسقاط الخيار قولاً قبل الرؤيه بناء على أن التصرف إسقاط فعلى و فى جواز إسقاطه قبل الرؤيه وجهان مبنيان على أن الرؤيه سبب أو كاشف. قال فى التذكرة لو اختار إمضاء العقد قبل الرؤيه لم يلزم لتعلق الخيار بالرؤيه انتهى. و حكى ذلك من غيرها أيضا و ظاهره أن الخيار يحدث بالرؤيه لا أنه يظهر بها و لو جعلت الرؤيه شرطا لا سببا أمكن جواز الإسقاط بمجرد تحقق السبب و هو العقد و لا يخلو عن قوه و لو شرط سقوط هذا الخيار ففى فساده و إفساده للعقد كما عن العلامه و جماعه أو عدمهما كما عن النهايه و بعض- أو الفساد دون الإفساد وجوه بل أقوال من كونه موجبا لكون العقد غررا كما فى جامع المقاصد من أن الوصف قام مقام الرؤيه فإذا شرط عدم الاعتداد به كان المبيع غير مرئى و لا موصوف و من أن دفع الغرر عن هذا البيع ليس بالخيار حتى يثبت بارتفاعه فإن الخيار حكم شرعى لو أثر فى دفع الغرر جاز بيع كل مجهول مترلزلا. و العلم بالمبيع لا يرتفع بالتزام عدم الفسخ عند تبين المخالفه فإن الغرر هو الإقدام على شراء العين الغائبه على أى صفه كانت و لو كان الالتزام المذكور مؤديا إلى الغرر لكان اشتراط البراء من العيوب أيضا مؤديا إليه لأنه بمنزله بيع الشىء صحيحا أو معيبا بأى عيب كان و لا- شك أنه غرر و إنما جاز بيع الشىء غير مشروط بالصحة اعتمادا على أصاله الصحه لا من جهة عدم اشتراط

ملاحظه الصحة و العيب فى المبيع لأن تخالف أفراد الصحيح و المعيب أفحش من تخالف أفراد الصحيح و اقتصارهم فى بيان الأوصاف المعتره فى بيع العين الغائبه على ما عدا الصفات الراجعه إلى العيب إنما هو للاستغناء عن تلك الأوصاف بأصالة الصحة لا لجواز إهمالها عند البيع فحينئذ إذا شرط البراءه من العيوب كان راجعا إلى عدم الاعتداد بوجود تلك الأوصاف و عدمها فيلزم الغرر خصوصا على ما حكاه فى الدروس عن ظاهر الشيخ و أتباعه من جواز اشتراط البراءه من العيوب فيما لا قيمه لمكسوره كالبيض و الجوز الفاسدين كذلك حيث إن مرجعه على ما ذكره هنا فى اشتراط سقوط خيار الرؤيه إلى اشتراط عدم الاعتداد بماليه المبيع و لذا اعترض عليهم الشهيد و أتباعه بفساد البيع مع هذا الشرط لكن مقتضى اعتراضهم فساد اشتراط البراءه من سائر العيوب و لو كان للمعيب قيمه لأن مرجعه إلى عدم الاعتداد بكون المبيع صحيحا و معينا بأى عيب و الغرر فيه أفحش من البيع مع عدم الاعتداد بكون المبيع الغائب متصفا بأى وصف كان ثم إنه يثبت فساد هذا الشرط لا من جهة لزوم الغرر فى البيع حتى يلزم فساد البيع و لو على القول بعدم استلزام فساد الشرط لفساد العقد بل من جهة أنه إسقاط لما لم يتحقق بناء على ما عرفت من أن الخيار إنما يتحقق بالرؤيه فلا يجوز إسقاطه قبلها فاشتراط الإسقاط لغو و فساده من هذه الجهه لا يؤثر فى فساد العقد فيتعين المصير إلى ثالث الأقوال المتقدمه لكن الإنصاف ضعف وجه هذا القول و أقوى الأقوال أولها لأن دفع الغرر عن هذه المعامله و إن لم يكن لثبوت الخيار لأن الخيار حكم شرعى لا دخل له فى الغرر العرفى المتحقق فى البيع إلا أنه لأجل سبب الخيار و هو اشتراط تلك الأوصاف المنحل إلى ارتباط الالتزام العقدى بوجود الصفات لأنها إما شروط للبيع و إما قيود للمبيع كما تقدم سابقا و اشتراط سقوط الخيار راجع إلى الالتزام بالعقد على تقديرى وجود تلك الصفات و عدمها و التنافى بين الأمرين واضح و أما قياس هذا الاشتراط باشتراط البراءه فيدفعه الفرق بينهما بأن نفى العيوب ليس مأخوذا فى البيع على وجه الاشتراط أو التقييد و إنما اعتمد المشتري فيهما على أصالة الصحة- لا على تعهد البائع لانتفائها حتى ينافى ذلك اشتراط براءه البائع عن عهده انتفائها بخلاف الصفات فيما نحن فيه فإن البائع يتعهد لوجودها فى المبيع و المشتري يعتمد على هذا التعهد فاشتراط البائع على المشتري عدم تعهده لها و التزام العقد عليه بدونها ظاهر المنافاه لذلك نعم لو شاهده المشتري و اشتراه معتمدا على أصالة بقاء تلك الصفات فاشتراط البائع لزوم العقد عليه و عدم الفسخ لو ظهرت المخالفه كان نظير اشتراط البراءه من العيوب كما أنه لو أخبر بكيله أو وزنه فصدقه المشتري فاشتراط عدم الخيار لو ظهر النقص كان مثل ما نحن فيه كما يظهر

من التحرير فى بعض فروع الأخبار بالكيل و الضابط فى ذلك أن كل وصف تعهده البائع و كان رفع الغرر بذلك لم يجز اشتراط سقوط خيار فقده و كل وصف اعتمد المشتري فى رفع الغرر على أماره أخرى جاز اشتراط سقوط خيار فقده كالأصل أو غلبه مساواه باطن الصبره لظاهرها أو نحو ذلك. و مما ذكرنا وجه فرق الشهيد و غيره فى المنع و الجواز بين اشتراط البراءه من الصفات المأخوذه فى بيع العين الغائبه و بين اشتراط البراءه من العيوب فى العين المشكوك فى صحته و فساده و ظهر أيضا أنه لو تيقن المشتري بوجود الصفات المذكوره فى العقد فى المبيع فالظاهر جواز اشتراط عدم الخيار على تقدير فقدها لأن رفع الغرر ليس بالتزام تلك الصفات بل لعلمه بها و كذا لو اطمأن بوجودها و لم يتيقن. و الضابط كون اندفاع الغرر باشتراط الصفات و تعهدها من البائع و عدمه هذا مع إمكان التزام فساد اشتراط عدم الخيار على تقدير فقد الصفات المعتره علمها فى البيع خرج اشتراط التبرى من العيوب بالنص و الإجماع لأن قاعده نفى الغرر قابله للتخصيص كما أشرنا إليه سابقا. و ظهر أيضا ضعف ما يقال من أن الأقوى فى محل الكلام الصحة لصدق تعلق البيع بمعلوم غير مجهول و لو أن الغرر ثابت فى البيع نفسه لم يجد فى الصحة ثبوت الخيار و إلا لصلح ما فيه الغرر من البيع مع اشتراط الخيار و هو معلوم العدم و إقدامه على الرضا بالبيع المشترط فيه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر عليه من قبل نفسه انتهى. توضيح الضعف أن المجدى فى الصحة ما هو سبب

الخيار و هو التزام البائع وجود الوصف لا نفس الخيار

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٢

و أما كون الإقدام من قبل نفسه فلا يوجب الرخصة في البيع الغررى و المسأله موضع إشكال.

مسأله لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت و لا بإبدال العين

لأن العقد إنما وقع على الشخصى فتملك غيره يحتاج إلى معاوضه جديده و لو شرط فى متن العقد الإبدال لو ظهر على خلاف الوصف فى الدروس أن الأقرب الفساد و لعله لأن البذل المستحق عليه بمقتضى الشرط إن كان بإزاء الثمن فمرجه إلى معاوضه جديده على تقدير ظهور المخالفه بأن يفسخ البيع بنفسه عند المخالفه و ينعقد بيع آخر فيحصل بالشرط انفساخ عقد و انعقاد عقد آخر كل منهما معلق على المخالفه و من المعلوم عدم نهوض الشرط لإثبات ذلك و إن كان بإزاء المبيع الذى ظهر على خلاف الوصف فمرجه أيضا إلى انعقاد معاوضه تعليقيه غرريه لأن المفروض جهاله المبدل. و على أى تقدير فالظاهر عدم مشروعيه الشرط المذكور فيفسد و يفسد العقد و بذلك ظهر ضعف ما فى الحقائق من الاعتراض على الشهيد رحمه الله حيث قال بعد نقل عباره الدروس و حكمه بالفساد ما لفظه ظاهر كلامه أن الحكم بالفساد أعم من أن يظهر على الوصف أولا و فيه أنه لا موجب للفساد مع ظهوره على الوصف المشروط و مجرد شرط البائع الإبدال مع عدم الظهور على الوصف لا يصلح سببا للفساد لعموم الأخبار المتقدمه. نعم لو ظهر مخالفا فإنه يكون فاسدا من حيث المخالفه و لا يجبره هذا الشرط لإطلاق الأخبار و الأظهر رجوع الحكم بالفساد فى عباره إلى الشرط المذكور حيث لا- تأثير له مع الظهور و عدمه. و بالجمله فإنى لا أعرف للحكم بفساد العقد فى الصوره المذكوره على الإطلاق وجهها يحمل عليه انتهى.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤبه فى كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه

كالصلح و الإجاره لأنه لو لم يحكم بالخيار مع تبين المخالفه فإما أن يحكم ببطلان العقد لما تقدم عن الأردبيلى فى بطلان بيع العين الغائبه و إما أن يحكم بلزومه من دون خيار و الأول مخالف لطريقه الفقهاء فى تخلف الأوصاف المشروطه فى المعقود عليه و الثانى فاسد من جهه أن دليل اللزوم هو وجوب الوفاء بالعقد و حرمة النقض و معلوم أن عدم الالتزام بترتب آثار العقد على العين الفاقده للصفات المشترطه فيها ليس نقضا للعقد بل قد تقدم عن بعض أن ترتيب آثار العقد عليها ليس وفاء و عملا بالعقد حتى يجوز بل هو تصرف لم يدل عليه العقد فيبطل. و الحاصل أن الأمر فى ذلك دائر بين فساد العقد و ثبوته مع الخيار و الأول مناف لطريقه الأصحاب فى غير باب فتعين الثانى.

مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف

فى التذكرة قدم قول المشتري- لأصالة براءه ذمته من الثمن فلا- يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و رده فى المختلف فى نظير المسأله بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن و يمكن أن يكون مراده ببراءه الذمه عدم وجوب تسليمه إلى البائع بناء على ما ذكره فى أحكام الخيار من التذكرة من عدم وجوب تسليم الثمن و لا- المضمن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و كيف كان فيمكن أن يחדش بأن المشتري قد أقر باشتغال ذمته بالثمن سواء اختلف صفه المبيع أم لم يختلف غايه الأمر سلطنته على الفسخ

لو ثبت أن البائع التزم على نفسه اتصاف البيع بأوصاف مفقوده كما لو اختلفا في اشتراط كون العبد كاتباً و حيث لم يثبت ذلك فالأصل عدمه فيبقى الاشتغال لازماً غير قابل للإزالة بفسخ العقد هذا و يمكن دفع ذلك بأن أخذ الصفات في المبيع و إن كان في معنى الاشتراط إلا أنه بعنوان التقييد فمرجع الاختلاف إلى الشك في تعلق البيع بالعين الملحوظ فيها صفات مفقوده أو تعلقه بعين لو حظ فيها الصفات الموجودة أو ما يعمها و اللزوم من أحكام البيع المتعلق بالعين على الوجه الثاني و الأصل عدمه و منه يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين الاختلاف في اشتراط كتابه العبد و قد تقدم توضيح ذلك و بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في هذا المجال في مسأله ما إذا اختلفا في تغيير ما شاهدها قبل البيع

مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتراه على أن ينسج الباقي كالأول بطل

كما عن المبسوط و القاضي و ابن سعيد قدس سرهما و العلامه في كتبه و جامع المقاصد و استدلال عليه في التذكرة و جامع المقاصد بأن بعضه عين حاضره و بعضه في الذمه مجهول.

و عن المختلف صحته- و لا يحضرني الآن حتى أتأمل في دليله و الذي ذكر للمنع و لا ينهض مانعاً فالذي يقوى في النظر أنه إذا باع البعض المنسوج المنضم إلى غزل معين على أن ينسجه على ذلك المنوال فلا مانع منه و كذا إذا ضم معه مقداراً معيناً كلياً من الغزل الموصوف على أن ينسجه كذلك إذا لا مانع من ضم الكلي إلى الشخصي و إليه ينظر بعض كلمات المختلف في هذا المقام حيث جعل اشتراط نسج الباقي كاشتراط الخياطه و الصبغ و كذا إذا باعه أذرعاً معلومه منسوجه مع هذا المنسوج بهذا المنوال و لو لم ينسجه في الصورتين الأوليين على ذلك المنوال ثبت الخيار لتخلف الشرط- و لو لم ينسجه كذلك في الصورة الأخيره لم يلزم القبول و بقي على مال البائع و كان للمشتري الخيار في المنسوج لتبعض الصفقه عليه و الله العالم

السابع خيار العيب

إشاره

إطلاق العقد يقتضى وقوعه مبنيًا على سلامه العين من العيب و إنما ترك اشتراطه صريحاً اعتماداً على أصله السلامه و إلا لم يصح العقد من جهه الجهل بصفه العين الغائبه و هى صحتها التى هى من أهم ما يتعلق به الأغراض و لذا اتفقوا في بيع العين الغائبه على اشتراط ذكر الصفات التى يختلف الثمن باختلافها و لم يذكروا اشتراط صفه الصحه فليس ذلك إلا- من حيث الاعتماد فى وجودها على الأصل فإن من يشتري عبداً لا يعلم أنه صحيح سوى أم فالج مقعد لا يعتمد فى صحته إلا على أصله السلامه كما يعتمد من شاهد المبيع سابقاً على بقائه على ما شاهده فلا يحتاج إلى ذكر تلك الصفات فى العقد و كما يعتمد على إخبار البائع بالوزن. قال فى التذكرة الأصل فى المبيع من الأعيان و الأشخاص- السلامه من العيوب و الصحه فإذا أقدم المشتري على

العقد و اشتراط السلامه يقتضيان السلامه على ما مر من القضاء العرفى يقتضى أن المشتري إنما بذل ماله بناء على أصاله السلامه فكأنها مشترطه فى نفس العقد انتهى. و مما ذكرنا يظهر أن الانصراف ليس من باب انصراف المطلق إلى الفرد الصحيح ليرد عليه أولا- منع الانصراف و لذا لا- يجرى فى الأيمان و النذور. و ثانيا عدم جريانه فيما نحن فيه لعدم كون المبيع مطلقا بل هو جزئى حقيقى خارجى. و ثالثا بأن مقتضاه عدم وقوع العقد رأسا على المعيب فلا معنى لإمضاء العقد الواقع عليه أو فسخه حتى يثبت التخيير بينهما و دفع جميع هذا بأن وصف الصحه قد أخذ شرطا فى العين الخارجيه نظير معرفه الكتابه أو غيرها من الصفات المشروطه فى العين الخارجيه و إنما استغنى عن ذكر وصف الصحه لاعتماد المشتري فى وجودها على الأصل كالعين المرثيه سابقا حيث يعتمد فى وجود أصلها و صفاتها على الأصل. و لقد أجاد فى الكفايه حيث قال إن المعروف بين الأصحاب أن إطلاق العقد يقتضى لزوم السلامه و لو باع كليا حالا أو سلما كان الانصراف إلى الصحيح من جهه ظاهر الإقدام أيضا و يحتمل كونه من جهه الإطلاق- المنصرف إلى الصحيح فى مقام الاثراء و إن لم ينصرف إليه فى غير هذا المقام فتأمل ثم إن المصرح به فى كلمات جماعه أن اشتراط الصحه فى متن العقد يفيد التأكيد لأنه تصريح بما يكون الإطلاق منزلا عليه. و إنما ترك لاعتماد المشتري على أصاله السلامه فلا- يحصل من أجل هذا الاشتراط خيار آخر غير خيار العيب كما لو اشترط كون الصبره كذا و كذا صاعا فإنه لا يزيد على ما إذا ترك الاشتراط و اعتمد على إخبار البائع بالكيل أو اشترط بقاء الشىء على الصفه السابقه المرثيه فإنه فى حكم ما لو ترك ذلك اعتمادا على أصاله بقائها. و بالجمله فالخيار خيار العيب اشترط الصحه أم لم يشترط. و يؤيده ما ورد من روايه يونس: فى رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل القيمه فإن اقتصره على أخذ الأرش الظاهر فى عدم جواز الرد يدل على أن الخيار خيار العيب و لو كان هنا خيار تخلف الاشتراط لم يسقط الرد بالتصرف فى الجاريه بالوطء أو مقدماته و منه يظهر ضعف ما حكاه فى المسالك- من ثبوت خيار الاشتراط هنا فلا يسقط الرد بالتصرف و دعوى عدم دلالة الروايه على التصرف أو عدم دلالاته على اشتراط البكاره فى متن العقد كما ترى.

مسأله ظهور العيب فى المبيع - يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش

مسأله ظهور العيب فى المبيع- يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش

بلا خلاف و يدل على الرد الأخبار المستفيضه الآتية و أما الأرش فلم يوجد فى الأخبار ما يدل على التخيير بينه و بين الرد بل ما دل على الأرش يختص بصوره التصرف المانع من الرد فيجوز أن يكون الأرش فى هذه الصوره لتدارك ضرر المشتري لا لتعيين أحد طرفى التخيير بتعذر الآخر. نعم فى الفقه الرضوى فإن خرج السلعه معيبا و علم المشتري فالخيار إليه إن شاء رده و إن شاء أخذه أو رد عليه بالقيمه أرش العيب و ظاهره كما فى الحدائق التخيير بين الرد و أخذه بتمام الثمن و أخذ الأرش و يحتمل زياده الهمزه فى لفظه أو و يكون واو العطف فيدل على التخيير بين الرد و الأرش و قد يتكلف لاستنباط هذا الحكم من سائر الأخبار و هو صعب جدا و أصعب منه جعله مقتضى القاعده- بناء على أن الصحه و إن كانت وصفا فهى بمنزله الجزء فيتدارك فائته باسترداد ما قابله من الثمن و يكون الخيار حينئذ لتبعض الصفقه و فيه منع المنزله عرفا و لا شرعا و لذا لم يبطل البيع فيما قابله من الثمن بل كان الثابت بفواته مجرد استحقاق المطالبه بل لا يستحق المطالبه بعين ما قابله على ما صرح به العلامه و غيره ثم منع كون الجزء الفاسد يقابل بجزء من الثمن إذا أخذ وجوده فى المبيع الشخصى على وجه الشرطيه كما فى بيع الأرض على أنها جريان معينه و ما نحن فيه من هذا القبيل. و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله بل الإجماع على التخيير بين الرد و الأرش. نعم يظهر من الشيخ فى غير موضع من المبسوط أن أخذ الأرش مشروط باليأس عن الرد لكنه مع مخالفته لظاهر كلامه فى

النهاية و بعض مواضع المبسوط ينافيه إطلاق الأخبار بجواز أخذ الأرش فافهم ثم إن في كون ظهور العيب مثبتا للخيار أو كاشفا عنه ما تقدم في خيار الغبن. وقد عرفت أن الأظهر ثبوت الخيار بمجرد العيب و الغبن واقعا و إن كان ظاهر كثير من كلماتهم يوهم حدوثه بظهور العيب خصوصا بعد كون ظهور العيب بمنزله رؤيه المبيع على خلاف ما اشترط. وقد صرح العلامة بعدم جواز إسقاط خيار الرؤيه قبلها معللا بأن الخيار إنما يثبت بالرؤيه لكن المتفق عليه هنا نصا و فتوى جواز التبرى و إسقاط خيار العيب. و يؤيد ثبوت الخيار هنا بنفس العيب أن استحقاق المطالبه بالأرش الذى هو أحد طرفى الخيار لا معنى لثبوت بظهور العيب بل هو ثابت بنفس انتفاء وصف الصحه هذا مضافا إلى أن الظاهر من بعض أخبار المسأله أن السبب هو نفس العيب لكنها لا تدل على العليه التامه فلعل الظهور شرط و كيف كان فالتحقيق ما ذكرنا فى خيار الغبن من وجوب الرجوع فى كل حكم من أحكام هذا الخيار إلى دليله و أنه يفيد ثبوت ب مجرد العيب أو بظهوره و المرجع فيما لا يستفاد من دليله أحد الأمرين هى القواعد فافهم ثم إنه لا فرق فى هذا الخيار بين الثمن و المثلن كما صرح به العلامة و غيره هنا و فى باب الصرف فيما إذا ظهر أحد عوضى الصرف معيبا و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه و إن كان مورد الأخبار ظهور العيب فى المبيع لأن الغالب كون الثمن نقدا غالبا و المثلن متاعا فيكثر فيه العيب بخلاف النقدا

القول فى مسقطات هذا الخيار بطرفيه أو أحدهما

مسأله يسقط الرد خاصة بأمر

أحدها التصريح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختيار الأرش

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٤

و لو أطلق الالتزام بالعقد فالظاهر عدم سقوط الأرش و لو أسقط الخيار فلا يعد سقوطه.

الثانى التصرف فى المعيب

عند علمائنا كما فى التذكرة و فى السرائر الإجماع على أن التصرف يسقط الرد بغير خلاف منهم و نحوه المسالك و سيأتى الخلاف فى الجملة من الإسكافى و الشيخين و ابن زهره و ظاهر المحقق بل المحقق الثانى و استدلال عليه فى التذكرة أيضا تبعا للغنيه بأن تصرفه فيه رضاء منه به على الإطلاق و لو لا ذلك كان ينبغى له الصبر و الثبات حتى يعلم حال صحته و عدمها و بقول أبى جعفر فى الصحيح: أيما رجل اشترى شيئا و به عيب أو عوار و لم يتبرأ إليه و لم يتبين له فأحدث فيه بعد ما قبضه شيئا ثم علم بذلك العوار و بذلك العيب فإنه يمضى عليه البيع و يرد عليه بقدر ما ينقص من ذلك الداء و العيب من ثمن ذلك لو لم يكن به.

و يدل عليه مرسله جميل عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يشتري الثوب أو المتاع فيجد به عيبا قال إن كان الثوب قائما بعينه رده على صاحبه و أخذ الثمن و إن كان الثوب قد قطع أو خيط أو صبغ رجع بنقصان العيب هذا و لكن الحكم بسقوط الرد بمطلق

التصرف حتى مثل قول المشتري للعبد المشتري ناولنى الثوب أو أغلق الباب على ما صرح به العلامة فى التذكرة فى غايه الإشكال لإطلاق قوله ع: إن كان الثوب قائما بعينه رده المعتضد بإطلاق الأخبار فى الرد خصوصا ما ورد فى رد الجارية- بعد ما لم تحض سته أشهر عند المشتري و رد المملوك فى أحداث السنه و نحو ذلك مما يبعد التزام التقييد فيه بصورة عدم التصرف فيه بمثل أغلق الباب و نحوه و عدم ما يصلح للتقييد مما استدلل به للسقوط فإن مطلق التصرف لا يدل على الرضا خصوصا مع الجهل بالعيب. و أما المرسله فقد عرفت إطلاقها لما يشمل لبس الثوب و استخدام العبد بل و طء الجارية لو لا النص المسقط للخيار به. و أما الصحيحه فلا يعلم المراد من إحداث شىء فى المبيع لكن الظاهر بل المقطوع عدم شموله لغه و لا عرفا لمثل استخدام العبد و شبهه مما مر من الأمثله فلا تدل على أزيد مما دل عليه ذيل المرسله من أن العبره بتغير العين و عدم قيامها بعينها اللهم إلا أن يستظهر بمعونه ما تقدم فى خيار الحيوان من النص الدال على أن المراد بإحداث الحدث فى المبيع هو أن ينظر إلى ما حرم النظر إليه قبل الشراء فإذا كان مجرد النظر المختص بالمالك حدثا دل على سقوط الخيار هنا بكل تصرف فيكون ذلك النص دليلا على المراد بالحدث هنا و هذا حسن لكن إقامه البيئه على اتحاد معنى الحدث فى المقامين مع عدم مساعده العرف على ظهور الحدث فى هذا المعنى مشكله ثم إنه إذا قلنا بعموم الحدث فى هذا المقام لمطلق التصرف فلا دليل على كونه من حيث الرضا بالعقد فلا يتقيد بالتصرف الدال عليه و إن كان النص فى خيار الحيوان دالا على ذلك بقرينه التعليل المذكور فيه على الوجوه المتقدمه هناك فى المراد من التعليل لكن كلمات كثير منهم فى هذا المقام أيضا يدل على سقوط هذا الخيار بالتصرف من حيث الرضا بل عرفت من التذكرة و الغنيه أن عله السقوط دلالة التصرف نوعا على الرضا و نحوه فى الدلاله على كون السقوط بالتصرف من حيث دلالاته على الرضا كلمات جماعه ممن تقدم عليه و من تأخر عنه. قال فى المقنعه فإن لم يعلم المبتاع بالعيب حتى أحدث فيه حدثا لم يكن له الرد و كان له أرش العيب خاصه و كذلك حكمه إذا أحدث فيه حدثا بعد العلم و لا يكون إحداثه الحدث بعد المعرفه بالعيب رضاه به منه انتهى. فإن تعليله عدم سقوط الأرش بعدم دلالة الإحداث على الرضا بالعيب ظاهر خصوصا بملاحظه ما يأتى من كلام غيره فى أن سقوط الرد بالحدث لدلالته على الرضا بأصل البيع و مثلها عباره النهايه من غير تفاوت و قال فى المبسوط إذا كان المبيع بهيمه فأصاب بها عيبا كان له ردها فإذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها و علفها و سقيها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها كل هذا لأنه ملكه و له فيه فائدته و عليه مؤنته و الرد لا يسقط لأنه إنما يسقط الرد بالرضا بالمعيب أو ترك الرد بعد العلم به أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شىء من ذلك انتهى و قال فى الغنيه و لا يسقط بالتصرف بعد العلم بالعيب حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع لا بالعيب انتهى و فى السرائر قال فى حكم من ظهر على عيب فيما اشتراه و لا يجبر على أحد الأمرين يعنى الرد و الأرش قال هذا إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا فى العاده أو ينقص قيمته بالتصرف انتهى و فى الوسيله و يسقط الرد بأحد ثلاثة أشياء بالرضا و بترك الرد بعد العلم به إذا عرف أن له الرد و بحدوث عيب آخر عنده انتهى و هى بعينها كعباره المبسوط المتقدمه ظاهره فى أن التصرف ليس بنفسه مسقطا إلا- إذا دل على الرضا. و قال فى التذكرة لو ركبها ليسقيها ثم يرددها لم يكن ذلك رضاه منه بإمساکها و لو حلبها فى طريق الرد فالأقوى أنه تصرف يؤذن بالرضا بها. و قال بعض الشافعيه لا يكون رضاه بإمساکه لأن اللبن ماله قد استوفاه فى حال الرد انتهى. و فى جامع المقاصد و المسالك فى

رد ابن حمزه القائل بأن التصرف بعد العلم يسقط الأرش أيضا- أن التصرف لا يدل على إسقاط الأرش. نعم يدل على الالتزام بالعقد. و فى التحرير لو نقل المبيع أو عرضه للبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا قبل علمه بالعيب و بعده سقط الرد انتهى. و قد ظهر من جميع ذلك أن التصرف من حيث هو ليس مسقطا و إنما هو التزام و رضاه بالعقد فعلا فكل تصرف يدل على ذلك

عاده فهو مسقط و ما ليس كذلك فلا دليل على الإسقاط به كما لو وقع نسيانا أو للاختبار و مقتضى ذلك أنه لو وقع التصرف قبل العلم بالعيب لم يسقط خصوصا إذا كان مما يتوقف العلم بالعيب عليه و حصل بقصد الاختبار إلا أن المعروف خصوصا بين العلامه و من تأخر عنه عدم الفرق في السقوط بالتصرف بين وقوعه قبل العلم بالعيب أو بعده- و الذى ينبغى أن يقال و إن كان ظاهر المشهور خلافه- إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا كان دالا- بنوعه على الرضا كدلاله اللفظ على معناه لا مطلق التصرف و الدليل على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٥

إسقاطه مضافا إلى أنه التزام فعلى فيدل عليه ما يدل على اعتبار الالتزام إذا دل عليه باللفظ ما تقدم فى خيار الحيوان من تعليل السقوط بالحدث بكونه رضاء بالبيع و لذا تعدينا إلى خيار المجلس و الشرط و حكمنا بسقوطهما بالتصرف فكذلك خيار العيب و أما التصرف قبل العلم بالعيب فإن كان مغيرا للعين بزياده أو نقيصه أو تغير هيئه أو ناقلا لها بنقل لازم أو جائز و بالجملة صار بحيث لا يصدق معه قيام الشىء بعينه فهو مسقط أيضا لمرسله جميل المتقدمه و يلحق بذلك تعذر الرد بموت أو عتق أو إجازة أو شبه ذلك. و ظاهر المحقق فى الشرائع الاقتصار على ذلك حيث قال فى أول المسأله و يسقط الرد بإحداثه فيه حدثا كالعتق و قطع الثوب سواء كان قبل العلم بالعيب أو بعده. و فى مسأله رد المملوك من أحداث السنه فلو أحدث ما يغير عينه أو صفته ثبت الأرش انتهى. و هو الظاهر من المحكى عن الإسكافى حيث قال فإن وجد بالسلعه عيبا و قد أحدث فيه ما لا يمكن معه ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطى للأمه و القطع للثوب أو تعذر الرد بموت أو نحوه كان له فضل ما بين الصحه و العيب انتهى. و هذا هو الذى ينبغى أن يقتصر عليه من التصرف قبل العلم و أما ما عدا ذلك من التصرف قبل العلم كحلب الدابه و ركوبها و شبه ذلك فلا دليل على السقوط به بحيث يطمئن به النفس. و أقصى ما يوجد لذلك صحيحه زراره المتقدمه بضميمه ما تقدم فى خيار الحيوان من التمثيل للحدث بالنظر و باللمس و قيام النص و الإجماع على سقوط رد الجاربه بوطنها قبل العلم مع عدم دلالتها على الالتزام بالبيع و عدم تغييره للعين و إطلاق معقد الإجماع المدعى فى كثير من العبائر كالتذكره و السرائر و الغنيه و غيرها و فى نهوض ذلك كله لتقييد إطلاق أخبار الرد خصوصا ما كان هذا التقييد فيه فى غايه البعد كالنص برد الجاربه بعد ستة أشهر و رد الجاربه إذا لم يطأها و رد المملوك من أحداث السنه نظر بل منع خصوصا معاقد الإجماع فإن نقله الإجماع كالعلامه و الحلّى و ابن زهره قد صرحوا فى كلماتهم المتقدمه بأن العبره بالرضا بالعقد فكان دعوى الإجماع وقعت من هؤلاء على السقوط بما يدل على الرضا من التصرف خصوصا ابن زهره فى الغنيه حيث إنه اختار ما قويناه من التفصيل بين صورتى العلم و الجهل و المغير و غيره حيث قال قدس سره و خامسها يعنى مسقطات الرد التصرف فى المبيع الذى لا يجوز مثله إلا- بملكه أو الإذن الحاصل له بعد العلم بالعيب فإنه يمنع من الرد لشىء من العيوب و لا يسقط حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع لا- بالعيب و كذا حكمه إن كان قبل العلم بالعيب و كان مغيرا للعين بزياده فيه مثل الصبغ للثوب أو نقصان فيه كالقطع للثوب و إن لم يكن كذلك فله الرد بالعيب إذا علمه ما لم يكن و طء الجاربه فإنه يمنع من ردها لشىء من العيوب إلا- الجبل انتهى كلامه. و قد أجاد قدس سره فيما استفاده من الأدله و حكى عن المبسوط أيضا أن التصرف قبل العلم لا يسقط به الخيار لكن صرح بأن الصبغ و قطع الثوب يمنع من الرد فإطلاق التصرف قبل العلم محمول على غير المغير و ظاهر المقنعه و المبسوط أنه إذا وجد العيب بعد عتق العبد و الأمه لم يكن له ردهما و إذا وجده بعد تدبيرهما أو هبتهما كان مخيرا بين الرد و أخذ أرش العيب و فرقا بينهما و بين العتق بجواز الرجوع فيهما دون العتق و يرد مع أن مثلهما تصرف يؤذن بالرضا مرسله جميل فإن العين مع

الهبه و التدبير غير قائمه و جواز الرجوع و عدمه لا دخل له في ذلك و لذا اعترض عليهما الحلى بالنقض بما لو باعه بخيار مع أنه لم يقل أحد من الأئمه بجواز الرد حينئذ. و قال بعد ما ذكر إن الذي يقتضيه أصول المذهب أن المشتري إذا تصرف في المبيع أنه لا يجوز له رده و لا خلاف في أن الهبه و التدبير تصرف. و بالجمله فتعميم الأكثر لأفراد التصرف مع التعميم لما بعد العلم و ما قبله مشكل و العجب من المحقق الثاني أنه تنظر في سقوط الخيار بالهبه الجائزه مع تصريحه في مقام آخر بما عليه الأكثر.

الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف

فإنه يسقط الخيار هنا بخلاف الخيارات المتقدمه غير الساقطه بتلف العين و المستند فيه بعد ظهور الإجماع إناطه الرد في المرسله السابقه بقيام العين فإن الظاهر منه اعتبار بقائها في ملكه فلو تلف أو انتقل إلى ملك الغير أو استؤجر أو رهن أو أبق العبد أو انتعت العبد على المشتري فلا رد. و مما ذكرنا ظهر أن عد اعتاق العبد على المشتري مسقط برأسه كما في الدروس لا يخلو عن شىء. نعم ذكر أنه يمكن إرجاع هذا الوجه إلى التصرف و هو أيضا لا يخلو عن شىء و الأولى ما ذكرناه ثم إنه لو عاد الملك إلى المشتري لم يجر رده للأصل - خلافا للشيخ بل المفيد قدس سرهما. فرع لا خلاف نصا و فتوى - في أن وطء الجاريه يمنع عن ردها بالعيب سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم كون الشىء قائما بعينه غايه الأمر كون الوطى على هذا القول مستثنى عن التصرف غير المغير للعين كما عرفت من عباره الغنيه مع أن العلامه علل المنع في موضع من التذكرة بأن الوطى جنايه و لهذا يوجب غرامه جزء من القيمه كسائر جنایات المملوك. و قد تقدم في كلام الإسكافي أيضا أن الوطى مما لا يمكن معه رد المبيع إلى ما كان عليه قبله و يشير إليه ما سيجىء في غير واحد من الروايات من قوله معاذ الله أن يجعل لها أجرا فإن فيه إشاره إلى أنه لو ردها لا بد أن يرد معها شيئا تداركا للجنايه - إذ لو كان الوطى مجرد استيفاء منفعه - لم يتوقف ردها إلى رد عوض المنفعه فإطلاق الأجر عليه في الروايه على طبق ما يترأى في نظر العرف من كون هذه الغرامه كأنها أجره للوطء و حاصل معناه أنه إذا حكمت بالرد مع أرش جنائتها كان ذلك في الأنظار بمنزله الأجره و هى ممنوعه شرعا لأن إجاره الفروج غير جائزه و هذا إنما وقع من أمير المؤمنين ع مبنيا على تقرير رعيته على ما فعله الثاني من تحريم العقد المنقطع فلا يقال إن المتعه مشروع و قد ورد أن المنقطعات مستأجرات فلا وجه للاستعاذه بالله من جعل الأجره للفروج هذا ما يخطر عاجلا بالبال في معنى هذه الفقره و الله العالم و كيف كان ففي النصوص المستفيضه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٦

الوارده في المسأله كفايه ففي صحيحه ابن حازم عن أبي عبد الله ع: في رجل اشترى جاريه فوقع عليها قال إن وجد فيها عيبا فليس له أن يردها و لكن يرد عليه بقدر ما نقصها العيب قلت هذا قول أمير المؤمنين ع قال نعم و صحيحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الرجل يبتاع الجاريه فيقع عليها فيجد بها عيبا بعد ذلك قال لا يردها على صاحبها و لكن يقوم ما بين العيب و الصحه و يرد على المبتاع معاذ الله أن يجعل لها أجرا و روايه ميسر عن أبي عبد الله ع قال: كان على لا يرد الجاريه بعيب إذا وطئت و لكن يرجع بقيمه العيب و كان يقول معاذ الله أجعل لها أجرا الخبر و في روايه طلحه بن زيد عن أبي عبد الله ع قال: قضى أمير المؤمنين ع في رجل اشترى جاريه فوطئها ثم رأى فيها عيبا قال يقوم و هى صحيحه و تقوم و بها الداء ثم يرد البائع على المبتاع فضل ما بين الصحه و الداء و ما عن حماد في الصحيح عن أبي عبد الله ع يقول قال على بن الحسين ع: كان القضاء

الأول في الرجل إذا اشترى أمه فوطئها ثم ظهر على عيب أن السبع لازم و له أرش العيب إلى غير ذلك مما سيجي ء ثم إن المشهور استثنوا عن عموم هذه الأخبار لجميع أفراد العيب الحمل فإنه عيب إجماعا كما في المسالك إلا أن الوطئ لا يمنع من الرد به بل يردّها و يرد معها العشر أو نصف العشر على المشهور بينهم و استندوا في ذلك إلى نصوص مستفيضة- منها صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله ع: عن رجل اشترى جارية حبلى و لم يعلم بحبلها فوطئها قال يردّها على الذى ابتاعها منه و يرد عليها نصف عشر قيمتها لنكاحه إياها و قد قال على ع: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها و رواه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع قال: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و له أرش العيب و ترد الحبلية و يرد معها نصف عشر قيمتها و زاد فى الكافى قال و فى روايه أخرى: إن كانت بكرًا فعشر قيمتها و إن كانت ثيبًا فنصف عشر قيمتها و مرسله ابن أبي عمير عن سعيد بن يسار: قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع جارية حبلى و هو لا يعلم فينكحها الذى اشترى قال يردّها و يرد نصف عشر قيمتها و رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري الجارية فيقع عليها فيجدها حبلى قال ترد و يرد معها شيئًا و صحيحه ابن مسلم عن أبي جعفر ع: فى الرجل يشتري الجارية الحبلية فينكحها قال يرد و يكسوها و رواه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع: فى الرجل يشتري الجارية و هى حبلى فيطأها قال يردّها و يرد عشر قيمتها هذه جملة ما وقفت عليها من الروايات و قد عمل بها المشهور بل ادعى على ظاهرها الإجماع فى الغنيه كما عن الانتصار و عدم الخلاف فى السرائر خلافا للمحكى عن الإسكافى فحكم بالرد مع كون الحمل من المولى لبطلان بيع أم الولد حيث قال فإن وجد فى السلعه عيبا كان عند البائع و قد أحدث المشتري فى السلعه ما لا يمكن ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطئ للأمه أو القطع للثوب أو تلف السلعه بموت أو غيره كان للمشتري فضل ما بين الصحة و العيب دون ردها فإن كان العيب ظهور حمل من البائع و قد وطئها المشتري من غير علم بذلك كان عليه ردها و نصف عشر قيمتها انتهى. و اختاره فى المختلف و هو ظاهر الشيخ فى النهايه حيث قال فإن وجد بها عيبا بعد أن وطئها لم يكن له ردها و كان له أرش العيب خاصه اللهم إلا- أن يكون العيب من حبل فيلزمه ردها على كل حال و طئها أم لم يطأها و يرد معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها انتهى. و يمكن استفاده هذا من إطلاق المبسوط القول بمنع الوطئ من الرد فإن من البعيد عدم استثناء وطء الحامل و عدم تعرضه لحكمه مع اشتها المسألة فى الروايات و ألسنه القدماء. و قال فى الوسيله إذا وطئ الأمه ثم علم بها عيبا لم يكن له ردها إلا إذا كان العيب حملا و كان حرا فإنه و جب عليه ردها و يرد معها نصف عشر قيمتها و إن كان الحمل مملوكا

لم يجب ذلك انتهى. و ظاهر الرياض أيضا اختيار هذا القول. و الإنصاف أن ظاهر الأخبار المتقدمه فى بادئ النظر و إن كان ما ذكره المشهور إلا أن العمل على هذا الظهور يستلزم مخالفه الظاهر من وجوه آخر أحدها من حيث مخالفه ظهورها فى وجوب رد الجارية أو تقييد الحمل بكونه من غير المولى حتى تكون الجملة خبريه و ارده فى مقام دفع توهم الحظر الناشئ من الأخبار المتقدمه المانعه من رد الجارية بعد الوطئ إذ لو بقى الحمل على إطلاقه لم يستقم دعوى وقوع الجملة خبريه فى مقام دفع توهم الحظر إذ لا- منشأ لتوهم حظر رد الحامل حتى أم الولد فلا- بد إما من التقييد أو من مخالفه ظاهر الجملة خبريه. الثانى مخالفه لزوم العقر على المشتري لقاعده عدم العقر فى وطء الملك أو قاعده كون الرد بالعيب فسخا من حينه لا- من أصله. الثالث مخالفته لما دل على كون التصرف عموما و الوطئ بالخصوص مانعا من الرد. أن الظاهر من قول السائل فى مرسله ابن أبي عمير المتقدمه رجل باع جارية حبلى و هو لا يعلم وقوع السؤال عن بيع أم الولد و إلا لم يكن لذكر جهل البائع فى السؤال فائده و يشير إليه ما فى بعض الروايات المتقدمه- من قوله ع يكسوها فإن فى ذلك إشارة إلى تشبها بالحريه للاستيلاء فنسب الكسوه إليها تشبها بالحرائر و لم يصرح بالعقر الذى هو جزء من قيمه. الخامس ظهور هذه الأخبار فى كون الرد بعد تصرف المشتري

فى الجارىه بغير الوطى من نحو اسقنى ماء أو أعلق الباب و غيرهما مما قل أن تنفك عنه الجارىه و تقيدها بصورة عدم هذه التصرفات تقييد بالفرض النادر و إنما دعى إلى هذا التقييد فى غير هذه الأخبار مما دل على رد الجارىه بعد مده طويله الدليل الدال على اللزوم بالتصرف لكن لا- داعى هنا لهذا التقييد إذ يمكن تقييد الحمل بكونه من المولى لتسلم الأخبار عن جميع ذلك. و غايه الأمر تعارض هذه الأخبار مع ما دل على منع الوطى عن الرد بالعموم من وجه فيبقى ما عدا الوجه الثالث- مرجحاً لتقييد هذه الأخبار و لو فرض التكافؤ بين جميع ما تقدم و بين إطلاق الحمل فى هذه الأخبار أو ظهور اختصاصه بما لم يكن من المولى و جب الرجوع إلى عموم ما دل على أن إحداث الحدث مسقط- لكونه رضاء بالبيع و يمكن الرجوع إلى ما دل على جواز الرد مع قيام

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٧

العين. نعم لو خدش فى عموم ما دل على المنع من الرد بمطلق التصرف و جب الرجوع إلى أصله جواز الرد الثابت قبل الوطى لكن يبقى لزوم العقر مما لا دليل عليه إلا الإجماع المركب و عدم الفصل بين الرد و العقر فافهم. ثم إن المحكى عن المشهور إطلاق الحكم بوجوب رد نصف العشر بل عن الانتصار و الغنيه الإجماع عليه إلا- أن يدعى انصراف إطلاق الفتاوى و مقعد الإجماع كالنصوص إلى الغالب من كون الحامل ثيباً فلا يشمل فرض حمل البكر بالسحق أو بوطء الدبر و لذا ادعى عدم الخلاف فى السرائر- على اختصاص نصف العشر بالثيب و ثبوت العشر فى البكر بل معقد إجماع الغنيه بعد التأمل موافق للسرائر أيضاً حيث ذكر فى الحامل أنه يرد معها نصف عشر قيمتها على ما مضى بدليل إجماع الطائفة و مراده بما مضى كما يظهر لمن راجع كلامه ما ذكره سابقاً مدعياً عليه الإجماع من أنه إذا وطئ المشتري فى مده خيار البائع ففسخ يرد معها العشر إن كانت بكرًا و نصف العشر إن كانت ثيباً و أما الانتصار فلا يحضرني حتى أراجعه و قد عرفت إمكان تنزيل الجميع على الغالب و حينئذ فيكون مرسله الكافى المتقدمه بعد انجبارها بما عرفت من السرائر و الغنيه دليلاً على التفصيل فى المسألة. كما اختاره جماعه من المتأخرين مضافاً إلى ورود العشر فى بعض الروايات المتقدمه المحموله على البكر إلا أنه بعيد و لذا نسبته الشيخ إلى سهو الراوى فى إسقاط لفظ النصف. و فى الدروس أن الصدوق ذكرها بلفظ النصف و أما ما تقدم مما دل على أنه يرد معها شيئاً فهو بإطلاقه خلاف الإجماع فلا بد من جعله وارداً فى مقام ثبوت أصل العقر لا مقداره و أما ما دل على أنه يكسوها فقد حمل على كسوه تساوى العشر أو نصفه و لا بأس به فى مقام الجمع ثم إن مقتضى الإطلاق جواز الرد و لو مع الوطى فى الدبر- و يمكن دعوى انصرافه إلى غيره- فيقتصر فى مخالفه العمومات على منصرف اللفظ و فى لحوق التقييد و اللمس بالوطء و جهان من الخروج عن مورد النص و من الأولويه و لو انضم إلى الحمل عيب آخر فقد استشكل فى سقوط الرد بالوطء من صدق كونها معيبه بالحمل و كونها معيبه بغيره. و فيه أن كونها معيبه بغير الحمل لا يقتضى إلا عدم تأثير ذلك العيب فى الرد مع التصرف لا نفى تأثير عيب الحمل ثم إن صريح بعض النصوص و الفتاوى و ظاهر باقيها اختصاص الحكم بالوطء مع الجهل بالعيب فلو وطئ عالماً به سقط الرد لكن إطلاق كثير من الروايات يشمل العالم.

الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري

إشارة

و تفصيل ذلك أنه إذا حدث العيب بعد العقد على المعيب فإما أن يحدث قبل القبض و إما أن يحدث بعده في زمان خيار يضمن فيه البائع المبيع أعنى خيار المجلس و الحيوان و الشرط- و إما أن يحدث بعد مضي الخيار و المراد بالعيب الحادث هنا هو الأخير. و أما الأول فلا خلاف ظاهرا في أنه لا يمنع الرد بل في أنه هو كالموجود قبل العقد حتى في ثبوت الأرش فيه على الخلاف الآتي في أحكام القبض و أما الحادث في زمن الخيار فكذلك لا خلاف في أنه غير مانع عن الرد بل هو سبب مستقل موجب للرد بل الأرش على الخلاف الآتي فيما قبل القبض بناء على اتحاد المسألتين كما يظهر من بعض و يدل على ذلك ما يأتي من أن الحادث في زمان الخيار مضمون على البائع و من ماله و معناه ضمانه على الوجه الذي يضمنه قبل القبض بل قبل العقد إلا- أن المحكى عن المحقق في درسه فيما لو حدث في المبيع عيب أن تأثير العيب الحادث في زمن الخيار و كذا عدم تأثيره في الرد بالعيب القديم إنما هو ما دام الخيار فإذا انقضى الخيار كان حكمه حكم العيب المضمون على المشتري قال في الدروس لو حدث في المبيع عيب غير مضمون على المشتري لم يمنع من الرد قبل القبض أو في مده خيار المشتري المشروط أو بالأصل فله الرد ما دام الخيار فإن خرج الخيار ففى الرد خلاف- بين ابن نما و تلميذه المحقق قدس سرهما فجوزه ابن نما لأنه من ضمان البائع و منعه المحقق قدس سره لأن الرد لمكان الخيار و قد زال و لو كان حدوث العيب في مبيع صحيح في مده الخيار فالباب واحد انتهى. لكن الذي حكاه في اللمعه عن المحقق هو الفرع الثاني و هو حدوث العيب في مبيع صحيح و لعل الفرع الأول مترتب عليه لأن العيب الحادث إذا لم يكن مضمونا على البائع حتى يكون سببا للخيار غايه الأمر كونه غير مانع عن الرد بالخيارات الثلاثة كان مانعا عن الرد بالعيب السابق إذ لا يجوز الرد بالعيب مع حدوث عيب مضمون على المشتري فيكون الرد في زمان الخيار بالخيار لا بالعيب السابق فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعيب الحادث و لذا ذكر في اللمعه أن هذا من المحقق مناف لما ذكره في الشرائع من أن العيب الحادث في الحيوان مضمون على البائع مع حكمه بعدم الأرش ثم إنه ربما يجعل قول المحقق عكسا لقول شيخه و يضعف كلاهما بأن الظاهر تعدد الخيار و فيه أن قول ابن نما رحمه الله لا يأبى عن التعدد كما لا يخفى. و أما الثالث أعنى العيب الحادث في يد المشتري بعد القبض و الخيار فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعيب السابق بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام و في ظاهر الغنيه الإجماع عليه- و المراد بالعيب هنا مجرد النقص لا خصوص ما يوجب الأرش فيعم عيب الشركه و تبعض الصفقه إذا اشترى اثنان شيئا فأراد أحدهما رده بالعيب أو اشترى واحد صفقه و ظهر العيب في بعضه فأراد رد المعيب خاصة و نحوه نسيان العبد الكتابه كما صرح به في القواعد و غيره و نسيان الدابه للطحن كما صرح به في جامع المقاصد و يمكن الاستدلال على الحكم في المسأله بمرسله جميل المتقدمه- فإن قيام العين و إن لم يناف بظاهره مجرد نقص الأوصاف كما اعترف به بعضهم في مسأله تقديم قول البائع في قدر الثمن مع قيام العين إلا أن الظاهر منه بقربنه التمثيل لمقابله بمثل قطع الثوب و خياطته و صبغه ما يقابل تغير الأوصاف و النقص الحاصل و لو لم يوجب أرشا كصبغ الثوب و خياطته. نعم قد يتوهم شموله لما يقابل للزيادة كالثمن و تعلم الصنعه لكنه يندفع بأن الظاهر من قيام العين بقاؤه بمعنى أن لا ينقص ماله لا بمعنى أن لا يزيد و لا ينقص كما لا يخفى على المتأمل.

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٨

و استدلال العلامة في التذكرة على أصل الحكم قبل المرسله بأن العيب الحادث يقتضى إتلاف جزء من المبيع فيكون مضمونا على المشتري فيسقط رده للنقص الحاصل في يده فإنه ليس تحمّل البائع له بالعيب السابق أولى من تحمّل المشتري له للعيب الحادث هذا و لكن المرسله لا تشمل جميع أفراد النقص مثل نسيان الدابه للطحن و شبهه و الوجه المذكور في التذكرة قاصر

عن إفاده المدعى لأن المرجح بعد عدم الأولوية من أحد الطرفين إلى أصالة ثبوت الخيار و عدم ما يدل على سقوطه غايه الأمر أنه لو كان الحادث عيبا كان عليه الأرش للبائع إذا رده كما إذا تقايلا أو فسخ أحدهما بخياره بعد تعيب العين أما مثل نسيان الصنعه و شبهه فلا يوجب أرشا بل يرد له لأن النقص حدث في ملكه و إنما يضمن وصف الصحه لكونه كالجزيء التالف فيرجع البائع بعد الفسخ ببذله. نعم لو علل الرد بالعيب القديم بكون الصبر على المعيب ضررا أمكن أن يقال إن تدارك ضرر المشتري بجواز الرد مع تضرر البائع بالصبر على العيب الحادث مما لا يقتضيه قاعده نفى الضرر لكن العمده في دليل الرد هو النص و الإجماع فاستصحاب الخيار عند الشك في المسقط لا بأس به إلا أن الإنصاف أن المستفاد من التمثيل في الروايه بالصيغ و الخياطه هو إناطه الحكم بمطلق النقص. توضيح ذلك أن المراد بقيام العين هو ما يقابل الأعم من تلفها و تغييرها على ما عرفت من دلاله ذكر الأمثله على ذلك لكن المراد من التغيير هو الموجب للنقص لا الزيادة لأن مثل السمن لا يمنع الرد قطعا. و المراد بالنقص هو الأعم من العيب الموجب للأرش فإن النقص الحاصل بالصيغ و الخياطه إنما هو لتعلق حق المشتري بالثوب من جهه الصيغ و الخياطه و هذا ليس عيبا اصطلاحيا و دعوى اختصاصه بالتغيير الخارجى الذى هو مورد الأمثله فلا يعم مثل نسيان الدابه للطحن يدفعه أن المقصود مجرد النقص مع أنه إذا ثبت الحكم فى النقص الحادث و إن لم يكن عيبا اصطلاحيا ثبت فى التغيير و غيره للقطع بعدم الفرق فإن المحتمل هو ثبوت الفرق فى النقص الحادث بين كونه عيبا اصطلاحيا لا يجوز رد العين إلا مع أرشه و كونه مجرد نقص لا يوجب أرشا كنسيان الكتابه و الطحن أما الفرق فى أفراد النقص غير الموجب للأرش بين مغير العين حسا و غيره فلا مجال لاحتماله ثم إن ظاهر المفيد فى المقنعه المخالفه فى أصل المسأله- و أن حدوث العيب لا يمنع من الرد لكنه شاذ على الظاهر ثم مقتضى الأصل عدم الفرق فى سقوط الخيار بين بقاء العيب الحادث و زواله فلا يثبت بعد زواله لعدم الدليل على الثبوت بعد السقوط. قال فى التذكرة عندنا أن العيب المتجدد مانع عن الرد بالعيب السابق سواء زال أم لا لكن فى التحرير لو زال العيب الحادث عند المشتري و لم يكن بسببه كان له الرد و لا أرش عليه انتهى. و لعل وجهه أن الممنوع هو رده معيوباً لأجل تضرر البائع و ضمان المشتري لما يحدث و قد انتفى الأمران و لو رضى البائع برده مجبوراً بالأرش أو غير مجبور جاز الرد كما فى الدروس و غيره لأن عدم الجواز لحق البائع و إلا فمقتضى قاعده خيار الفسخ عدم سقوطه بحدوث العيب غايه الأمر ثبوت قيمه العيب و إنما منع من الرد هنا للنص و الإجماع أو للضرر. و مما ذكرنا يعلم أن المراد بالأرش الذى يغرمه المشتري عند الرد قيمه العيب لا الأرش الذى يغرمه البائع للمشتري عند عدم الرد لأن العيب القديم مضمون بضمان المعاضه و الحادث مضمون بضمان اليد ثم إن صريح المبسوط أنه لو رضى البائع بأخذه معيوباً لم يجز مطالبته بالأرش و هذا أحد المواضع التى أشرنا فى أول المسأله إلى تصريح الشيخ فيها بأن الأرش مشروط باليأس من الرد و ينافيه إطلاق الأخبار بأخذ الأرش.

تنبيه [هل تبعض الصفقه مانع من الرد]

إشاره

ظاهر التذكرة و الدروس أن من العيب المانع من الرد بالعيب القديم تبعض الصفقه على البائع. و توضيح الكلام فى فروع هذه المسأله أن التعدد المتصور فيه التبعض إما فى أحد العوضين و إما فى البائع و إما فى المشتري. فالأول كما إذا اشترى شيئاً واحداً أو شيئين بثمن واحد من بائع واحد فظهر بعضه معيباً و كذا لو باع شيئاً بثمن فظهر بعض الثمن معيباً. و الثانى كما إذا باع اثنان من واحد شيئاً واحداً فظهر معيباً و أراد المشتري أن يرد على أحدهما نصيبه دون الآخر. و الثالث كما إذا اشترى اثنان من واحد

شيئا فظهر معينا فاختر أحدهما الرد دون الآخر و ألحق بذلك الوارثان لمشتري واحد للمعيب و أما التعدد فى الثمن بأن يشتري شيئا واحدا بعضه بثمان و بعضه الآخر بثمان آخر فلا إشكال فى كون هذا عقدين و لا إشكال فى جواز التفريق بينهما

[التعدد فى العوض]

أما الأول فالمعروف أنه لا يجوز التبعض فيه من حيث الرد بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض الإجماع عليه- لأن المردود إن كان جزء مشاعا من المبيع الواحد فهو ناقص من حيث حدوث الشركة و إن كان معينا فهو ناقص من حيث حدوث التفريق فيه و كل منهما ناقص يوجب الخيار لو حدث فى المبيع الصحيح فهو أولى بالمنع عن الرد من نسيان الدابة الطحن و هذا الضرر و إن أمكن جبره بخيار البائع نظير ما إذا كان بعض الصفقة حيوانا فردة المشتري بخيار الثلاثة- إلا- أنه يوجب الضرر على المشتري- إذ قد يتعلق غرضه بإمساك الجزء الصحيح و يدل عليه النص المنع عن الرد بخياطه الثوب و الصبغ فإن المنع فيهما ليس إلا حصول الشركة فى الثوب بنسبه الصبغ و الخياطه لا مجرد تغير الهيئه و لذا لو تغير بما يوجب الزيادة كالسمن لم يمنع عن الرد قطعا. و قد يستدل بعد رد الاستدلال بتبعض الصفقة بما ذكرناه مع جوابه بظهور الأدله فى تعلق حق الخيار بمجموع المبيع لا كل جزء منه لا أقل من الشك لعدم إطلاق موثوق به و الأصل اللزوم. و فيه مضافا إلى أن اللزوم من ذلك- عدم جواز رد المعيب منفردا و إن رضى البائع لأن المنع حينئذ لعدم مقتضى للخيار فى الجزء لا لوجود المنع عنه و هو لزوم الضرر على البائع حتى ينتفى برضا البائع أنه لا يشك أحد فى أن دليل هذا الخيار- كغيره من أدله جميع الخيارات صريح فى ثبوت حق الخيار لمجموع المبيع لا كل جزء و لذا لم يجوز أحد تبعض ذى الخيار أجزاء ماله فيه الخيار و لم يحتمل هنا أحد رد الصحيح دون المعيب و إنما وقع الإشكال فى أن محل الخيار هو هذا الشئ المعيوب غاية الأمر أنه يجوز رد الجزء الصحيح معه لثلا تبعض

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٩

الصفقة عليه و إما لقيام الإجماع على جواز رده و إما لصدق المعيوب على المجموع كما تقدم أو أن محل الخيار هو مجموع ما وقع عليه العقد لكونه معيوباً و لو من حيث بعضه. و بعباره أخرى الخيار المسبب عن وجود الشئ المعيوب فى الصفقة نظير الخيار المسبب عن وجود الحيوان فى الصفقة فى اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب للخيار أم لا- بل غايه الأمر ظهور النصوص الواردة فى الرد فى رد البيع الظاهر فى تمام ما وقع عليه العقد لكن موردها المبيع الواحد العرفى المتصف بالمعيب نظير أخبار خيار الحيوان و هذا المقدار لا- يدل على حكم ما لو انضم المعيب إلى غيره بل قد يدل كأخبار خيار الحيوان على اختصاص الخيار بخصوص ما هو متصف بالمعيب عرفا باعتبار نفسه أو جزئه الحقيقى كبعض الثوب لا جزئه الاعتبارى كأحد الشئين الذى هو محل الكلام. و منه يظهر عدم جواز التشبث فى المقام بقوله فى مرسله جميل إذا كان الشئ قائما بعينه لأن المراد بالشئ هو المعيب و لا شك فى قيامه هنا بعينه. و بالجمله فالعمده فى المسأله مضافا إلى ظهور الإجماع ما تقدم من أن مرجع جواز الرد منفردا إلى إثبات سلطنه للمشتري على الجزء الصحيح من حيث إمساكه ثم سلب سلطنته عنه بخيار البائع و منع سلطنته على الرد أولا- أولى و لا- أقل من التساوى فيرجع إلى أصاله اللزوم و الفرق بينه و بين خيار الحيوان الإجماع كما أن للشفيح أن يأخذ بالشفعه فى بعض الصفقة. و بالجمله فالأصل كاف فى المسأله ثم إن مقتضى ما ذكره من إلحاق تبعض

الصفقه بالعيب الحادث أنه لو رضى البائع بتبعض الصفقه جاز الرد كما فى التذكره معللا بأن الحق لا يعدوهما و هذا مما يدل على أن محل الخيار هو الجزء المعيب إلا- أنه منع من رده نقصه بالانفراد عن باقى المبيع إذ لو كان محله المجموع لم يجوز رد المعيب وحده إلا بالتفاسخ و معه يجوز رد الصحيح منفردا أيضا.

و أما الثانى و هو تعدد المشتري

و أما الثانى و هو تعدد المشتري

بأن اشترى شيئا واحدا فظهر فيه عيب فإن الأقوى فيه عدم جواز انفراد أحدهما على المشهور كما عن جماعه و استدل عليه فى التذكره و غيرها بأن التشقيص عيب مانع من الرد- خلافا للمحكى عن الشيخ فى باب الشركه- و الإسكافى و القاضى و الحلى و صاحب البشرى فجوزوا الافتراق. و فى التذكره ليس عندى فيه بعد إذ البائع أخرج العبد إليهما مشقفا فالشركه حصلت بإيجابه و قواه فى الإيضاح لما تقدم من التذكره و ظاهر هذا الوجه اختصاص جواز التفريق بصوره علم البائع بتعدد المشتري و استجوده فى التحرير- و قواه فى جامع المقاصد و صاحب المسالك. و قال فى المبسوط إذا اشترى الشريكان عبدا بمال الشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يرداه و كان لهما أن يمسكاه فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك كان لهما ذلك ثم قال و لو اشترى أحد الشريكين للشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يردا و أن يمسكا فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك نظر فإن أطلق العقد و لم يخبر البائع أنه قد اشترى للشركه لم يكن له الرد لأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه فإذا ادعى أنه اشتراه له و لشريكه فقد ادعى خلاف الظاهر فلم يقبل قوله و كان القول قول البائع مع يمينه إلى أن قال و إن أخبر البائع بذلك قيل فيه وجهان أحدهما و هو الصحيح أن له الرد لأن الملك بالعقد وقع لاثنين فقد علم البائع أنه يبيعه من اثنين و كان لأحدهما أن ينفرد بالرد دون الآخر و قيل فيه وجه آخر و هو أنه ليس له الرد لأن القبول فى العقد كان واحدا انتهى. و ظاهر هذه العبارة اختصاص النزاع بما إذا كان القبول فى العقد واحدا من اثنين أما إذا تحقق القبول من الشريكين فلا كلام فى جواز الافتراق ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصيل بين علم البائع و جهله لكن التأمل فى تمام كلامه قد يعطى التفصيل بين كون القبول فى الواقع لاثنين أو لواحد فإنه قدس سره علل عدم جواز الرد فى صورته عدم إخبار المشتري بالاشتراك بأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه لا بعدم علم البائع بالتعدد و كذا حكمه قدس سره بتقديم قول البائع بيمينه المستلزم لقبول البيئه من المشتري على أن الشراء بالاشتراك دليل على أنه يجوز التفريق بمجرد ثبوت التعدد فى الواقع بالبيئه و إن لم يعلم به البائع إلا أن يحمل اليمين على يمين البائع على نفى العلم و يراد من البيئه البيئه على إعلام المشتري للبائع بالتعدد و كيف كان فمبنى المسأله على ما يظهر من كلام الشيخ على تعدد العقد بتعدد المشتري و وحدته و الأقوى فى المسأله عدم جواز الافتراق مطلقا لأن الثابت من الدليل هنا خيار واحد متقوم باثنين فليس لكل منهما الاستقلال و لا- دليل على تعدد الخيار هنا إلا إطلاق الفتاوى و النصوص من أن من اشترى معيبا فهو بالخيار الشامل لمن اشترى جزء من المعيب لكن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلى غير المقام و لو سلمنا الظهور لكن لا ريب فى أن رد هذا المبيع منفردا عن المبيع الآخر نقص حدث فيه بل ليس قائما بعينه و لو بفعل الممسك لحصته و هو مانع من الرد و من ذلك يعلم قوه المنع و إن قلنا بتعدد العقد. و ما ذكره تبعاً للتذكره من أن التشقيص حصل بإيجاب البائع فيه أنه أخرجه غير مبيع و إنما تبعض بالإخراج و المقصود حصوله فى يد البائع كما كان قبل الخروج و خلاف ذلك ضرر عليه و علم البائع بذلك ليس فيه إقدام على الضرر إلا على تقدير كون حكم المسأله جواز التبعض و هو محل الكلام. و الحاصل أن الفرق بين هذه المسأله و

و أما الثالث و هو تعدد البائع

فالظاهر عدم الخلاف فى جواز التفريق إذ لا ضرر على البائع بالتفريق و لو اشترى اثنان من اثنين عبدا واحدا فقد اشترى كل من كل ربعا فإن أراد أحدهما رد ربع إلى أحد البائعين دخل فى المسأله الثالثه و لذا لا يجوز لأن المعيار تبعض الصفقه على البائع الواحد.

مسأله يسقط الأرش دون الرد فى موضعين

أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب فى أحدهما فلا أرش حذرا من الربا

و يحتمل جواز أخذ الأرش و نفي عنه البأس فى التذكرة بعد أن حكاها وجها ثالثا لبعض الشافعيه موجها له بأن المماثله فى مال الربا إنما يشترط فى ابتداء العقد و قد حصلت و الأرش حق ثبت بعد ذلك لا يقدر فى العقد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٠

السابق انتهى. ثم ذكر أن الأقرب أنه يجوز أخذ الأرش من جنس العوضين لأن الجنس لو امتنع أخذه لامتنع غير الجنس لأنه يكون بيع مال الربا بجنسه مع شىء آخر انتهى. و عن جامع الشرائع حكايه هذا الوجه عن بعض أصحابنا المتقدم على العلامه و حاصل وجهه أن صفه الصحه لم تقابل بشىء من الثمن حتى يكون المقابل للمعيب الفاقد للصحه أنقص منه قدرا بل لم تقابل بشىء أصلا و لو من غير الثمن و إلا لثبت فى ذمه البائع و إن لم يختر المشتري الأرش بل الصحه وصف التزمه البائع فى المبيع من دون مقابلته بشىء من المال كسائر الصفات المشترطه فى المبيع إلا أن الشارع جوز للمشتري مع تبين فقدته أخذ ما يخصه بنسبه المعاوضه من الثمن أو غيره و هذه غرامه شرعيه حكم بها الشارع عند اختيار المشتري لتغريم البائع هذا و لكن يمكن أن يدعى أن المستفاد من أدله تحريم الربا و حرمة المعاوضه إلا مثلا بمثل بعد ملاحظه أن الصحيح و المعيب جنس واحد أن وصف الصحه فى أحد الجنسين كالمعدوم لا يترتب على فقدته استحقاق عوض و من المعلوم أن الأرش عوض وصف الصحه عرفا و شرعا فالعقد على المتجانسين لا يجوز أن يصير سببا لاستحقاق أحدهما على الآخر زائدا على ما يساوى الجنس الآخر. و بالجمله فبناء معاوضه المتجانسين على عدم وقوع مال فى مقابل الصحه المفقوده فى أحدهما و المسأله فى غايه الإشكال و لا بد من مراجعه أدله الربا و فهم حقيقه الأرش و سيحىء بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى

الثانى ما لو لم يوجب العيب نقضا فى القيمه

فإنه لا يتصور هنا أرش حتى يحكم بثبوتة و قد مثلوا لذلك بالخضاء فى العبيد و قد يناقش فى ذلك بأن الخضاء موجب فى

نفسه لنقص القيمة لفوات بعض المنافع عنه كالفحوله و إنما يرغب في الخصى قليل من الناس لبعض الأغراض الفاسده أعنى عدم تستر النساء منه فيكون واسطه في الخدمات بين المرء و زوجته و هذا المقدار لا يوجب زياده في أصل المالىه فهو كعنب معيوب يرغب فيه لوجوده خمره لكن الإنصاف أن الراغب فيه لهذا الغرض حيث يكون كثيرا لا- نادرا بحيث لا يقدر في قيمته المتعارفه لو لا- هذا الغرض صح أن يجعل الثمن المبذول من الراغبين مقدارا لمالىه الخصى فكان هذا الغرض صار غرضا مقصودا متعارفا و صحه الغرض و فساده شرعا لا دخل لها في المالىه العرفيه كما لا يخفى. و بالجمله فالعبره في مقدار المالىه برغبه الناس في بذل ذلك المقدار من المال يازائه سواء كان من جهه أغراض أنفسهم أم من جهه بيعه على من له غرض فيه مع كثره ذلك المشتري و عدم ندرته بحيث يلحق بالاتفاقيات.

مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمور.

أحدها العلم بالعيب قبل العقد

بلا خلاف و لا إشكال لأن الخيار إنما ثبت مع الجهل و قد يستدل بمفهوم صحيحه زراره المتقدمه و فيه نظر و حيث لا يكون العيب المعلوم سببا لخيار فلو اشترط العالم ثبوت خيار العيب مريدا به الخيار الخاص الذى له أحكام خاصه فسد الشرط و أفسد لكونه مخالفا للشرع و لو أراد به مجرد الخيار كان من خيار الشرط و لحقه أحكامه لا أحكام خيار العيب.

الثانى تبرى البائع عن العيوب

إشاره

إجماعا في الجملة على الظاهر المصرح به في محكى الخلاف و الغنيه و نسبه في التذكره إلى علمائنا أجمع و الأصل في الحكم قبل الإجماع- مضافا إلى ما في التذكره من أن الخيار إنما يثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامه فإذا صرح البائع بالبراءه فقد ارتفع إطلاق صحيحه زراره المتقدمه- و مكاتبه جعفر بن عيسى الآتيه- و مقتضى إطلاقهما كمعقد الإجماع المحكى عدم الفرق بين التبرى تفصيلا و إجمالا- و لا بين العيوب الظاهره و الباطنه لاشتراك الكل في عدم المقتضى للخيار مع البراءه خلافا للمحكى في السرائر عن بعض أصحابنا من عدم كفايه التبرى إجمالا. و عن المختلف نسبه إلى الإسكافى و قد ينسب إلى صريح آخر كلام القاضى المحكى في المختلف مع أن المحكى عن كامل القاضى موافقه المشهور. و فى الدروس نسب المشهور إلى أشهر القولين ثم إن ظاهر الأدله هو التبرى من العيوب الموجوده حال العقد و أما التبرى من العيوب المتجدده الموجهه للخيار فيدل على صحته و سقوط الخيار به عموم المؤمنون عند شروطهم. قال فى التذكره بعد الاستدلال بعموم المؤمنون لا يقال إن التبرى مما لم يوجد يستدعى البراءه مما لم يجب لأننا نقول إن التبرى إنما هو من الخيار الثابت بمقتضى العقد لا من العيب انتهى. أقول المفروض أن الخيار لا يحدث إلا بسبب حدوث العيب و العقد ليس سببا لهذا الخيار فإسناد البراءه إلى الخيار لا ينفع. و قد اعترف قدس سره فى بعض كلماته بعدم جواز إسقاط خيار الرؤيه بعد العقد و قبل الرؤيه. نعم ذكر فى التذكره جواز اشتراط نفى خيار الرؤيه فى العقد لكنه مخالف لسائر كلماته و كلمات غيره كالشهيد و المحقق الثانى. و بالجمله فلا فرق بين البراءه من

خيار العيوب و البراءة من خيار الرؤية بل الغرر فى الأول أعظم إلا- أنه لما قام النص و الإجماع على صحة التبرى من العيوب الموجوده فلا مناص عن التزام صحته مع إمكان الفرق بين العيوب و الصفات المشترطه فى العين الغائبه باندفاع الغرر فى الأول بالاعتماد على أصاله السلامه فلا يقدر عدم التزام البائع بعدمها بخلاف الثانى فإن الغرر لا يندفع فيه إلا بالتزام البائع بوجودها فإذا لم يلتزم بها لزم الغرر. و أما البراءة عن العيوب المتجدده فلا- يلزم من اشتراطها غرر فى البيع حتى يحتاج إلى دفع الغرر بأصاله عدمها لأنها غير موجوده بالفعل فى المبيع حتى يوجب جهاله

ثم إن البراءة فى هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور

الأول عهده العيوب

و معناه تعهد سلامته من العيوب فىكون مرجعه إلى عدم التزام سلامته فلا يترتب على ظهور العيب رد و لا أرش فكأنه باعه على كل تقدير.

الثانى ضمان العيب

و هذا أنسب بمعنى البراءة و مقتضاه عدم ضمانه بمال فتصير الصحه كسائر الأوصاف المشترطه فى عقد البيع لا يوجب إلا تخيرا بين الرد و الإمضاء مجانا و مرجع ذلك إلى إسقاط أرش العيوب فى عقد البيع لا خيارها.

الثالث حكم العيب

و معناه البراءة من الخيار الثابت بمقتضى العقد بسبب العيب

و الأظهر فى العرف هو المعنى الأول و الأنسب بمعنى البراءة هو الثانى و قد تقدم عن التذكرة المعنى الثالث و هو بعيد عن اللفظ إلا أن يرجع إلى المعنى الأول و الأمر سهل

ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار

أما سائر أحكامه فلا فلو تلف بهذا العيب فى أيام خيار المشتري لم يزل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦١

ضمان البائع لعموم النص لكن فى الدروس أنه لو تبرأ من عيب فتلف به فى زمن خيار المشتري فالأقرب عدم ضمان البائع- و كذا لو علم المشتري به قبل العقد أو رضى به بعده و تلف فى زمان خيار المشتري و يحتمل الضمان لبقاء علاقه الخيار المقتضى

لضمان العين معه و أقوى إشكالا ما لو تلف به و بيعب آخر تجدد فى الخيار انتهى كلامه رفع مقامه

ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها

منها زوال العيب قبل العلم به

كما صرح به فى غير موضع من التذكرة. و مال إليه فى جامع المقاصد و اختاره فى المسالك بل و كذا لو زال بعد العلم به قبل الرد و هو ظاهر التذكرة حيث قال فى أواخر فصل العيوب لو كان المبيع معيبا عند البائع ثم اقبضه و قد زال عيبه فلا رد لعدم موجبه و سبق العيب لا يوجب خيارا كما لو سبق على العقد ثم زال قبله بل مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد انتهى. و هو صريح فى سقوط الرد و ظاهر فى سقوط الأرش - كما لا يخفى على المتأمل خصوصا مع تفريره فى موضع آخر قبل ذلك عدم الرد و الأرش معا على زوال العيب حيث قال لو اشترى عبدا أو حدث فى يد المشتري نكته بياض فى عينه و وجد نكته قديمه ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائله هى القديمه فلا رد و لا أرش و قال المشتري بل الحادثه و لى الرد قال الشافعى يتحالفان إلى آخر ما حكاه عن الشافعى و كيف كان ففى سقوط الرد بزوال العيب وجه لأن ظاهر أدله الرد خصوصا بملاحظه أن الصبر على العيب ضرر هو رد المعيوب و هو المتلبس بالعيب لا ما كان معيوباً فى زمان فلا يتوهم هنا استصحاب الخيار. و أما الأرش فلما ثبت استحقاق المطالبه به لفوات وصف الصحه عند العقد فقد استقر بالعقد خصوصا بعد العلم بالعيب و الصحه إنما حدثت فى ملك المشتري فبراءه ذمه البائع عن عهده العيب المضمون عليه يحتاج إلى دليل فالقول بثبوت الأرش و سقوط الرد قوى لو لم يكن تفصيلا مخالفا للإجماع و لم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامة أو بعده. نعم هذا داخل فى فروع القاعده التى اخترعها الشافعى و هو أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد لكن عرفت مرارا أن المرجع فى ذلك هى الأدله و لا منشأ لهذه القاعده.

و منها التصرف بعد العلم بالعيب

فإنه مسقط للأمرين عند ابن حمزه فى الوسيله و لعله لكونه علامه للرضا بالمبيع بوصف العيب و النص المثبت للأرش بعد التصرف ظاهر فيما قبل العلم و رد بأنه دليل الرضا بالمبيع لا بالعيب - و الأولى أن يقال إن الرضا بالعيب لا يوجب إسقاط الأرش و إنما المسقط له إبراء البائع عن عهده العيب و حيث لم يدل التصرف عليه فالأصل بقاء حق الأرش الثابت قبل التصرف مع أن اختصاص النص بصوره التصرف قبل العلم ممنوع فليراجع.

و منها التصرف فى المعيب الذى لم ينقص قيمته بالعيب

كالبغل الخصى بل العبد الخصى على ما عرفت فإن الأرش منتف لعدم تفاوت قيمه - و الرد لأجل التصرف. و قد يستشكل فيه من حيث لزوم الضرر على المشتري بصبره على المعيب و فيه أن العيب فى مثله لا يعد ضررا ماليا بالفرض فلا بأس بأن يكون الخيار فيه كالثابت بالتدليس فى سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فيه و حله أن الضرر إما أن يكون من حيث القصد إلى ما هو

أزيد ماله من الموجود و إما أن يكون من حيث القصد إلى خصوصيه مفقوده في العين مع قطع النظر عن قيمته و الأول مفروض الانتفاء و الثاني قد رضى به و أقدم عليه المشتري بتصرفه فيه بناء على أن التصرف دليل الرضا بالعين الخارجيه كما لو رضى بالبعد المشروط كتابته مع تبين عدمها فيه إلا أن يقال إن المقدار الثابت من سقوط الرد بالتصرف هو مورد ثبوت الأرش و إلا فمقتضى القاعده عدم سقوط الرد بالتصرف كما في غير العيب و التدليس من أسباب الخيار خصوصا بعد تنزيل الصحه فيما نحن فيه منزله الأوصاف المشترطه التي لا- يوجب فواتها أرشا فإن خيار التخلف فيها لا يسقط بالتصرف كما صرح به نعم لو اقتصر في التصرف المسقط على ما يدل على الرضا كان مقتضى عموم ما تقدمه سقوط الرد بالتصرف مطلقا.

و منها حدوث العيب في المعيب المذكور

و الاستشكال هنا بلزوم الضرر في محله فيحتمل ثبوت الرد مع قيمه النقص الحادث لو كان موجبا له لأن الصحه في هذا المبيع كسائر الأوصاف المشترطه في المبيع التي لا- يوجب فواتها أرشا و النص الدال على اشتراط الرد بقيام العين و هي المرسله المتقدمه مختص بمورد إمكان تدارك ضرر الصبر على المعيب بالأرش و الإجماع فيما نحن فيه غير متحقق مع ما عرفت من مخالفه المفيد في أصل المسأله هذا كله مضافا إلى أصاله جواز الرد الثابت قبل حدوث العيب و هي المرجع بعد معارضه الضرر المذكور و يتضرر البائع بالفسخ و نقل المعيب إلى ملكه بعد خروجه عن ملكه سليما عن هذا العيب و كيف كان فلو ثبت الإجماع أو استفيض بنقله على سقوطه الرد بحدوث العيب و التغيير على وجه يشمل المقام و إلا فسقوط الرد هنا محل نظر بل منع.

و منها ثبوت أحد مانعي الرد في المعيب

الذى لا- يجوز أخذ الأرش فيه لأجل الربا. أما المانع الأول فالظاهر أن حكمه كما تقدم في المعيب الذى لا ينقص ماله فإن المشتري لما أقدم على معاوضه أحد الربويين بالآخر أقدم على عدم مطالبه مال زائد على ما يأخذه بدلا عن ماله و إن كان المأخوذ معينا فيبقى وصف الصحه كسائر الأوصاف التي لا يوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش فإذا تصرف فيه خصوصا بعد العلم تصرفا دالا على الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم العقد كما في خيار التدليس بعد التصرف نعم التصرف قبل العلم لا يسقط خيار الشرط كما تقدم. و أما المانع الثاني فظاهر جماعه كونه مانعا فيما نحن فيه من الرد أيضا و هو مبنى على عموم منع العيب الحادث من الرد حتى في صوره عدم جواز أخذ الأرش. و قد عرفت النظر فيه و ذكر في التذكره وجه آخر لامتناع الرد و هو أنه لو رد فإما أن يكون مع أرش العيب الحادث و إما أن يرد بدونه فإن رده بدونه كان ضررا على البائع و إن رد مع الأرش لزم الربا قال لأين المردود حينئذ يزيد على وزن عوضه و الظاهر أن مراده من ذلك أن رد المعيب لما كان بفسخ المعاوضه و مقتضى المعاوضه بين الصحيح و المعيب من جنس واحد أن لا- يضمن وصف الصحه بشىء إذ لو جاز ضمانه لجاز أخذ المشتري الأرش فيما نحن فيه فيكون وصف الصحه في كل من العوضين نظير سائر الأوصاف الغير المضمونه بالمال فإذا حصل

الفسخ وجب تراد العوضين من غير زياده و لا- نقيصه و لذا يبطل التقايل مع اشتراط الزيادة أو النقيصه في أحد العوضين فإذا استرد المشتري الثمن لم يكن عليه إلا- رد ما قابله لا- غير فإن رد إلى البائع قيمه العيب الحادث عنده كما هو الحكم في غير الربويين إذا حصل العيب عنده لم يكن ذلك إلا باعتبار كون ذلك العيب مضمونا عليه بجزء من الثمن فيلزم وقوع الثمن بإزاء مجموع المثلثين و وصف صحته- فينقص الثمن عن نفس المعيب فيلزم الربا فمراد العلامة رحمه الله بلزوم الربا إما لزوم الربا في أصل المعاوضه إذ لو لا ملاحظه جزء من الثمن في مقابله صفه الصحه لم يكن وجه لغرامه بدل الصفه و قيمتها عند استرداد الثمن و إما لزوم الربا في الفسخ حيث قوبل فيه الثمن بمقداره من المثلثين و زياده و الأول أولى و مما ذكرنا ظهر ما في تصحيح هذا بأن قيمه العيب الحادث غرامه لما فات في يده مضمونا عليه نظير المقبوض بالسوم إذا حدث فيه العيب فلا- ينضم إلى المثلثين حتى يصير أزيد من المثلثين. إذ فيه وضوح الفرق فإن المقبوض بالسوم إنما يتلف في ملك مالكه فيضمنه القابض و العيب الحادث في المبيع لا- يتصور ضمان المشتري له إلا- بعد تقدير رجوع العين في ملك البائع و تلف وصف الصحه منه في يد المشتري فإذا فرض أن صفه الصحه لا يقابل بجزء من المال في عقد المعاوضه الربويه فيكون تلفها في يد المشتري كسيان العبد الكتابه لا يستحق البائع عند الفسخ قيمتها. و الحاصل أن البائع لا يستحق من المشتري إلا ما وقع مقابلا بالثمن و هو نفس المثلثين من دون اعتبار صحته جزء فكأنه باع عبدا كاتباً فقبضه المشتري ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسيان العبد الكتابه نعم هذا يصح في غير الربويين لأن وصف الصحه فيه يقابل بجزء من الثمن فيرد المشتري قيمه العيب الحادث عنده ليأخذ الثمن المقابل لنفس المبيع مع الصحه ثم إن صريح جماعه من الأصحاب عدم الحكم على المشتري بالصبر على المعيب مجاناً فيما نحن فيه فذكروا في تدارك ضرر المشتري وجهين اقتصر في المبسوط على حكايتهما. أحدهما جواز رد المشتري للمعيب مع غرامه قيمه العيب الحادث لما تقدم إليه الإشاره من أن أرش العيب الحادث في يد المشتري نظير أرش العيب الحادث في المقبوض بالسوم في كونها غرامه تالف مضمون على المشتري لا- دخل له في العوضين حتى يلزم الربا الثاني أن يفسخ البيع لتعذر إمضائه و إلزام المشتري ببذله من غير الجنس- معيباً بالعيب القديم و سليماً عن الجديد و يجعل بمثابة التالف لامتناع رده بلا أرش و مع الأرش و اختار في الدروس تبعاً للتحرير الوجه الأول مشيراً إلى تضعيف الثاني بقوله لأن تقدير الموجود معدوماً خلاف الأصل و تبعه المحقق الثاني معللاً بأن الربا ممنوعه في المعاوضات لا في الضمانات و أنه كأرش عيب العين المقبوضه بالسوم إذا حدث في يد المستام و إن كانت ربويه فكما لا يعد هنا ربا فكذا لا يعد في صورته النزاع. أقول قد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين أرش عيب المقبوض بالسوم فإنه يحدث في ملك مالكه بيد قابضه و العيب فيما نحن فيه يحدث في ملك المشتري و لا يقدر في ملك البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلى المشتري و المفروض عدم المقابله بين شيء منه و بين صحه البيع.

و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار

فإن ظاهر الغنيه إسقاطه للرد و الأرش كليهما حيث جعل المسقطات خمس التبري و الرضا بالعيب و تأخير الرد مع العلم لأنه على الفور بلا خلاف و لم يذكر في هذه الثلاثه ثبوت الأرش ثم ذكر حدوث العيب و قال ليس له هاهنا إلا الأرش ثم ذكر التصرف و حكم فيه بالأرش فإن في إلحاق الثالث بالأولين في ترك ذكر الأرش فيه ثم ذكره في الأخيرين و قوله ليس له هاهنا ظهوراً في عدم ثبوت الأرش بالتأخير و هذا أحد القولين منسوب بعد خبر إلى الشافعي و لعله لأن التأخير دليل الرضا و يردده بعد تسليم الدلاله أن الرضا بمجرد لا يوجب سقوط الأرش كما عرفت في التصرف نعم سقوط الرد وحده له وجه كما هو صريح المبسوط و الوسيله على ما تقدم من عبارتهما في التصرف المسقط و يحتمله أيضاً عبارته الغنيه المتقدمه- بناء على ما تقدم في

سائر الخيارات- من لزوم الاقتصار فى الخروج عن أصله اللزوم على المتيقن السالمه عما يدل على التراخى عدا ما فى الكفايه من إطلاق الأخبار و خصوص بعضها و فيه أن الإطلاق فى مقام بيان أصل الخيار و أما الخبر الخاص فلم أقف عليه و حينئذ فالقول بالفور وفاقا لمن تقدم للأصل لا يخلو عن قوه مع ما تقدم من نفى الخلاف فى الغنيه فى كونه على الفور و لا يعارضه ما فى المسالك و الحدائق من أنه لا- نعرف فيه خلافا لأننا عرفناه و لذا جعله فى التذكرة أقرب و كذا ما فى الكفايه من عدم الخلاف لوجود الخلاف نعم فى الرياض أنه ظاهر أصحابنا المتأخرين كافه و التحقيق رجوع المسأله إلى اعتبار الاستصحاب فى مثل هذا المقام و عدمه. و لذا لم يتمسك فى التذكرة للتراخى إلا- به و إلا- فلا يحصل من فتوى الأصحاب إلا الشهره بين المتأخرين المستنده إلى الاستصحاب و لا اعتبار بمثلها. و إن قلنا بحجيه الشهره أو حكايه نفى الخلاف من باب مطلق الظن لعدم الظن كما لا يخفى و الله العالم.

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

قال فى المبسوط من باع شيئا فيه عيب لم يبينه فعل محظورا و كان المشتري بالخيار انتهى. و مثله ما عن الخلاف و فى موضع آخر من المبسوط وجب عليه أن يبينه و لا- يكتمه أو يتبرأ إليه من العيوب و الأول أحوط و نحوه عن فقه الراوندى و مثلهما فى التحرير و زاد الاستدلال عليه بقوله لئلا يكون غاشا- و ظاهر ذلك كله عدم الفرق بين العيب الجلى و الخفى و صريح التذكرة و السرائر كظاهر الشرائع الاستحباب مطلقا. و ظاهر جماعه التفصيل بين العيب الخفى و الجلى فيجب فى الأول مطلقا كما هو ظاهر جماعه أو مع عدم التبرى كما فى الدروس فالمحصل من ظاهر كلماتهم خمس أقوال و الظاهر ابتناء الكل على دعوى صدق الغش و عدمه و الذى يظهر من ملا-حظه العرف و اللغه فى معنى الغش أن كتمان العيب الخفى و هو الذى لا- يظهر بمجرد الاختبار المتعارف قبل البيع غش فإن الغش كما يظهر من اللغه خلاف النصح أما العيب الظاهر فالظاهر أن ترك إظهاره ليس غشا نعم لو أظهر سلامته عنه على وجه يعتمد عليه كما إذا فتح قرآنا بين يدي العبد الأعمى مظهرأ أنه بصير يقرأ فاعتمد المشتري على ذلك و أهمل اختباره كان غشا. قال فى التذكرة فى رد استدلال الشافعى على وجوب إظهار العيب مطلقا بالغش إن الغش ممنوع بل يثبت فى كتمان العيب بعد سؤال المشتري و تبينه و التقصير فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٣

ذلك من المشتري انتهى. و يمكن أن يحمل بقرينه ذكر التقصير على العيب الظاهر كما أنه يمكن حمل عبارته التحرير المتقدمه المشتمله على لفظ الكتمان و على الاستدلال بالغش على العيب الخفى بل هذا الجمع ممكن فى كلمات الأصحاب مطلقا و من أقوى الشواهد على ذلك أنه حكى عن موضع من السرائر أن كتمان العيوب مع العلم بها حرام و محظور بغير خلاف مع ما تقدم من نسبه الاستحباب إليه فلاحظ ثم التبرى من العيوب هل يسقط وجوب الإعلام فى مورد كذا عن المشهور أم لا فيه إشكال نشأ من دعوى صدق الغش. و من أن لزوم الغش من جهة ظهور إطلاق العقد فى التزام البائع بالصحة فإذا تبرأ من العيوب ارتفع الظهور أو من جهة إدخال البائع للمشتري فيما يكرهه عامدا و التبرى لا يرفع اعتماد المشتري على أصله الصحة فالتعزير إنما هو لترك ما يصرفه عن الاعتماد على الأصل و الأحوط الإعلام مطلقا كما تقدم من المبسوط ثم إن المذكور فى جامع المقاصد و المسالك و عن غيرهما أنه ينبغى بطلان البيع فى مثل شوب اللبن بالماء لأن ما كان من غير الجنس لا يصح العقد فيه و الآخر

مجهول إلا- أن يقال إن جهالة الجزء غير مانعه إن كانت الجملة معلومه كما لو ضم ماله و مال غيره و باعهما ثم ظهر البعض مستحقا فإن البيع لا- يبطل في ملكه و إن كان مجهولا- قدره وقت العقد انتهى. أقول الكلام في مزج اللبن بمقدار من الماء يستهلك في اللبن و لا- يخرج عن حقيقته كالملاح الزائد في الخبز فلا وجه للإشكال المذكور نعم لو فرض المزج على وجه يوجب تعيب الشيء من دون أن يستهلك فيه بحيث يخرج عن حقيقته إلى حقيقته ذلك الشيء توجه ما ذكره في بعض الموارد

مسائل في اختلاف المتبايعين

اشاره

مسائل في اختلاف المتبايعين

و هو تاره في موجب الخيار- و أخرى في مسقطه و ثالثه في الفسخ.

أما الأول [الاختلاف في موجب الخيار]

اشاره

ففيه مسائل

الأولى لو اختلفا في تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه

فالقول قول المنكر يمينه.

الثانيه لو اختلفا في كون الشيء عيبا و تعذر تبين الحال لفقد أهل الخبره

كان الحكم كسابقه نعم لو علم كونه نقصا كان للمشتري الخيار في الرد دون الأرش لأصالة البراءه.

الثالثه لو اختلفا في حدوث العيب في ضمان البائع أو تأخره عن ذلك

اشاره

بأن حدث بعد القبض و انقضاء الخيار كان القول قول منكر تقدمه للأصل حتى لو علم تاريخ الحدوث و جهل تاريخ العقد لأن

أصله عدم العقد حين حدوث العيب لا يثبت وقوع العقد على المعيب. و عن المختلف أنه حكى عن ابن الجنيدي أنه إن ادعى البائع أن العيب حدث عند المشتري حلف المشتري إن كان منكرًا انتهى. و لعله لأصله عدم تسليم البائع العين إلى المشتري على الوجه المقصود و عدم استحقاقه الثمن كلاً- و عدم لزوم العقد نظير ما إذا ادعى البائع تغير العين عند المشتري و أنكر المشتري. و قد تقدم في محله هذا إذا لم تشهد القرينه القطعيه مما لا يمكن عادة حصوله بعد وقت ضمان المشتري أو تقدمه عليه و إلا عمل عليها من غير يمين. قال في التذكرة و لو أقام أحدهما بينه عمل بها ثم قال و لو أقام بينه عمل بينه المشتري لأن القول قول البائع لأنه ينكر فالبينه على المشتري و هذا منه مبني على سقوط اليمين عن المنكر بإقامه البينه و فيه كلام في محله و إن كان لا يخلو عن قوه و إذا حلف البائع فلا بد من حلفه على عدم تقدم العيب- أو نفى استحقاق الرد أو الأرش إن كان قد اختبر المبيع و اطلع على خفايا أمره كما يشهد بالإعسار و العدالة و غيرهما مما يكتفى فيه بالاختبار الظاهر. و لو لم يختبر ففي جواز الاستناد في ذلك إلى أصله عدمه إذا شك في ذلك وجه احتمله في جامع المقاصد و حكى عن جماعه كما يحلف على طهاره المبيع استناداً إلى الأصل و يمكن الفرق بين الطهاره و بين ما نحن فيه بأن المراد بالطهاره في استعمال المشرعه ما يعم غير معلوم النجاسه لا- الطاهر الواقعي كما أن المراد بالملكيه و الزوجيه ما استند إلى سبب شرعي ظاهري كما تدل عليه روايه جعفر الوارده في جواز الحلف على ملكيه ما أخذ من يد المسلمين. و في التذكرة بعد ما حكى عن بعض الشافعيه جواز الاعتماد على أصله السلامه في هذه الصوره قال و عندي فيه نظر أقربه الاكتفاء بالحلف على نفى العلم و استحسانه في المسالك قال لاعضاده بأصله عدم التقدم فيحتاج المشتري إلى إثباته و قد سبقه إلى ذلك في الميسيه و تبعه في الرياض. أقول إن كان مراده الاكتفاء بالحلف على نفى العلم في إسقاط أصل الدعوى بحيث لا يسمع البينه بعد ذلك ففيه إشكال- نعم لو أريد سقوط الدعوى إلى أن تقوم البينه فله وجه و إن استقرب في مفتاح الكرامه أن لا يكتفى بذلك منه فيرد الحاكم اليمين على المشتري فيحلف و هذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عباره التذكرة اختصاص يمين نفى العلم على القول به بما إذا لم يختبر البائع المبيع بل عن الرياض لزوم الحلف مع الاختبار على البت قولاً واحداً. لكن الظاهر أن المفروض في التذكرة صورته الحاجه إلى يمين نفى العلم إذ مع الاختبار يتمكن من الحلف على البت فلا- حاجه إلى عنوان مسأله اليمين على نفى العلم لا أن اليمين على نفى العلم لا يكفى من البائع مع الاختبار فافهم.

فرع لو باع الوكيل فوجد به المشتري عيباً يوجب الرد

رده على الموكل لأنه المالك و الوكيل نائب عنه بطلت وكالته بفعل ما أمر به فلا عهده عليه و لو اختلف الموكل و المشتري في قدم العيب و حدوده فيحلف الموكل على عدم التقدم كما مر و لا- يقبل إقرار الوكيل بقدمه لأنه أجنبي و إذا كان المشتري جاهلاً بالوكاله و لم يتمكن الوكيل عن إقامة البينه فادعى على الوكيل بقدم العيب فإن اعترف الوكيل بالتقدم لم يملك الوكيل رده على الموكل لأن إقرار الوكيل بالسبق دعوى بالنسبه إلى الموكل لا يقبل إلا بالبينه فله إحلاف الموكل على عدم سبق لأنه لو اعترف نفع الوكيل بدفع الظلامه عنه فله عليه مع إنكاره اليمين و لو رد اليمين على الوكيل فحلف على سبق أزم الموكل و لو أنكر الوكيل التقدم حلف ليدفع عن نفسه الحق اللازم عليه لو اعترف و لم يتمكن من الرد على الموكل لأنه لو أقر رد عليه و هل للمشتري تحليف الموكل لأنه مقر بالتوكيل الظاهر لا لأن دعواه على الوكيل يستلزم إنكار وكالته و على الموكل يستلزم الاعتراف به- و احتمال في جامع المقاصد ثبوت ذلك له مؤاخذه له بإقراره ثم إذا لم يحلف الوكيل و نكل فحلف المشتري اليمين المردوده و رد العين على الوكيل فهل للوكيل ردها على الموكل أم لا- وجهان بناهما في القواعد على كون اليمين

المردوده كالبينه فينفذ في حق الموكل أو كإقرار المنكر فلا- ينفذ و تنظر فيه في جامع المقاصد بأن كونها كالبينه لا يوجب نفوذها للوكيل على الموكل لأن الوكيل معترف بعدم سبق العيب فلا تنفعه البينه القائم على السبق الكاذبه باعتراه قال

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٤

اللهم إلا أن يكون إنكاره لسبق العيب استنادا إلى الأصل بحيث لا يتنافى ثبوته و لا دعوى ثبوته كأن يقول لا حق لك على في هذه الدعوى إذ ليس في المبيع عيب ثبت لك به الرد على فإنه لا تمنع حينئذ تخريج المسألة على القولين المذكورين انتهى. و في مفتاح الكرامه أن اعتراضه مبني على كون اليمين المردوده كبينه الراد و المعروف بينهم أنه كبينه المدعى أقول كونه كبينه لا ينافي عدم نفوذها للوكيل المكذب لها على الموكل و تمام الكلام في محله.

الرابعه لو رد سلعه بالعيب فأنكر البائع أنها سلعته

قدم قول البائع كذا في التذكرة و الدروس و جامع المقاصد لأصالة عدم حق له عليه و أصالة عدم كونها سلعته و هذا بخلاف ما لو ردها بخيار فأنكر كونها له فاحتمل هنا في التذكرة و القواعد تقديم قول المشتري و نسبه في التحرير إلى القيل لاتفاقهما على استحقاق الفسخ بعد أن احتمل مساواتها للمسألة الأولى أقول النزاع في كون السلعه سلعه البائع يجتمع مع الخلاف في الخيار و مع الاتفاق عليه كما لا يخفى لكن ظاهر المسألة الأولى كون الاختلاف في ثبوت خيار العيب ناشئا عن كون السلعه هذه السلعه المعيوبه أو غيرها و الحكم تقديم قول البائع مع يمينه. و أما إذا اتفقا على الخيار و اختلفا في السلعه فلذى الخيار حينئذ الفسخ من دون توقف على كون هذه السلعه هي المبيعه أو غيرها فإذا فسخ و أراد رد السلعه فأنكرها البائع فلا- وجه لتقديم قول المشتري مع أصالة عدم كون السلعه هي التي وقع العقد عليها. نعم استدل عليه في الإيضاح بعد ما قواه بأن الاتفاق منهما على عدم لزوم البيع و استحقاق الفسخ و الاختلاف في موضعين أحدهما خيانه المشتري فيدعيها البائع بتغير السلعه و المشتري ينكرها و الأصل عدمها. الثاني سقوط حق الخيار الثابت للمشتري فالبائع يدعيه و المشتري ينكره و الأصل بقاؤه و تبعه في الدروس حيث قال لو أنكر البائع كون المبيع مبيعه حلف و لو صدقه على كون المبيع معيوباً و أنكر تعيين المشتري حلف المشتري انتهى. أقول أما دعوى الخيانه فلو احتاجت إلى الإثبات و لو كان معها أصالة عدم كون المال الخاص هو المبيع لوجب القول بتقديم قول المشتري في المسألة الأولى و إن كانت هناك أصول متعدده على ما ذكرها في الإيضاح و هي أصالة عدم الخيار و عدم حدوث العيب و صحه القبض بمعنى خروج البائع من ضمانه لأن أصالة عدم الخيانه مستندها ظهور حال المسلم و هو وارد على جميع الأصول العمليه نظير أصالة الصحه و أما ما ذكره من أصالة صحه القبض فلم نتحقق معناها و إن فسرناها من قبله بما ذكرنا لكن أصالة الصحه لا تنفع لإثبات لزوم القبض و أما دعوى سقوط حق الخيار فهي إنما تجدى إذا كان الخيار المتفق عليه لأجل العيب كما فرضه في الدروس و إلا فأكثر الخيارات مما أجمع على بقاءه مع التلف على أن أصالة عدم سقوط الخيار لا تثبت إلا ثبوته لا- ووجب قبول هذه السلعه إلا- من جهة التلازم الواقع بينهما و لعل نظر الدروس إلى ذلك لكن للنظر في إثبات أحد المتلازمين بالأصل الجارى في الآخر مجال كما نبهنا عليه مرارا.

و أما الثانى و هو الاختلاف فى المسقط

ففيه أيضا مسائل -

الأولى لو اختلفا في علم المشتري بالعيب و عدمه

قدم منكر العلم فيثبت الخيار.

الثانية لو اختلفا في زواله قبل علم المشتري أو بعده

على القول بأن زواله بعد العلم لا- يسقط الأرش بل ولا الرد ففي تقديم مدعى البقاء فيثبت الخيار لأصالة بقاءه و عدم زواله المسقط للخيار أو تقديم مدعى عدم ثبوت الخيار لأن سببه أو شرطه العلم به حال وجوده و هو غير ثابت فالأصل لزوم العقد و عدم الخيار وجهان أقواهما الأول و العبارة المتقدمه من التذكرة في سقوط الرد بزوال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلى الثاني فراجع. و لو اختلفا بعد حدوث عيب جديد و زوال أحد العييين في كون الزائل هو القديم حتى لا يكون خيار أو الحادث حتى يثبت الخيار فمقتضى القاعده بقاء القديم الموجب للخيار و لا يعارضه أصالة بقاء الجديد لأن بقاء الجديد لا يوجب بنفسه سقوط الخيار إلا من حيث استلزامه لزوال القديم و قد ثبت في الأصول أن أصالة عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر ليرتب عليه حكمه لكن المحكى في التذكرة عن الشافعى في مثله التحالف- قال لو اشترى عبدا و حدث في يده نكته بياض بعينه و وجد نكته قديمه ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائله القديمه فلا رد و لا أرش و قال المشتري بل الحادثه و لى الرد قال الشافعى يحلفان على ما يقولان فإذا حلفا استفاد البائع بيمينه دفع الرد و استفاد المشتري بيمينه أخذ الأرش انتهى.

الثالثة لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه

فادعى البائع حدوثه عند المشتري و المشتري سبقه ففي الدروس أنه كالعيب المنفرد يعنى أنه يحلف البائع كما لو لم يكن سوى هذا العيب و اختلفا في السبق و التأخر و لعله لأصالة عدم التقدم و يمكن أن يقال إن عدم التقدم هناك راجع إلى عدم سبب الخيار و أما هنا فلا يرجع إلى ثبوت المسقط بل المسقط هو حدوث العيب عند المشتري و قد مر غير مره أن أصالة التأخر لا يثبت بها حدوث الحادث في الزمان المتأخر و إنما يثبت بها عدم التقدم الذى لا يثبت به التأخر ثم قال في الدروس لو ادعى البائع زياده العيب عند المشتري و أنكر احتمال حلف المشتري لأن الخيار متيقن و الزيادة موهومه و يحتمل حلف البائع إجراء للزيادة مجرى العيب الجديد. أقول قد عرفت الحكم في العيب الجديد و إن حلف البائع فيه محل نظر ثم إنه لا بد من فرض المسألة فيما لو اختلفا في مقدار من العيب موجود زائد على المقدار المتفق عليه أنه كان متقدما أو متأخرا. و أما إذا اختلفا في أصل الزيادة فلا إشكال في تقديم قول المشتري.

الرابعة لو اختلف في البراءة قدم منكرها

فيثبت الخيار لأصله عدمها الحاكمه على أصله لزوم العقد. و ربما يتراءى من مكاتبه جعفر بن عيسى خلاف ذلك قال: كتبت إلى أبي الحسن ع جعلت فداك المتاع يباع فيمن يزيد فينادى عليه المنادى فإذا نادى عليه برىء من كل عيب فيه فإذا اشتراه المشتري و رضيه و لم يبق إلا نقد الثمن فربما زهد فيه فإذا زهد فيه ادعى عيوباً و أنه لم يعلم بها فيقول له المنادى قد برئت منها فيقول المشتري لم أسمع البراءة منها أ يصدق فلا يجب عليه أم لا يصدق فكتب ع أن عليه الثمن الخبير

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٥

و عن المحقق الأردبيلي أنه لا يلتفت إلى هذا الخبر لضعفه مع الكتابه و مخالفه القاعده انتهى. و ما أبعد ما بينه و بين ما في الكفايه من جعل الروايه مؤيده لقاعده البيه على ٢٨ و اليمين على من أنكر و في كل منهما نظر. و في الحدائق أن المفهوم من مساق الخبر المذكور أن إنكار المشتري إنما وقع مدالسه لعدم رغبته في المبيع و إلا فهو عالم بتبري البائع و الإمام ع إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهه و فيه أن مراد السائل ليس حكم العالم بالتبري المنكر له فيما بينه و بين الله بل الظاهر من سياق السؤال استعلام من يقدم قوله في ظاهر الشرع من البائع و المشتري مع أن حكم العالم بالتبري المنكر له مكابره معلوم لكل أحد خصوصاً للسائل كما يشهد به قوله أ يصدق أم لا يصدق الدال على وضوح حكم صورتى صدقه و كذبه و الأولى توجيه الروايه بأن الحكم بتقديم قول المنادى لجريان العاده بنداء الدلال عند البيع بالبراءه من العيوب على وجه يسمعه كل من حضر للشراء فدعوى المشتري مخالفه للظاهر نظير دعوى الغبن و الغفله عن قيمه ممن لا يخفى عليه قيمه المبيع بقى في الروايه إشكال آخر من حيث إن البراءه من العيوب عند نداء المنادى لا يجدى في سقوط خيار العيب بل يعتبر وقوعه في متن العقد و يمكن التفصي عنه إما بالتزام كفايه تقدم الشرط على العقد بعد وقوع العقد عليه كما يأتي في باب الشروط و إما بدعوى أن نداء الدلال بمنزله الإيجاب لأنه لا ينادى إلا بعد أن يرغب فيه أحد الحضار بقيمته فينادى الدلال و يقول بعثك هذا الموجود بكل عيب و يكرر ذلك مراراً من دون أن يتم الإيجاب حتى يمكن من إبطاله عند زياده من زاد. و الحاصل جعل نداءه إيجاباً للبيع و لو أبيت إلا عن أن المتعارف في الدلال كون نداءه قبل إيجاب البيع أمكن دعوى كون المتعارف في ذلك الزمان غير ذلك مع أن الروايه لا تصریح فيها بكون البراءه في النداء قبل الإيجاب كما لا يخفى. ثم الحلف هنا على نفى العلم بالبراءه لأنه الموجب لسقوط الخيار لانتفاء البراءه واقعا

الخامسه لو ادعى البائع رضاء المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري

لأصله عدم هذه الأمور و لو وجد في المعيب عيب اختلفا في حدوثه و قدمه ففي تقديم مدعى الحدوث لأصله عدم تقدمه كما تقدم سابقاً في دعوى تقدم العيب و تأخره أو مدعى عدمه لأصله بقاء الخيار الثابت بالعقد على المعيب و الشك في سقوطه بحدوث العيب الآخر في ضمان المشتري فالأصل عدم وقوع العقد على السليم من هذا العيب حتى يضمه المشتري.

و أما الثالث [الاختلاف في الفسخ]

إشارة

الأولى لو اختلفا في الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه

و في الدروس أنه يمكن جعل إقراره إنشاء. و لعله لما اشتهر من أن من ملك شيئا ملك الإقرار به كما لو ادعى الزوج الطلاق و يدل عليه بعض الأخبار الواردة فيمن أخبر بعقد مملوكه ثم جاء العبد يدعى النفقه على أيتام الرجل و أنه رق لهم و سيجىء الكلام في فروع هذه القاعده و إن كان بعد انقضاء زمان الخيار- كما لو تلف العين افتقر مدعيه إلى البيئه و مع عدمها حلف الآخر على نفى علمه بالفسخ إن ادعى عليه علمه بفسخه ثم إذا لم يثبت الفسخ فهل يثبت للمشتري المدعى للفسخ الأرش- لثلا يخرج من الحقين أم لا لإقراره بالفسخ. و زاد في الدروس أنه يحتمل أن يأخذ أقل الأمرين من الأرش و ما زاد على قيمه من الثمن إن اتفق لأنه بزعمه يستحق استرداد الثمن و رد قيمه فيقع التقاص في قدر قيمه و يبقى قدر الأرش مستحقا على التقديرين انتهى.

الثانيه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت

بناء على فوريه الخيار ففي تقديم مدعى التأخير لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ في أول الزمان أو مدعى عدمه لأصالة صحه الفسخ و جهان- و لو كان منشأ النزاع الاختلاف في زمان وقوع العقد مع الاتفاق على زمان الفسخ ففي الحكم بتأخر العقد لتصحيح الفسخ وجه- يضعف بأن أصاله تأخر العقد الرجعه حقيقه إلى أصاله عدم تقدمه على الزمان المشكوك و وقوعه فيه لا يثبت وقوع الفسخ في أول الزمان و هذه المسأله نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع في عده المطلقه و ادعت هي تأخره عنها.

الثالثه لو ادعى المشتري الجهل بالخيار أو بفوريته

إشاره

بناء على فوريته سمع قوله إن احتمل في حقه الجهل للأصل. و قد يفصل بين الجهل بالخيار فلا يعذر إلا إذا نشأ في بلد لا يعرفون الأحكام و الجهل بالفوريه فيعذر مطلقا لأنه مما يخفى على العامه

القول في ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده @@@@

القول في ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده

اعلم أن حكم الرد و الأرش معلق في الروايات على مفهوم العيب و العوار أما العوار ففي الصحاح أنه العيب و أما العيب فالظاهر من اللغه و العرف أنه النقص عن مرتبه الصحه المتوسطه بينه و بين الكمال فالصحه ما يقتضيه أصل الماهيه المشتركه بين أفراد الشئ لو خلى و طبعه و العيب و الكمال يلحقان له لأمر خارج عنه ثم مقتضى حقيقه الشئ قد يعرف من الخارج كمقتضى

حقيقه الحيوان الأناسى وغيره فإنه يعلم أن العمى عيب و معرفه الكتابه فى العبد و الطبخ فى الأمه كمال فيهما و قد يستكشف ذلك بملاحظه أغلب الأفراد فإن وجود صفه فى أغلب أفراد الشىء يكشف عن كونه مقتضى الماهيه المشتركه بين أفرادها و كون التخلف فى النادر لعارض و هذا و إن لم يكن مطردا فى الواقع إذ كثيرا ما يكون أغلب الأفراد متصفه بصفه لأمر عارضى أو لأمر مختلفه إلا- أن بناء العرف و العاده على استكشاف حال الحقيقه عن حال أغلب الأفراد و من هنا استمرت العاده على حصول الظن بثبوت صفه الفرد من ملاحظه أغلب الأفراد فإن وجود الشىء فى أغلب الأفراد و إن لم يمكن الاستدلال به على وجوده فى فرد غيرها لاستحاله الاستدلال و لو ظنا بالجزئى على الجزئى إلا- أنه يستدل من حال الأ-غلب على حال القدر المشترك ثم يستدل من ذلك على حال الفرد المشكوك إذا عرفت هذا تبين لك الوجه فى تعريف العيب فى كلمات كثير منهم بالخروج عن المجرى الطبيعى و هو ما يقتضيه الخلقه الأصلية و أن المراد بالخلقه الأصلية ما عليه أغلب أفراد ذلك النوع و أن ما خرج عن ذلك بالنقص فهو عيب و ما خرج عنه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٦

بالمزيه فهو كمال فالضيعة إذا لوحظت من حيث الخراج فما عليه أغلب الضياع من مقدار الخراج هو مقتضى طبيعتها فزياده الخراج على ذلك المقدار عيب و نقصه عنه كمال و كذا كونها مورد العساكر ثم لو تعارض مقتضى الحقيقه الأصلية و حال أغلب الأفراد التى يستدل بها على حال الحقيقه عرفا رجح الثانى و حكم للشىء بحقيقه ثانويه اعتباريه يعتبر الصحه و العيب و الكمال بالنسبه إليها و من هنا لا يعد ثبوت الخراج على الضيعة عيبا مع أن حقيقتها لا تقتضى ذلك و إنما هو شىء عرض أغلب الأفراد فصار مقتضى الحقيقه الثانويه فالعيب لا يحصل إلا بزياده الخراج على مقتضى الأ-غلب و لعل هذا هو الوجه فى قول كثير منهم بل عدم الخلاف بينهم فى أن الثيبوبه ليست عيبا فى الإماء و قد ينعكس الأمر فيكون العيب فى مقتضى الحقيقه الأصلية و الصحه بالخروج إلى مقتضى الحقيقه الثانويه كالعلفه فإنها عيب فى الكبير لكونها مخالفه لما عليه الأ-غلب إلا أن يقال إن العلفه بنفسها ليست عيبا إنما العيب كون الأ-غلب موردا للخطر بختانه و لذا اختص هذا العيب بالكبير دون الصغير و يمكن أن يقال إن العبره بالحقيقه الأصلية و النقص عنها عيب و إن كان على طبق الأ-غلب إلا أن حكم العيب لا يثبت مع إطلاق العقد حينئذ لأنه إنما يثبت من جهة اقتضاء الإطلاق للالتزام بالسلامه فيكون كما لو التزمه صريحا فى العقد فإذا فرض الأ-غلب على خلاف مقتضى الحقيقه الأصلية لم يقتض الإطلاق ذلك بل يقتضى عكسه التزام البراءه من ذلك النقص فإطلاق العقد على الجاربه بحكم الغلبه منزل على التزام البراءه من عيب الثيبوبه و كذا العلفه فى الكبير فهى أيضا عيب فى الكبير لكون العبد معها موردا للخطر عند الختان إلا- أن الغالب فى المجلوب من بلاد الشرك لما كان هى العلفه لم يقتض الإطلاق التزام سلامته من هذا العيب بل يقتضى التزام البائع البراءه من هذا العيب فقولهم إن الثيبوبه ليست عيبا فى الإماء و قول العلامه فى القواعد إن العلفه ليست عيبا فى الكبير المجلوب لا- يبعد إرادتهم نفى حكم العيب من الرد و الأرش لا نفى حقيقته و يدل عليه نفى الخلاف فى التحرير عن كون الثيبوبه ليست عيبا مع أنه فى التحرير و التذكرة اختار الأرش مع اشتراط البكاره مع أنه لا- أرش فى تخلف الشرط بلا خلاف ظاهر. و تظهر الثمره فيما لو اشترط المشتري البكاره و الختان فإنه يثبت على الوجه الثانى حكم العيب من الرد و الأرش لثبوت العيب غايه الأمر عدم ثبوت الخيار مع الإطلاق لتنزله منزله تبرى البائع من هذا العيب فإذا زال مقتضى الإطلاق بالاشتراط ثبت حكم العيب و أما على الوجه الأول فإن الاشتراط لا يفيد الأ-غلب تخلف الشرط دون الأرش لكن الوجه السابق أقوى و عليه فالعيب إنما يوجب الخيار إذا لم يكن غالبا فى أفراد الطبيعه بحسب نوعها أو صنفها و الغلبه الصنفيه مقدمه على

النوعيه عند التعارض فالثبوت في الصغيره غير المجلوبه عيب لأنها ليست غالبه في صنفها و إن غلبت في نوعها ثم إن مقتضى ما ذكرنا دوران العيب مدار نقص الشىء من حيث عنوانه مع قطع النظر عن كونه مالا- فإن الإنسان الخصى ناقص في نفسه و إن فرض زيادته من حيث كونه مالا و كذا البغل الخصى حيوان ناقص و إن كان زائدا من حيث المالىه على غيره و لذا ذكر جماعه ثبوت الرد دون الأرش في مثل ذلك و يحتمل قويا أن يقال إن المناط في العيب هو النقص المالى فالنقص الخلقى غير الموجب للنقص كالخصاء و نحوه ليس عيبا إلا أن الغالب في أفراد الحيوان لما كان عدمه كان إطلاق العقد منزلا على إقدام المشتري على الشراء مع عدم هذا النقص اعتمادا على الأصل و الغلبه فكانت السلامة عنه بمنزله شرط اشترط في العقد لا يوجب تخلفه إلا خيار تخلف الشرط و تظهر الثمره في طرو موانع الرد بالعيب بناء على عدم منعها عن الرد بخيار تخلف الشرط فتأمل. و في صوره حصول هذا النقص قبل القبض أو في مده الخيار فإنه مضمون على الأول بناء على إطلاق كلماتهم أن العيب مضمون على البائع بخلاف الثاني فإنه لا دليل على أن فقد الصفه- المشترطه قبل القبض أو في مده الخيار مضمون على البائع بمعنى كونه سببا للخيار و للنظر في كلا شقى الثمره مجال. و ربما يستدل لكون الخيار هنا خيار العيب بما في مرسله السيارى الحاكيه لقصه ابن أبى ليلى: حيث قدم إليه رجل خصما له فقال إن هذا باعني هذه الجاريه فلم أجد على ركبها حين كشفها شعرا و زعمت أنه لم

يكن لها قط فقال له ابن أبى ليلى إن الناس ليحتالون بهذا بالحيل حتى يذهبوه فما الذى كرهت فقال له أيها القاضى إن كان عيبا فاقض لى به قال فاصبر حتى أخرج إليك فإنى أجد أذى فى بطنى ثم دخل بيته و خرج من باب آخر فأتى محمد بن مسلم الثقفى فقال له أى شىء تروون عن أبى جعفر فى المرأه لا تكون على ركبها شعر أ يكون هذا عيبا فقال له محمد بن مسلم أما هذا نصا فلا- أعرفه و لكن حدثنى أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبى ص قال كلما كان فى أصل الخلقه فزاد أو نقص فهو عيب فقال له ابن أبى ليلى حسبك هذا فرجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب فإن ظاهر إطلاق الروايه المؤيد بفهم ابن مسلم من حيث نفى نصوصيه الروايه فى تلك القضيه المشعر بظهورها فيها و فهم ابن أبى ليلى من حيث قوله و عمله كون مجرد الخروج عن المجرى الطبيعى عيبا و إن كان مرغوبا فلا ينقص لأجل ذلك من عوضه كما يظهر من قول ابن أبى ليلى إن الناس ليحتالون إلخ و تقرير المشتري له فى رده لكن الإنصاف عدم دلالة الروايه على ذلك. أما أولا فلأن ظاهر الحكايه إن رد المشتري لم يكن لمجرد عدم الشعر بل لكونها فى أصل الخلقه كذلك الكاشف عن مرض فى العضو أو فى أصل المزاج كما يدل عليه عدم اكتفائه فى عذر الرد بقوله لم أجد على ركبها شعرا حتى ضم إليه دعواه أنه لم يكن لها قط و قول ابن أبى ليلى إن الناس ليحتالون فى ذلك حتى يذهبوه لا- يدل على مخالفه المشتري فى كشف ذلك عن المرض و إنما هى مغالطه عليه تفصيا عن خصومته لعجزه عن حكمها و الاحتيال لا ذهاب شعر الركب لا يدل على أن عدمه فى أصل الخلقه شىء مرغوب فيه كما أن احتيالهم لإذهاب شعر الرأس لا يدل على كون عدمه من أصله لقرع أو شبهه أمرا مرغوبا فيه. و بالجمله فالثابت من الروايه هو كون عدم الشعر على الركب مما يقطع أو يحتمل كونه لأجل مرض عيبا و قد عد من العيوب الموجبه للأرش ما هو أدون من ذلك و أما ثانيا فلأن قوله ع فهو عيب إنما

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٧

يراد به بيان موضوع العيب توطئه لثبوت أحكام العيب له و الغالب الشائع المتبادر فى الأذهان هو رد المعيوب و لذا اشتهر كل معيوب مردود و أما باقى أحكام العيب و خياره مثل عدم جواز رده بطرود موانع الرد بخيار العيب و كونه مضمونا على البائع قبل القبض و فى مده الخيار فلا يظهر من الروايه ترتبها على العيب فتأمل.

و أما ثالثا فلأن الروايه لا تدل على الزائد عما يدل عليه العرف لأن المراد بالزيادة و النقصه على أصل الخلقه ليس مطلق ذلك قطعا فإن زياده شعر رأس الجاربه أو حده بصر العبد أو تعلمهما للصنعه و الطبخ و كذا نقص العبد بالختان و حلق الرأس ليس عيبا قطعا فتعين أن يكون المراد بها الزيادة و النقصه الموجبتين لنقص فى الشىء من حيث الآثار و الخواص المترتبه عليه و لازم ذلك نقصه من حيث المالىه لأن المال المبذول فى مقابل الأموال بقدر ما يترتب عليها من الآثار و المنافع. و أما رابعا فلانا لو سلمنا- مخالفه الروايه للعرف فى معنى العيب فلا تنهض لرفع اليد بها عن العرف المحكم فى مثل ذلك لو لا النص المعتبر لا مثل هذه الروايه الضعيفه بالإرسال فافهم. و قد ظهر مما ذكرنا أن الأولى فى تعريف العيب ما فى التحرير و القواعد من أنه نقص فى العين أو زياده فيها يقتضى النقصه المالىه فى عادات التجار و لعله المراد بما فى الروايه كما عرفت و مراد كل من عبر بمثلها و لذا قال فى التحرير بعد ذلك و بالجملة كلما زاد أو نقص عن أصل الخلقه و القيد الأخير لإدراج النقص الموجب لبذل الزائد لبعض الأغراض كما قد يقال ذلك فى العبد الخصى و لا ينافيه ما ذكره فى التحرير من أن عدم الشعر على العانه عيب فى العبد و الأئمّه لأنه مبنى على ما ذكرنا فى الجواب الأول عن الروايه من أن ذلك كاشف أو موهم لمرض فى العضو أو المزاج لا على أنه لا يعتبر فى العيب النقصه المالىه. و فى التذكره بعد أخذ نقص المالىه فى تعريف العيب و ذكر كثير من العيوب و الضابط أنه يثبت الرد بكل ما فى المعقود عليه من منقص القيمه أو العين نقضا يفوت به غرض صحيح بشرط أن يكون الغالب فى أمثال المبيع عدمه انتهى كلامه و ما أحسنه حيث لم يجعل ذلك تعريفا للعيب بل لما يوجب الرد فيدخل فيه مثل خصاء العبد كما صرح به فى التذكره معللا- بأن الغرض قد يتعلق بالفحوله و إن زادت قيمته باعتبار آخر و قد دخل المشتري على ظن السلامه انتهى. و يخرج منه مثل الثيوبه و الغلفه فى المجلوب و لعل من عمم العيب لما لا يوجب نقص المالىه كما فى المسالك و عن جماعه أراد به مجرد موجب الرد لا العيب الذى يترتب عليه كثير من الأحكام كسقوط خياره بتصرف أو حدوث عيب أو غير ذلك و عليه يبنى قول جامع المقاصد كما عن تعليق الإرشاد حيث ذكر أن اللازم تقييد قول العلامة يوجب نقص المالىه بقوله غالبا ليندرج مثل الخصاء و الجب لأن المستفاد من ذكر بعض الأمثله أن الكلام فى موجبات الرد لا خصوص العيب و يدل على ذلك أنه قيد كون عدم الختان فى الكبير المجلوب من بلاد الشرك ليس عيبا بعلم المشتري بجلبه إذ ظاهره أنه مع عدم العلم عيب فلو لا أنه أراد بالعيب مطلق ما يوجب الرد لم يكن معنى لدخل علم المشتري و جهله فى ذلك

الكلام فى بعض أفراد العيب

مسأله لا إشكال و لا خلاف فى كون المرض عيبا

و إطلاق كثير و تصريح بعضهم يشمل حمى يوم بأن يجده فى يوم البيع قد عرض له الحمى و إن لم يكن نوبه له فى الأسبوع. قال فى التذكره الجذام و البرص و العمى و العور و العرج و القرن و الفتق و الرتق- و القرع و الصمم و الخرس عيوب إجماعا و كذا أنواع المرض سواء استمر كما فى الممراض أو كان عارضا و لو حمى يوم و الإصبع الزائده و الحول و الحوص و السبل و استحقاق القتل فى الرده أو القصاص و القطع بالسرقه أو الجنايه و الاستسعاء فى الدين عيوب إجماعا ثم إن عد حمى اليوم المعلوم كونها حمى يوم يزول فى يومه و لا يعود مبنى على عد موجبات الرد لا العيوب الحقيقه لأن ذلك ليس منقضا للقيمه.

مسأله الجبل عيب فى الإمام

كما صرح به جماعه و فى المسالك الإجماع عليه فى مسأله رد الجاربه الحامل بعد الوطى و يدل عليه الأخبار الوارده فى تلك المسأله و علله فى التذكره باشماله على تغير النفس لعدم يقين السلامه بالوضع هذا مع عدم كون الحمل للبائع و إلا فالأمر أوضح و يؤيده عجز الحامل عن كثير من الخدمات و عدم قابليتها للاستيلاء إلا بعد الوضع أما فى غير الإمام من الحيوانات ففى التذكره أنه ليس بيع و لا يوجب الرد بل ذلك زياده فى المبيع إن قلنا بدخول الحمل فى بيع الحامل كما هو مذهب الشيخ. و قال بعض الشافعيه يرد به و ليس بشىء انتهى. و رجح المحقق الثانى كونه عيبا- و إن قلنا بدخول الحمل فى بيع الحامل لأنه و إن كان زياده من وجه إلا- أنه نقيصه من وجه آخر لمنع الانتفاع بها عاجلا و لأنه لا يؤمن عليها من أداء الوضع إلى الهلاك و الأقوى على قول الشيخ ما اختاره فى التذكره لعدم النقص فى المالىه بعد كونه زياده من وجه آخر و أداء الوضع إلى الهلاك نادر فى الحيوانات لا يعاب به. نعم عدم التمكن من بعض الانتفاعات نقص يوجب الخيار دون الأرش كوجدان العين مستأجره و كيف كان فمقتضى كون الحمل عيبا فى الإمام أنه لو حملت الجاربه المعيبه عند المشتري لم يجوز ردها لحدوث العيب فى يده سواء نقصت بعد الولاده أم لا لأن العيب الحادث مانع و إن زال على ما تقدم من التذكره. و فى التذكره لو كان المعيب جاربه معيبه فحبلت و ولدت فى يد المشتري فإن نقصت بالولاده سقط الرد بالعيب القديم و كان له الأرش و إن لم تنقص فالأولى جواز ردها وحدها من دون الولد إلى أن قال و كذا حكم الدابه- لو حملت عند المشتري و ولدت فإن نقصت بالولاده فلا رد و إن لم تنقص ردها دون ولدها لأنه للمشتري انتهى و فى مقام آخر لو اشترى جاربه حائلا أو بهيمه حائلا فحبلت ثم اطلع على عيب فإن نقصت بالحمل فلا رد إن كان الحمل فى يد المشتري و به قال الشافعي و إن لم تنقص أو كان الحمل فى يد البائع فله الرد انتهى و فى الدروس لو حملت إحدهما يعنى الجاربه و البهيمه عند المشتري لا بتصرفه فالحمل له فإن فسخ رد الأم ما لم ينقص بالحمل أو الولاده و ظاهر القاضى أن الحمل عند المشتري يمنع الرد لأنه إما بفعله أو إهمال المراعاة حتى ضربها الفحل و كلاهما تصرف انتهى. لكن صرح فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٨

المبسوط باستواء البهيمه و الجاربه- فى أنه إذا حملت إحدها عند المشتري و ولدت و لم تنقص بالولاده فوجد فيها عيبا رد الأم دون الولد و ظاهر ذلك كله خصوص نسبة منع الرد إلى خصوص القاضى و خصوصا مع استدلاله على المنع بالتصرف لا حدوث العيب تسالمهم على أن الحمل الحادث عند المشتري فى الأمه ليس فى نفسه عيبا بل العيب هو النقص الحادث بالولاده و هذا مخالف للأخبار المتقدمه فى رد الجاربه الحامل الموطوءه من عيب الحبل و للإجماع المتقدم عن المسالك و تصريح هؤلاء يكون الحبل عيبا يرد منه لا شتماله على التغير بالنفس و الجمع بين كلماتهم مشكل خصوصا بملاحظه العبارة الأخيره المحكيه عن التذكره من إطلاق كون الحمل عند البائع عيبا و إن لم ينقص و عند المشتري بشرط النقص من غير فرق بين الجاربه و البهيمه مع أن ظاهر العبارة الأولى كالتحرير و القواعد الفرق فراجع قال فى القواعد لو حملت غير الأمه عند المشتري من غير تصرف فالأقرب أن للمشتري الرد بالعيب السابق لأن الحمل زياده انتهى و هذا بناء منه أن الحمل ليس عيبا فى غير الأمه. و فى الإيضاح أن هذا بناء على قول الشيخ فى كون الحمل تابعا للحامل فى الانتقال ظاهر و أما عندنا فالأقوى ذلك لأنه كالثمره المتجدده على الشجره- و كما لو أطارت الريح ثوبا للمشتري فى الدار المبتاعه و الخيار له فلا يؤثر و يحتمل عدمه لحصول خطر ما و لنقص منافعها لا تقدر على الحمل العظيم انتهى. و مما ذكرنا ظهر الوهم فيما نسب إلى الإيضاح من أن ما قربه فى القواعد مبنى على قول الشيخ من دخول الحمل فى بيع الحامل. نعم ذكر فى جامع المقاصد أن ما ذكره المصنف إن تم فإنما يخرج على

قول الشيخ من كون المبيع فى زمن الخيار ملكا للبائع بشرط تجديد الحمل فى زمان الخيار و لعله فهم من العبارة رد الحامل مع حملها على ما يتراءى من تعليله بقوله لأن الحمل زياده يعنى أن الحامل ردت إلى البائع مع زياده لا مع النقيصه لكن الظاهر من التعليل كونه تعليلا لعدم كون الحمل عيبا فى غير الأمه و كيف كان فالأقوى فى مسأله حدوث حمل الأمه عدم جواز الرد ما دام الحمل و ابتناء حكمها بعد الوضع و عدم النقص على ما تقدم من أن زوال العيب الحادث يؤثر فى جواز الرد أم لا. و أما حمل غير الأمه فقد عرفت أنه ليس عيبا موجبا للأرش لعدم الخطر فيه غالبا و عجزها عن تحمل بعض المشاق لا يوجب إلا فوات بعض المنافع الموجب للتخير فى الرد دون الأرش لكن لما كان المراد بالعيب الحادث المانع عن الرد ما يعم نقص الصفات غير الموجب للأرش و كان محققا هنا مضافا إلى نقص آخر و هو كون المبيع متضمنا لمال الغير لأن المفروض كون الحمل للمشتري اتجه الحكم بعدم جواز الرد حينئذ.

مسأله الأكثر على أن الثيبوبه ليست عيبا فى الإماء

بل فى التحرير لا- نعلم فيه خلافا و نسبه فى المسالك كما عن غيره إلى إطلاق الأصحاب لغلبتها فهن فكانت بمنزله الخلقه الأصلية و استدلل عليه أيضا بروايه سماعه المنجبره بعمل الأصحاب على ما ادعاه المستدل: عن رجل باع جاريه على أنها بكر فلم يجدها كذلك قال لا ترد عليه و لا يجب عليه شىء إنه قد يكون تذهب فى حال مرض أو أمر يصيبها و فى كلا الوجهين نظر فى الأول ما عرفت سابقا من أن وجود الصفه فى أغلب أفراد الطبيعه إنما يكشف عن كونها بمقتضى أصل وجودها المعبر عنه بالخلقه الأصلية إذا لم يكن مقتضى الخلقه معلوما فى ما نحن فيه و إلا فمقتضى الغالب لا يقدم على ما علم أنه مقتضى الخلقه الأصلية و علم كون النقص عنها موجبا لنقص المالىه كما فيما نحن فيه خصوصا مع ما عرفت من إطلاق مرسله السيارى غايه ما يفيد الغلبه المذكوره هنا عدم تنزيل إطلاق العقد على التزام سلامه المعقود عليه عن تلك الصفه الغالبه و لا يثبت الخيار بوجودها و إن كانت نقصا فى الخلقه الأصلية. و أما روايه سماعه فلا دلالة لها على المقصود- لتعليه ع عدم الرد مع اشتراط البكاره باحتمال ذهابها بعارض و قدح هذا الاحتمال إما لجريانه بعد قبض المشتري فلا يكون مضمونا على البائع و إما لأن اشتراط البكاره كناية عن عدم وطء أحد لها فمجرد ثبوتها لا يوجب تخلف الشرط الموجب للخيار بل مقتضى تعليل عدم الرد بهذا الاحتمال أنه لو فرض عدمه لثبت الخيار فيعلم من ذلك كون البكاره صفه كمال طبيعى فعدمها نقص فى أصل الطبيعه فيكون عيبا و كيف كان فالأقوى أن الثيبوبه عيب عرفا و شرعا إلا أنها لما غلبت على الإماء لم يقتض إطلاق العقد التزام سلامتها عن ذلك. و تظهر الثمره فيما لو اشترط فى متن العقد سلامه المبيع عن العيوب مطلقا أو اشترط خصوص البكاره فإنه يثبت بفقدتها التخير بين الرد و الأرش لوجود العيب و عدم المانع من تأثيره و مثله ما لو كان المبيع صغيره أو كبيره لم تكن الغالب على صنفها الثيبوبه فإنه يثبت حكم العيب. و الحاصل أن غلبه الثيبوبه مانعه عن حكم العيب لا موضوعه فإذا وجد ما يمنع عن مقتضاها ثبت حكم العيب و لعل هذا هو مراد المشهور أيضا و يدل على ذلك ما عرفت من العلامه رحمه الله فى التحرير من نفي الخلاف فى عدم كون الثيبوبه عيبا مع أنه فى كتبه بل المشهور كما فى الدروس على ثبوت الأرش إذا اشترط البكاره- فلو لا أن الثيبوبه عيب لم يكن أرش فى مجرد تخلف الشرط. نعم يمكن أن يقال إن مستندهم فى ثبوت الأرش ورود النص بذلك فيما رواه فى الكافى و التهذيب عن يونس: فى رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل القيمه إذا علم أنه صادق ثم إنه نسب فى التذكرة إلى أصحابنا عدم الرد بمقتضى روايه سماعه المتقدمه و أوله بما وجهنا به تلك الروايه.

و ذكر الشيخ فى النهايه مضمون الروايه مع تعليها الدال على تأويلها و لو شرط الثيوبه فبانت بكرا كان له الرد لأنه قد يقصد الثيب لغرض صحيح.

مسأله [هل عدم الختان عيب فى العبد]

ذكر فى التذكره و القواعد من جمله العيوب عدم الختان فى العبد الكبير لأنه يخاف عليه من ذلك و هو حسن على تقدير تحقق الخوف على وجه لا- يرغب فى بذل ما يبذل لغيره بإزائه و يلحق بذلك المملوك غير المجذور فإنه يخاف عليه لكثره موت المماليك بالجدري- و مثل هذين و إن لم يكن نقصا فى الخلقه الأصلية إلا- أن عروض هذا النقص أعنى الخوف مخالف لمقتضى ما عليه الأغلب فى النوع أو الصنف و لو كان الكبير مجلوبا من بلاد الشرك فظاهر القواعد كون عدم الختان عيبا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٩

فيه مع الجهل دون العلم و هو غير مستقيم لأن العلم و الجهل بكونه مجلوبا لا- يؤثر فى كونه عيبا. نعم لما كان الغالب فى المجلوب عدم الختان لم يكن إطلاق العقد الواقع عليه مع العلم بجلبه التزاما بسلامته من هذا العيب كما ذكرنا نظيره فى الثيب و تظهر الثمره هنا أيضا فيما لو اشترط الختان فظهر أغلف فيثبت الرد و الأرش فإخراج العلامه الثيوبه و عدم الختان فى الكبير المجلوب مع العلم بجلبه من العيوب لكونه رحمه الله فى مقام عد العيوب الموجهه فعلا للخيار.

مسأله عدم الحيض ممن شأنها الحيض

بحسب السن و المكان و غيرهما من الخصوصيات التى لها مدخلية فى ذلك عيب ترد معه الجاربه لأنه خروج عن المجرى الطبيعى- و لقول الصادق ع: و قد سئل عن رجل اشترى جاربه مدركه فلم تحض عنده حتى مضى لها سته أشهر و ليس بها حمل قال إن كان مثلها تحيض و لم يكن ذلك من كبر فهذا عيب ترد منه و ليس التقييد بمضى سته أشهر إلا فى مورد السؤال فلا- داعى إلى تقييد كونه عيبا بذلك كما فى ظاهر بعض الكلمات ثم إن حمل الروايه على صورته عدم التصرف فى الجاربه حتى بمثل قول المولى لها اسقنى ماء أو أغلق الباب فى غايه البعد و ظاهر الحل فى السرائر عدم العمل بمضمون الروايه رأسا.

مسأله الإباق عيب بلا إشكال و لا خلاف

لأنه من أفحش العيوب و يدل عليه صحيحه أبى همام الآتيه فى عيوب السنه- لكن فى روايه محمد بن قيس: أنه ليس فى الإباق عهدته و يمكن حملها على أنه ليس كعيوب السنه يكفى حدوثها بعد العقد كما يشهد قوله ع فى روايه يونس: إن العهده فى الجنون و البرص سنه بل لا بد من ثبوت كونه كذلك عند البائع و إلا فحدوثه عند المشتري ليس فى عهدته البائع و لا خلاف إذا ثبت وجوده عند البائع و هل يكفى المره عنده أو يشترط الاعتياد قولان من الشك فى كونه عيبا و الأقوى ذلك وفاقا لظاهر الشرائع و صريح التذكره لكون ذلك بنفسه نقصا بحكم العرف و لا يشترط إباقه عند المشتري قطعاً

مسألة الثفل الخارج عن العاده فى الزيت و البذر و نحوهما عيب

يثبت به الرد و الأرش لكون ذلك خلاف ما عليه غالب أفراد الشىء. و فى روايه ميسر بن عبد العزيز قال: قلت لأبى عبد الله ع فى الرجل يشتري زق زيت يجد فيه درديا قال إن كان يعلم أن الدردي يكون فى الزيت فليس عليه أن يرده و إن لم يكن يعلم فله أن يرده نعم فى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه: إن عليا قضى فى رجل اشترى من رجل عكه فيها سمن احتكرها حكره فوجد فيها ربا فخاصمه إلى على ع فقال له على ع لك بكيلى الرب سمننا فقال له الرجل إنما بعته منه حكره فقال له على ع إنما اشترى منك سمننا و لم يشتر منك ربا قال فى الوافى يقال اشترى المتاع حكره أى جملة و هذه الروايه بظاهرها مناف لحكم العيب من الرد و الأرش و توجيهها بما يطابق القواعد مشكل و ربما استشكل فى أصل الحكم بصحة البيع لو كان كثيرا للجهل بمقدار المبيع و كفايه معرفه وزن السمن بطروفه خارجه بالإجماع كما تقدم أو مفروضه فى صورته انضمام الطرف المفقود هنا لأن الدردي غير متمول و الأولى أن يقال إن وجود الدردي إن أفاد نقصا فى الزيت من حيث الوصف - و إن أفضى بعد التخليص إلى نقص الكم نظير الغش فى الذهب كان الزائد منه على المعتاد عيبا و إن أفرط فى الكثره و لا إشكال فى صحة البيع حينئذ لأن المبيع زيت و إن كان معيوباً. و عليه يحمل ما فى التحرير من أن الدردي فى الزيت و البذر عيب موجب للرد و الأرش - و إن لم ينفد إلا نقصا فى الكم - فإن باع ما فى العكه بعد وزنها مع العكه و مشاهده شىء منه تكون أماره على باقيه و قال بعتك ما فى هذه العكه من الزيت كل رطل بكذا فظهر امتزاجه بغيره غير الموجب لتعيبه فالظاهر صحة البيع و عدم ثبوت الخيار أصلاً لأنه اشترى السمن الموجود فى هذه العكه و لا يقدر الجهل بوزنه للعلم به مع الطرف و المفروض معرفه نوعه بملاحظه شىء منها بفتح رأس العكه فلا عيب و لا تبعض صفقه إلا أن يقال إن إطلاق شراء ما فى العكه من الزيت فى قوه اشتراط كون ما عدا العكه سمناً فيلحق بما سيجىء فى الصوره الثالثه من اشتراط كونه بمقدار خاص و إن باعه بعد معرفه وزن المجموع بقوله بعتك ما فى هذه العكه فتبين بعضه دردياً صح البيع فى الزيت مع خيار تبعض الصفقه قال فى التحرير لو اشترى سمناً فوجد فيه غيره تخير بين الرد و أخذ ما وجدته من السمن بنسبه الثمن و لو باع ما فى العكه من الزيت على أنه كذا و كذا رطلاً فتبين نقصه عنه لوجود الدردي صح البيع و كان للمشتري خيار تخلف الوصف أو الجزء على الخلاف المتقدم فيما لو باع الصبره على أنها كذا و كذا فظهر ناقصاً و لو باعه مع مشاهدته ممزوجاً بما لا يتمول بحيث لا يعلم قدر خصوص الزيت فالظاهر عدم صحة البيع و إن عرف وزن المجموع مع العكه لأن كفايه معرفه وزن الطرف و المظروف إنما هى من حيث الجهل الحاصل من اجتماعهما لا من انضمام مجهول آخر غير قابل للبيع كما لو علم بوزن مجموع الطرف و المظروف لكن علم بوجود صخره فى الزيت مجهوله الوزن.

مسألة قد عرفت أن مطلق المرض عيب خصوصاً الجنون و البرص و الجذام و القرن

و لكن يختص هذه الأربعه من بين العيوب بأنها لو حدثت إلى سنه من يوم العقد يثبت لأجلها التخيير بين الرد و الأرش هذا هو المشهور و يدل عليه ما استفيض عن مولانا أبى الحسن الرضا ع فى روايه على بن أسباط عنه: فى حديث خيار الثلاثه أن أحداث السنه ترد بعد السنه قلت و ما أحداث السنه قال الجنون و الجذام و البرص و القرن فمن اشترى فحدث فيه هذه الأحداث فالحكم أن يرد على صاحبه إلى تمام السنه من يوم اشتراه. و فى روايه ابن فضال المحكيه عن الخصال:

فى أربعة أشياء خيار سنه الجنون و الجذام و القرن و البرص و فى روايه أخرى له عند ع قال: ترد الجاربه من أربع خصال من الجنون و الجذام و البرص و القرن و الحدبه هكذا فى التهذيب. و فى الكافى القرن الحدبه إلا أنها تكون فى الصدر تدخل الظهر و تخرج الصدر انتهى و مراده أن الحدب ليس خامسا لها لأن القرن يرجع إلى حدب فى الفرج لكن المعروف أنه عظم فى الفرج كالسن يمنع الوطى. و فى الصحيح عن محمد بن على - قيل و هو مجهول و احتمال بعض كونه الحلبي عنه ع قال: يرد المملوك من أحداث السنه من الجنون و البرص و القرن قال قلت و كيف يرد من أحداث فقال هذا أول السنه يعنى المحرم فإذا اشترت مملوكا فحدث

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٠

فيه هذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجه رددت على صاحبه. و هذه الروايه لم يذكر فيها الجذام مع ورودها فى مقام التحديد و الضبط لهذه الأمور فيمكن أن يدعى معارضتها لباقي الأخبار المتقدمه و من هنا استشكل المحقق الأردبيلي فى الجذام و ليس التعارض من باب المطلق و المقيد كما ذكره فى الحدائق ردا على الأردبيلي رحمه الله إلا أن يريد أن التعارض يشبه تعارض المطلق و المقيد فى وجوب العمل بما لا- يجرى فيه احتمال يجرى فى معارضه و هو هنا احتمال سهو الراوى فى ترك ذكر الجذام فإنه أقرب الاحتمالات المتطرقه فى ما نحن فيه و يمكن أن يكون الوجه فى ترك الجذام فى هذه الروايه انعتاقها على المشترى بمجرد حدوث الجذام فلا- معنى للرد و حينئذ فيشكل الحكم بالرد فى باقى الأخبار. و وجهه فى المسالك بأن عتقه على المشترى موقوف على ظهور الجذام بالفعل و يكفى فى العيب الموجب للخيار وجود مادته فى نفس الأمر و إن لم يظهر فيكون سبب الخيار مقدما على سبب العتق فإن فسخ العتق على البائع و إن أمضى انعتق على المشترى. و فيه أولا أن ظاهر هذه الأخبار- أن سبب الخيار ظهور هذه الأمراض لأنه المعنى بقوله فحدث فيه هذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجه و لو لا ذلك لكفى وجود موادها فى السنه و إن تأخر ظهورها عنها و لو بقليل بحيث يكشف عن وجود المادة قبل انقضاء السنه و هذا مما لا أظن أحدا يلتزمه مع أنه لو كان الموجب للخيار هى مواد هذه الأمراض كان ظهورها زياده فى العيب حادثه فى يد المشترى فلتكن مانعه من الرد لعدم قيام المال بعينه حينئذ فيكون فى التزام خروج هذه العيوب من عموم كون النقص الحادث مانعا عن الرد تخصيصا آخر للعمومات. و ثانيا أن سبق سبب الخيار لا- يوجب عدم الانعتاق بطروء سببه بل ينبغى أن يكون الانعتاق القهرى سببه مانعا شرعيا بمنزله المانع العقلى عن الرد كالموت و لذا لو حدث الانعتاق بسبب آخر غير الجذام فلا أظن أحدا يلتزم عدم الانعتاق إلا بعد لزوم البيع خصوصا مع بناء العتق على التغليب هذا و لكن رفع اليد عن هذه الأخبار الكثيره المعتضده بالشهره المحققه و الإجماع المدعى فى السرائر و الغنيه مشكل فيمكن العمل بها فى موردها أو الحكم من أجلها بأن تقدم سبب الخيار يوجب توقف الانعتاق على إمضاء العقد و لو فى غير المقام ثم لو فسخ المشترى فانعتاقه على البائع موقوف على دلالة الدليل على عدم جواز تملك المجذوم لا أن جذام المملوك يوجب انعتاقه بحيث يظهر اختصاصه بحدوث الجذام فى ملكه ثم إن زياده القرن ليس فى كلام الأكثر- فيظهر منهم عدم فنسبه المسالك الحكم فى الأربعه إلى المشهور كأنه لاستظهار ذلك من ذكره فى الدروس ساكتا عن الخلاف فيه. و عن التحرير نسبه إلى أبى على و فى مفتاح الكرامه أنه لم يظفر بقائل غير الشهيدين و أبى على و من هنا تأمل المحقق الأردبيلي من عدم صحه الأخبار و فقد الانجبار ثم إن ظاهر إطلاق الأخبار على وجه يبعد التقيد فيها شمول الحكم لصوره التصرف لكن المشهور تقيد الحكم بغيرها و نسب إليهم جواز الأرش قبل التصرف و تعيينه بعده و الأخبار خاليه عنه و كلاهما مشكل إلا أن الظن من كلمات بعض عدم الخلاف الصريح فيهما لكن كلام المفيد

قدس سره مختص بالوطء و الشيخ و ابن زهره لم يذكر التصرف و لا الأرش. نعم ظاهر الحلى الإجماع على تساويها مع سائر العيوب من هذه الجهة و أن هذه العيوب كسائر العيوب فى كونها مضمونه إلا أن الفارق ضمان هذه إذا حدثت فى السنه بعد القبض و انقضاء الخيار و لو ثبت أن أصل هذه الأمراض تكمن قبل سنه من ظهورها و ثبت أن أخذ الأرش للعيوب الموجود قبل العقد أو القبض مطابق للقاعده ثبت الأرش هنا بملاحظه التعيب بماده هذه الأمراض الكامنه فى المبيع لا بهذه الأمراض الظاهره فيه قال فى المقنع و يرد العبد و الأمه من الجنون و الجذام و البرص ما بين ابتياعها و بين سنه واحده و لا يردان بعد سنه و ذلك أن أصل هذه الأمراض يتقدم ظهورها بسنه و لا يتقدم بأزيد فإن وطئ المبتاع الأمه فى هذه السنه لم يجز له ردها و كان له قيمته ما بينها صحيحه و سقيمته انتهى. و ظاهره أن نفس هذه الأمراض يتقدم بسنه و لذا أورد عليه فى السرائر أن هذا موجب لانعتاق المملوك على البائع فلا يصح البيع و يمكن أن يريد به ما ذكرنا من إرادته هذه الأمراض

خاتمه فى عيوب متفرقه

خاتمه فى عيوب متفرقه

قال فى التذكره إن الكفر ليس عيبا فى العبد و لا- الجاربه ثم استحسّن قول بعض الشافعيه بكونه عيبا فى الجاربه إذا منع الاستمتاع كالتمجس و التوثن دون التهود و التنصر و الأقوى كونه موجبا للرد فى غير المجلوب و إن كان أصلا فى المماليك إلا- أن الغالب فى غير المجلوب الإسلام فهو نقص موجب لتنفّر الطباع عنه خصوصا بملاحظه نجاستهم المانع عن كثير من الاستخدامات. نعم الظاهر عدم الأرش فيه لعدم صدق العيب عليه عرفا و عدم كونه نقصا أو زياده أصل الخلقه و لو ظهرت الأمه محرمة على المشتري برضاع أو نسب فالظاهر عدم الرد به لأنه لا يعد نقصا بالنوع و لا عبره بخصوص المشتري و لو ظهر ممن ينعق عليه فكذلك كما فى التذكره معللا بأنه ليس نقصا عند كل الناس و عدم نقص ماليتة عند غيره. و فى التذكره لو ظهر أن البائع باعه و كاله أو ولايه أو وصايه أو أمانه ففى ثبوت الرد لخطر فساد النيباه احتمال. أقول الأقوى عدمه و كذا لو اشترى ما عليه أثر الوقف. نعم لو كان عليه أماره قويه لم يبعد كونه موجبا للرد لقله رغبه الناس فى تملك مثله و تأثير ذلك فى نقصان قيمته عن قيمه أصل الشىء لو خلى و طبعه أثرا بينا. و ذكر فى التذكره أن الصيام و الإحرام و الاعتداد ليست عيوباً. أقول أما عدم إيجابها الأرش فلا إشكال فيه و أما عدم إيجابها الرد ففيه إشكال إذا فات بها الانتفاع فى مده طويله فإنه لا ينقص عن ظهور المبيع مستأجرا. و قال أيضا إذا كان المملوك ناما أو ساحرا أو قاذفا للمحصنات أو شاربا للخمر أو مقامرا ففى كون هذه عيوباً إشكال أقربه العدم. و قال لو كان الرقيق رطب الكلام أو غليظ الصوت أو سيئ الأدب أو ولد زنا أو مغنيا أو حجاما أو أكولا أو زهيدا فلا رد و ترد الدابه بالزهاده

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧١

و كون الأمه عقيما لا يوجب الرد لعدم القطع بتحقيقه فربما كان من الزوج أو لعارض انتهى. و مراده العارض الاتفاقى لا المرض العارضى قال فى التذكره فى آخر ذكر موجبات الرد و الضابط أن الرد يثبت بكل ما فى المعقود عليه من منقص القيمه أو العين نقصا يفوت به غرض صحيح بشرط أن يكون الغالب فى أمثال المبيع عدمه انتهى

القول فى الأرش

و هو لغه كما فى الصحاح و عن المصباح ديه الجراحات و عن القاموس أنه الديه و يظهر من الأولين أنه فى الأصل اسم للفساد و يطلق فى كلام الفقهاء على مال يؤخذ بدلاً عن نقص مضمون فى مال أو بدن و لم يقدر له فى الشرع مقدر.

[كلام الشهيد فى معنى الأرش]

و عن حواشى الشهيد قدس سره أنه يطلق بالاشتراك اللفظى على معان منها ما نحن فيه. و منها نقص القيمة لجنايه الإنسان على عبد غيره فى غير المقدر الشرعى. و منها ثمن التالف المقدر شرعاً بالجنايه كقطع يد العبد. و منها أكثر الأمرين من المقدر الشرعى و الأرش و هو ما تلف بجنايه الغاصب انتهى. و فى جعل ذلك من الاشتراك اللفظى إشاره إلى أن هذا اللفظ قد اصطلاح فى خصوص كل من هذه المعانى عند الفقهاء بملاحظه مناسبتها للمعنى اللغوى مع قطع النظر عن ملاحظه العلاقه بين كل منها و بين الآخر فلا يكون مشتركاً معنوياً بينهما و لا حقيقه و مجازاً فهى كلها منقولات عن المعنى اللغوى بعلاقه الإطلاق و التقييد

. و ما ذكرناه فى تعريف الأرش فهو كلى انتزاعى عن تلك المعانى كما يظهر بالتأمل و كيف كان فقد ظهر من تعريف الأرش أنه لا يثبت إلا مع ضمان النقص المذكور

ثم إن ضمان النقص تابع فى الكيفيه لضمان المنقوص

و هو الأصل فإن كان مضموناً بقيمته كالمغصوب و المستام و شبههما و يسمى ضمان اليد كان النقص مضموناً بما يخصه من القيمة إذا وزعت على الكل و إن كان مضموناً بعوض بمعنى أن فواته يوجب عدم تملك عوضه المسمى فى المعاوضه و يسمى ضمانه ضمان المعاوضه كان النقص مضموناً بما يخصه من العوض إذا وزع على مجموع الناقص و المنقوص لا- نفس قيمه العيب لأن الجزء تابع للكل فى الضمان و لذا عرف جماعه الأرش فى عيب المثلن فيما نحن فيه بأنه جزء من الثمن نسبته إليه كنسبه التفاوت بين الصحيح و المعيب إلى الصحيح و ذلك لأن ضمان تمام المبيع الصحيح على البائع ضمان المعاوضه بمعنى أن البائع ضامن لتسليم المبيع تاماً إلى المشتري فإذا فاته تسليم بعضه ضمنه بمقدار ما يخصه من الثمن لا بقيمته. نعم ظاهر كلام جماعه من القدماء كأكثر النصوص يوهم إرادته قيمه العيب كلها إلا- أنها محموله على الغالب من مساواه الثمن للقيمه السوقيه للمبيع بقريته ما فيها من أن البائع يرد على المشتري و ظاهره كون المردود شيئاً من الثمن الظاهر فى عدم زيادته عليه بل فى نقصانه فلو كان اللازم هو نفس التفاوت لزداد على الثمن فى بعض الأوقات كما إذا اشترى جاريه بدينارين و كان معيها تسوى مائه و صحيحها تسوى أزيد فيلزم استحقاق مائه دينار فإذا لم يكن مثل هذا الفرد داخل بقريته عدم صدق الرد و الاسترجاع تعين كون هذا التعبير لأجل غلبه عدم استيعاب التفاوت للثمن فإذا بنى الأمر على ملاحظه الغلبه فمقتضاها الاختصاص بما هو الغالب

من اشتراء الأشياء من أهلها في أسواقها بقيمتها المتعارفه. وقد توهم بعض من لا تحصيل له أن العيب إذا كان في الثمن كان أرشه تمام التفاوت بين الصحيح والمعيب و منشأه ما يتراءى في الغالب من وقوع الثمن في الغالب نقدا غالبا مساويا لقيمه المبيع فإذا ظهر معيبا وجب تصحيحه ببذل تمام التفاوت و إلا فلو فرض أنه اشترى عبدا بجاريه تسوى معيها أضعاف قيمته فإنه لا يجب بذل نفس التفاوت بين صحيحها ومعيبها قطعاً و كيف كان فالظاهر أنه لا- إشكال و لا- خلاف في ذلك و إن كان المتراءى من الأخبار خلافه إلا أن التأمل فيها قاض بخلافه. نعم يشكل الأمر في المقام من جهة أخرى- و هي أن مقتضى ضمان وصف الصحة بمقدار ما يخصه من الثمن لا بقيمته انفساخ العقد في ذلك المقدار لعدم مقابل له حين العقد كما شأن الجزء المفقود المبيع مع أنه لم يقل به أحد و يلزم من ذلك أيضا تعيين أخذ الأرش من الثمن مع أن ظاهر جماعه عدم تعيينه منه معللا بأنه غرامه. و توضيحه أن الأرش لتتيمم المعيب حتى يصير مقابلا للثمن لا لتتقيص الثمن حتى يصير مقابلا للمعيب و لذا سمي أرشا كسائر الأروش المتداركه للنقائص فضمن العيب على هذا الوجه خارج عن الضمانين المذكورين لأن ضمان المعاوضه يقتضى انفساخ المعاوضه بالنسبه إلى الفئات المضمون و مقابله إذ لا معنى له غير ضمان الشىء و أجزاءه بعوضه المسمى و أجزاءه و الضمان الآخر يقتضى ضمان الشىء بقيمته الواقعيه فلا أوثق من أن يقال إن مقتضى المعاوضه عرفا هو عدم مقابله وصف الصحة بشىء من الثمن لأنه أمر معنى كسائر الأوصاف و لذا لو قابل المعيب بما هو أنقص منه قدرا حصل الربا من جهة صدق الزيادة و عدم عد العيب نقصا يتدارك بشىء من مقابله إلا أن الدليل من النص و الإجماع دل على ضمان هذا الوصف من بين الأوصاف و كونه في عهده البائع بمعنى وجوب تداركه بمقدار من الثمن يضاف إلى ما يقابل بأصل المبيع لأجل اتصافه بوصف الصحة فإن هذا الوصف كسائر الأوصاف و إن لم يقابله شىء من الثمن لكن له مدخل في وجود مقدار الثمن و عدمه فإذا تعهده البائع كان للمشتري مطالبته بخروجه عن عهده بإزاء ما كان يلاحظ الثمن لأجله و للمشتري أيضا إسقاط هذا الالتزام عنه

[هل الضمان بعين بعض الثمن أو بمقداره]

نعم يبقى الكلام في كون هذا الضمان المخالف للأصل بعين بعض الثمن - كما هو ظاهر تعريف الأرش في كلام بأنه جزء من الثمن أو بمقداره كما هو مختار العلامة في صريح التذكرة و ظاهر غيرها و الشهيدين في كتبهما وجهان تردد بينهما في جامع المقاصد و أقواهما الثانى لأصالة عدم تسلط المشتري على شىء من الثمن و براءة ذمه البائع من وجوب دفعه لأن المتيقن من مخالفه الأصل ضمان البائع لتدارك الفئات الذى التزم وجوده فى المبيع بمقدار وقع الإقدام من المتعاقدين على زيادته على الثمن لداعى وجود هذه الصفه لا فى مقابلها مضافا إلى إطلاق قوله ع فى روايتى حماد و عبد الملك:

أنه له أرش العيب و لا- دليل على وجوب كون التدارك بجزء من عين الثمن عدا ما يتراءى من ظاهر التعبير- فى روايات أرش عن تدارك العيب برد التفاوت إلى المشتري الظاهر

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٢

فى كون المردود شيئا كان عنده أولا و هو بعض الثمن لكن التأمل التام يقضى بأن هذا التعبير وقع بملاحظه أن الغالب وصول الثمن إلى البائع و كونه من النقدين فالرد باعتبار النوع لا الشخص. و من ذلك ظهر أن قوله ع فى روايه ابن سنان: و يوضع عنه

من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها محمول على الغالب من كون الثمن كلياً في ذمه المشتري فإذا اشتغلت ذمه البائع بالأرش حسب المشتري عند أداء الثمن ما في ذمته عليه ثم على المختر من عدم تعيينه من عين الثمن فالظاهر تعيينه من النقدين لأنهما الأصل في ضمان المضمونات إلا- أن يتراضى على غيرهما من باب الوفاء أو المعاوضة. و استظهر المحقق الثاني من عبارته القواعد و التحرير بل الدروس عدم تعيينه منهما حيث حكما في باب الصرف بأنه لو وجد عيب في أحد العوضين المتخالفين بعد التفرق جاز أخذ الأرش من غير النقدين و لم يجز منهما فاستشكل ذلك بأن الحقوق الماليه إنما يرجع فيها النقدين فكيف الحق الثابت باعتبار نقصان في أحدهما و يمكن رفع هذا الإشكال بأن المضمون بالنقدين هي الأموال المتعينة المستقره و الثابت هنا ليس مالا في الذمه و إلا بطل البيع فيما قبله من الصحيح- لعدم وصول عوضه قبل التفرق و إنما هو حق لو أعمله جاز له مطالبه المال فإذا اختار الأرش من غير النقدين ابتداء و رضى به الآخر فمختاره نفس الأرش لا عوض عنه. نعم للآخر الامتناع منه لعدم تعيينه عليه كما أن لذي الخيار مطالبه النقدين في غير هذا المقام و إن لم يكن للآخر الامتناع حينئذ. و بالجملة فليس هنا شىء معين ثابت في الذمه إلا- أن دفع غير النقدين يتوقف على رضا ذى الخيار و يكون نفس الأرش بخلاف دفع النقدين فإنه إذا اختير غيرهما لم يتعين للأرشيه

[هل يعقل استغراق الأرش للثمن]

ثم إنه قد تبين مما ذكرنا في معنى الأرش أنه لا يكون إلا مقداراً مساوياً لبعض الثمن و لا يعقل أن يكون مستغرقاً له لأن المعيب إن لم يكن مما يتمول و يبذل في مقابلته شىء من المال بطل بيعه و إلا فلا بد من أن يبقى له من الثمن قسط. نعم ربما يتصور ذلك فيما إذا حدث قبل القبض أو في زمان الخيار عيب يستغرق لقيمه مع بقاء الشىء على صفه التملك بناء على أن مثل ذلك غير ملحق بالتلف في انفساخ العقد به بل يأخذ المشتري أرش العيب و هو هنا مقدار تمام الثمن لكن عدم إلحاقه بالتلف مشكل بناء على أن العيب إذا كان مضموناً على البائع بمقتضى قوله ع: إن حدث في الحيوان حدث فهو من مال البائع حتى ينقضى خياره كان هذا العيب كأنه حدث في ملك البائع و المفروض أنه إذا حدث مثل هذا في ملك البائع كان بيعه باطلا لعدم كونه متمولاً يبذل بإزائه شىء من المال فيجب الحكم بانفساخ العقد إذا حدث مثل هذا بعده مضموناً على البائع إلا أن يمنع ذلك و أن ضمانه على البائع بمعنى الحكم بكون دركه عليه فهو بمنزله الحادث قبل البيع في هذا الحكم لا مطلقاً حتى ينفسخ العقد به و يرجع هذا الملك الموجود غير المتمول إلى البائع بل لو فرضنا حدوث العيب على وجه أخرجه عن الملك فلا دليل على إلحاقه بالتلف بل تبقى العين غير المملوكة حقا للمشتري و إن لم يكن ملكاً له كالخمر المتخذ للتخليل و يأخذ الثمن أو مقداره من البائع أرشاً لا من باب انفساخ العقد هذا إلا أن العلامة قدس سره في القواعد و التذكرة و التحرير و محكى النهايه يظهر منه الأرش المستوعب في العيب المتقدم على العقد الذى ذكرنا أنه لا يعقل فيه استيعاب الأرش للثمن. قال في القواعد لو باع العبد الجانى خطأ ضمن أقل الأمرين على رأى و الأرش على رأى و صح البيع إن كان موسراً و إلا تخير المجنى عليه و لو كان عمداً وقف على إجازته المجنى عليه و يضمن الأقل من الأرش و قيمه لا الثمن معها و للمشتري الفسخ مع الجهل فيرجع بالثمن أو الأرش فإن استوعب الجنايه فالأرش ثمنه أيضاً و إلا فقد الأرش و لا يرجع لو كان عالماً و له أن يفديه كالمالك و لا يرجع به عليه و لو اقتص منه فلا- رد و له الأرش و هو نسبه تفاوت ما بين كونه جانياً و غير جان من الثمن انتهى. و ذكر في التذكرة هذه العبارة بعينها في باب العيوب و قال في أوائل البيع من التذكرة في مسأله بيع العبد الجانى و لو كان المولى معسراً لم يسقط حق المجنى عليه من الرقبه ما لم يجز البيع أولاً- فإن البائع إنما يملك نقل حقه عن رقبته بفدائه و لا- يحصل من ذمه

المعسر فيبقى حق المجنى عليه مقدما على حق المشتري و يتخير المشتري الجاهل في الفسخ و يرجع بالثمن و به قال أحمد و بعض الشافعية أو مع الاستيعاب لأن أرش مثل هذا جميع ثمنه و إن لم يستوعب يرجع بقدر أرشه و لو كان عالما بتعلق الحق به فلا- رجوع إلى أن قال و إن أوجبت الجنايه قصاصا تخير المشتري الجاهل بين الأرش و الرد فإن اقتص منه احتمل تعين الأرش و هو قسط قيمه ما بينه جانبا و غير جان و لا يبطل البيع من أصله لأنه تلف عند المشتري بالعيب الذي كان فيه فلم يوجب الرجوع بجميع الثمن كالمرضى و المرتد. و قال أبو حنيفة و الشافعي يرجع بجميع ثمنه لأن تلفه لأمر استحق عليه عند البائع فجرى مجرى إتلافه انتهى و قال في التحرير في بيع الجاني خطأ و لو كان السيد معسرا لم يسقط حق المجنى عليه عن رقبه العبد و للمشتري الفسخ مع عدم علمه فإن فسخ رجوع بالثمن و إن لم يفسخ و استوعبت الجنايه قيمته و انتزعت يرجع المشتري بالثمن أيضا و إن لم تستوعب قيمته رجوع بقدر الأرش و لو علم المشتري بتعلق الحق برقبه العبد لم يرجع بشيء و لو اختار المشتري أن يفديه جاز و رجوع به على البائع مع الإذن و إلا فلا انتهى. قوله و انتزعت إما راجع إلى رقبه العبد أو إلى قيمه إذا باعه المجنى عليه و أخذ قيمته و هذا القيد غير موجود في باقى عبارات العلامه فى كتبه الثلاثه و كيف كان فالعبد المتعلق برقبته حق للمجنى عليه يستوعب قيمته إما أن تكون له قيمه تبذل بإزائه أولا. و على الأول فلا بد أن يبقى شىء

من الثمن للبائع بإزائه فلا يرجع بجميع الثمن عليه و على الثانى فينبغى بطلان البيع- و لو قيل إن انتزاعه عن ملك المشتري لحق كان عليه عند البائع يوجب غرامته على البائع كان اللازم من ذلك مع بعده فى نفسه أن يكون الحكم كذلك فيما لو اقتص من الجاني عمدا و قد عرفت من التذكرة و القواعد الحكم بقسط من الثمن فيه. و بالجمله فالمسألة محل تأمل و الله العالم.

مسألة يعرف الأرش بمعرفة قيمته الصحيح و المعيب - يعرف التفاوت بينهما

فيؤخذ من البائع بنسبه ذلك التفاوت و إذا لم تكن قيمه معلومه فلا بد

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٣

من الرجوع إلى العارف بها و هو قد يخبر عن القيمة المتعارفه المعلومه المضبوطه عند أهل البلد أو أهل الخبره منهم لهذا المبيع المعين أو لمثله فى الصفات المقصوده كمن يخبر بأن هذه الحنطه أو مثلها يباع فى السوق بكذا و هذا داخل فى الشهاده يعتبر فيها جميع ما يعتبر فى الشهاده على سائر المحسوسات من العداله و الإخبار عن الحس و التعدد و قد يخبر عن نظره و حدسه من جهه كثره ممارسته أشباه هذا الشىء و إن لم يتفق اطلاعه على مقدار رغبه الناس فى أمثاله و هذا يحتاج إلى الصفات السابقه و زياده المعرفه و الخبره بهذا الجنس و يقال له بهذا الاعتبار أهل الخبره. و قد يخبر عن قيمته باعتبار خصوصيات فى المبيع يعرفها هذا المخبر مع كون قيمته على تقدير العلم بالخصوصيات واضحه كالصانغ العارف بأصناف الذهب و الفضة من حيث الجوده و الرداءه مع كون قيمه الجيد و الردىء محفوظه عند الناس معروفه بينهم فقولوه هذا قيمته كذا يريد به أنه من جنس قيمته كذا و هذا فى الحقيقه لا- يدخل فى المقوم و كذا القسم الأول فمرادهم بالمقوم هو الثانى لكن الأظهر عدم التفرقه بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول و إن احتمل فى غير الأول الاكتفاء بالواحد- إما للزوم الحرج لو اعتبر التعدد و إما لاعتبار الظن فى مثل ذلك مما انسد فيه باب العلم و يلزم من طرح قول العادل الواحد و الأخذ بالأقل لأصالة براه ذمه البائع تضييع حق المشتري فى أكثر المقامات و إما لعموم ما دل قبول قول العادل خرج منها ما كان من قبيل الشهاده كالقسم الأول دون ما كان من قبيل

الفتوى كالثانى لكونه ناشئا عن حدس و اجتهاد و تتبع الأشباه و الأنظار و قياسه عليها حتى أنه يحكم لأجل ذلك بأنه ينبغي أن يبذل بإزائه كذا و كذا و إن لم يوجد راغب يبذل له ذلك ثم لو تعذر معرفه قيمه لفقد أهل الخبره أو توقفهم ففى كفايه الظن أو الأخذ بالأقل و جهان و يحتمل ضعيفا الأخذ بالأكثر لعدم العلم بتدارك العيب المضمون إلا به.

مسأله لو تعارض المقومون

إشاره

فيحتمل تقديم بينه الأقل للأصل و بينه الأ-كثر لأنها مثبتة و القرعه لأنها لكل أمر مشتبه و الرجوع إلى الصلح لتشبهت كل من المتبايعين بحجه شرعيه ظاهريه و المورد غير قابل للحلف لجهل كل منهما بالواقع و تخيير الحاكم لامتناع الجمع و فقد المرجح

[الأقوى وجوب الجمع بين البيئات مهما أمكن]

لكن الأقوى من الكل ما عليه المعظم من وجوب الجمع بينهما بقدر الإمكان- لأن كلا منهما حجه شرعيه يلزم العمل به فإذا تعذر العمل به فى تمام مضمونه وجب العمل به فى بعضه- فإذا قوم أحدهما بعشره فقد قوم كلا من نصفه بخمسه و إذا قوم الآخر بثمانيه فقد قوم كلا من نصفه بأربعه فيعمل بكل منهما فى نصف المبيع و قولاهما و إن كانا متعارضين فى النصف أيضا كالكلى فيلزم بما ذكر طرح كلا- القولين فى النصفين- إلا- أن طرح قول كل منهما فى النصف مع العمل به فى النصف الآخر أولى فى مقام امتثال أدله العمل بكل بينه من طرح كليهما أو إحداهما رأسا و هذا معنى قولهم إن الجمع بين الدليلين و العمل بكل منهما و لو من وجه أولى من طرح أحدهما رأسا و لذا جعل فى تمهيد القواعد من فروع هذه القاعده الحكم بالتنصيف فيما لو تعارضت البيئتان فى دار فى يد رجلين يدهيما كل منهما- بل ما نحن فيه أولى بمراعاة هذه القاعده من الدليلين المتعارضين فى أحكام الله تعالى لأن الأخذ بأحدهما كليهما و ترك الآخر كذلك فى التكليف الشرعيه الإلهيه لا ينقص عن التبعض من حيث مراعاة حق الله سبحانه لرجوع الكل إلى امتثال أمر الله سبحانه بخلاف مقام التكليف بإحقاق حقوق الناس فإن فى التبعض جمعا بين حقوق الناس و مراعاة للجميع و لو فى الجملة و لعل هذا هو السر فى عدم تخيير الحاكم عند تعارض أسباب حقوق الناس فى شىء من الموارد.

و قد يستشكل ما ذكرنا تاره بعدم التعارض بينهما عند التحقيق لأن مرجع بينه النفى إلى عدم وصول نظرها و حدسها إلى الزيادة فيبينه الإثبات المدعيه للزيادة سليمة- و أخرى بأن الجمع فرع عدم اعتضاد إحدى البيئتين بمرجح و أصاله البراءه هنا مرجحه للبينه الحاكمه بالأقل- و ثالثه بأن فى الجمع مخالفه قطعيه- و إن كان فيه موافقه قطعيه- لكن التخير الذى لا- يكون فيه إلا مخالفه احتماليه أولى منه. و يندفع الأول بأن المفروض أن بينه النفى تشهد بالقطع على نفي الزيادة واقعا و إن بذل الزائد فى مقابل المبيع سفه. و يندفع الثانى بما قرناه فى الأصول من أن الأصول الظاهريه لا تصير مرجحه للأدله الاجتهاديه- بل تصلح مرجعا فى المسأله لو تساقط الدليلان من جهه ارتفاع ما هو مناط الدلاله فيهما لأجل التعارض كما فى الظاهرين المتعارضين كالعامين من وجه المطابق أحدهما للأصل- و ما نحن فيه ليس من هذا القليل. و الحاصل أن بينه الزيادة تثبت أمرا مخالفا

للأصل و معارضتها بالأخرى النافية لها لا يوجب سقوطها بالمره لفقد المرجح فيجمع بين النفي و الإثبات بالنصفين. و يندفع الثالث بأن ترجيح الموافقه الاحتماليه غير المشتمله على المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه المشتمله عليها إنما هو في مقام الإطاعه و المعصيه الراجعتين إلى الانقياد و التجري حيث إن ترك التجري أولى من تحصيل العلم بالانقياد بخلاف مقام إحقاق حقوق الناس فإن مراعاة الجميع أولى من إهمال أحدهما رأسا و إن اشتمل على أعمال الآخر إذ ليس الحق فيها لواحد معين كما في حقوق الله سبحانه- ثم إن قاعده الجمع حاكمه على دليل القرعه- لأن المأمور به هو العمل بكل من الدليلين لا بالواقع المردد بينهما إذ قد يكون كلاهما مخالفا للواقع- فهما سببان مؤثران بحكم الشارع في حقوق الناس فيجب مراعاتها و أعمال أسبابها بقدر الإمكان إذ لا- ينفع توفيه حق واحد من إهمال حق الآخر رأسا على النهج الذي ذكرنا من التنصيف في المبيع ثم إن المعروف في الجمع بين البيئات الجمع بينهما في قيمتي الصحيح فيؤخذ من القيمتين للصحيح نصفهما- و من الثلث لثلثهما و من الأربع ربعهما و هكذا في المعيب ثم يلاحظ النسبه بين المأخوذ للصحيح و بين المأخوذ و يؤخذ بتلك النسبه فإذا كان إحدى قيمتي الصحيح اثني عشر و الأخرى سته و إحدى قيمتي المعيب أربعة و الأخرى اثني عشر للصحيح تسعه و للمعيب ثلاثه و التفاوت بالثلثين فيكون الأرش ثلثي الثمن- . و يمكن أيضا على وجه التنصيف فيما به التفاوت بين القيمتين بأن تعمل في نصفه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٤

بقول المثبت للزيادة و في نصفه الآخر بقول النافي فإذا قومه إحداهما باثني عشر و الأخرى بثمانيه أخذ في نصف الأربعة بقول المثبت و في نصفها الآخر بقول النافي جمعا بين حقي البائع و المشتري لكن الأظهر هو الجمع على النهج الأول و يحتمل الجمع بطريق آخر- و هو أن يرجع إلى البيئه في مقدار التفاوت- و يجمع بين البيئات فيه من غير ملاحظه القيم- و هذا منسوب إلى الشهيد قدس سره على ما في الروضه- و حاصله قد يتحد مع طريق المشهور كما في المثال المذكور فإن التفاوت بين الصحيح و المعيب على قول كل من البيئتين بالثلثين كما ذكرنا في الطريق الأول و قد يختلفان كما إذا كانت إحدى قيمتي الصحيح اثني عشر و الأخرى ثمانيه و قيمه المعيب على الأول عشره و على الثاني خمسه فعلى الأول يؤخذ نصف مجموع قيمتي الصحيح- أعني العشره- و نصف قيمتي المعيب و هو سبعة و نصف فالتفاوت بالربع فالأرش ربع الثمن- أعني ثلاثه من اثني عشر لو فرض الثمن اثني عشر. و على الثاني يؤخذ التفاوت بين الصحيح و المعيب على إحدى البيئتين بالسدس. و على الآخر ثلاثه أثمان و ينصف المجموع- أعني سته و نصفا من اثني عشر جزء و يؤخذ نصفه و هو ثلاثه و ربع و قد كان في الأول ثلاثه و قد ينقص عن الأول- كما اتفقا على أن قيمه المعيب سته و قال إحداهما قيمه الصحيح ثمانيه و قال الأخرى عشره. فعلى الأول يجمع القيمتان و يؤخذ نصفهما تسعه و نسبته إلى الستة بالثلث. و على الثاني يكون التفاوت على إحدى البيئتين ربعا- .

و على الأخرى خمسين فيؤخذ نصف الربع و نصف الخمسين فيكون ثمنا و خمسا و هو ناقص عن الثلث بنصف خمس- .

[صور اختلاف المقومين]

إشاره

توضيح هذا المقام أن الاختلاف إما أن يكون في الصحيح فقط مع اتفاقهما على المعيب و إما أن يكون في المعيب فقط و إما

[الاختلاف في الصحيح فقط]

فإن كان في الصحيح فقط كما في المثال الأخير- فالظاهر التفاوت بين الطريقتين دائما لأنك قد عرفت أن الملحوظ على طريق المشهور نسبة المعيب إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح- المجمعول قيمه منتزعه- و على الطريق الآخر نسبة المعيب إلى كل من القيمتين- المستلزمه لملاحظه أخذ نصفه مع نصف الآخر ليجمع بين البيئتين فى العمل. و المفروض فى هذه الصوره أن نسبة المعيب- إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح التى هى طريقه المشهور مخالفه لنسبه نصفه إلى كل من النصفين لأن نسبة الكل إلى الكل تساوى نسبة نصفه إلى كل من نصفى ذلك الكل و هو الأربعة و النصف فى المثال- لا إلى كل من النصفين المركب منهما ذلك الكل- كالأربعة و الخمسه- بل النصف المنسوب إلى أحد بعض المنسوب إليه كالأربعة نسبة مغايره لنسبته إلى البعض الآخر أعنى الخمسه و هكذا غيره من الأمثله

[الاختلاف فى المعيب فقط]

و إن كان الاختلاف فى المعيب فقط فالظاهر عدم التفاوت بين الطريقتين أبدا لأن نسبة الصحيح إلى نصف مجموع قيمتى المعيب على ما هو طريق المشهور مساويه لنسبه نصفه إلى نصف إحداهما- و نصفه الآخر إلى نصف الأخرى- كما إذا اتفقا على كون الصحيح اثنى عشر- و قالت إحداهما المعيب ثمانيه و قالت الأخرى ستة فإن تفاوت السبعه و الاثنى عشر الذى هو طريق المشهور مساو لنصف مجموع تفاوتى الثمانيه مع الاثنى عشر و الستة مع الاثنى عشر لأن نسبة الأولين بالثلث و الآخرين بالنصف و نصفهما السدس و الربع و هذا بعينه تفاوت السبعه و الاثنى عشر

[الاختلاف فى الصحيح و المعيب معا]

و إن اختلفا فى الصحيح و المعيب فإن اتحدت النسبه بين الصحيح و المعيب على كلتا البيئتين فيتحد الطريقتان دائما كما إذا قومه إحداهما صحيحا باثنى عشر و معيبا بسته و قومه الأخرى صحيحا بسته و معيبا بثلاثه فإن نصف الصحيحين أعنى التسعه- تفاوته مع نصف مجموع المعيين و هو الأربعة و نصف- عين نصف تفاوتى الاثنى عشر مع الستة و الستة مع الثلاثه- . و الحاصل أن كل صحيح ضعف المعيب فيلزمه كون نصف الصحيحين ضعف نصف المعيين- و إن اختلفت النسبه فقد يختلف الطريقتان و قد يتحدان. و قد تقدم مثالهما فى أول المسأله- ثم إن الأظهر بل المتعين فى المقام هو الطريق الثانى المنسوب إلى الشهيد قدس سره وفاقا للمحكى عن إيضاح النافع حيث ذكر أن طريق المشهور ليس بجيد و لم يذكر وجهه و يمكن إرجاع كلام الأكثر إليه كما سيجى ء و وجه تعين هذا الطريق أن أخذ القيمه من القيمتين على طريق المشهور أو النسبه المتوسطه من النسبتين على الطريق الثانى- . إما للجمع بين البيئتين- بإعمال كل منهما فى نصف العين كما ذكرنا- و إما لأجل أن ذلك توسط بينهما- لأجل الجمع بين الحقين- بتنصيف ما به التفاوت نفا و إثباتا- على النهج الذى ذكرناه أخيرا فى الجمع بين البيئتين كما يحكم بتنصيف الدرهم الباقى من الدرهمين المملوكين لشخصين إذا ضاع أحدهما المررد بينهما من عند الودعى- و لم تكن هنا بينه

تشهد لأحدهما بالاختصاص بل ولا ادعى أحدهما اختصاصه بالدرهم الموجود فعلى الأول فاللازم وإن كان هو جمع نصفى قيمتى الصحيح والمعيب كما فعله المشهور- بأن يجمع الاثنا عشر و الثمانية المفروضتان قيمتين للصحيح فى المثال المتقدم- و يؤخذ نصف إحداهما قيمه نصف المبيع صحيحا- و نصف الأخرى قيمه للنصف الآخر منه- و لازم ذلك كون تمامه بعشره- و يجمع قيمتا المعيب أعنى العشره و الخمسه و يؤخذ لكل نصف من المبيع المعيوب نصف من أحدهما و لازم ذلك كون تمام المبيع بسبعه و نصف- إلا أنه لا ينبغي ملاحظه نسبه المجموع من نصفى إحدى القيمتين أعنى العشره- إلى المجموع من نصف الأخرى أعنى سبعة و نصفا كما نسب إلى المشهور- لأنه إذا فرض لكل نصف من المبيع قيمه تغاير قيمه النصف الآخر و جب ملاحظه التفاوت بالنسبه إلى كل من النصفين صحيحا و معيبا و أخذ الأرش لكل نصف على حسب تفاوت صحيحه و معيبه فالعشره ليست قيمه لمجموع الصحيح إلا باعتبار أن نصفه مقوم بسته و نصفه الآخر بأربعه- و كذا السبعه و النصف ليست قيمه لمجموع المعيب إلا باعتبار أن نصفه مقوم بخمسه و نصفه الآخر باثنين و نصف- فلا وجه ل أخذ تفاوت ما بين مجموع العشره و السبعه و النصف بل لا بد من أخذ تفاوت ما بين الأربعة- و الاثنين و نصف لنصف منه تفاوت ما بين الستة و الخمسه للنصف الآخر. و توهم أن حكم شراء شىء تغاير قيمتا نصفيه حكم ما لو اشترى بالثمن الواحد مالين معينين مختلفين فى القيمه صحيحا و معيبا بأن اشترى عبدا و جاريه باثنى عشر فظهرا معينين و العبد يسوى بأربعه صحيحا و اثنين و نصف معيبا و الجاريه تسوى ستة صحيحه و خمسه معيبه فإنه لا شك فى أن اللازم فى هذه الصوره ملاحظه مجموع قيمتى الصفقه صحيحه و معيبه أعنى العشره و السبعه و النصف- و أخذ التفاوت و هو الربع من الثمن و هو ثلاثه إذا فرض الثمن اثنى عشر- كما هو طريق المشهور فيما نحن فيه- مدفوع بأن الثمن فى المثال- لما كان موزعا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٥

على العبد و الجاريه بحسب قيمتهما- فإذا أخذ المشتري ربع الثمن أرشا فقد أخذ للعبد ثلاثه أثمان قيمته و للجاريه سدسها كما هو الطريق المختار لأنه أخذ من مقابل الجاريه أعنى سبعة و خمسا سدسه و هو واحد و خمس و من مقابل العبد أعنى أربعه و أربعه أحماس ثلاثه أثمان و هو واحد و أربعه أحماس فالثلاثه التى هى ربع الثمن- منطبق على السدس و ثلاثه أثمان- بخلاف ما نحن فيه فإن المبدول فى مقابل كل من النصفين المختلفين بالقيمه أمر واحد و هو نصف الثمن. فالمناسب لما نحن فيه فرض شراء كل من الجاريه و العبد فى المثال المفروض بثمان مساو للآخر بأن اشترى كلا منهما بنصف الاثنى عشر فى عقد واحد أو عقدين فلا يجوز حينئذ أخذ الربع من اثنى عشر بل المتعين حينئذ أن يؤخذ من ستة الجاريه سدس- و من ستة العبد اثنان و ربع- فيصير مجموع الأرش ثلاثه و ربعا و هو المأخوذ فى المثال المتقدم على الطريق الثانى. و قد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين شهاده البيئات بالقيم أو شهادتهم بنفس النسبه بين الصحيح و المعيب و إن لم يذكروا القيم- هذا كله إذا كان مستند المشهور فى أخذ القيمه الوسطى- العمل بكل من البيئتين فى جزء من المبيع و أما إذا كان المستند مجرد الجمع بين الحقين على ما ذكرناه أخيرا بأن ينزل القيمه الزائده و يرتفع الناقصه على حد سواء فالمتعين الطريق الثانى أيضا- سواء شهدت البيئتان بالقيمتين- أم شهدتا بنفس النسبه بين الصحيح و المعيب- أما إذا شهدتا بنفس التفاوت فلأنه إذا شهدت إحداهما بأن التفاوت بين الصحيح و المعيب بالسدس و هو الاثنان من اثنى عشر- و شهدت الأخرى بأنه بثلاثه أثمان- و هو الثلاثه من ثمانية- زدنا على السدس ما ينقص من ثلاثه أثمان- و صار كل واحد من التفاوتين بعد التعديل سدسا و نصف سدس- و ثمنه و هو من الثمن المفروض اثنا عشر ثلاثه و ربع كما ذكرنا سابقا و إن شهدت البيئتان بالقيمتين فمقتضى الجمع بين حقى البائع و المشتري فى مقام إعطاء

الأرش و أخذه- تعديل قيمتى كل من الصحيح و المعيب بالزيادة و النقصان بأخذ قيمه نسبتبه إلى المعيب- دون نسبة قيمه الزائده و فوق نسبة الناقصه فيؤخذ من الاثنى عشر و العشره و من الثمانيه و الخمسه قيمتان للصحيح و المعيب- نسبة إحداهما إلى الأخرى يزيد على السدس- بما ينقص من ثلاثه أثمان- فيؤخذ قيمتان يزيد صحيحهما على المعيب بسدس و نصف سدس و ثمن سدس- و من هنا يمكن إرجاع كلام الأكثر إلى الطريق الثانى- بأن يريدوا من أوسط القيم المتعدده للصحيح و المعيب القيمه المتوسطه بين القيم لكل منهما- من حيث نسبتها إلى قيمه الآخر فيكون مرادهم من أخذ قيمتين للصحيح و المعيب- قيمه متوسطه من حيث نسبة إحداهما إلى الأخرى بين أقوال جميع البيئات المقومين للصحيح و الفاسد و ليس فى كلام الأكثر أنه يجمع قيم الصحيح و ينتزع منها قيمه و كذلك قيم المعيب- ثم تنسب إحدى القيمتين المنتزعتين إلى الأخرى- . قال فى المقنعه فإن اختلف أهل الخبره عمل على أوسط القيم و نحوه فى النهايه و فى الشرائع حمل على الأوسط. و بالجمله فكل من عبر بالأوسط يحتمل أن يريد الوسط من حيث النسبه لا من حيث العدد هذا مع أن المستند فى الجميع هو ما ذكرنا من وجوب العمل بكل من البيئتين فى قيمه نصف المبيع. نعم لو لم تكن بينه أصلا لكن علمنا من الخارج- أن قيمه الصحيح إما هذا و إما ذاك و كذلك قيمه المعيب- و لم نقل حينئذ بالقرعه أو الأصل فاللازم الاستناد فى التصنيف إلى الجمع بين الحقين على هذا الوجه. و قد عرفت أن الجمع بتعديل التفاوت لأنه الحق دون خصوص القيمتين المحتملين و الله العالم

القول فى الشروط التى يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب

الشرط يطلق فى العرف على معنيين

أحدهما المعنى الحدئى

و هو بهذا المعنى مصدر شرط فهو شرط للأمر الفلانى و ذلك الأمر مشروط و فلان مشروط له أو عليه. و فى القاموس أنه إلزام الشئىء و التزامه فى البيع و غيره و ظاهره كون استعماله فى الإلزام الابتدائى مجازا أو غير صحيح لكن لا إشكال فى صحته لوقوعه فى الأخبار كثيرا مثل قوله ص فى حكاية بيع بريره: إن قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق. و قول أمير المؤمنين ص: فى الرد على مشترط عدم التزوج بامرأه أخرى فى النكاح إن شرط الله قبل شرطكم و قوله: ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثه أيام للمشتري قلت و فى غيره قال هما بالخيار حتى يفترقا و قد أطلق على النذر أو العهد أو الوعد فى بعض أخبار الشرط فى النكاح. و قد اعترف فى الحدائق بأن إطلاق الشرط على البيع كثير فى الأخبار و أما دعوى كونه مجازا فيدفعها مضافا إلى أولويه الاشتراك المعنوى و إلى أن المتبادر من قوله شرط على نفسه كذا ليس إلا مجرد الالتزام استدلال الإمام ع بالنبوى: المؤمنون عند شروطهم فيما تقدم من الخبر الذى أطلق فيه الشرط على النذر أو العهد و مع ذلك فلا حجه فيما فى القاموس مع تفرد به و لعله لم يلتفت إلى الاستعمالات التى ذكرناها و إلا لذكرها و لو بعنوان يشعر بمجازيتها ثم قد يتجوز فى لفظ الشرط بهذا المعنى فيطلق على نفس المشروط كالخلق بمعنى المخلوق فيراد به ما يلزمه الإنسان على نفسه.

الثانى ما يلزم من عدمه العدم

من دون ملاحظه أنه يلزم من وجوده الوجود أولا- و هو بهذا المعنى اسم جامد لا- مصدر فليس فعلا- و لا- حدثا و اشتقاق المشروط منه ليس على الأصل كالشارط و لذا ليسا بمتضايين في الفعل و الانفعال بل الشارط هو الجاعل و المشروط هو ما جعل له الشرط كالمسبب بالكسر و الفتح المشتقين من السبب فعلم من ذلك أن الشرط في المعنيين نظير الأمر بمعنى المصدر و بمعنى الشئ ء

و أما استعماله في السنه النحاه على الجملة الواقعه عقيب أدوات الشرط فهو اصطلاح خاص مأخوذ من إفاده تلك الجملة لكون مضمونها شرطا بالمعنى الثانى كما أن استعماله في السنه أهل المعقول و الأصول فيما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود مأخوذ من ذلك المعنى إلا- أنه أضيف إليه ما ذكر في اصطلاحهم مقابلا للسبب. فقد تلخص مما ذكرنا أن للشرط معنيين عرفيين و آخرين اصطلاحيين لا- يحمل عليهما الإطلاقات العرفيه بل هي مردده بين الأولين فإن قامت قرينه على إرادته المصدر تعيين الأول أو على إرادته الجامد تعيين الثانى و إلا- حصل الإجمال و ظهر أيضا أن المراد بالشرط في قولهم ص: المؤمنون عند شروطهم هو الشرط باعتبار كونه مصدرا إما مستعملا في معناه أعنى إلزاما على أنفسهم و إما مستعملا بمعنى ملتزماتهم و إما بمعنى جعل الشئ ء شرطا بالمعنى الثانى بمعنى التزام عدم شئ ء عند عدم آخر و سيجى ء الكلام في ذلك. و أما الشرط في قوله:

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٦

ما الشرط في الحيوان قال ثلاثة أيام للمشتري قلت و أما الشرط في غيره قال البيعان بالخيار حتى يفترقا و قوله: الشرط في الحيوان ثلاثة أيام للمشتري اشترط أو لم يشترط فيحتمل أن يراد به ما قرره الشارع و ألزمه على المتبايعين أو أحدهما من التسلط على الفسخ فيكون مصدرا بمعنى المفعول فيكون المراد به نفس الخيار المحدود من الشارع و يحتمل أن يراد به الحكم الشرعى المقرر و هو ثبوت الخيار و على كل تقدير ففى الإخبار عنه بقوله ثلاثة أيام مسامحه. نعم في بعض الأخبار في الحيوان كله شرط ثلاثة أيام و لا يخفى توقفه على التوجيه

الكلام في شروط صحة الشرط

إشارة

و هي أمور قد وقع الكلام أو الخلاف فيها

أحدها أن يكون داخلا تحت قدره المكلف

فيخرج ما لا يقدر العاقد على تسليمه إلى صاحبه سواء كان صفه لا يقدر العاقد على تسليم العين موصوفا بها مثل صيروره الزرع سنبلًا و كون الأمه و الدابه تحمل في المستقبل أو تلد كذا أو كان عملا كجعل الزرع سنبلًا و البسر تمرا كما مثل به في القواعد لكن الظاهر أن المراد به جعل الله الزرع و البسر سنبلًا و تمرا و الغرض الاحتراز عن اشتراط فعل غير العاقد مما لا يكون تحت

قدرته كأفعال الله سبحانه لا عن اشتراط حدوث فعل محال من المشروط عليه لأن الإلزام والالتزام بمباشرة فعل ممتنع عقلا أو عادة مما لا يرتكبه العقلاء والاحتراز عن مثل الجمع بين الضدين أو الطيران في الهواء مما لا يرتكبه العقلاء والإتيان بالقيد المخرج لذلك والحكم عليه بعدم الجواز والصحة بعيد عن شأن الفقهاء ولذا لم يتعرضوا لمثل ذلك في باب الإجاره و الجعالة مع أن اشتراط كون الفعل سائغا يغنى عن اشتراط قدره. نعم اشتراط تحقق فعل الغير الخارج عن اختيار المتعاقدين المحتمل وقوعه في المستقبل وارتباط العقد به بحيث يكون التراضي منوطا به و واقعا عليه أمر صحيح عند العقلاء مطلوب لهم بل أولى بالاشتراط من الوصف الحالى غير المعلوم تحققه ككون العبد كاتباً والحيوان حاملاً والغرض الاحتراز عن ذلك و يدل على ما ذكرنا تعبير أكثرهم ببلوغ الزرع و البسر سنبلًا و تمرا أو لصيرورتها كذلك و تمثيلهم لغير المقدور بانعقاد الثمره و إيناعها و حمل الدابه فى ما بعد و وضع الحامل فى وقت كذا و غير ذلك. و قال فى القواعد- يجوز اشتراط ما يدخل تحت قدره من منافع البائع دون غيره كجعل الزرع سنبلًا و البسر تمرا قال الشهيد رحمه الله فى محكى حواشيه على القواعد إن المراد جعل الله الزرع سنبلًا و البسر تمرا لأننا إنما نفرض فيما يجوز أن يتوهمه عاقل لامتناع ذلك من غير الإله جلت عظمته انتهى لكن قال فى الشرائع و لا يجوز اشتراط ما لا يدخل فى مقدوره كبيع الزرع على أن يجعله سنبلًا و الرطب على أن يجعله تمرا انتهى. و نحوها عبارته التذكرة لكن لا بد من إرجاعها إلى ما ذكر إذ لا يتصور القصد من العاقل إلى الإلزام و الالتزام بهذا الممتنع العقلى اللهم إلا أن يراد أعمال مقدمات الجعل على وجه توصل إليه مع التزام الإيصال فأسند إلى نفسه بهذا الاعتبار فافهم. و كيف كان فالوجه فى اشتراط الشرط المذكور مضافا إلى عدم الخلاف فيه- عدم القدره على تسليمه بل و لا على تسليم المبيع إذا أخذ متصفا به لأن تحقق مثل هذا الشرط بضرب من الاتفاق و لا يناط بإرادته المشروط عليه فيلزم الغرر فى العقد لارتباطه بما لا وثوق بتحقيقه و لذا نفى الخلاف فى الغنيه عن بطلان العقد باشتراط هذا الشرط استنادا على عدم القدره على تسليم المبيع كما يظهر بالتأمل فى آخر كلامه فى هذه المسألة و لا ينقض ما ذكرنا بما لو اشترط وصفا حاليا لا يعلم تحقيقه فى المبيع كاشتراط كونه كاتباً بالفعل أو حاملاً للفرق بينهما بعد الإجماع بأن التزام وجود الصفه فى الحال بناء على وجود الوصف الحالى و لو لم يعلما به فاشتراط كتابه العبد المعين الخارجى بمنزله توصيفه بها و بهذا المقدار يرتفع الغرر بخلاف ما سيتحقق فى المستقبل فإن الارتباط به لا يدل على البناء على تحقيقه. و قد صرح العلامة فيما حكى عنه ببطلان اشتراط أن تكون الأمه تحمل فى المستقبل لأنه غرر عرفا خلافا للمحكى عن الشيخ و القاضى فحكما بلزوم العقد مع تحقق الحمل و بجواز الفسخ إذا لم يتحقق و ظاهرهما كما استفاده فى الدروس تنزل العقد باشتراط مجهول التحقيق فيتحقق الخلاف فى مسأله اعتبار القدره فى صحة الشرط. و يمكن توجيه كلام الشيخ بإرجاع اشتراط الحمل فى المستقبل إلى اشتراط صفه حالية موجهة للحمل فعدمه كاشف عن فقدانها و هذا الشرط و إن كان للتأمل فى صحته مجال إلا أن إرادته هذا المعنى يخرج اعتبار كون الشرط مما يدخل تحت القدره عن الخلاف ثم إن عدم القدره على الشرط تاره لعدم مدخلية فيه أصلا كاشتراط أن الحامل تضع فى شهر كذا و أخرى لعدم استقلاله فيه كاشتراط بيع المبيع من زيد فإن المقدور هو الإيجاب فقط لا العقد المركب فإن أراد اشتراط المركب فالظاهر دخوله فى اشتراط غير المقدور إلا أن العلامة قدس سره فى التذكرة بعد جزمه بصحة اشتراط بيعه على زيد قال لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتمال ثبوت الخيار بين الفسخ و الإمضاء و العدم إذ تقديره به على

زيد إن اشتراه انتهى و لا أعرف وجها للاحتمال الأول إذ على تقدير إرادته اشتراط الإيجاب فقط حصل الشرط و على تقدير اشتراط المجموع المركب ينبغى البطلان إلا- أن يحمل على صورته الوثوق بالاشتراء فالاشتراط النتيجة بناء على حصولها بمجرد الإيجاب فاتفق امتناعه من الشراء بمنزله تعذر الشرط و عليه يحمل قوله فى التذكرة و لو اشترط على البائع إقامه كفيل على

العهد فلم يوجد أو امتنع المعين ثبت للمشتري الخيار انتهى.

و من أفراد غير المقدور ما لو شرط حصول غايه متوقفه شرعا على سبب خاص بحيث يعلم من الشرع عدم حصولها بنفس الا-شترط كاشترط كون امرأه مزوجه أو الزوجه مطلقه من غير أن يراد من ذلك إيجاد الأسباب أما لو أراد إيجاد الأسباب أو كان الشرط مما يكفى فى تحققه نفس الا-شترط فلا إشكال و لو شك فى حصوله بنفس الا-شترط كملكه عين خاصه فسيأتى الكلام فيه فى حكم الشرط.

الثانى أن يكون الشرط سائغا فى نفسه

فلا يجوز اشترط جعل العنب خمرا و نحوه من المحرمات لعدم نفوذ الالتزام بالمحرم و يدل عليه ما سيجى ء من قوله: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا فإن الشرط إذا كان محرما

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٧

كان اشترطه و الالتزام به إحلالا للحرام و هذا واضح لا إشكال فيه.

الثالث أن يكون مما فيه غرض معتد به عند العقلاء نوعا - أو بالنظر إلى خصوص المشروطه له.

و مثل له فى الدروس باشرط جهل العبد بالعبادات و قد صرح جماعه بأن اشترط الكيل أو الوزن بمكيال معين أو ميزان معين من أفراد المتعارف لغو سواء فى السلم و غيره. و فى التذكرة لو شرط ما لا- غرض للعقلاء فيه و لا يزيد به المالىه فإنه لغو لا يوجب الخيار و الوجه فى ذلك أن مثل ذلك لا يعد حقا للمشروط له حتى يتضرر بتعذره فيثبت له الخيار أو يعتنى به الشارع فيوجب الوفاء به و يكون تركه ظلما فهو نظير عدم إمضاء الشارع لبذل المال على ما فيه منفعه لا يعتد بها عند العقلاء و لو شك فى تعلق غرض صحيح به حمل عليه- و من هنا اختار فى التذكرة صحه اشترط أن لا يأكل إلا الهريسه و لا يلبس إلا الخز و لو اشترط كون العبد كافرا فى صحته أو لغويته قولان للشيخ و الحلّى من تعلق الغرض المعتد به لجواز بيعه على المسلم و الكافر و لاستغراق أوقاته بالخدمه و من أن الإسلام يعلو و لا- يعلو عليه و الأ-غراض الدنيويه لا- تعارض الأ-خرويه و جزم بذلك فى الدروس و بما قبله العلامة قدس سره.

الرابع أن لا يكون مخالفا للكتاب و السنه

إشاره

فلو اشترط رقيه حر أو توريث أجنبى كان فاسدا لأن مخالفه الكتاب و السنه لا يسوغهما شى ء. نعم قد يقوم احتمال تخصيص عموم الكتاب و السنه بأدله الوفاء بل قد جوز بعض تخصيص عموم ما دل على عدم جواز الشرط المخالف للكتاب و السنه لكنه

مما لا يرتاب في ضعفه. و تفصيل الكلام فى هذا المقام و بيان معنى مخالفه الشرط للكتاب و السنه موقوف على ذكر

الأخبار الواردة فى هذا الشرط

ثم التعرض لمعناها فنقول إن الأخبار فى هذا المعنى مستفيضه بل متواتره معنى. ففى النبوى المروى صحيحا عن أبى عبد الله ع: من اشترط شرطا سوى كتاب الله عز و جل فلا يجوز ذلك له و لا عليه و المذكور فى كلام الشيخ و العلامة رحمه الله المروى من طريق العامه قوله ص فى حكايه بريره لما اشترتها عائشه و شرط مواليها عليها ولاءها ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله فما كان من شرط ليس فى كتاب الله عز و جل فهو باطل قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق و فى المروى موثقا عن أمير المؤمنين ع: من شرط لامرأته شرطا فليف به لها فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما و فى صحيحه الحلبي: كل شرط خالف كتاب الله فهو مردود و فى صحيحه ابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عز و جل فلا يجوز له و لا يجوز على الذى اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله و فى صحيحته الأخرى: المؤمنون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز و جل فلا يجوز و فى روايه إبراهيم بن محرز قال قلت لأبى عبد الله ع رجل قال لامرأته أمرك بيدك فقال ع: إنى يكون هذا و قد قال الله تعالى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ و عن تفسير العياشى عن ابن مسلم عن أبى جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى امرأه تزوجها رجل و شرط عليها و على أهلها أن تزوج عليها أو هجرها أو أتى عليها سريه فهى طالق فقال ع شرط الله قبل شرطكم إن شاء و فى بشرطه و إن شاء أمسك امرأته و تزوج عليها و تسرى و هجرها إن أتت بسبب ذلك قال الله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ قَالَ أَحَلَّ لَكُمْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ الْآيَةَ

[المراد بكتاب الله]

ثم الظاهر أن المراد بكتاب الله هو ما كتب الله على عباده من أحكام الدين و أن بينه على لسان رسوله ص فاشترط و لاء المملوك لبائعه إنما جعل فى النبوى مخالفا لكتاب الله بهذا المعنى لكن ظاهر النبوى و إحدى صحيحتى ابن سنان - اشترط موافقه كتاب الله فى صحه الشرط و أن ما ليس فيه أو لا يوافقه فهو باطل

[المراد بموافقه الكتاب فى بعض الأخبار]

و لا يبعد أن يراد بالموافقه عدم المخالفه نظرا إلى موافقه ما لم يخالف كتاب الله بالخصوص لعموماته المرخصه للتصرفات غير المحرمة فى النفس و المال فخطاؤه ثوب البائع مثلا موافق للكتاب بهذا المعنى

[المتصف بمخالفه الكتاب إما الملزم أو نفس الالتزام]

ثم إن المتصنف بمخالفه الكتاب- إما نفس المشروط و الملتزم ككون الأجنبي وارثا و عكسه و كون الحر أو ولده رقا و ثبوت الولاء لغير المعتق و نحو ذلك و إما أن يكون التزامه مثلا مجرد عدم التسرى و التزوج على المرأه ليس مخالفا للكتاب و إنما المخالف للالتزام به فإنه مخالف لإباحه التسرى و التزوج الثابته بالكتاب و قد يقال إن التزام ترك المباح لا ينافى إباحته فاشتراط ترك التزوج و التسرى لا- ينافى الكتاب فينحصر المراد فى المعنى الأول. و فيه أن ما ذكر لا يوجب الانحصار فإن التزام ترك المباح و إن لم يخالف الكتاب المبيح له إلا أن التزام فعل الحرام يخالف الكتاب المحرم له فيكفى هذا مصداقا لهذا المعنى مع أن الروايه المتقدمه الداله على كون اشتراط ترك التزوج و التسرى مخالفا للكتاب مستشهدا عليه بما دل من الكتاب على إباحتهما كالصريحه فى هذا المعنى و ما سيجى ء من تأويل الروايه بعيد مع أن قوله ع فى روايه إسحاق بن عمار: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما ظاهر بل صريح فى فعل الشارط فإنه الذى يرخص باشتراطه الحرام الشرعى و يمنع باشتراطه عن المباح الشرعى إذ المراد من التحريم و إلا حلال ما هو من فعل الشارط لا الشارع و أصرح من ذلك كله المرسل المروى فى الغنيه: الشرط جائز بين المسلمين ما لم يمنع منه كتاب أو سنه

[المراد بحكم الكتاب و السنه]

ثم إن المراد بحكم الكتاب و السنه الذى يعتبر عدم مخالفه المشروط أو نفس الاشتراط له هو ما ثبت على وجه لا يقبل تغييره بالشرط لأجل تغير موضوعه بسبب الاشتراط.

[انقسام الحكم الشرعى إلى قسمين]

[ما يثبت للشئ ء من حيث نفسه]

و توضيح ذلك أن حكم الموضوع قد يثبت له من حيث نفسه و مجردا من ملاحظه عنوان آخر طار عليه و لازم ذلك من عدم التنافى بين ثبوت هذا الحكم و بين ثبوت حكم آخر له إذا فرض عروض عنوان آخر لذلك الموضوع و مثال ذلك أغلب المباحات و المستحبات و المكروهات بل جميعها حيث إن تجويز الفعل و الترك إنما هو من حيث ذات الفعل فلا ينافى طرو عنوان يوجب المنع عن

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٨

الفعل أو الترك كأكل اللحم فإن الشرع قد دل على إباحته فى نفسه بحيث لا ينافى عروض التحريم له إذا حلف على تركه أوامر الوالد بتركه أو عروض الوجوب له إذا صار مقدمه لواجب أو نذر فعله مع انعقاده

[ما يثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الطارئه]

و قد يثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الخارجه الطاريه عليه و لازم ذلك حصول التنافى بين ثبوت هذا الحكم و بين ثبوت حكم آخر له و هذا نظير أغلب المحرمات و الواجبات فإن الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلق لا مقيد بحيثه تجرد الموضوع إلا- عن بعض العنوانات كالضرر و الحرج فإذا فرض ورود حكم آخر من غير جهه الحرج و الضرر فلا بد من وقوع التعارض بين دليلى الحكمين فيعمل بالراجح بنفسه أو بالخارج

[القسم الأول من الشروط ليس مخالفا للكتاب]

إذا عرفت هذا فنقول الشرط إذا ورد على ما كان من قبيل الأول لم يكن الالتزام بذلك مخالفا للكتاب إذا المفروض أنه لا تنافى بين حكم ذلك الشىء فى الكتاب و السنه و بين دليل الالتزام بالشرط و وجوب الوفاء به و إذا ورد على ما كان من قبيل الثانى كان التزامه مخالفا للكتاب و السنه

[ظاهر مورد بعض الأخبار من قبيل الأول و توجيهه]

إشاره

و لكن ظاهر مورد بعض الأخبار المتقدمه من قبيل الأول كترك الزوج و ترك التسرى فإنهما مباحان من حيث أنفسهما فلا ينافى ذلك لزومهما بواسطه العنوانات الخارجه كالحلف و الشرط و أمر السيد و الوالد و حينئذ فيجب إما جعل ذلك الخبر كاشفا عن كون ترك الفعلين فى نظر الشارع من الجائز الذى لا يقبل اللزوم بالشرط و إن كان فى أنظارنا نظير ترك أكل اللحم و التمر و غيرهما من المباحات القابله لطرو عنوان التحريم لكن يبعده استشهاد الإمام لبطلان تلك الشروط بإباحه ذلك فى القرآن و هو فى معنى إعطاء الضابطه لبطلان الشروط. و أما الحمل على أن هذه الأفعال مما لا يجوز تعلق وقوع الطلاق عليها و أنها لا- توجب الطلاق كما فعله الشارط فالمخالف للكتاب هو ترتب طلاق المرأه إذ الكتاب دال على إباحتها و أنها مما لا يترتب عليه حرج و لو من حيث خروج المرأه بها عن زوجيه الرجل. و يشهد لهذا الحمل و إن بعد بعض الأخبار الظاهره فى وجوب الوفاء بمثل هذا الالتزام مثل روايه منصور بن يونس قال: قلت لأبى الحسن ع إن شريكاً لى كان تحته امرأه فطلقها فبانت منه فأراد مراجعتها فقالت له المرأه لا- و الله لا أتزوجك أبدا حتى يجعل الله لى عليك أن لا تطلقنى و لا تتزوج على قال و قد فعل قلت نعم جعلنى الله فداك قال بثسما صنع ما كان يدرى ما يقع فى قلبه بالليل و النهار ثم قال أما الآن فقل له فليتم للمرأه شرطها فإن رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم فيمكن حمل روايه محمد بن قيس على إرادته عدم سببته للطلاق بحكم الشرط فتأمل.

ثم إنه لا إشكال فيما ذكرنا من انقسام الحكم الشرعى إلى القسمين المذكورين و أن المخالف للكتاب هو الشرط الوارد على القسم الثانى لا الأول

منها كون من أحد أبويه حر رقا

فإن ما دل على أنه لا- يملك ولد حر قابل لأن يراد به عدم رقيه ولد الحر بنفسه بمعنى أن الولد ينعقد لو خلى و طبعه تابعا لأشرف الأبوين فلا ينافى جعله رقا بالشرط فى ضمن عقد و أن يراد به أن ولد الحر لا يمكن أن يصير فى الشريعة رقا فاشترطه اشتراط لما هو مخالف للكتاب و السنه الدالين على هذا الحكم.

و منها إرث المتمتع بها هل هو قابل للاشتراط فى ضمن عقد المتعه أو عقد آخر أم لا

فإن الظاهر الاتفاق على عدم مشروعيه اشتراطه فى ضمن عقد آخر و عدم مشروعيه اشتراط إرث أجنبى آخر فى ضمن عقد مطلقا فيشكل الفرق حينئذ بين أفراد غير الوارث و بين أفراد العقود و جعل ما حكموا بجوازه مطلقا مطابقا للكتاب و ما منعوا عنه مخالفا إلا- أن يدعى أن هذا الاشتراط مخالف للكتاب إلا فى هذا المورد أو أن الشرط المخالف للكتاب ممنوع إلا فى هذا المورد و لكن عرفت و هن الثانى و الأول يحتاج إلى تأمل.

و منها أنهم اتفقوا على جواز اشتراط الضمان فى العاربه

و اشتهر عدم جوازه فى عقد الإجاره فيشكل أن مقتضى أدله عدم ضمان الأمين عدم ضمانه فى نفسه من غير إقدام عليه بحيث لا ينافى إقدامه على الضمان من أول الأمر أو عدم مشروعيه ضمانه و تضمينه و لو بالأسباب كالشرط فى ضمن عقد تلك الأمانه أو غير ذلك

و منها اشتراط أن لا يخرج بالزوجه إلى بلد آخر

فإنهم اختلفوا فى جوازه و الأشهر على الجواز و جماعه على المنع من جهه مخالفته للشرع من حيث وجوب إطاعه الزوج و كون مسكن الزوجه و منزلها باختياره و أورد عليهم بعض المجوزين بأن هذا جار فى جميع الشروط السائغه من حيث إن الشرط ملزم لما ليس بلازم فعلا أو تركا.

و بالجمله فموارد الإشكال فى تميز الحكم الشرعى القابل لتغيره بالشرط بسبب تغير عنوانه عن غير القابل كثيره يظهر للمتتبع فينبغى للمجتهد ملاحظه الكتاب و السنه الدالين على الحكم الذى يراد تغيره بالشرط و التأمل فيه حتى يحصل له التميز و يعرف أن المشروط من قبيل ثبوت الولاء لغير المعتق المنافى لقوله ص: الولاء لمن أعتق أو من قبيل ثبوت الخيار للمتبايعين غير المنافى لقوله ع: إذا افترقا وجب البيع أو عدمه لهما فى المجلس مع قوله ع: البيعان بالخيار ما لم يفترقا إلى غير ذلك من الموارد المتشابهه صورته المخالفه حكما

[الأصل عدم المخالفه عند عدم التميز]

فإن لم يحصل له بنى على أصاله عدم المخالفه فيرجع إلى عموم: المؤمنون عند شروطهم و الخارج عن هذا العموم و إن كان

هو المخالف واقعا للكتاب و السنه لا ما علم مخالفته إلا أن البناء على أصاله عدم المخالفه يكفى فى إحراز عدمها واقعا كما فى سائر مجارى الأ-صول و مرجع هذا الأ-صول إلى أصاله عدم ثبوت هذا الحكم على وجه لا يقبل تغيره بالشرط مثلا نقول إن الأصل عدم ثبوت هذا الحكم بتسلط الزوج على الزوجه من حيث المسكن لا من حيث هو لو خلى و طبعه و لم يثبت فى صوره إلزام الزوج على نفسه بعض خصوصيات المسكن لكن هذا الأصل إنما ينفذ بعد عدم ظهور الدليل الدال على الحكم فى إطلاقه بحيث يشمل صورته الاشرط كما فى أكثر الأدله المتضمنه للأحكام المتضمنه للرخصه و التسليط فإن الظاهر سوقها فى مقام بيان حكم الشىء من حيث هو الذى لا ينافى طرو خلافه لملمزم شرعى كالنذر و شبهه من حقوق الله و الشرط و شبهه من حقوق الناس أما ما كان ظاهره العموم كقوله: لا يملك ولد حر فلا مجرى فيه لهذا الأصل. ثم إن بعض مشايخنا المعاصرين بعد ما خص الشرط المخالف للكتاب الممنوع عنه فى الأخبار بما كان الحكم المشروط مخالفا للكتاب و أن التزام فعل المباح أو الحرام أو ترك المباح أو الواجب خارج عن مدلول تلك الأخبار ذكر أن المتعين

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٩

فى هذه الموارد ملاحظه التعارض بين ما دل على حكم ذلك الفعل و ما دل على وجوب الوفاء بالشرط و يرجع إلى المرجحات و ذكر أن المرجح فى مثل اشرط شرب الخمر هو الإجماع قال و ما لم يكن فيه مرجح يعمل فيه بالقواعد و الأصول. و فيه من الضعف ما لا يخفى مع أن اللازم على ذلك الحكم بعدم لزوم الشرط بل عدم صحته فى جميع موارد عدم الترجيح لأن الشرط إن كان فعلا يجوز تركه كان اللازم مع تعارض أدله وجوب الوفاء بالشرط و أدله جواز ترك ذلك الفعل مع فقد المرجح الرجوع إلى أصاله عدم وجوب الوفاء بالشرط فلا يلزم بل لا يصح و إن كان فعل محرم أو ترك واجب لزم الرجوع إلى أصاله بقاء الوجوب و التحريم الثابتين قبل الاشرط.

فالتحقيق ما ذكرنا من أن من الأحكام المذكوره فى الكتاب و السنه ما يقبل التغيير بالشرط لتغيير عنوانه كأكثر ما ترخص فى فعله و تركه و منها ما لا يقبله كالتحريم و كثير من موارد الوجوب

و أدله الشروط حاكمه على القسم الأول دون الثانى

فإن اشرطه مخالف لكتاب الله كما عرفت و عرفت حكم صورته الشك و قد تفتن قدس سره لما ذكرنا فى حكم القسم الثانى و أن الشرط فيه مخالف للكتاب بعض التفتن بحيث كاد أن يرجع عما ذكره أولا من التعارض بين أدله وجوب الوفاء بالشرط و أدله حرمه شرب الخمر فقال و لو جعل هذا الشرط من أقسام الشرط المخالف للكتاب و السنه كما يطلق عليه عرفا لم يكن بعيدا انتهى.

[المراد من تحريم الحلال و تحليل الحرام]

و مما ذكرنا من انقسام الأحكام الشرعيه المدلول عليها فى الكتاب و السنه على قسمين يظهر لك معنى قوله ع فى روايه إسحاق بن عمار المتقدمه: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما فإن المراد بالحلال و الحرام فيها ما كان كذلك

بظاهر دليله حتى مع الاشتراط نظير شرب الخمر و عمل الخشب صنما أو صورته حيوان و نظير مجامعه الزوج التي دل بعض الأخبار السابقه على عدم ارتفاع حكمها أعنى الإباحه متى أراد الزوج باشتراط كونها بيد المرأه و نظير التزوج و التسرى و الهجر حيث دل بعض تلك الأخبار على عدم ارتفاع إباحتها باشتراط تركها معللا بورود الكتاب العزيز بإباحتها. أما ما كان حلالا لو خلى و طبعه بحيث لا- ينافى حرمة أو وجوبه بملاحظه طرو عنوان خارجى عليه أو كان حراما كذلك فلا يلزم من اشتراط فعله أو تركه إلا- تغير عنوان الحلال و الحرام الموجب لتغير الحل و الحرمة فلا يكون حينئذ تحريم حلال و لا تحليل حرام ألا ترى أنه لو نهى السيد عبده أو الوالد ولده عن فعل مباح أعنى مطالبه ماله فى ذمه غريمه أو حلف الملك على تركه لم يكن الحكم بحرمة شرعا من حيث طرو عنوان معصيه السيد و الوالد و عنوان حث اليمين عليه تحريما لحلال فكذلك ترك ذلك الفعل فى ضمن عقد يجب الوفاء به و كذلك امتناع الزوجه عن الخروج مع زوجها إلى بلد آخر محرم فى نفسه و كذلك امتناعها من المجامعه و لا- ينافى ذلك حليتهما باشتراط عدم إخراجها عن بلدها أو باشتراط عدم مجامعتها كما فى بعض النصوص. و بالجمله فتحريم الحلال و تحليل الحرام إنما يلزم مع معارضه أدله الوفاء بالشرط لأدله أصل الحكم حتى يستلزم وجوب الوفاء مخالفه ذلك و طرح دليله أما إذا كان دليل ذلك الحكم لا يفيد إلا ثبوته لو خلى الموضوع و طبعه فإنه لا يعارضه ما دل على ثبوت ضد ذلك الحكم إذا طرأ على الموضوع عنوان آخر لم يثبت ذلك الحكم له إلا مجردا عن ذلك العنوان

ثم إنه يشكل الأمر فى استثناء الشرط المحرم للحلال

إشاره

على ما ذكرنا فى معنى الروايه بأن أدله حليه أغلب المحللات بل كلها إنما تدل على حليتها فى أنفسها لو خليت و أنفسها فلا تنافى حرمتها من أجل الشرط كما قد تحرم من أجل النذر و أخويه و من جهة إطاعه الوالد و السيد و من جهة صيرورتها عله للمحرم و غير ذلك من العناوين الطارئه لها. نعم لو دل دليل حل شىء على الحليه المطلقه نظير دلالة أدله المحرمات بحيث لا يقبل طرو عنوان مغير عليه أصلا أو خصوص الشرط من بين العناوين أو دل الدليل من الخارج على كون ذلك الحلال كذلك كما دل بعض الأخبار بالنسبه إلى بعض الأفعال كالتسرى و التزوج و ترك الجماع من دون إرادته الزوجه كان مقتضاه فساد اشتراط خلافه لكن دلالة نفس دليل الحليه على ذلك لم توجد فى مورد و الوقوف مع الدليل الخارج الدال على فساد الاشتراط يخرج الروايه عن سوقها لبيان ضابطه الشروط عند الشك إذ مورد الشك حينئذ محكوم بصحة الاشتراط و مورد ورود الدليل على عدم تغير حل الفعل باشتراط تركه مستغن عن الضابطه مع أن الإمام علل فساد الشرط فى هذه الموارد بكونه محرما للحلال كما عرفت فى الروايه التي تقدمت فى عدم صحه اشتراط عدم التزوج و التسرى معللا بكونه مخالفا للكتاب الدال على إباحتها.

[عدم ورود الإشكال فى الشرط المحلل للحرام]

نعم لا يرد هذا الإشكال فى طرف تحليل الحرام لأن أدله المحرمات قد علم دلالتها على التحريم على وجه لا يتغير بعنوان الشرط و النذر و شبههما بل نفس استثناء الشرط المحلل للحرام عما يجب الوفاء به دليل على إرادته الحرام فى نفسه لو لا الشرط و ليس كذلك فى طرف المحرم للحلال فإننا قد علمنا أن ليس المراد الحلال لو لا الشرط لأن تحريم المباحات لأجل الشرط فوق حد

الإحصاء بل اشتراط كل شرط عدا فعل الواجبات و ترك المحرمات مستلزم لتحريم الحلال فعلا أو تركا

[توهم اختصاص الإشكال بما دل على الإباحه التكليفية]

و ربما يتخيل أن هذا الإشكال مختص بما دل على الإباحه التكليفية كقوله تحل كذا و تباح كذا أما الحليه التي تضمنها الأحكام الوضعية كالحكم بثبوت الزوجيه أو الملكيه أو الرقيه أو أضرارها فهي أحكام لا- تتغير لعنوان أصلا فإن الانتفاع بالملك فى الجملة و الاستمتاع بالزوجه و النظر إلى أمها و بنتها من المباحات التي لا تقبل التغير و لذا ذكر فى مثال الصلح المحرم للحلال أن لا ينتفع بماله أو لا يأتى جاريته. و بعبارة أخرى ترتب آثار الملكيه على الملك فى الجملة و آثار الزوجيه على الزوج كذلك من المباحات التي لا- تتغير عن إباحتها و إن كان ترتب بعض الآثار قابلا- لتغير حكمه إلى التحريم كالسكنى فيما لو اشترط إسكان البائع فيه مده و إسكان الزوجه فى بلد اشترط أن لا يخرج إليه أو وطئها مع اشترط عدم وطئها أصلا كما هو المنصوص و لكن الإنصاف أنه كلام غير منضبط فإنه كما جاز تغير إباحه بعض الانتفاعات كالوطئ فى النكاح و السكنى فى البيع إلى التحريم لأجل الشرط كذلك يجوز تغير إباحه سائرهما إلى الحرمة فليس الحكم بعدم تغير إباحه مطلق التصرف فى الملك و الاستمتاع بالزوجه لأجل الشرط إلا للإجماع أو لمجرد الاستبعاد و الثانى غير معتد به و الأول يوجب ما تقدم من عدم الفائدة

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٠

فى بيان هذه الضابطه مع أن هذا العنوان أعنى تحريم الحلال و تحليل الحرام إنما وقع مستثنى فى أدله انعقاد اليمين و ورد أنه لا يمين فى تحليل الحرام و تحريم الحلال و قد ورد بطلان الحلف على ترك شرب العصير المباح دائما معللا بأنه ليس لك أن تحرم ما أحل الله و من المعلوم أن إباحه العصير لم يثبت من الأحكام الوضعية بل هى من الأحكام التكليفية الابتدائية. و بالجملة فالفرق بين التزوج و التسرى اللذين ورد عدم جواز اشترط تركهما معللا بأنه خلاف الكتاب الدال على إباحتهما و بين ترك الوطئ الذى ورد جواز اشترطه- و كذا بين ترك شرب العصير المباح الذى ورد عدم جواز الحلف عليه معللا بأنه من تحريم الحلال و بين ترك بعض المباحات المتفق على جواز الحلف عليه فى غايه الإشكال

[ما أفاده الفاضل النراقى فى تفسير الشرط المحرم للحلال]

و ربما قيل فى توجيه الروايه و توضيح معناها أن معنى قوله: إلا- شرطا حرم حلالا أو أحل حراما إما أن يكون إلا شرطا حرم و جوب الوفاء به الحلال و إما أن يكون إلا شرطا حرم ذلك الشرط الحلال و الأول مخالف لظاهر العبارة مناقضته لما استشهد به الإمام ع- فى روايه منصور بن يونس المتقدمه الداله على وجوب الوفاء بالتزام عدم الطلاق و التزوج بل يلزم كون الكل لغوا إذ ينحصر مورد: المسلمون عند شروطهم باشتراط الواجبات و اجتناب المحرمات فيبقى الثانى و هو ظاهر الكلام فيكون معناه إلا شرطا حرم ذلك الشرط الحلال بأن يكون المشروط هو حرمة الحلال ثم قال فإن قيل إذا شرط عدم فعله فلا يرضى بفعله فيجعله حراما عليه قلنا لا- نريد أن معنى الحرمة طلب الترك من المشترط بل جعله حراما ذاتيا أى مطلوب الترك شرعا و لا شك أن شرط عدم فعل بل نهى شخص عن فعل لا يجعله حراما شرعيا ثم قال فإن قيل الشرط من حيث هو مع قطع النظر عن إيجاب

الشارع الوفاء لا يوجب تحليلاً و تحريماً شرعاً فلا يحرم و لا يحلل قلنا إن أريد أنه لا يوجب تحليلاً و لا تحريماً شرعياً بحكم الشرط فهو ليس كذلك بل حكم الشرط ذلك و هذا معنى تحريم الشرط و تحليله و على هذا فلا إجمال فى الحديث و لا تخصيص فى ذلك كالنذر و العهد و اليمين فإن من نذر أن لا يأكل المال المشتبه ينعقد و لو نذر أن يكون المال المشتبه حراماً عليه شرعاً أو يحرم ذلك على نفسه شرعاً لم ينعقد انتهى. أقول لا أفهم معنى محصلاً لاشتراط حرمة الشئ ء أو حليته شرعاً فإن هذا أمر غير مقدور للمشترط و لا يدخل تحت الجعل فهو داخل فى غير المقدور و لا معنى لاستثنائه عما يجب الوفاء به لأن هذا لا يمكن عقلاً الوفاء به إذ ليس فعلاً خصوصاً للمشترط و كذلك الكلام فى النذر و شبهه و العجب منه قدس سره حيث لاحظ ظهور الكلام فى كون المحرم و المحلل نفس الشرط و لم يلاحظ كون الاستثناء من الأفعال التى يعقل الوفاء بالتزامها و حرمة الشئ ء شرعاً لا يعقل فيها الوفاء و النقض. و قد مثل جماعه للصلح المحلل للحرام بالصلح على شرب الخمر و للمحرم للحلال بالصلح على أن لا- يطأ جاريته و لا- ينتفع بماله و كيف كان فالظاهر بل المتعين أن المراد بالتحليل و التحريم المستندين إلى الشرط هو الترخيص و المنع. نعم المراد بالحلال و الحرام ما كان كذلك بحيث لا يتغير موضوعه بالشرط لا ما كان حلالاً لو خلى و طبعه بحيث لا- ينافى عروض عنوان التحريم له لأجل الشرط. و قد ذكرنا أن المعيار فى ذلك وقوع التعارض بين دليل حليه ذلك الشئ ء أو حرمة و بين وجوب الوفاء بالشرط و عدم وقوعه فى الأول يكون الشرط على تقدير صحته مغيراً للحكم الشرعى و فى الثانى يكون مغيراً لموضوعه فحاصل المراد بهذا الاستثناء فى حديثى الصلح و الشرط أنهما لا يغيران حكماً شرعياً بحيث يرفع اليد عن ذلك الحكم لأجل الوفاء بالصلح و الشرط كالنذر و شبهه و أما تغييرهما لموضوع الأحكام الشرعية فى غاية الكثرة بل هما موضوعان لذلك و قد ذكرنا أن الإشكال فى كثير من الموارد فى تمييز أحد القسمين من الأحكام عن الآخر.

[ما أفاده المحقق القمى فى تفسير الشرط المذكور]

و مما ذكرنا يظهر النظر فى تفسير آخر لهذا الاستثناء يقرب من هذا التفسير الذى تكلمنا عليه ذكره المحقق القمى صاحب القوانين فى رسالته التى ألفها فى هذه المسألة فإنه بعد ما ذكر من أمثله الشرط غير الجائز فى نفسه مع قطع النظر عن اشتراطه و التزامه شرب الخمر و الزنى و نحوهما من المحرمات و من أمثله ما يكون التزامه و الاستمرار عليه من المحرمات فعل المرجوحات و ترك المباحات و فعل المستحبات كأن يشترط تقليم الأظفار بالسن أبداً و أن لا يلبس الخنز أبداً و لا يترك النوافل فإن جعل المكروه أو المستحب واجباً و جعل المباح حراماً إلا برخصه شرعياً حاصله من الأسباب الشرعية كالنذر و شبهه فيما ينعقد فيه و يستفاد ذلك من كلام على ع فى رواية إسحاق بن عمار: من اشترط لامرأته شرطاً فليفت لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً قال قدس سره فإن قلت إن الشرط كالنذر و شبهه من الأسباب الشرعية المغيرة للحكم بل الغالب فيه هو إيجاب ما ليس بواجب فإن بيع الرجل ماله أو هبته لغيره مباح و أما لو اشترط فى ضمن عقد آخر يصير واجباً فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرته من الأمثلة قلت الظاهر من تحليل الحرام و تحريم الحلال هو تأسيس القاعده و هو تعلق الحكم بالحل أو الحرمة ببعض الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلى و كذا حليه المبيع فالتزوج و التسرى أمر كلى حلال و التزام تركه مستلزم لتحريمه و كذلك جميع أحكام الشرع من التكاليفيه و الوضعيه و غيرها إنما يتعلق بالجزئيات باعتبار تحقق الكلى فيها فالمراد من تحليل الحرام و تحريم الحلال المنهى عنه هو أن يحدث المشترط قاعده كليه و يبدع حكماً جديداً و قد أجزى فى الشرع البناء على الشروط إلا شرطاً أوجب إبداع حكم كلى جديد مثل تحريم التزوج و التسرى و إن كان بالنسبه إلى نفسه

فقط وقد قال الله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ و كجعل الخيره فى الجماع و الطلاق بيد المرأه و قد قال الله تعالى الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ و فيما لو اشترطت عليه أن لا تتزوج أو لا تتسرى بفلانه خاصه إشكال فما ذكر فى السؤال من وجوب البيع الخاص الذى يشترطانه فى ضمن عقد ليس مما يوجب إحداث حكم للبيع و لا تبديل حلال الشارع و حرامه و كذا لو شرط نقص الجماع عن الواجب إلى أن قال قدس سره و بالجمله اللزوم الحاصل من الشرط لما يشترطانه من الشروط الجائزه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨١

ليس من باب تحليل حرام أو تحريم حلال أو إيجاب جائز على سبيل القاعده بل الذى يحصل من ملاحظه جميع موارد حكم كلى هو وجوب العمل على ما يشترطانه و هذا الحكم أيضا من جعل الشارع فقولنا العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب حكم كلى شرعى و حصوله ليس من جانب شرطنا حتى يكون من باب تحليل الحرام و عكسه بل إنما هو صادر من الشارع انتهى كلامه رفع مقامه و للنظر فى مواضع من كلامه مجال فافهم و الله العالم.

الشرط الخامس أن لا يكون منافيا لمقتضى العقد

و إلا لم يصح لوجهين أحدهما وقوع التنافى فى العقد المقيد بهذا الشرط بين مقتضاه الذى لا يتخلف عنه و بين الشرط الملزم لعدم تحققه فيستحيل الوفاء بهذا العقد مع تقيده بهذا الشرط فلا بد إما أن يحكم بتساقط كليهما و إما أن يقدم جانب العقد لأنه المتبوع المقصود بالذات و الشرط تابع و على كل تقدير لا يصح الشرط. الثانى أن الشرط المنافى مخالف للكتاب و السنه الدالين على عدم تخلف العقد عن مقتضاه فاشترط تخلفه عنه مخالف للكتاب و لذا ذكر فى التذكره أن اشترط عدم بيع المبيع منافى لمقتضى ملكيته فيخالف قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم و دعوى أن العقد إنما يقتضى ذلك مع عدم اشترط عدمه فيه لا- مطلقا خروج عن محل الكلام إذ الكلام فى ما يقتضيه مطلق العقد و طبيعته الساريه فى كل فرد منه لا ما يقتضيه العقد المطلق بوصف إطلاقه و خلوه عن الشرائط و القيود حتى لا ينافى تخلفه عنه لقيده يقيده و شرط يشترط فيه هذا كله مع تحقق الإجماع على بطلان هذا الشرط فلا إشكال فى أصل الحكم و إنما الإشكال فى تشخيص آثار العقد التى لا يتخلف عن مطلق العقد فى نظرا العرف أو الشرع و تميزها عما يقبل التخلف لخصوصيه تعترى العقد و إن اتضح ذلك فى بعض الموارد لكون الأثر كالمقوم العرفى للبيع أو غرضا أصليا كاشترط عدم التصرف أصلا فى المبيع و عدم الاستمتاع أصلا بالزوجه حتى النظر و نحو ذلك إلا أن الإشكال فى كثير من المواضع خصوصا بعد ملاحظه اتفاقهم على الجواز فى بعض المقامات و اتفاقهم على عدمه فيما يشبهه و يصعب الفرق بينهما و إن تكلف له بعض مثلا المعروف عدم جواز المنع عن البيع و الهبه فى ضمن عقد البيع و جواز اشترط عتقه بعد البيع بلا فصل أو وقفه حتى على البائع و ولده كما صرح به فى التذكره. و قد اعترف فى التحرير بأن اشترط العتق مما ينافى مقتضى العقد و إنما جاز لبناء العتق على التغليب و هذا لو تم لم يجز فى الوقف خصوصا على البائع و ولده فإنه شرط منافى كالعق ليس مبنيا على التغليب. و لأجل ما ذكرنا وقع فى موارد كثيره الخلاف و الإشكال فى أن الشرط الفلانى مخالف لمقتضى العقد أم لا.

منها اشترط عدم البيع فإن المشهور عدم الجواز لكن العلامه فى التذكره استشكل فى ذلك بل قوى بعض من تأخر عنه صحته. و منها ما ذكره فى الدروس فى بيع الحيوان- من جواز الشركه فيه إذا قال الربح لنا و لا- خسران عليك لصحيحه رفاعه فى

الشركة في الجارية قال و منعه ابن إدريس لأنه مناف لقضيه الشركة قلنا لا نسلم أن تبعيه المال لازمه لمطلق الشركة بل للشركة المطلقة و الأقرب تعدى الحكم إلى غير الجارية من المبيعات انتهى. و منها ما اشتهر بينهم من جواز اشتراط الضمان في العارية و عدم جوازه في الإجاره مستدلين بأن مقتضى عقد الإجاره عدم ضمان المستأجر فأورد عليهم المحقق الأردبيلي و تبعه جمال المحققين في حاشيه الروضه بمنع اقتضاء مطلق العقد لذلك إنما المسلم اقتضاء العقد المطلق المجرد عن اشتراط الضمان نظير العارية. و منها اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها فقد جوزه جماعه لعدم المانع و للنص و منعه آخرون منهم فخر الدين في الإيضاح مستدلا بأن مقتضى العقد تسلط الرجل على المرأه في الاستمتاع و الإسكان و قد بالغ حتى جعل هذا قرينه على حمل النص على استحباب الوفاء. و منها مسأله توارث الزوجين بالعقد المنقطع من دون شرط أو معه و عدم توارثهما مع الشرط أو لا معه فإنها مبنية على الخلاف في مقتضى العقد المنقطع. قال في الإيضاح ما ملخصه بعد إسقاطه ما لا يرتبط بالمقام إنهم اختلفوا في أن هذا العقد يقتضى التوارث أم لا و على الأول فليل مقتضى هو العقد المطلق من حيث هو هو فعلى هذا القول لو شرط سقوطه لبطل الشرط لأن كل ما تقتضيه ماهيه من حيث هي هي فيستحيل عدمه مع وجودها و قيل مقتضى إطلاق العقد أى العقد المجرد عن شرط نقيضه أعنى الماهيه بشرط لا- شىء فيثبت الإرث ما لم يشترط سقوطه و على الثانى قيل يثبت مع الاشتراط و يسقط مع عدمه و قيل لا يصح اشتراطه انتهى. و مرجع القولين إلى أن عدم الإرث من مقتضى إطلاق العقد أو ماهيته و اختار هو هذا القول الرابع تبعاً لجده و والده قدس سرهما و استدلل عليه أخيراً بما دل على أن من حدود المتعه أن لا ترثها و لا ترثك قال فجعل نفى الإرث من مقتضى الماهيه. و لأجل صعوبه دفع ما ذكرنا من الإشكال في تمييز مقتضيات ماهيه العقد من مقتضيات إطلاقه التجأ المحقق الثانى مع كمال تبحره في الفقه حتى ثنى به المحقق فأرجع هذا التمييز عند عدم اتضاح المنافاه و عدم الإجماع على الصحه أو البطلان إلى نظر الفقيه فقال أولاً المراد بمنافى مقتضى العقد ما يقتضى عدم ترتب الأثر الذى جعل الشارع العقد من حيث هو هو بحيث يقتضيه و رتب عليه على أنه أثره و فائدته التى لأجلها وضع كانتقال العوضين إلى المتعاقدين و إطلاق التصرف فيهما في البيع و ثبوت التوثق في الرهن و المال في ذمه الضامن بالنسبه إلى الضمان و انتقال الحق إلى ذمه المحال عليه في الحواله و نحو ذلك فإذا شرط عدمها أو عدم البعض أصلاً نافي مقتضى العقد ثم اعترض على ذلك بصحه اشتراط عدم الانتفاع زماناً معيناً و أجاب بكفايه جواز الانتفاع وقتاً ما في مقتضى العقد ثم اعترض بأن العقد يقتضى الانتفاع مطلقاً فالمنع عن البعض مناف له ثم قال و دفع ذلك لا يخلو عن عسر و كذا القول في نحو خيار الحيوان مثلاً فإن ثبوته مقتضى العقد فيلزم أن يكون شرط سقوطه منافياً له ثم قال و لا يمكن أن يقال إن مقتضى العقد ما لم يجعل إلا لأجله كانتقال العوضين فإن ذلك ينافى منع اشتراط أن لا يبيع المبيع مثلاً ثم قال و الحاسم لماده الإشكال أن الشروط على أقسام منها ما انعقد الإجماع على حكمه من صحه أو فساد و منها ما وضح فيه المنافاه للمقتضى كاشتراط عدم ضمان المقبوض بالبيع أو وضح مقابله و لا كلام فيما وضح و منها

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٢

ما ليس واحداً من النوعين فهو بحسب نظر الفقيه انتهى كلامه رفع مقامه أقول وضح المنافاه إن كان بالعرف كاشتراط عدم الانتقال في العوضين و عدم انتقال المال إلى ذمه الضامن و المحال عليه فلا يتأتى معه إنشاء مفهوم العقد العرفى و إن كان بغير العرف فمرجعه إلى الشرع من نص أو إجماع على صحه الاشتراط و عدمه و مع عدمهما وجب الرجوع إلى دليل اقتضاء العقد لذلك الأثر المشترط عدمه فإن دل عليه على وجه يعارض بإطلاقه أو عمومه دليل وجوب الوفاء به بحيث لو أوجبنا الوفاء به

وجب طرح عموم ذلك الدليل و تخصيصه حكم بفساد الشرط لمخالفته حينئذ للكتاب و السنه و إن دل على ثبوته للعقد لو خلى و طبعه بحيث لا- ينافى تغير حكمه بالشرط حكم بصحة الشرط. و قد فهم من قوله تعالى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أن السلطنه على الزوجه من آثار الزوجيه التي لا تتغير فجعل اشتراط كون الجماع بيد الزوجه فى الروايه السابقه منافيا لهذا الأثر و لم يجعل اشتراط عدم الإخراج من البلد منافيا. و قد فهم الفقهاء من قوله البيعان بالخيار حتى يفترقا فإن افترقا و جب البيع عدم التنافى فأجمعوا على صحة اشتراط سقوط الخيار الذى هو من الآثار الشرعيه للعقد و كذا على صحة اشتراط الخيار بعد الافتراق و لو شك فى مؤدى الدليل و جب الرجوع إلى أصالة ثبوت ذلك الأثر على الوجه الثانى فيبقى عموم أدله الشرط سليما عن المخصص و قد ذكرنا هذا فى بيان معنى مخالفه الكتاب و السنه.

الشرط السادس أن لا يكون الشرط مجهولا جهاله توجب الغرر فى البيع

لأن الشرط فى الحقيقه كالجزم من العوضين كما سيجى ء بيانه قال فى التذكره و كما أن الجهاله فى العوضين مبطله فكذا فى صفتاهما و لو أحق المبيع فلو شرطا مجهولا بطل البيع انتهى. و قد سبق ما يدل على اعتبار تعيين الأجل المشروط فى الثمن بل لو فرضنا عدم سرايه الغرر فى البيع كفى لزومه فى أصل الشرط بناء على أن المنفى مطلق الغرر حتى فى غير البيع و لذا يستندون إليه فى أبواب المعاملات حتى لو كاله فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به و لذا قد يجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشكال فى بطلان البيع فإن العلامه فى التذكره ذكر فى اشتراط عمل مجهول فى عقد المبيع أن فى بطلان البيع وجهين مع الجزم ببطلان الشرط لكن الإنصاف أن جهاله الشرط يستلزم فى العقد دائما مقداراً من الغرر الذى يلزم من جهالته جهاله أحد العوضين و من ذلك يظهر وجه النظر فيما ذكره العلامه فى مواضع من التذكره من الفرق فى حمل الحيوان و بيض الدجاجه و مال العبد المجهول المقدار بين تملكها على وجه الشرطيه فى ضمن بيع هذه الأمور بأن يقول بعتكها على أنها حامل أو على أن لك حملها و بين تملكها على وجه الجزئيه بأن يقول بعتكها و حملها فصحح الأول لأنه تابع و أبطل الثانى لأنه جزء لكن قال فى الدروس لو جعل الحمل جزء من المبيع فالأقوى الصحه لأنه بمنزله الاشتراط و لا يضر الجهاله لأنه تابع و قال فى باب بيع المملوك و لو اشتراه و ما له صح و لم يشترط علمه و لا التفصى من الربا إن قلنا إنه يملك و لو أحلناه اشتراطاً انتهى. و المسأله محل إشكال و كلماتهم لا يكاد يعرف التيامها حيث صرحوا بأن للشرط قسطاً من أحد العوضين و أن التراضى على المعاوضه وقع منوطاً به و لازمه كون الجهاله فيه قاده و الأقوى اعتبار العلم لعموم نفي الغرر إلا إذا عد الشرط فى العرف تابعا غير مقصود بالبيع كبيض الدجاج و قد مر ما ينفع هذا المقام فى شروط العوضين و سيأتى بعض الكلام فى بيع الحيوان إن شاء الله.

الشرط السابع أن لا يكون مستلزماً لمحال

كما لو شرط فى البيع أن يبيعه على البائع فإن العلامه قد ذكر هنا أنه مستلزم للدور قال فى التذكره لو باعه شيئاً بشرط أن يبيعه إياه لم يصح سواء اتحد الثمن قدرا و جنسا و وصفاً أو لا و إلا جاء الدور- لأن يبيعه له يتوقف على ملكيته له المتوقفه على بيعه فيدور أما لو شرط أن يبيعه على غيره فإنه يصح عندنا حيث لا منافاه فيه للكتاب و السنه لا يقال ما التزمه من الدور آت هنا لأننا نقول الفرق ظاهر لجواز أن يكون جارياً على حد التوكيل أو عقد الفضولى بخلاف ما لو شرط البيع على البائع انتهى. و سيأتى

تقرير الدور مع جوابه في باب النقد و النسيئه. و قد صرح في الدروس بأن هذا الشرط باطل لا للدور بل لعدم القصد إلى البيع و يرد عليه و على الدور النقض بما إذا اشترط البائع على المشتري أن يقف المبيع عليه و على عقبه فقد صرح في التذكرة بجوازه و صرح بجواز اشتراط رهن المبيع على الثمن مع جريان الدور فيه.

الشرط الثامن أن يلتزم به في متن العقد

فلو تواطئا عليه قبله لم يكف ذلك في التزام المشروط به على المشهور بل لم يعلم فيه خلاف عدا ما يتوهم من ظاهر الخلاف و المختلف و سيأتي لأن المشروط عليه إن أنشأ إلزام الشرط على نفسه قبل العقد كان إلزاما ابتدائيا لا يجب الوفاء به قطعا و إن كان أثره مستمرا في نفس الملتزم إلى حين العقد بل إلى حين حصول الوفاء و بعده نظير بقاء أثر الطلب المنشأ في زمان إلى حين حصول المطلوب و إن وعد بإيقاع العقد مقرونا بالتزامه فإذا ترك ذكره في العقد فلم يحصل ملتزم له. نعم يمكن أن يقال إن العقد إذا وقع مع تواطئهما على الشرط كان قيذا معنويا له فالوفاء بالعقد الخاص لا يكون إلا مع العمل بذلك الشرط و يكون العقد بدونه تجاره لا عن تراض إذا التراضي وقع مقيدا بالشرط فإنهم قد صرحوا بأن الشرط كالجزم من أحد العوضين فلا فرق بين أن يقول بعتك العبد بعشره و شرطت لك ماله و بين تواطئهما على كون مال العبد للمشتري فقال بعتك العبد بعشره قاصدين العشره المقرونة بكون مال العبد للمشتري هذا مع أن الخارج من عموم: المؤمنون عند شروطهم هو ما لم يقع العقد مبنيًا عليه فيعم محل الكلام و على هذا فلو تواطئا على شرط فاسد فسد العقد المبني عليه و إن لم يذكر فيه. نعم لو نسيا الشرط المتواطأ عليه فأوقعا العقد غير بانين على الشرط بحيث يقصدان من العوض المقرون بالشرط اتجه صحة العقد و عدم لزوم الشرط هذا و لكن الظاهر من كلمات الأكثر عدم لزوم الشرط غير المذكور في متن العقد و عدم إجراء أحكام الشرط عليه و إن وقع العقد مبنيًا عليه بل في الرياض عن بعض الأجله حكاية الإجماع على عدم لزوم الوفاء بما يشترط لا في عقد بعد ما ادعى هو قدس سره الإجماع على أنه لا- حكم للشرط إذا كانت قبل عقد النكاح و تتبع كلماتهم في باب البيع و النكاح يكشف عن صدق ذلك المحكى فتراهم يجوزون في باب الربا و الصرف الاحتيال في تحليل معاوضه أحد المتجانسين بأزيد منه يبيع الجنس بمساويه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٣

ثم هبه الزائد من دون أن يشترط ذلك في العقد فإن الحليه لا تتحقق إلا بالتواطى على هبه الزائد بعد البيع و التزام الواهب بها قبل العقد مستمرا إلى ما بعده و قد صرح المحقق و العلامة في باب المراهجه بجواز أن يبيع الشىء من غيره بثمن زائد مع قصدهما نقله بعد ذلك إلى البائع ليخبر بذلك الثمن عند بيعه مراهجه إذا لم يشترط ذلك لفظا و معلوم أن المعامله لأجل هذا الغرض لا- يكون إلا- مع التواطؤ و الالتزام بالنقل ثانيا. نعم خص في المسالك ذلك بما إذا وثق البائع بأن المشتري ينقله إليه من دون التزام ذلك و إيقاع العقد على هذا الالتزام لكنه تقييد لإطلاق كلماتهم خصوصا مع قولهم إذا لم يشترط لفظا. و بالجمله فظاهر عبارتي الشرائع و التذكرة أن الاشتراط و الالتزام من قصدهما و لم يذكره لفظا لا أن النقل من قصدهما فراجع و أيضا فقد حكى عن المشهور أن عقد النكاح المقصود فيه الأجل و المهر المعين إذا خلى عن ذكر الأجل ينقلب دائما. نعم ربما ينسب إلى الخلاف و المختلف صحة اشتراط عدم الخيار قبل عقد البيع لكن قد تقدم في خيار المجلس النظر في هذه النسبه إلى

الخلافاً بل المختلف فراجع- ثم إن هنا وجهاً آخر لا يخلو عن وجه و هو بطلان العقد الواقع على هذا الشرط لأن الشرط من أركان العقد المشروط بل عرفت أنه كالجزم من أحد العوضين فيجب ذكره في الإيجاب و القبول كأجزاء العوضين. و قد صرح الشهيد في غايه المراد بوجوب ذكر الثمن في العقد و عدم الاستغناء عنه بذكره سابقاً كما إذا قال بعني بدرهم فقال بعثك فقال المشتري قبلت و سيأتي في حكم الشرط الفاسد كلام من المسالك إن شاء الله تعالى.

و قد يتوهم هنا شرط تاسع - و هو تنجيز الشرط بناء على أن تعليقه

إشاره

يسرى إلى العقد بعد ملاحظه رجوع الشرط إلى جزء من أحد العوضين فإن مرجع قوله بعثك هذا بدرهم على أن تخيط لى إن جاء زيد على وقوع المعاوضه بين المبيع و بين الدرهم المقرون بخياطه الثوب على تقدير مجىء زيد بل يؤدي إلى البيع بثمانين على تقديرين فباعه بالدرهم المجرد على تقدير عدم مجىء زيد و بالدرهم المقرون مع خياطه الثوب على تقدير مجيئه

[دفع هذا التوهم]

و يندفع بأن الشرط هو الخياطه على تقدير المجىء لا الخياطه المطلقه ليرجع التعليق إلى أصل المعاوضه الخاصه و مجرد رجوعهما في المعنى إلى أمر واحد لا يوجب البطلان و لذا اعترف بعضهم بأن مرجع قوله أنت و كيلى إذا جاء رأس الشهر في أن تباع و أنت و كيلى في أن تباع إذا جاء رأس الشهر إلى واحد مع الاتفاق على صحه الثاني و بطلان الأول. نعم ذكره في التذكرة أنه لو شرط البائع كونه أحق بالمبيع لو باعه المشتري ففيه إشكال لكن لم يعلم أن وجهه تعليق الشرط بل ظاهر عبارته التذكرة و كثير منهم في بيع الخيار بشرط رد الثمن كون الشرط و هو الخيار معلقاً على رد الثمن و قد ذكرنا ذلك سابقاً في بيع الخيار.

مسأله في حكم الشرط الصحيح

[أقسام الشرط]

[شرط الوصف]

و تفصيله أن الشرط إما أن يتعلق بصفه من صفات المبيع الشخصى - ككون العبد كاتباً و الجارية حاملاً و نحوهما

[شرط الفعل]

و إما أن يتعلق بفعل من أفعال أحد المتعاقدين أو غيرهما كاشتراط إعتاق العبد و- خياطه الثوب

[شرط الغايه]

و- إما أن يتعلق بما هو من قبيل الغايه للفعل كاشتراط تملك عين خاصه و انعتاق مملوك خاص و نحوهما

و لا إشكال فى أنه لا حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط

إذ لا يعقل تحصيله هنا معنى لوجوب الوفاء فيه و عموم المؤمنون مختص بغير هذا القسم

و أما الثالث

فإن أريد باشتراطه الغايه- أعنى الملكيه و الزوجيه و نحوهما اشتراط تحصيلهما بأسبابهما الشرعيه فيرجع إلى الثانى و هو اشتراط الفعل و إن أريد حصول الغايه بنفس الاشتراط فإن دل الدليل الشرعى على عدم تحقق تلك الغايه إلا بسببها الشرعى الخاص كالزوجيه و الطلاق و العبوديه و الانعتاق و كون المرهون مبيعا عند انقضاء الأجل و نحو ذلك كان الشرط فاسدا لمخالفته للكتاب و السنه كما أنه لو دل الدليل على كفايه الشرط فيه كالوكاله و الوصايه و كون مال العبد و حمل الجاريه و ثمر الشجره ملكا للمشتري فلا- إشكال. و أما لو لم يدل دليل على أحد الوجهين كما لو شرط فى البيع كون مال خاص غير تابع لأحد العوضين كالأمثله المذكوره ملكا لأحدهما أو صدقه أو كون العبد الفلانى حرا و نحو ذلك ففى صحه هذا الشرط إشكال من أصاله عدم تحقق تلك الغايه إلا بما علم كونه سببا لها و عموم المؤمنون عند شروطهم و نحوه لا يجرى هنا لعدم كون الشرط فعلا ليجب الوفاء به و من أن الوفاء لا يختص بفعل ما شرط بل يشمل ترتيب الآثار عليه نظير الوفاء بالعهد و يشهد له تمسك الإمام ع بهذا العموم فى موارد كلها من هذا القبيل كعدم الخيار للمكاتبه التى أعانها ولد زوجها- على أداء مال الكتابه مشرطا عليها عدم الخيار على زوجها بعد الانعتاق مضافا إلى كفايه دليل الوفاء بالعقود فى ذلك بعد صيروره الشرط جزء للعقد و أما توقف الملك و شبهه على أسباب خاصه فهى دعوى غير مسموعه مع وجود أفراد اتفق على صحتها كما فى حمل الجاريه و مال العبد و غيرهما و دعوى تسويغ ذلك لكونها توابع للمبيع مدفوعه لعدم صلاحيه ذلك للفرق مع أنه يظهر من بعضهم جواز اشتراط ملك حمل دابه فى بيع أخرى كما يظهر من المحقق الثانى فى شرح عباره القواعد فى شرائط العوضين و كل مجهول مقصود بالبيع لا- يصح بيعه و إن انضم إلى معلوم و كيف كان فالأقوى صحه اشتراط الغايات التى لم يعلم من الشارع إنطاتها بأسباب خاصه كما يصح نذر مثل هذه الغايات- بأن ينذر كون المال صدقه أو الشاه أضحية أو كون هذا المال لزيد و حينئذ فالظاهر عدم الخلاف فى وجوب الوفاء بها بمعنى ترتيب الآثار.

و إنما الخلاف و الإشكال فى القسم الثانى- و هو ما تعلق فيه الاشتراط بفعل

الأولى فى وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعى

ظاهر المشهور هو الوجوب لظاهر النبوى: المؤمنون عند شروطهم و العلوى: من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما و يؤكد الوجوب ما أرسل فى بعض الكتب من زياده قوله إلا من عصى الله فى النبوى بناء على كون الاستثناء من المشروط عليه لا من الشارط هذا كله مضافا إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجزم من ركن العقد خلافا لظاهر الشهيد فى اللمعه و ربما ينسب إلى غيره حيث قال إنه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٤

لا يجب على المشروط عليه فعل الشرط و إنما فائدته جعل العقد عرضه للزوال و وجهه مع ضعفه يظهر مما ذكره قدس سره فى تفصيله المحكى فى الروضه عنه قدس سره فى بعض تحقیقاته و هو أن الشرط الواقع فى العقد اللازم إن كان العقد كافيا فى تحققه و لا- يحتاج بعده إلى صيغته فهو لازم لا يجوز اختلال به كشرط الوكاله و إن احتاج بعده إلى أمر آخر وراء ذكره فى العقد كشرط العتق فليس بل لازم بل يقبل العقد اللازم جائزا و جعل السرفيه أن اشتراط ما العقد كافى فى تحققه كجزء من الإيجاب و القبول فهو تابع لهما فى لزوم و الجواز و اشتراط ما سيجد أمر منفصل عن العقد و قد علق عليه العقد و المعلق على الممكن ممكن و هو معنى قلب اللازم جائزا انتهى. قال فى الروضه بعد حكاية هذا الكلام و الأقوى للزوم مطلقا و إن كان تفصيله أجود مما اختاره هنا أقول ما ذكره قدس سره فى بعض تحقیقاته لا يحسن عده تفصيلا فى محل الكلام مقابلا لما اختاره فى اللمعه لأن الكلام فى اشتراط فعل سائغ و أنه هل يصير واجبا على المشروط عليه أم لا كما ذكره الشهيد فى المتن فمثل اشتراط كونه و كيلا ليس إلا كاشتراط ثبوت الخيار أو عدم ثبوته له فلا يقال إنه يجب فعله أو لا يجب. نعم وجوب الوفاء بمعنى ترتيب آثار ذلك الشرط المحقق بنفس العقد مما لا خلاف فيه إذ لم يقل أحد بعدم ثبوت الخيار أو آثار اللزوم بعد اشتراطهما فى العقد. و بالجملة فالكلام هنا فى اشتراط فعل يوجد بعد العقد نعم كلام الشهيد فى اللمعه أعم منه و من كل شرط لم يسلم لمشرطه و مراده تعذر الشرط و كيف كان فمثل اشتراط الوكاله أو الخيار و عدمه خارج عن محل الكلام إذ لا كلام و لا خلاف فى وجوب ترتب آثار الشرط عليه و لا فى عدم انفساخ العقد بعدم ترتيب الآثار و لا فى أن المشروط عليه يجبر على ترتيب الآثار و إن شئت قلت اشتراط الوكاله من اشتراط الغايات لا المبادئ.

و مما ذكرنا يظهر أن تأييد القول المشهور أو الاستدلال عليه بما فى الغنيه من الإجماع على لزوم الوفاء بالعقد غير صحيح لأنه إنما ذكر ذلك فى مسأله اشتراط الخيار و قد عرفت خروج مثل ذلك عن محل الكلام. نعم فى التذكرة لو اشترى عبدا بشرط أن يعتقه المشتري صح البيع و لزم الشرط عند علمائنا أجمع ثم إن ما ذكره الشهيد قدس سره من أن اشتراط ما سيجد أمر منفصلا و قد علق عليه العقد إلخ لا يخلو عن نظر إذ حاصله أن الشرط قد علق عليه العقد فى الحقيقة و إن كان لا تعليق صورته فحاصل قوله بعتك هذا العبد على أن تعتقه أن الالتزام بهذه المعاوضه معلق على التزامك بالعتق فإذا لم يلتزم بالإعتاق لم يجب على المشروط له الالتزام بالمعاوضه. و فيه مع أن المعروف بينهم أن الشرط بمنزله الجزء من أحد العوضين و أن القاعده اللفظيه فى العقد المشروط لا يقتضى هذا المعنى أيضا و أن رجوعه إلى التعليق على المحتمل يوجب عدم الجزم المفسد للعقد و إن لم

يكن في صورته التعليق أن لازم هذا الكلام- أعنى دعوى تعليق العقد على الممكن ارتفاعه من رأس عند فقد الشرط لا انقلابه جائزا.

الثانيه فى أنه لو قلنا بوجوب الوفاء- من حيث التكليف الشرعى فهل يجبر عليه لو امتنع

ظاهر جماعه ذلك- و ظاهر التحرير خلافه- قال فى باب الشروط إن الشرط أن تعلق بمصلحه المتعاقدين كالأجل و الخيار و الشهاده و التضمن و الرهن و اشتراط صفه مقصوده كالكتابه جاز و لزم الوفاء ثم قال إذا باع بشرط العتق صح البيع و الشرط فإن أعتقه المشتري و إلا ففى إجباره و جهان أقربهما عدم الإيجاب انتهى. و قال فى الدروس يجوز اشتراط سائغ فى العقد فيلزم الشرط فى طرف المشترط عليه فإن أخل به فللمشترط الفسخ و هل يملك إجباره عليه فيه نظر انتهى و لا معنى للزوم الشرط إلا و جوب الوفاء به و قال فى التذكرة فى فروع مسأله العبد المشترط عتقه إذا أعتقه المشتري فقد وفى بما وجب عليه إلى أن قال و إن امتنع أجبر عليه إن قلنا إنه حق لله تعالى و إن قلنا إنه حق للبائع لم يجبر كما فى شرط الرهن و الكفيل لكن يتخير البائع فى الفسخ بعد سلامه ما شرط ثم ذكر للشافعى و جهين فى الإيجاب و عدمه إلى أن قال و الأولى عندى الإيجاب فى شرط الرهن و الكفيل لو امتنع كما لو شرط تسليم الثمن معجلا فأهمل انتهى و يمكن أن يستظهر هذا القول أعنى الوجوب تكليفا مع عدم جواز الإيجاب من كل من استدل على صحه الشرط بعموم المؤمنون مع قوله بعدم وجوب الإيجاب كالشيخ فى المبسوط حيث استدل على صحه اشتراط عتق العبد المبيع بقوله ع: المؤمنون عند شروطهم ثم ذكر أن فى إجباره على الإعتاق لو امتنع قولين الوجوب لأن عتقه قد استحق بالشرط و عدم الوجوب و إنما يجعل له الخيار ثم قال و الأقوى هو الثانى انتهى. فإن ظهور النبوى فى الوجوب من حيث نفسه و من جهة القرائن المتصله و المنفصله مما لا مساغ لإنكاره بل الاستدلال به على صحه الشرط عند الشيخ و من تبعه فى عدم إفساد الشرط الفاسد يتوقف ظاهرا على إرادته الوجوب منه إذ لا تنافى بين استحباب الوفاء بالشرط و فساده فلا يدل استحباب الوفاء بالعتق المشروط فى البيع على صحته ثم إن الصيمرى فى غايه المرام قال لا خلاف بين علمائنا فى جواز اشتراط العتق لأنه غير مخالف للكتاب و السنه فيجب الوفاء به و قال هل يكون حقا لله تعالى أو للعبد أو للبائع يحتمل الأول إلى أن قال و يحتمل الثالث هو مذهب العلامة فى القواعد و التحرير لأنه استقرب فيهما عدم إجبار المشتري على العتق و هو يدل على أنه حق للبائع و على القول بأنه حق لله يكون المطالبه للحاكم و يجبره مع الامتناع و لا يسقط بإسقاط البائع و على القول بكونه للبائع تكون المطالبه له و يسقط بإسقاطه و لا يجبر المشتري و مع الامتناع يتخير المشترط بين الإمضاء و الفسخ و على القول بأنه للعبد يكون هو المطالب بالعتق و مع الامتناع يرافعه إلى الحاكم ليجبره على ذلك و كسبه قبل العتق للمشتري على جميع التقادير انتهى و ظاهر استكشافه مذهب العلامة قدس سره عن حكمه بعدم الإيجاب أن كل شرط يكون حقا مختصا للمشترط لا كلام و لا خلاف فى عدم الإيجاب عليه و هو ظاهر أول الكلام السابق فى التذكرة لكن قد عرفت قوله أخيرا و الأولى أن له إجباره عليه و إن قلنا إنه حق للبائع و ما أبعد ما بين ما ذكره الصيمرى و ما ذكره فى جامع المقاصد و المسالك- من أنه إذا قلنا بوجوب الوفاء فلا- كلام فى ثبوت الإيجاب حيث قال و اعلم أن فى إجبار المشتري على الإعتاق و جهين أحدهما العدم لأن للبائع طريقا آخر للتخلص و هو الفسخ و الثانى له ذلك لظاهر

قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله و هو الأوجه انتهى و فى المسالك جعل أحد القولين ثبوت الخيار و عدم وجوب الوفاء مستدلا له بأصالة عدم وجوب الوفاء و القول الآخر وجوب الوفاء بالشرط و استدلاله بعموم الأمر بالوفاء بالعقد و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله و ظاهره وحده الخلاف فى مسألتى وجوب الوفاء و التسلط على الإيجاب كما أن ظاهر الصيمرى الاتفاق على وجوب الوفاء بل و على عدم الإيجاب فيما كان حقا مختصا للبائع و الأظهر فى كلمات الأصحاب وجود الخلاف فى المسألتين و كيف كان فالأقوى ما اختاره جماعه من أن للمشروط له إجبار المشروط عليه لعموم وجوب الوفاء بالعقد و الشرط فإن العمل بالشرط ليس إلا كتسليم العوضين فإن المشروط له قد ملك الشرط على المشروط عليه بمقتضى العقد المقرون بالشرط فيجبر على تسليمه- و ما فى جامع المقاصد من توجيه عدم الإيجاب بأن له طريقا إلى التخلص بالفسخ ضعيف فى الغايه فإن الخيار إنما شرع بعد تعذر الإيجاب دفعا للضرر و قد يتوهم أن ظاهر الشرط هو فعل الشئ اختياريا فإذا امتنع المشروط عليه فقد تعذر الشرط و حضور الفعل منه كرها غير ما اشترط عليه فلا ينفع فى الوفاء بالشرط و يندفع بأن المشروط هو نفس الفعل مع قطع النظر عن الاختيار و الإيجاب و إنما يعرض له من حيث إنه فعل واجب عليه فإذا أجبر فقد أجبر على نفس الواجب نعم لو صرح باشتراط صدور الفعل عنه اختياريا و عن رضا منه لم ينفع إجباره فى حصول الشرط

الثالثه فى أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكن من الإيجاب

فيكون مخيرا بينهما أم لا يجوز له الفسخ إلا مع تعذر الإيجاب ظاهر الروضه و غير واحد هو الثانى و صريح موضع من التذكرة هو الأول قال لو باعه شيئا بشرط أن يبيعه آخر أو يقرضه بعد شهر أو فى الحال لزمه الوفاء بالشرط فإن أخل به لم يبطل البيع لكن يتخير المشتري بين فسخه للبيع و بين إلزامه بما شرط انتهى و لا- نعرف مستندا للخيار مع التمكن من الإيجاب لما عرفت من أن مقتضى العقد المشروط هو العمل على طبق الشرط اختياريا أو قهرا إلا أن يقال إن العمل بالشرط حق لازم على المشروط عليه يجبر عليه إذا بنى المشروط له على الوفاء بالعقد و أما إذا أراد الفسخ لامتناع المشروط عليه عن الوفاء بالعقد على الوجه الذى وقع عليه فله ذلك فيكون ذلك بمنزله تقايل من الطرفين عن تراض منهما و هذا الكلام لا يجرى مع امتناع أحدهما عن تسليم أحد العوضين ليجوز للآخر فسخ العقد لأن كلا منهما قد ملك ما فى يد الآخر و لا يخرج عن ملكه بعدم تسليم صاحبه فيجبران على ذلك بخلاف الشرط فإن المشروط حيث فرض فعلا كالاتاق فعلا معنى لتملكه فإذا امتنع المشروط عليه عند فقد نقض العقد فيجوز للمشروط له أيضا نقضه فتأمل ثم على عدم المختار من عدم الخيار إلا مع تعذر الإيجاب لو كان الشرط من قبيل الإنشاء القابل للنيابة فهل يوقعه الحاكم عنه إذا فرض تعذر إجباره الظاهر ذلك لعموم ولايه السلطان على الممتنع فيندفع ضرر المشروط له بذلك الرابعه لو تعذر الشرط فليس للمشتري إلا الخيار

لعدم دليل على الأرش- فإن الشرط فى حكم القيد لا يقابل بالمال بل المقابله عرفا و شرعا إنما هى بين المالىن و التقييد أمر معنوى لا- يعد مالا و إن كانت مالىه المال تزيد و تنقص بوجوده و عدمه و ثبوت الأرش فى العيب لأجل النص و ظاهر العلامه ثبوت الأرش- إذا اشترط عتق العبد فمات العبد قبل العتق و تبعه الصيمرى فيما إذا اشترط تدبير العبد قال فإن امتنع من تدبيره تخير البائع بين الفسخ و استرجاع العبد و بين الإمضاء فيرجع بالتفاوت بين قيمته لو بيع مطلقا و قيمته بشرط التدبير انتهى و مراده بالتفاوت مقدار جزء من الثمن نسبته إليه كنسبه التفاوت إلى القيمة لإتمام التفاوت لأن للشرط قسطا من الثمن فهو مضمون به لا يتمام قيمته كما نص عليه فى التذكرة و ضعف فى الدروس قول العلامه بما ذكرنا من أن الثمن لا يقسط على الشروط و أضعف

منه ثبوت الأرش بمجرد امتناع المشتري عن الوفاء بالشرط و إن لم يتعذر كما عن الصيمرى و لو كان الشرط عملا من المشروط عليه يعد مالا- و يقابل بالمال كخياطه الثوب فتعذر ففى استحقاق المشروط له لأجرته و مجرد ثبوت خيار له وجهان قال فى التذكرة لو شرط على البائع عملا سائغا تخير المشتري بين الفسخ و المطالبه به أو بعوضه إن فات وقته و كان مما يتقوم كما لو شرط تسليم الثوب مصبوغا فأتاه به غير مصبوغ و تلف فى يد المشتري و لو لم يكن مما يتقوم تخير بين الفسخ و الإمضاء مجانا انتهى و قال أيضا لو كان الشرط على المشتري مثل أن باعه داره بشرط أن يصيغ له ثوبه فتلغ الثوب تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء بقيمة الفائت إن كان مما له قيمه و إلا- مجانا انتهى و الظاهر أن مراده بما يتقوم فى نفسه سواء كان عملا- محضا كالخياطه أو عينا كمال العبد المشترط معه أو عينا و عملا كالصيغ لا ماله مدخل فى قيمه العوض إذ كل شرط كذلك و ما ذكره قدس سره لا يخلو عن وجه و إن كان مقتضى المعاوضه بين العوضين بأنفسهما كون الشرط مطلقا قيذا غير مقابل بالمال فإن المبيع هو الثوب المخيط و العبد المصاحب للمال لا الثوب و الخياطه و العبد و ماله و لذا لا يشترط قبض ما يزاء المال من النقدين فى المجلس لو كان من أحدهما و سيجى ء فى المسأله السابعه المعامله مع بعض الشروط معاملة الأجزاء.

الخامسه لو تعذر الشرط

و قد خرج العين عن سلطنه المشروط عليه- بتلف أو بنقل أو رهن أو استيلاء فالظاهر عدم منع ذلك عن الفسخ فإذا فسخ ففى رجوعه عليه بالقيمه أو بالعين مع بقائها بفسخ العقد الواقع عليه من حينه أو من أصله وجوه يأتى فى أحكام الخيار- و يأتى أن الأقوى الرجوع بالبدل جمعا بين الأدله هذا كله مع صحه العقد الواقع بأن لا يكون منافيا للوفاء بالشرط و أما لو كان منافيا كبيع ما اشترط وقفه على البائع ففى صحته مطلقا أو مع إذن المشروط له- أو إجازته أو بطلانه وجوه خيراها أو سطرها فلو باع بدون إذنه كان للمشروط له فسخه و إلزامه بالوفاء بالشرط. نعم لو لم نقل بإجبار المشروط عليه فالظاهر صحه العقد الثانى فإذا فسخ المشروط له ففى انفساخ العقد من حينه أو من أصله أو الرجوع بالقيمه وجوه رابعها التفصيل بين التصرف بالعتق فلا يبطل لبنائه على التغليب فيرجع بالقيمه و بين غيره فيبطل اختاره فى التذكرة و الروضه قال فى فروع مسأله العبد المشترط عتقه بعد ما ذكر أن إطلاق

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٦

اشتراط العتق يقتضى عتقه مجانا فلو أعتقه بشرط خدمه مده تخير المشروط له بين الإمضاء و الفسخ فيرجع بقيمه العبد قال بعد ذلك و لو باعه المشتري أو وقفه أو كاتبه تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء فإن فسخ بطلت هذه العقود لوقوعها فى غير ملك تام و تخالف هذه العتق بشرط خدمه لأن العتق مبنى على التغليب فلا سبيل إلى فسخه و هل له إمضاء البيع مع طلب فسخ ما نقله المشتري فيه احتمال انتهى و مثله ما فى الروضه. و قال فى الدروس فى العبد المشروط عتقه و لو أخرجه عن ملكه ببيع أو هبه أو وقف فللبائع فسخ ذلك كله انتهى و ظاهره ما اخترناه و يحتمل ضعيفا غيره. و فى جامع المقاصد الذى ينبغى أن المشتري ممنوع من كل تصرف ينافى العتق المشترط ثم إن هذا الخيار كما لا يسقط بتلف العين كذلك لا يسقط بالتصرف فيها كما نبه عليه فى المسالك فى أول خيار العيب فيما لو اشترط الصحه على البائع. نعم إذا دل التصرف على الالتزام بالعقد لزم العقد و سقط الخيار نظير خيار المجلس و الحيوان بناء على ما استفيد من بعض أخبار خيار الحيوان المشتمل على سقوط خياره بالتصرف معللا

بحصول الرضا بالعقد و أما مطلق التصرف فلا.

السادسه للمشروط له إسقاط شرطه

إذا كان مما يقبل الإسقاط- لا مثل اشتراط مال العبد أو حمل الدابه لعموم ما تقدم في إسقاط الخيار و غيره من الحقوق- و قد يستثنى من ذلك ما كان حقا لغير المشروط له كالعقق فإن المصرح به في كلام جماعه كالعلامه و ولده و الشهيدين و غيرهم عدم سقوطه بإسقاط المشروط له قال في التذكرة الأقوى عندى أن العتق المشروط اجتمع فيه حقوق- حق لله و حق للبائع و حق للعبد ثم استقرب بناء على ما ذكره مطالبه العبد بالعتق لو امتنع المشتري. و فى الإيضاح الأقوى أنه حق للبائع و لله تعالى فلا يسقط بالإسقاط انتهى و فى الدروس لو أسقط البائع الشرط جاز إلا العتق لتعلق حق العبد و حق الله تعالى به انتهى. و فى جامع المقاصد أن التحقيق أن العتق فيه معنى القربه و العباده و هو حق الله تعالى و زوال الحجر و هو حق للعبد و فوات المالیه على الوجه المخصوص للقربه و هو حق للبائع انتهى. أقول أما كونه حقا للبائع من حيث تعلق غرضه بوقوع هذا الأمر المطلوب للشارع فهو واضح و أما كونه حقا للعبد فإن أريد به مجرد انتفاعه بذلك فهذا لا يقتضى سلطنه له على المشتري بل هو متفرع على حق البائع دائر معه وجودا و عدما و إن أريد ثبوت حق على المشتري يوجب سلطنه على المطالبه فلا- دليل عليه و دليل الوفاء لا يوجب إلا- ثبوت الحق للبائع و بالجمله فاشترط عتق العبد ليس إلا- كاشترط أن يبيع المبيع من زيد بأدون من ثمن المثل أو يتصدق به عليه و لم يذكر أحد أن لزيد المطالبه. و مما ذكر يظهر الكلام فى ثبوت حق الله تعالى فإنه إن أريد به مجرد وجوبه عليه لأنه وفاء بما شرط العباد بعضهم لبعض فهذا جار فى كل شرط و لا ينافى ذلك سقوط الشروط بالإسقاط و إن أريد ما عدا ذلك من حيث كون العتق مطلوباً لله كما ذكره جامع المقاصد ففيه أن مجرد المطوبيه إذا لم يبلغ حد الوجوب لا يوجب الحق لله على وجه يلزم به الحاكم و لا وجوب هنا من غير جهة وجوب الوفاء بشروط العباد و القيام بحقوقهم و قد عرفت أن المطلوب غير هذا فافهم

السابعه قد عرفت أن الشرط من حيث هو شرط لا يقسط عليه الثمن - عند انكشاف التخلف على المشهور

إشاره

لعدم الدليل عليه بعد عدم دلالة العقد عرفاً على مقابله أحد العوضين إلا بالآخر و الشرع لم يزد على ذلك إذ أمره بالوفاء بذلك المدلول العرفى فتخلف الشرط لا يقدر فى تملك كل منهما لتمام العوضين هذا و لكن قد يكون الشرط تضمن المبيع لما هو جزء له حقيقه بأن يشتري مركبا و يشترط كونه كذا و كذا جزء كأن يقول بعتك هذا الأرض أو الثوب أو الصبره على أن يكون كذا ذراعاً أو صاعاً فقد جعل الشرط تركبه من أجزاء معينه فهل يلاحظ حينئذ جانب القيديه و يقال إن المبيع هو العين الشخصيه المتصفه بوصف كونه كذا جزء فالمتخلف هو قيد من قيود العين كالكتابه و نحوها فى العبد لا- يوجب فواتها إلا خياراً بين الفسخ و الإمضاء بتمام الثمن أو يلاحظ جانب الجزئيه فإن المذكور و إن كان بصوره القيد إلا أن منشأ انتزاعه هو وجود الجزء الزائد و عدمه فالمبيع فى الحقيقه هو كذا و كذا جزء إلا أنه عبر عنه بهذه العبارة كما لو أخبر بوزن المبيع المعين فباعه اعتماداً على إخباره فإن وقوع البيع على العين الشخصيه لا يوجب عدم تقسيط الثمن على الفائت و بالجمله فالفائت عرفاً و فى الحقيقه

هو الجزء و إن كان بصوره الشرط فلا يجرى فيه ما مر من عدم التقابل إلا بين نفس العوضين و لأجل ما ذكرنا وقع الخلاف فيما لو باعه أرضا على أنها جريان معينه أو صبره على أنها أصوع معينه

[لو باع شيئا على أنه قدر معين فتبين الاختلاف]

إشارة

و تفصيل ذلك العنوان الذى ذكره فى التذكرة بقوله لو باع شيئا و شرط فيه قدرا معيننا فتبين الاختلاف من حيث الكم فأقسامه أربعة لأنه إما أن يكون مختلف الأجزاء أو متفقا و على التقديرين فإما أن يزيد و إما أن ينقص

فالأول تبين النقص فى متساوى الأجزاء

و لا إشكال فى الخيار و إنما الإشكال و الخلاف فى أن له الإمضاء بحصه من الثمن أو ليس له الإمضاء إلا بتمام الثمن فالمشهور كما عن غايه المرام هو الأول. و قد حكى عن المبسوط و الشرائع و جملة من كتب العلامه و الدروس و التنقيح و الروضه و ظاهر السرائر و إيضاح النافع حيث اختارا ذلك فى مختلف الأجزاء فيكون كذلك فى متساوى الأجزاء بطريق أولى و يظهر من استدلال بعضهم على الحكم فى مختلف الأجزاء كونه فى متساوى الأجزاء مفروغا عنه. و عن مجمع البرهان أنه ظاهر القوانين الشرعيه و وجهه مضافا إلى فحوى الروايه الآتية فى القسم الثانى ما أشرنا إليه من أن كون المبيع الشخصى بذلك المقدار و إن كان بصوره الشرط إلا- أن مرجعه إلى كون المبيع هذا القدر كما لو كالا طعاما فاشتره فتبين الغلط فى الكيل و لا يرتاب أهل العرف فى مقابله الثمن لمجموع المقدار المعين المشترط هنا خلافا لصريح القواعد و محكى الإيضاح و قواه فى محكى حواشى الشهيد و الميسيه و الكفايه و استوجهه فى المسالك و يظهر من جامع المقاصد أيضا لأن المبيع هو الموجود الخارجى كائنا ما كان غايه الأمر أنه التزم أن يكون بمقدار معين و هو وصف غير موجود فى المبيع فأوجب الخيار كالكتابه المفقوده فى العبد و ليس مقابل الثمن نفس ذلك المقدار إلا أنه غير موجود فى الخارج مع

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٧

أن مقتضى تعارض الإشاره و الوصف غالبا ترجيح الإشاره عرفا فإرجاع قوله بعتك هذه الصبره على أنها عشره أصوع إلى قوله بعتك عشره أصوع موجوده فى هذا المكان تكلف و الجواب أن كونه من قبيل الشرط مسلم إلا أن الكبرى و هى أن كل شرط لا يوزع عليه الثمن ممنوعه لأن المستند فى عدم التوزيع عدم المقابله عرفا و العرف حاكم فى هذا الشرط بالمقابله فتأمل.

الثانى تبين النقص فى مختلف الأجزاء

و الأقوى فيه ما ذكر من التقييط مع الإمضاء وفاقا للأ-كثر لما ذكر سابقا من قضاء العرف بكون ما انتزع منه الشرط جزء من

المبيع مضافا إلى خبر ابن حنظله: رجل باع أرضا على أنها عشره أجره فاشترى المشتري منه بحدوده و نقد الثمن و أوقع صفقه البيع و افترقا فلما مسح الأرض فإذا هي خمسه أجره قال فإن شاء استرجع فضل ماله و أخذ الأرض و إن شاء رد المبيع و أخذ المال كله إلا أن يكون له إلى جنب تلك الأرض أرضون فليوفه و يكون البيع لازما فإن لم يكن له في ذلك المكان غير الذى باع فإن شاء المشتري أخذ الأرض و استرجع فضل ماله و إن شاء رد الأرض و أخذ المال كله الخبر. و لا بأس باشتماله على حكم مخالف للقواعد لأن غايه الأمر على فرض عدم إمكان إرجاعه إليها و مخالفه ظاهره للإجماع طرح ذيله غير المسقط لصدوره عن الاحتجاج خلافا للمحكي عن المبسوط و جميع من قال فى الصورة الأولى بعدم التقسيط لما ذكر هناك من كون المبيع عينا خارجيا لا يزيد و لا ينقص لوجود الشرط و عدمه و الشرط التزام من البائع بكون تلك العين بذلك المقدار كما لو اشترط حمل الدابه أو مال العبد فتيين عدمهما و زاد بعض هؤلاء ما فرق به فى المبسوط بين الصورتين بأن الفأئ هنا لا يعلم قسطه من الثمن لأن المبيع مختلف الأجزاء فلا يمكن قسمته على عدد الجريان. و فيه أن عدم معلوميه قسطه لا يوجب عدم استحقاق المشتري ما يستحقه على تقدير العلم فيمكن التخلص بصلح أو نحوه إلا أن يدعى استلزام ذلك جهاله ثمن المبيع فى ابتداء العقد مع عدم إمكان العلم به عند الحاجة إلى التقسيط و فيه منع عدم المعلوميه لأن الفأئ صفه كون هذه الأرض المعينه المشخصه عشره أجره و يحصل فرضه و إن كان المفروض مستحيل الوقوع بتضاعف كل جزء من الأرض لأنه معنى فرض نفس الخمسه عشره و فرضه أيضا بصيروره ثلاثه منها ثمانية أو أربعة تسعه أو واحد سته أو غير ذلك و إن كان ممكنا إلا أنه لا ينفع مع فرض تساوى قطاع الأرض و مع اختلافها فظاهر التزام كونها عشره مع رؤيه قطاعها المختلفه أو وصفها له يقضى بلزوم كون كل جزء منها مضاعفا على ما هو عليه من الصفات المرثيه أو الموصوفه ثم إن المحكى عن الشيخ العمل بذيل الروايه المذكوره و نفى عنه البعد فى التذكرة معللا بأن القطعه المجاوره للمبيع أقرب إلى المثل من الأرض.

و فيه مع منع كون نحو الأرض مثليا أن الفأئ لم يقع المعاوضه عليه فى ابتداء العقد و قسطه من الثمن باق فى ملك المشتري و ليس مضمونا على البائع حتى يقدم مثله على قيمته و أما الشيخ قدس سره فالظاهر استناده فى ذلك إلى الروايه.

الثالث أن يتبين الزيادة عما شرط على البائع

فإن دلت القرينه على أن المراد اشتراط بلوغه بهذا المقدار لا بشرط عدم الزيادة فالظاهر أن الكل للمشتري و لا خيار و إن أريد ظاهره و هو كونه شرطا للبائع من حيث عدم الزيادة و عليه من حيث عدم النقيصه ففى كون الزيادة للبائع و تخير المشتري للشركه أو تخير البائع بين الفسخ و الإجازة لمجموع الشىء بالثمن و جهان من أن مقتضى ما تقدم من أن اشتراط بلوغ المقدار المعين بمنزله تعلق البيع به فهو شرط صورته و له حكم الجزء عرفا أن اشتراط عدم الزيادة على المقدار هنا بمنزله الاستثناء و إخراج الزائد عن المبيع و من الفرق بينهما بأن اشتراط عدم الزيادة شرط عرفا و ليس بمنزله الاستثناء فتخلفه لا يوجب إلا الخيار و لعل هذا أظهر مضافا إلى إمكان الفرق بين الزيادة و النقيصه مع اشتراكهما فى كون مقتضى القاعده فيها كونهما من تخلف الوصف لا- نقص الجزء أو زيادته بورود النص المتقدم فى النقيصه و نبقى الزيادة على مقتضى الضابطه و لذا اختار الاحتمال الثانى بعض من قال بالتقسيط فى أطراف النقيصه. و قد يحكى عن المبسوط القول بالبطلان هنا لأن البائع لم يقصد بيع الزائد و المشتري لم يقصد شراء البعض و فيه تأمل.

الرابع أن يتبين في مختلف الأجزاء

و حكمه يعلم مما ذكرنا

القول في حكم الشرط الفاسد

إشاره

الكلام فيه يقع في أمور-

الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل في عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل في الوعيد

إشاره

فإن كان العمل به مشروعاً استحب الوفاء به على القول بعدم فساد أصل العقد و تأمل أيضاً في أن الشرط الفاسد لأجل الجهالة يفسد العقد لرجوع الجهالة فيه إلى جهالة أحد العوضين فيكون البيع غرراً و كذا لو كان الاشتراط موجبا لمحدور آخر في أصل البيع كاشتراط بيع المبيع من البائع ثانياً لأنه موجب للدور أو لعدم القصد إلى البيع الأول أو للتعبد من أجل الإجماع أو النص و كاشتراط جعل الخشب المبيع صنماً لأن المعامله على هذا الوجه أكل للمال بالباطل و لبعض الأخبار

[هل الشرط الفاسد لغير إخلاله بالعقد مفسد للعقد]

إشاره

و إنما الإشكال فيما كان فساده لا لأمر مخل بالعقد فهل يكون مجرد فساد الشرط موجبا لفساد العقد أم يبقى العقد على الصحة قولان حكى أولهما عن الشيخ و الإسكافي و ابن البراج و ابن سعيد و ثانيهما للعلامه و الشهيدين و المحقق الثاني و جماعه ممن تبعهم. و ظاهر ابن زهره في الغنيه التفصيل بين الشرط غير المقدور كصيوروه الزرع سنبلًا و البسر تمرًا و بين غيره من الشروط الفاسده فادعى في الأول عدم الخلاف في الفساد و الإفساد و مقتضى التأمل في كلامه أن الوجه في ذلك صيوروه المبيع غير مقدور على تسليمه و لو صح ما ذكره من الوجه خرج هذا القسم من الفاسد عن محل الخلاف لرجوعه كالشرط المجهول إلى ما يوجب اختلال بعض شروط العوضين لكن صريح العلامه في التذكرة وقوع الخلاف في الشرط غير المقدور و مثل بالمثاليين المذكورين و نسب القول بصحة العقد إلى بعض علمائنا و الحق أن الشرط غير المقدور من حيث هو غير مقدور لا يوجب تعذر التسليم في أحد العوضين. نعم لو أوجبه فهو خارج عن محل النزاع كالشرط المجهول حيث يوجب كون المشروط بيع الغرر و ربما ينسب إلى ابن المتوج البحراني التفصيل بين الفاسد لأجل عدم تعلق غرض مقصود

للعقلاء به فلا- يوجب فساد العقد كأكل طعام بعينه أو لبس ثوب كذلك و بين غيره. و قد تقدم فى اشتراط كون الشرط مما يتعلق به غرض مقصود للعقلاء عن التذكرة و غيرها أن هذا الشرط لغو لا يؤثر الخيار و الخلاف فى أن اشتراط الكفر صحيح أم لا و عدم الخلاف ظاهرا فى لغويه اشتراط كيل المسلم فيه بمكيال شخصى معين و ظاهر ذلك كله التسالم على صحة العقد و لو مع لغويه الشرط و يؤيد الاتفاق على عدم الفساد استدلال القائلين بالإفساد بأن للشرط قسطا من الثمن فيصير الثمن مع فساد الشرط مجهولا. نعم استدلالهم الآخر على الإفساد بعدم التراضى مع انتفاء الشرط ربما يؤيد عموم محل الكلام لهذا الشرط إلا أن الشهيدين ممن استدلل بهذا الوجه و صرح بلغويه اشتراط الكفر و الجهل بالعبادات بحيث يظهر منه صحة العقد فراجع و كيف كان

فالقول بالصحة فى أصل المسألة لا يخلو عن قوة

وفاقا لمن تقدم لعموم الأدلة السالم عن معارضه ما يخصه

[أدلة القائلين بالإفساد]

إشاره

عدا وجوه

أحدها ما ذكره فى المبسوط للمانعين من أن للشرط قسطا من العوض مجهولا

فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولا و فيه بعد النقض بالشرط الفاسد فى النكاح الذى يكون بمنزله جزء من الصداق فيجب على هذا سقوط المسمى و الرجوع إلى مهر المثل أولا منع مقابله الشرط بشىء من العوضين عرفا و لا شرعا لأن مدلول العقد هو وقوع المعاوضه بين الثمن و المثلن غايه الأمر كون الشرط قيذا لأحدهما يكون له دخل فى زياده العوض و نقصانه و الشرط لم يحكم على هذا العقد إلا بإمضائه على النحو الواقع عليه فلا يقابل الشرط بجزء من العوضين و لذا لم يكن فى فقده إلا الخيار بين الفسخ و الإمضاء مجانا كما عرفت. و ثانيا منع جهاله ما يإزاء الشرط من العوض إذ ليس العوض المنضم إلى الشرط و المجرد عنه إلا- كالمتمصف بوصف الصحة و المجرد عنه فى كون التفاوت بينهما مضبوطا فى العرف و لذا حكم العلامة فيما تقدم بوجود الأرش لو لم يتحقق العتق المشروط فى صحة بيع المملوك و بلزوم قيمه الصبغ المشروط فى بيع الثوب. و ثالثا منع كون الجهاله الطارئه على العوض قادحه إنما القادح به هو الجهل به عند إنشاء العقد.

الثانى أن التراضى إنما وقع على العقد الواقع على النحو الخاص

فإذا تعذر الخصوصيه لم يبق التراضى لانتفاء المقيد بانتفاء القيد و عدم بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل فالمعاوضه بين الثمن و المثلن بدون الشرط معاوضه أخرى محتاجه إلى تراض جديد و إنشاء جديد و بدونه يكون التصرف أكلا للمال لا عن تراض. و فيه منع كون ارتباط الشرط بالعقد على وجه يحوج انتفاؤه إلى معاوضه جديده عن تراض جديد و مجرد الارتباط لا يقتضى ذلك كما إذا تبين نقص أحد العوضين أو انكشف فقد بعض الصفات المأخوذه فى البيع كالكتابه و الصحه و كالشروط الفاسده فى عقد النكاح فإنه لا- خلاف نسا و فتوى فى عدم فساد النكاح بمجرد فساد شرطه المأخوذ فيه. و قد تقدم أن ظاهرهم فى الشرط غير المقصود للعقلاء فى السلم و غيره عدم فساد العقد به و تقدم أيضا أن ظاهرهم أن الشرط غير المذكور فى العقد لا حكم له صحيحا كان أو فاسدا و دعوى أن الأصل فى الارتباط هو انتفاء الشىء بانتفاء ما ارتبط به و مجرد عدم الانتفاء فى بعض الموارد لأجل الدليل لا يوجب التعدى مدفوعه بأن المقصود من بيان الأمثله أنه لا يستحيل التفكيك بين الشرط و العقد و أنه ليس التصرف المترتب على العقد بعد انتفاء ما ارتبط به فى الموارد المذكوره تصرفا لا عن تراض جوزه الشارع تعبدا و قهرا على المتعاقدين فما هو التوجيه فى هذه الأمثله هو التوجيه فيما نحن فيه و لذا اعترف فى جامع المقاصد بأن فى الفرق بين الشرط الفاسد و الجزء الفاسد عسرا. و الحاصل أنه يكفى للمستدل بالعمومات منع كون الارتباط مقتضيا لكون العقد بدون الشرط تجاره لا عن تراض مستندا إلى النقض بهذه الموارد و حل ذلك أن القيود المأخوذه فى المطلوبات العرفيه و الشرعيه منها ما هو ركن المطلوب ككون المبيع حيوانا ناطقا لا- ناهقا و كون مطلوب المولى إتيان تنن الشطب لا- الأصفر الصالح للنار جيل و مطلوب الشارع الغسل بالماء للزياره لأجل التنظيف فإن العرف يحكم فى هذه الأمثله بانتفاء المطلوب لانتفاء هذه القيود فلا يقوم الحمار مقام العبد و لا الأصفر مقام التنن و لا التيمم مقام الغسل. و منها ما ليس كذلك ككون العبد صحيحا و التنن جيدا و الغسل بماء الفرات فإن العرف يحكم فى هذه الموارد بكون الفاقد نفس المطلوب و الظاهر أن الشرط من هذا القبيل لا من قبيل الأول فلا يعد التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا عن تراض. نعم غايه الأمر أن فوات القيد هنا موجب للخيار لو كان المشروط له جاهلا- بالفساد نظير فوات الجزء و الشرط الصحيحين و لا- مانع من التزامه و إن لم يظهر منه أثر فى كلام القائلين بهذا القول

الثالث [الاستدلال بالروايات]

روايه عبد الملك ابن عتبه عن الرضاع: عن الرجل ابتاع منه طعاما أو متاعا على أن ليس منه على وضيعه هل يستقيم هذا و كيف هنا و ما حد ذلك قال لا ينبغى و الظاهر أن المراد الحرمة لا الكراهه كما فى المختلف إذ مع صحه العقد لا وجه لكراهه الوفاء بالوعد و روايه الحسين ابن المنذر قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى فيطلب منى العينه فأشترى المتاع لأجله ثم أبيعته إياه ثم أشتريه منه مكانى قال فقال إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبيع و كنت أنت أيضا بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا بأس قال فقلت إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد و يقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقديم و تأخير لا- بأس فإن مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكونا أو أحدهما مختارا فى ترك المعامله الثانيه و عدم الاختيار فى تركها إنما يتحقق باشتراط فعلها فى ضمن العقد الأول و إلا فلا يلزم عليها فيصير الحاصل أنه إذا باعه بشرط أن يبيعه منه أو يشتريه منه لم يصح البيع الأول فكذا الثانى أو لم يصح الثانى لأجل فساد الأول إذ لا مفسد له غيره و روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال:

سألته عن رجل باع ثوبا بعشره دراهم إلى أجل ثم اشتراه بخمسه نقداً أ يحل قال إذا لم يشترطاً ورضياً فلا بأس و دلالتها أوضح من الأولى و الجواب أما عن الأولى فبظهور لا ينبغي في الكراهه و لا مانع من كراهه البيع على هذا النحو من أن البيع صحيح غير مكروه و الوفاء بالشرط مكروه و أما عن الروايتين فأولاً- بأن الظاهر من الروايتين بقريته حكاية فتوى أهل المسجد على خلاف قول الإمام ع في الروايه الأولى هو رجوع البأس في المفهوم إلى الشراء و لا ينحصر وجه فسادة في فساد البيع لاحتمال

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٩

أن يكون من جهه عدم الاختيار فيه الناشئ عن التزامه في خارج العقد الأول فإن العرف لا يفرقون في إلزام المشروط عليه بالوفاء بالشرط بين وقوع الشرط في متن العقد أو في الخارج فإذا التزم به أحدهما في خارج العقد الأول كان وقوعه للزومه عليه عرفاً فيقع لا عن رضا منه فيفسد و ثانياً بأن غايه مدلول الروايه فساد البيع المشروط فيه بيعه عليه ثانياً و هو مما لا خلاف فيه حتى ممن قال بعدم فساد العقد بفساد شرطه كالشيخ في المبسوط فلا يتعدى منه إلى غيره فلعل البطلان فيه للزوم الدور كما ذكره العلامة أو لعدم قصد البيع كما ذكره الشهيد قدس سره أو لغير ذلك بل التحقيق أن مسأله اشتراط بيع المبيع خارجه عما نحن فيه لأن الفساد ليس لأجل كون نفس الشرط فاسداً لأنه ليس مخالفاً للكتاب و السنه و لا منافياً لمقتضى العقد بل الفساد في أصل البيع لأجل نفس هذا الاشتراط فيه لا لفساد ما اشترط و قد أشرنا إلى ذلك في أول المسأله و لعله لما ذكرنا لم يستند إليها أحد في مسألتنا هذه و الحاصل أني لم أجد لتخصيص العمومات في هذه المسأله ما يطمئن به النفس

و يدل على الصحه أيضا جملة من الأخبار

منها ما عن المشايخ الثلاثة

في الصحيح عن الحلبي عن الصادق ع: أنه ذكران بريره كانت عند زوج لها و هي مملوكه فاشترتها عائشه فأعتقها فخيرها رسول الله ص فقال إن شاءت قعدت عند زوجها و إن شاءت فارقته و كان مواليتها الذين باعوها اشترطوا على عائشه أن لهم ولاءها فقال ص: الولاء لمن أعتق و حملها على الشرط الخارج عن العقد مخالف لتعليل فسادة في هذه الروايه إشاره و في غيرها صراحه بكونه مخالفاً للكتاب و السنه فالإنصاف أن الروايه في غايه الظهور.

و منها مرسله جميل و صحيحه الحلبي

الأولى عن أحدهما في الرجل يشتري الجارية و يشترط لأهلها أن لا يبيع و لا يهب و لا تراث قال: يفي بذلك إذا اشترط لهم إلا الميراث فإن الحكم بوجوب الوفاء بالأولين دون الثالث مع اشتراط الجميع في العقد لا يكون إلا مع عدم فساد العقد بفساد شرطه و لو قلنا بمقاله المشهور من فساد اشتراط عدم البيع و الهبه حتى أنه حكى عن كاشف الرموز أني لم أجد عاملاً بهذه الروايه كان الأمر بالوفاء محمولاً على الاستحباب و يتم المطلوب أيضاً و يكون استثناء شرط الإرث لأن الملك فيه قهري للوارث لا معنى لاستحباب وفاء المشتري به مع أن تحقق الإجماع على بطلان شرط عدم البيع و الهبه ممنوع كما لا يخفى و الثانيه عن أبي

عبد الله ع عن الشرط في الإماء لا- تباع و لا- تورث و لا- توهب قال: يجوز ذلك غير الميراث فإنها تورث و كل شرط خالف كتاب الله فهو رد الخبر فإن قوله: فإنها تورث يدل على بقاء البيع الذي شرط فيه أن لا تورث على الصحة بل يمكن أن يستفاد من قوله بعد ذلك: كل شرط خالف كتاب الله عز و جل فهو رد أى لا يعمل به أن جميع ما ورد في بطلان الشروط المخالفه لكتاب الله جل ذكره يراد بها عدم العمل بالشرط لا بطلان أصل البيع. و يؤيده ما ورد في بطلان الشروط الفاسده في ضمن عقد النكاح

و قد يستدل على الصحة بأن صحة الشرط فرع على صحة البيع

فلو كان الحكم بصحة البيع موقوفا على صحة الشرط لزم الدور و فيه ما لا يخفى

و الإنصاف أن المسألة في غاية الإشكال

و لذا توقف فيها بعض تبعاً للمحقق قدس سره

[هل الشرط الفاسد يوجب الخيار للمشروط له]

ثم على تقدير صحة العقد- ففي ثبوت الخيار للمشروط له مع جهله بفساد الشرط وجه من حيث كونه في حكم تخلف الشرط الصحيح فإن المانع الشرعي كالعقلى فيدل عليه ما يدل على خيار تخلف الشرط. و لا فرق في الجهل المعتبر في الخيار بين كونه بالموضوع أو بالحكم الشرعي و لذا يعذر الجاهل بثبوت الخيار أو بفوريته و لكن يشكل بأن العمدته في خيار تخلف الشرط هو الإجماع و أدله نفى الضرر قد تقدم غير مره أنها لا تصلح لتأسيس الحكم الشرعي إذا لم يعتضد بعمل جماعه لأن المعلوم إجمالاً أنه لو عمل بعمومها لزم منه تأسيس فقه جديد خصوصاً إذا جعلنا الجهل بالحكم الشرعي عذراً فرب ضرر يترتب على المعاملات من أجل الجهل بأحكامها خصوصاً الصحة و الفساد فإن ضروره الشرع قاضيه في أغلب الموارد بأن الضرر المترتب على فساد معامله مع الجهل به لا يتدارك مع أن مقتضى تلك الأدله نفى الضرر غير الناشئ عن تقصير المتضرر في دفعه سواء كان الجهل متعلقاً بالموضوع أم بالحكم و إن قام الدليل في بعض المقامات على التسويه بين القاصر و المقصر فالأقوى في المقام عدم الخيار و إن كان يسبق خلافه في بادئ الأنظار.

الثاني لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده لم يصح بذلك العقد

لانعقاده بينهما على الفساد فلا ينفع إسقاط المفسد و يحتمل الصحة بناء على أن التراضي إنما حصل على العقد المجرد عن الشرط فيكون كتراضيهما عليه حال العقد. و فيه أن التراضي إنما ينفع إذا وقع عليه العقد أو لحق العقد السابق كما في بيع المكره و الفضولي و أما إذا طرأ الرضا على غير ما وقع عليه العقد فلا ينفع لأن متعلق الرضا لم يعقد عليه و متعلق العقد لم يرض به و يظهر من بعض مواضع التذكرة التردد في الفساد بعد إسقاط الشرط قال يشترط في العمل المشروط على البائع أن يكون

محللا فلو اشترى العنب على شرط أن يعصره البائع خمرا لم يصح الشرط و البيع على إشكال ينشأ من جواز إسقاط المشتري الشرط عن البائع و الرضا به خاليا عنه و هو المانع من صحه البيع- و من اقتران البيع بالمبطل و بالجملة فهل يثمر اقتران مثل هذا الشرط بطلان البيع من أصله بحيث لو رضى صاحبه بإسقاطه لا يرجع البيع صحيحا أو إيقاف البيع بدونه فإن لم يرض بدونه بطل و الأصح انتهى و لا يعرف وجه لما ذكره من احتمال الإيقاف.

الثالث لو ذكر الشرط الفاسد قبل العقد لفظا و لم يذكر في العقد

فهل يبطل العقد بذلك بناء على أن الشرط الفاسد مفسد له أم لا وجهان بل قولان مبيان على تأثير الشرط قبل العقد فإن قلنا بأنه لا حكم له كما هو ظاهر المشهور و قد تقدم في الشروط لم يفسد و إلا فسد و يظهر من المسالك هنا قول ثالث قال في مسأله اشتراط بيع المبيع من البائع المراد باشتراط ذلك شرطه في متن العقد فلو كان في أنفسهما ذلك و لم يشترطه لم يضر و لو شرطه قبل العقد لفظا فإن كانا يعلمان بأن الشرط المتقدم لا حكم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقد كما لو ذكره في متنه لأنهما لم يقدموا إلا على الشرط و لم يتم لهما فيبطل العقد انتهى. و في باب المراجعة بعد ذكر المحقق في المسأله المذكوره أنه لو كان من قصدهما ذلك و لم يشترطه لفظا كره قال في المسالك أى لم يشترطه في نفس العقد فلا عبره بشرطه قبله. نعم لو توهم لزوم ذلك أو نسي ذكره فيه مع ذكره قبله اتجه الفساد انتهى. ثم حكى اعتراضا على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٠

المحقق قدس سره- و جوابا عنه بقوله قيل عليه إن مخالفه القصد للفظ تقتضى بطلان العقد لأن العقود تتبع القصد فكيف يصح العقد مع مخالفه اللفظ و أوجب عنه بأن القصد و إن كان معتبرا في الصحه فلا يعتبر في البطلان لتوقف البطلان على اللفظ و القصد و كذلك الصحه و لم يوجد في الفرض ثم قال قدس سره و فيه منع ظاهر فإن اعتبارهما معا في الصحه يقتضى كون تخلف أحدهما كافيا في البطلان و يرشد إليه عبارته الساهى و الغالط و المكروه فإن المتخلف الموجب للبطلان هو القصد و إلا فاللفظ موجود ثم قال و الذى ينبغى فهمه أنه لا بد من قصدهما إلى البيع المترتب عليه أثر الملك للمشتري على وجه لا يلزمه رده و إنما يفترق قصدهما لرده بعد ذلك بطريق الاختيار نظرا إلى وثوق البائع بالمشتري أنه لا يمتنع من رده إليه بعقد جديد بمحض اختياره و مروته انتهى كلامه.

أقول إذا أوقعا العقد المجرد على النحو الذى يوقعانه مقترنا بالشرط و فرض عدم التفاوت بينهما فى البناء على الشرط و الالتزام به إلا بالتلفظ بالشرط و عدمه فإن قلنا بعدم اعتبار التلفظ فى تأثير الشرط الصحيح و الفساد فلا وجه للفرق بين من يعلم فساد الشرط و غيره فإن العالم بالفساد لا يمنعه علمه عن الإقدام على العقد مقيدا بالالتزام بما اشترطه خارج العقد بل إقدامه كإقدام من يعتقد الصحه كما لا فرق فى إيقاع العقد الفاسد بين من يعلم فساده و عدم ترتب أثر شرعى عليه و غيره. و بالجملة فالإقدام على العقد مقيدا أمر عرفى يصدر من المتعاقدين و إن علما بفساد الشرط و أما حكم صورته نسيان ذكر الشرط فإن كان مع نسيان أصل الشرط كما هو الغالب فالظاهر الصحه لعدم الإقدام على العقد مقيدا غايه الأمر أنه كان عازما على ذلك لكن غفل عنه. نعم لو اتفق إيقاع العقد مع الالتفات إلى الشرط ثم طرأ عليه النسيان فى محل ذكر الشرط كان كتارك ذكر الشرط عمدا تعويلا على تواطئهما السابق.

الرابع لو كان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرض معتد به عند العقلاء

فظاهر كلام جماعه من القائلين بإفساد الشرط الفاسد كونه لغوا غير مفسد للعقد. قال في التذكرة في باب العيب لو شرط ما لا غرض فيه للعقلاء ولا يزيد به المالىه فإنه لغوا لا يوجب الخيار وقد صرح فى مواضع آخر فى باب الشروط بصحة العقد و لغويه الشرط وقد صرح الشهيد بعدم ثبوت الخيار إذا اشترط كون العبد كافرا فبان مسلما و مرجعه إلى لغويه الاشتراط وقد ذكروا فى السلم لغويه بعض الشروط كاشتراط الوزن بميزان معين و لعل وجه عدم قدح هذه الشروط أن الوفاء بها لم يجب شرعا و لم يكن فى تخلفها أو تعذرها خيار خرجت عن قابليه تقييد العقد بها لعدم عدها كالجزم من أحد العوضين و يشكل بأن لغويتها لا تنافى تقييد العقد بها فى نظر المتعاقدين فاللازم إما بطلان العقد و إما وجوب الوفاء كما إذا جعل بعض الثمن مما لا يعد مالا فى العرف

الكلام فى أحكام الخيار

الكلام فى أحكام الخيار

الخيار موروث بأنواعه

إشاره

بلا خلاف بين الأصحاب كما فى الرياض و ظاهر الحدائق- و فى التذكرة أن الخيار عندنا موروث- لأنه من الحقوق كالشفعه و القصاص فى جميع أنواعه و به قال الشافعى إلا فى خيار المجلس و ادعى فى الغنيه الإجماع على إرث خيار المجلس و الشرط

[الاستدلال عليه بما ورد فى إرث ما ترك الميت]

إشاره

و استدلال عليه مع ذلك بأنه حق للميت فيورث لظاهر القرآن و تبعه بعض من تأخر عنه و زيد عليه الاستدلال بالنبوى: ما ترك الميت من حق فلوارثه. أقول

الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب و السنه الواردين فى إرث ما ترك الميت يتوقف على ثبوت أمرين

أحدهما كون الخيار حقا لا حكما شرعيا

كإجازة العقد الفضولي و جواز الرجوع في الهبه و سائر العقود الجائزه فإن الحكم الشرعى مما لا يورث و كذا ما تردد بينهما للأصل و ليس فى الأخبار ما يدل على ذلك عدا ما دل على انتفاء الخيار بالتصرف معللا بأنه رضا كما تقدم فى خيار الحيوان و التمسك بالإجماع على سقوطه بالإسقاط فيكشف عن كونه حقا لا حكما مستغنى عنه بقيام الإجماع على نفس الحكم.

الثانى كونه حقا قابلا للانتقال

ليصدق أنه مما ترك الميت بأن لا يكون وجود الشخص و حياته مقوما له و إلا فمثل حق الجلوس فى السوق و المسجد و حق التوليه و نظاره غير قابل للانتقال فلا يورث و إثبات هذا الأمر بغير الإجماع أيضا مشكل و التمسك فى ذلك باستصحاب بقاء الحق- و عدم انقطاعه بموت ذى الحق أشكل لعدم إحراز الموضوع لأن الحق لا يتقوم إلا بالمستحق و كيف كان فى الإجماع المنعقد على نفس الحكم كفايه إن شاء الله تعالى.

بقى الكلام فى أن إرث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا

فلو فرض استغراق دين الميت لتركته لم يمنع انتقال الخيار إلى الوارث- و لو كان الوارث ممنوعا لنقصان فيه كالرقبه أو القتل للمورث أو الكفر فلا إشكال فى عدم الإرث لأن الموجب لحرمانه من المال موجب لحرمانه من سائر الحقوق و لو كان حرمانه من المال لتعبد شرعى كالزوجه غير ذات الولد أو مطلقا بالنسبه إلى العقار و غير الأ-كبر من الأولاد بالنسبه إلى الحبه و فى حرمانه من الخيار المتعلق بذلك المال مطلقا أو عدم حرمانه كذلك و جوه بل أقوال ثالثها التفصيل بين كون ما يحرم الوارث عنه منتقلا- إلى الميت أو عنه فيرث فى الأول صرح به فخر الدين فى الإيضاح و فسر به عبارته والده كالسيد العميد و شيخنا الشهيد فى الحواشى و رابعها عدم الجواز فى تلك الصورة و الإشكال فى غيرها صرح به فى جامع المقاصد و لم أجد من جزم بعدم الإرث مطلقا و إن أمكن توجيهه بأن ما يحرم منه هذا الوارث إن كان قد انتقل عن الميت فالفسخ لا معنى له لأنه لا ينتقل إليه بإزاء ما ينتقل عنه من الثمن شىء من الثمن. و بعبارته أخرى الخيار علاقه لصاحبه فيما انتقل عنه توجب سلطنته عليه و لا علاقه هنا و لا سلطنته و إن كان قد انتقل إلى الميت فهو لباقي الورثه و لا سلطنته لهذا المحروم و الخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز تسلطه على ما وصل بإزائه و لكن يرد ذلك بما فى الإيضاح من أن الخيار لا- يتوقف على الملك كخيار الأ-جنبى فعمومات الإرث بالنسبه إلى الخيار لم يخرج عنها الزوجه و إن خرجت عنها بالنسبه إلى المال. و الحاصل أن حق الخيار ليس تابعا للملكيه و لذا قوى بعض المعاصرين ثبوت الخيار فى الصورتين و يضعفه أن حق الخيار علقه فى الملك المنتقل إلى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩١

الغير من حيث التسلط على استرداده إلى نفسه أو إلى من هو منصوب من قبله كما فى الأ-جنبى. و بعبارته أخرى ملكك لتملك المعوض لنفسه أو لمن نصب عنه و هذه العلاقه لا تنتقل من الميت إلا إلى وارث يكون كالميت فى كونه مالكا لأن يملك فإذا فرض أن الميت باع أرضا بثمن فالعلاقه المذكوره إنما هى لسائر الورثه دون الزوجه لأنها بالخيار لا ترد شيئا من الأرض إلى نفسها و لا إلى آخره من قبله لتكون كالأجنبى المجعول له. نعم لو كان الميت قد انتقلت إليه الأرض كان الثمن المدفوع إلى

البائع مترلزلا- فى ملكه فىكون فى معرض الانتقال إلى جميع الورثه و منهم الزوجه فىه أيضا مالكة لتملك حصتها من الثمن لكن فىه ما ذكرنا سابقا من أن الخيار حق فىما انتقل عنه بعد إحراز التسلط على ما وصل بإزائه و عبر عنه فى جامع المقاصد بلزوم تسلط الزوجه على مال الغير و حاصله أن المیت إنما كان له الخيار و العلقه فىما انتقل عنه من حیث تسلطه على رد ما فى یده لتملك ما انتقل عنه بإزائه فلا تنتقل هذه العلقه إلا إلى من هو كذلك من ورثته- كما مر نظیره فى عكس هذه الصورة و لیست الزوجه كذلك. و قد تقدم فى مسأله ثبوت خيار المجلس للوكیل أن أدله الخيار مسوقه لیبان تسلط ذی الخيار على صاحبه من جهة تسلطه على تملك ما فى یده فلا- یثبت بها تسلط الوکیل على ما وصل إلیه لموكله و ما نحن فىه كذلك و یمكن دفعه بأن ملك بائع الأرض للثمن لما كان مترلزلا و فى معرض الانتقال إلى جميع الورثه اقتضى بقاء هذا التزلزل بعد موت ذی الخيار ثبوت حق للزوجه و إن لم یكن لها تسلط على نفس الأرض و الفرق بین ما نحن فىه و بین ما تقدم فى الوکیل أن الخيار هناك و تزلزل ملك الطرف الآخر و كونه فى معرض الانتقال إلى موكل الوکیل كان متوقفا على تسلط الوکیل على ما فى یده و تزلزل ملك الطرف الآخر هنا و كونه فى معرض الانتقال إلى الورثه ثابت على كل حال و لو لم نقل بثبوت الخيار للزوجه فإن باقى الورثه لو ردوا الأرض و استردوا الثمن شاركتهم الزوجه فىه فحق الزوجه فى الثمن المنتقل إلى البائع ثابت فلها استیفاءه بالفسخ ثم إن ما ذكر وارد على فسخ باقى الورثه للأرض المبیعه بثمان معین تشارك فىه الزوجه إلا- أن یلترم عدم تسلطهم على الفسخ إلا فى مقدار حصتهم من الثمن فىلزم تبعض الصفقه فما اختاره فى الإیضاح من التفصیل مفسرا به عباره والده فى القواعد لا- یخلو عن قوه. قال فى القواعد الخيار موروث بالحصص كالمال من أى أنواعه كان إلا الزوجه غیر ذات الولد فى الأرض على إشكال أقرب ذلک إن اشترى بخیار لثرت من الثمن انتهى و قال فى الإیضاح ینشأ الإشکال من عدم إرثها منها فلا یتعلق بها فلا تراث من خيارها و من أن الخيار لا یتوقف على الملك كالأجنبى ثم فرع المصنف أنه لو كان الموروث قد اشترى بخیار فالأقرب إرثها من الخيار لأن لها حقا فى الثمن و یحتمل عدمه لأنها لا تراث من الثمن إلا بعد الفسخ فلو علل بإرثها دار و إلا صح اختیار المصنف لأن الشراء یتلزم منعها من شىء نزله الشارع منزله جزء من التركة و هو الثمن فقد تعلق الخيار بما تراث منه انتهى و قد حمل العبارة على هذا المعنى السید العمید الشارح للکتاب و استظهر خلاف ذلک من عباره جامع المقاصد فإنه بعد بیان منشأ الإشکال على ما یقرب من الإیضاح قال فالأقرب من هذا الإشکال عدم إرثها إن كان المیت قد اشترى أرضا بخیار فأرادت الفسخ لثرت من الثمن و أما إذا باع أرضا بخیار فالإشکال حینئذ بحاله لأنها إذا فسخت فى هذه الصورة لم تراث شیئا و حمل الشارحان العبارة على أن الأقرب إرثها إذا اشترى بخیار لأنها حینئذ تفسخ فتراث من الثمن بخلاف ما إذا باع بخیار و هو خلاف الظاهر فإن المتبادر أن المشار إلیه بقوله ذلک هو عدم الإرث الذى سیقت لأجله العبارة مع أنه من حیث الحکم غیر مستقیم أيضا فإن الأرض حق لباقى الوارث استحقوها بالموت فكیف تملك الزوجه إبطال استحقاقهم لها و إخراجها عن ملکهم. نعم لو قلنا إن ذلک یحصل بانقضاء مده الخيار استقام ذلک و أيضا فإنها إذا ورثت فى هذه الصورة و جب أن تراث فى ما إذا باع المیت أرضا بخیار بطریق أولى لأنها تراث حینئذ من الثمن و أقصى ما یلزم من إرثها من الخيار أن تبطل حقها من

الثمن و هو أولى من إبطال إرثها حق غیرها من الأرض التى اختصوا بملکها ثم قال و الحق أن إرثها من الخيار فى الأرض المشتره مستبعد جدا و إبطال حق قد ثبت لغيرها یحتاج إلى دلیل نعم قوله لثرت من الثمن على هذا التقدير یحتاج إلى تکلف زیاده تقدير بخلاف ما حملا- علیه انتهى. و قد تقدم ما یمکن أن یقال على هذا الكلام ثم إن الكلام فى ثبوت الخيار لغير مستحق الحبه من الورثه إذا اشترى المیت أو باع بعض أعیان الحبه بخیار هو الكلام فى ثبوت للزوجه فى الأرض المشتره و

مسأله فى كيفيه استحقاق كل من الورثه للخيار مع أنه شىء واحد غير قابل للتجزيه و التقسيم

اشاره

وجوه

الأول ما اختاره بعضهم – من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا

كمورثه بحيث يكون له الفسخ فى الكل و إن أجاز الباقون نظير حد القذف الذى لا يسقط بعفو بعض المستحقين و كذلك حق الشفعه على المشهور و استند فى ذلك إلى أن ظاهر النبوى المتقدم و غيره ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذى لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادته الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعا لمال واحد بخلاف محل البحث.

الثانى استحقاق كل منهم خيارا مستقلا فى نصيبه

فله الفسخ فيه دون باقى الحصص غايه الأمر مع اختلاف الورثه فى الفسخ و الإمضاء و تبعض الصفقه على من عليه الخيار فيثبت له الخيار و وجه ذلك أن الخيار لما لم يكن قابلا للتجزيه و كان مقتضى أدله الإرث كما سيجىء اشتراك الورثه فيما ترك مورثهم تعين تبعضه بحسب متعلقه فيكون نظير المشترين لصفقه واحده إذا قلنا بثبوت الخيار لكل منهما.

الثالث استحقاق مجموع الورثه لمجموع الخيار

اشاره

فيشركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبه إلى جميع المال و لا بالنسبه إلى حصه كل منهم لأن مقتضى أدله الإرث فى الحقوق غير القابله للتجزيه و الأموال القابله لها أمر واحد فهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثه إلا أن التقسيم فى الأموال لما كان أمرا ممكنا كان مرجع اشتراك المجموع فى المجموع إلى اختصاص كل منهم بحصه مشاعه بخلاف الحقوق فإنها تبقى على حالها من اشتراك مجموع الورثه فيها فلا يجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا فى الكل و لا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٢

فى حصته فافهم.

و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع

و هو أن يقوم بالمجموع من حيث تحقق طبيعه فى ضمنه لا من حيث كونه مجموعا فيجوز لكل منهم الاستقلال بالفسخ ما لم يجر الآخر لتحقيق الطبيعه فى الواحد و ليس له الإجازة بعد ذلك كما أنه لو أجاز الآخر لم يجر الفسخ بعده لأن الخيار الواحد إذا قام بماهيه الوارث واحدا كان أو متعددا كان إمضاء الواحد كفسخه ماضيا فلا عبره بما يقع متأخرا عن الآخر لأن الأول قد استوفاه و لو اتحدا زمانا كان ذلك كالإمضاء و الفسخ من ذى الخيار بتصرف واحد لا أن الفاسخ متقدم كما سيجى ء فى أحكام التصرف

[فساد الوجه الأول]

ثم إنه لا-ريب فى فساد مستند وجه الأول المذكور له لمنع ظهور النبوى و غيره فى ثبوت ما ترك لكل واحد من الورثة لأن المراد بالوارث فى النبوى و غيره مما أفرد فيه لفظ الوارث جنس الوارث المتحقق فى ضمن الواحد و الكثير و قيام الخيار بالجنس يتأتى على الوجوه الأربعة المتقدمه كما لا يخفى على المتأمل و أما ما ورد فيه لفظ الوارث بصيغه الجمع فلا يخفى أن المراد به أيضا إما جنس الجمع أو جنس الفرد أو الاستغراق القابل للحمل على المجموعى و الأفرادى و الأظهر هو الثانى كما فى نظائره هذا كله مع قيام القرينه العقلية و اللفظية على عدم إرادته ثبوته لكل واحد مستقلا فى الكل. أما الأولى فلأن المفروض أن ما كان للميت و تركه للوارث حق واحد شخصى و قيامه بالأشخاص المتعددين أوضح استحاله و أظهر بطلانا من تجزيه و انقسامه على الورثة فكيف يدعى ظهور أدله الإرث فيه. و أما الثانيه فلأن مفاد تلك الأدله بالنسبه إلى المال المتروك و حق المتروك شىء واحد و لا يستفاد منها بالنسبه إلى المال الاشتراك و بالنسبه إلى الحق التعدد إلا مع استعمال الكلام فى معينين هذا مع أن مقتضى ثبوت ما كان للميت لكل من الورثة أن يكونوا كالكلاء المستقلين فيمضى السابق من إجازة أحدهم أو فسخه و لا يؤثر اللاحق فلا وجه لتقدم الفسخ على الإجازة على ما ذكره.

[عدم دلالة أدله الإرث على الوجه الثانى]

و أما الوجه الثانى فهو و إن لم يكن منافيا لظاهر أدله الإرث من ثبوت مجموع المتروك لمجموع الوارث إلا أن تجزيه الخيار بحسب متعلقه كما تقدم مما لم يدل عليه أدله الإرث أما ما كان منها كالنبوى غير متعرض للقسمه فواضح و أما ما تعرض فيه للقسمه كآيات قسمه الإرث بين الورثة فغايه ما يستفاد منها فى المقام بعد ملاحظه عدم انقسام نفس المتروك هنا ثبوت القسمه فيما يحصل بإعمال هذا الحق أو إسقاطه فيقسم بينهم العين المسترده بالفسخ أو ثمنها الباقى فى ملكهم بعد الإجازة على طريق الإرث

[المتيقن من الأدله هو الوجه الثالث]

و أما ثبوت الخيار لكل منهم مستقلا فى حصته فلا يستفاد من تلك الأدله فالمتيقن من مفادها هو ثبوت الخيار الواحد الشخصى للمجموع فإن اتفق المجموع على الفسخ انفسخ فى المجموع و إلا فلا دليل على الانفساخ فى شىء منه-

[عدم الدليل على المعنى الثانى للوجه الثالث أيضا]

و من ذلك يظهر أن المعنى الثانى للوجه الثالث و هو قيام الخيار بالطبيعه المتحققه فى ضمن المجموع أيضا لا دليل عليه فلا يؤثر فسخ أحدهم و إن لم يجر الآخر مع أن هذا المعنى أيضا مخالف لأدله الإرث لما عرفت من أن مفادها بالنسبه إلى المال و

الحق واحد و من المعلوم أن المالك للمال ليس هو الجنس المتحقق في ضمن المجموع

ثم إن ما ذكرنا جار في كل حق ثبت لمتعدد

لم يعلم من الخارج كونه على خصوص واحد من الوجوه المذكوره. نعم لو علم ذلك من دليل خارج اتبع كما في حد القذف فإن النص قد دل على أنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين و كذا حق القصاص فإنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين لكن مع دفع الآخر مقدار حصه الباقي من الدينه إلى أولياء المقتص منه جمعا بين الحقين

[الإشكال على حكم المشهور في حق الشفعه و الجواب عنه]

لكن يبقى الإشكال في حكم المشهور من غير خلاف يعرف بينهم و إن احتمله في الدروس من أحد الورثه إذا عفا عن الشفعه كان للآخر الأخذ بكل المبيع فإن الظاهر أن قولهم بذلك ليس لأجل دليل خارجي و الفرق بينه و بين ما نحن فيه مشكل و يمكن أن يفرق بالضرر فإنه لو سقطت الشفعه بعفو أحد الشريكين تضرر الآخر بالشركه بل لعل هذا هو السر في عدم سقوط حدى القذف و القصاص بعفو البعض لأن الحكمه فيهما التشفى فإبطالهما بعفو أحد الشركاء إضرار على غير العافى و هذا غير موجود فيما نحن فيه فتأمل.

ثم إن ما اخترناه من الوجه الأول – هو مختار العلامه في القواعد

بعد أن احتمل الوجه الثانى و ولده في الإيضاح و الشهيد في الدروس و الشهيد الثانى في المسالك و حكى عن غيرهم. قال في القواعد و هل للورثه التفريق فيه نظر أقربه المنع و إن جوزناه مع تعدد المشتري و زاد في الإيضاح بعد توجيه المنع بأنه لم يكن لمورثهم الأخيار واحد أنه لا وجه لاحتمال التفريق

[كلام الشهيد في الدروس]

و قال في الدروس في باب خيار العيب لو جوزنا لأحد المشتريين الرد لم نجوزه لأحد الوارثين عن واحد لأن التعدد طار على العقد سواء كان الموروث خيار عيب أو غيره انتهى و في المسالك بعد المنع عن تفرق المشتريين في الخيار هذا كله فيما لو تعدد المشتري أما لو تعدد مستحق البيع مع اتحاد المشتري ابتداء كما لو تعدد وارث المشتري الواحد فإنه ليس لهم التفرق لاتحاد الصفقه و التعدد طار مع احتمالته انتهى

و ظاهر التذكرة في خيار المجلس الوجه الأول من الوجوه المتقدمه

قال لو فسخ بعضهم و أجاز الآخر فالأقوى أنه يفسخ في الكل كالمورث لو فسخ في حياته في البعض و أجاز في البعض انتهى. و يحتمل أن لا يريد بذلك أن لكل منهما ملك الفسخ في الكل كما هو مقتضى الوجه الأول بل يملك الفسخ في البعض و يسرى في الكل نظير فسخ المورث في البعض و كيف كان فقد ذكر في خيار العيب أنه لو اشترى عبدا فمات و خلف وارثين فوجدا به عيبا لم يكن لأحدهما رد حصته خاصة للتشقيص انتهى

و قال في التحرير لو ورث اثنان عن أبيهما خيار عيب فرضى أحدهما سقط حق الآخر من الرد دون الأرش و الظاهر أن خيار

العيب و خيار المجلس واحد كما تقدم عن الدروس فعله رجوع عما ذكره في خيار المجلس ثم إنه ربما يحمل ما فى القواعد و غيرها من عدم جواز التفريق على أنه لا يصح تبعض المبيع من حيث الفسخ و الإجازة بل لا بد من الفسخ أو الإجازة فى الكل فلا دلالة فيها على عدم استقلال كل منهم على الفسخ فى الكل و حينئذ فإن فسخ أحدهم و أجاز الآخر قدم الفسخ على الإجازة و ينسب تقديم الفسخ إلى كل من منع من التفريق بل فى الحقائق تصريح الأصحاب بتقديم الفاسخ من الورثة على المميز و لازم ذلك الاتفاق على أنه متى فسخ أحدهم الفسخ فى الكل و ما أبعد بين هذه الدعوى و بين ما فى الرياض من قوله و لو اختلفوا

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٣

يعنى الورثة قيل قدم الفسخ و فيه نظر لكن الأظهر فى عبارته القواعد ما ذكرنا و أن المراد بعدم جواز التفريق أن فسخ أحدهم ليس ماضيا مع عدم موافقه الباقيين كما يدل عليه قوله فيما بعد ذلك فى باب خيار العيب أما لو أورتا خيار العيب فلا إشكال فى وجوب توافقهما فإن المراد بوجوب التوافق وجوبه الشرطى و معناه عدم نفوذ التخالف و لا ريب أن عدم نفوذ التخالف ليس معناه عدم نفوذ الإجازة من أحدهما مع فسخ صاحبه بل المراد عدم نفوذ فسخ صاحبه من دون إجازته لفسخ صاحبه و هو المطلوب و أصرح منه ما تقدم من عبارته التحرير ثم التذكرة. نعم ما تقدم من قوله فى الزوجه غير ذات الولد أقرب ذلك إن اشترى بخيار لثرت من الثمن قد يدل على أن فسخ الزوجه فقط كاف فى استرجاع تمام الثمن لثرت منه إذ استرداد مقدار حصتها موجب للتفريق الممنوع عنده و عند غيره و كيف كان فمقتضى أدله الإرث ثبوت الخيار للورثة على الوجه الثالث الذى اخترناه و حاصله أنه متى فسخ أحدهم و أجاز الآخر لغا الفسخ و قد يتوهم استلزام ذلك بطلان حق شخص لعدم أعمال الآخر حقه و يندفع بأن الحق إذا كان مشتركا لم يجز أعماله إلا برضا الكل كما لو جعل الخيار لأجنبيين على سبيل التوافق.

فرع إذا اجتمع الورثة كلهم على الفسخ فيما باعه مورثهم

فإن كان عين الثمن موجودا فى ملك الميت دفعوه إلى المشتري و إن لم يكن موجودا أخرج من مال الميت و لا- يمنعون من ذلك و إن كان على الميت دين مستغرق للتركة لأن المحجور له الفسخ بخياره و فى اشتراط ذلك بمصلحه الديان و عدمه وجهان و لو كان مصلحتهم فى الفسخ و لم يجبروا الورثة عليه لأنه حق لهم فلا- يجبرون على أعماله و لو لم يكن للميت مال ففى وجوب دفع الثمن من مالهم بقدر الحصص وجهان من أنه ليس لهم إلا حق الفسخ كالأجنبي المجعول له الخيار أو الوكيل المستتاب فى الفسخ و الإمضاء و انحلال العقد المستلزم لدخول المبيع فى ملك الميت يوفى عنه ديونه و خروج الثمن من ملكه فى المعين و اشتغال ذمته ببذله فى الثمن الكلى فلا- يكون مال الورثة عوضا عن المبيع إلا على وجه كونه وفاء لدين الميت و حينئذ فلا اختصاص له بالورثة على حسب سهامهم بل يجوز للغير أداء ذلك الدين بل لو كان للميت غرماء ضرب المشتري مع الغرماء و هذا غير اشتغال ذم الورثة بالثمن على حسب سهامهم من المبيع و من أنهم قائمون مقام الميت- فى الفسخ برد الثمن أو بذله و تملك المبيع فإذا كان المبيع مردودا على الورثة من حيث إنهم قائمون مقام الميت اشتغلت ذمهم بئمنه من حيث إنهم كنفس الميت كما أن معنى إرثهم لحق الشفعة استحقاقهم لتملك الحصة بئمن من مالهم لا- من مال الميت. ثم لو قلنا بجواز الفسخ لبعض الورثة و إن لم يوافقه الباقي و فسخ ففى انتقال المبيع إلى الكل أو إلى الفاسخ وجهان و مما ذكرنا من مقتضى الفسخ و ما ذكرنا أخيرا من مقتضى النيابة و القيام مقام الميت و الأظهر فى الفرعين هو كون ولاية الوارث لا كولاية

الولى أو الوكيل فى كونها لاستيفاء حق للغير بل هى ولايه استيفاء حق متعلق بنفسه فهو كنفس الميت لا نائب عنه فى الفسخ و من هنا جرت السيره بأن ورثه البائع يبيع خيار رد الثمن يردون مثل الثمن من أموالهم- و يستردون المبيع لأنفسهم من دون أن يلزموا بأداء الديون منه بعد الإخراج و المسأله تحتاج إلى تنقيح زائد.

مسأله لو كان الخيار لأجنبى و مات

ففى انتقاله إلى وارثه كما فى التحرير أو إلى المتعاقدين أو سقوطه كما اختاره غير واحد من المعاصرين- و ربما يظهر من القواعد وجوه من أنه حق تركه الميت فلوارثه و من أنه حق لمن اشترط له من المتعاقدين لأنه بمنزله الوكيل الذى حكم فى التذكرة بانتقال خياره إلى موكله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخله نفس الأجنبى فلا يدخل فى ما تركه و هذا لا يخلو عن قوه لأجل الشك فى مدخله نفس الأجنبى. و فى القواعد لو جعل الخيار لعبد أحدهما فالخيار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه و إذا أمره بأحدهما أجبر شرعا عليه فلو امتنع للمولى فعله عنه فيرجع الخيار بالآخره له لكن هذا يقتضى أن يكون عبد الأجنبى كذلك مع أنه قال لو كان العبد لأجنبى لم يملك مولاه و لا يتوقف على رضاه إذا لم يمنع حقا للمولى فيظهر من ذلك فساد الوجه المذكور نقضا و حلا فافهم.

مسأله لو كان الخيار لأجنبى و مات

ففى انتقاله إلى وارثه كما فى التحرير أو إلى المتعاقدين أو سقوطه كما اختاره غير واحد من المعاصرين- و ربما يظهر من القواعد وجوه من أنه حق تركه الميت فلوارثه و من أنه حق لمن اشترط له من المتعاقدين لأنه بمنزله الوكيل الذى حكم فى التذكرة بانتقال خياره إلى موكله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخله نفس الأجنبى فلا يدخل فى ما تركه و هذا لا يخلو عن قوه لأجل الشك فى مدخله نفس الأجنبى. و فى القواعد لو جعل الخيار لعبد أحدهما فالخيار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه و إذا أمره بأحدهما أجبر شرعا عليه فلو امتنع للمولى فعله عنه فيرجع الخيار بالآخره له لكن هذا يقتضى أن يكون عبد الأجنبى كذلك مع أنه قال لو كان العبد لأجنبى لم يملك مولاه و لا يتوقف على رضاه إذا لم يمنع حقا للمولى فيظهر من ذلك فساد الوجه المذكور نقضا و حلا فافهم.

مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخيار

و قد مر بيان ذلك فى مسقطات الخيار و المقصود هنا بيان أنه كما يحصل إسقاط الخيار و التزام العقد بالتصرف فيكون التصرف إجازة فعليه كذلك يحصل الفسخ بالتصرف فيكون فسخا فعليا. و قد صرح فى التذكرة بأن الفسخ كالإجازة قد يكون بالقول و قد يكون بالفعل و قد ذكر جماعه كالشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و جماعه من المتأخرين عنهم كالعلامه و غيره قدس الله أسرارهم أن التصرف إن وقع فيما انتقل عنه كان فسخا و إن وقع فيما انتقل إليه كان إجازة و قد عرفت فى مسأله الإسقاط أن ظاهر الأ-كثر أن المسقط هو التصرف المؤذن بالرضا و قد دل عليه الصحيحه المتقدمه فى خيار الحيوان المعلله للسقوط بأن التصرف رضا بالعقد فلا خيار و كذا النبوى المتقدم و مقتضى ذلك منهم أن التصرف فيما انتقل عنه إنما يكون

فسخا إذا كان مؤذنا بالفسخ و ليكون فسحا فعليا و أما ما لا يدل على إرادته الفسخ فلا وجه لانفساخ العقد به و إن قلنا بحصول الإجازة به بناء على حمل الصحيحه المتقدمه على سقوط الخيار بالتصرف تعبدا شرعيا من غير أن يكون فيه دلالة عرفيه نوعيه على الرضا بلزوم العقد كما تقدم نقله عن بعض إلا أن يدعى الإجماع على اتحاد ما يحصل به الإجازة و الفسخ فكلما يكون إجازة لو ورد على ما في يده يكون فسحا إذا ورد منه على ما في يد صاحبه و هذا الاتفاق و إن كان الظاهر تحققه إلا أن أكثر هؤلاء كما عرفت كلماتهم فى سقوط خيار الشرط بالتصرف يدل على اعتبار الدلالة على الرضا فى التصرف المسقط فيلزمهم بالمقابلته اعتبار الدلالة على الفسخ فى التصرف الفاسخ و يدل عليه كثير من كلماتهم فى هذا المقام أيضا. قال فى التذكرة أما العرض على البيع و الإذن فيه و التوكيل و الرهن غير المقبوض بناء على اشتراطه فيه و الهبه غير المقبوضه فالأقرب أنها من البائع فسخ و من المشتري إجازة لدلالاتها على طلب المبيع و استيفائه و هذا هو الأقوى و نحوها جامع المقاصد ثم إنك قد عرفت الإشكال فى كثير من أمثلتهم المتقدمه للتصرفات الملزمه كركوب الدابة

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٤

فى طريق الرد و نحوه مما لم يدل على الالتزام أصلا لكن الأمر هنا أسهل بناء على أن ذا الخيار إذا تصرف فيما انتقل عنه تصرفا لا يجوز شرعا إلا من المالك أو بإذنه دل ذلك بضميمة حمل فعل المسلم على الصحيح شرعا- على إرادته انفساخ العقد قبل هذا التصرف. قال فى التذكرة لو قبل الجاربه بشهوه أو باشر فيما دون الفرج أو لمس بشهوه فالوجه عندنا أن يكون فسحا لأن الإسلام يصون صاحبه عن القبيح فلو لم يختار الإمساك لكان مقدا على المعصية انتهى ثم نقل عن بعض الشافعية احتمال العدم نظرا إلى حدوث هذه الأمور عن تردد فى الفسخ و الإجازة و فى جامع المقاصد عند قول المصنف قدس سره و يحصل الفسخ بوطء البائع و بيعه و عتقه و هبته قال لوجوب صيانته فعل المسلم عن الحرام حيث يوجد إليه سبيل و تنزيل فعله على ما يجوز له فعله مع ثبوت طريق الجواز انتهى ثم إن أصله حمل فعل المسلم على الجائر من باب الظواهر المعتبره شرعا كما صرح به جماعه كغيرها من الأمارات الشرعيه فيدل على الفسخ لا من الأصول التعبدية حتى يقال إنها لا تثبت إرادته المتصرف للفسخ لما تقرر من أن الأصول التعبدية لا تثبت إلا اللوازم الشرعيه لمجاريها و هنا كلام مذکور فى الأصول. ثم إن مثل التصرف الذى يحرم شرعا إلا على المالك أو مأذونه التصرف الذى لا ينفذ شرعا إلا من المالك أو مأذونه و إن لم يحرم كالبيع و الإجاره و النكاح فإن هذه العقود و إن حلت لغير المالك لعدم عدها تصرفا فى ملك الغير إلا أنها تدل على إرادته الانفساخ بها بضميمة أصله عدم الفضوليه كما صرح بها جامع المقاصد عند قول المصنف و الإجازة و التزويج فى معنى البيع و المراد بهذا الأصل الظاهر- فلا وجه لمعارضته بأصله عدم الفسخ مع أنه لو أريد به أصله عدم قصد العقد عن الغير فهو حاكم على أصله عدم الفسخ لكن الإنصاف أنه لو أريد به هذا لم يثبت به إرادته العاقد للفسخ و كيف كان فلا إشكال فى إناطه الفسخ بذلك عندهم كالإجازة بدلاله التصرف عليه و يؤيده استشكالهم فى بعض أفراد من حيث دلالتهم بالالتزام على الالتزام بالبيع أو فسخه و من حيث إمكان صدوره عن تردد فى الفسخ كما ذكره فى الإيضاح و جامع المقاصد- و فى وجه إشكال القواعد فى كون العرض على البيع و الإذن فيه فسحا. و مما ذكرنا يعلم أنه لو وقع التصرف فيما انتقل عنه نسيانا للبيع أو مسامحه فى التصرف فى ملك الغير أو اعتمادا على شهاده الحال بالإذن لم يحصل الفسخ بذلك.

مسألة هل الفسخ يحصل بنفس التصرف أو يحصل قبله متصلا به

إشارة

و بعبارة أخرى التصرف سبب أو كاشف فيه وجهان بل قولان من ظهور كلماتهم في كون نفس التصرف فسحا أو إجازة و أنه فسخ فعلى في مقابل القولى و ظهور اتفاقهم على أن الفسخ بل مطلق الإنشاء لا- يحصل بالنية بل لا بد من حصوله بالقول أو الفعل. و مما عرفت من التذكرة و غيرها من تعليل تحقق الفسخ بصيانته فعل المسلم عن القبيح و من المعلوم أنه لا يصاب عنه إلا إذا وقع الفسخ قبله و إلا لوقع الجزء الأول منه محرما و يمكن أن يحمل قولهم بكون التصرف فسحا على كونه دالا عليه و إن لم يتحقق به و هذا المقدار يكفى في جعله مقابلا- للقول. و يؤيده ما دل من الأخبار المتقدمه على كون الرضا هو مناط الالتزام بالعقد و سقوط الخيار و إن اعتبر كونه مكشوفاً عنه بالتصرف و قد عرفت هناك التصريح بذلك من الدروس و صرح به في التذكرة أيضا حيث ذكر أن قصد المتبايعين لأحد عوضى الصرف قبل التصرف رضا بالعقد فمقتضى المقابلة هو كون كراهه العقد باطنا و عدم الرضا به هو الموجب للفسخ إذا كشف عنه التصرف و يؤيده أنهم ذكروا أنه لا تحصل الإجازة بسكوت البائع ذى الخيار على و طء المشتري معللا- بأن السكوت لا يدل على الرضا فإن هذا الكلام ظاهر في أن العبرة بالرضا. و صرح في المبسوط بأنه لو علم رضاه بوطء المشتري سقط خياره فاقصر في الإجازة على مجرد الرضا و أما ما اتفقوا عليه من عدم حصول الفسخ بالنية فمرادهم بها نية الانفساخ أعنى الكراهه الباطنية لبقاء العقد و البناء على كونه منفسخا من دون أن يدل عليها بفعل مقارن له و أما مع اقترانها بالفعل فلا قائل بعدم تأثيرها فيما يكفى فيه الفعل إذ كلما يكفى فيه الفعل من الإنشاءات و لا يعتبر فيه خصوص القول فهو من هذا القبيل لأن الفعل لا إنشاء فيه فالمنشأ يحصل بإرادته المتصله بالفعل لا بنفس الفعل لعدم دلالة عليه نعم يلزم من ذلك أن لا يحصل الفسخ باللفظ أصل لأن اللفظ أبدا مسبوق بالقصد الموجود بعينه قبل الفعل الدال على الفسخ. و قد ذكر العلامة في بعض مواضع التذكرة- أن اللازم بناء على القول بتضمن الوطى للفسخ عود الملك إلى الواطئ مع الوطى أو قبيله فيكون حللا هذا

و كيف كان فالمسألة ذات قولين

إشارة

ففى التحرير قوى جهه الوطى الذى يحصل به الفسخ و أن الفسخ يحصل بأول جزء منه فيكشف عن عدم الفسخ قبله و هو لازم كل من قال بعدم صحه عقد الواهب الذى يتحقق به الرجوع كما فى الشرائع و عن المبسوط و المهذب و الجامع و الحكم فى باب الهبة و الخيار واحد- و توقف الشهيد فى الدروس فى المقامين مع حكمه بصحة رهن ذى الخيار و جزم الشهيد و المحقق الثانى بالحل نظرا إلى حصول الفسخ قبله بالقصد المقارن

[ثمره القولين فى المسألة]

ثم إنه لو قلنا بحصول الفسخ قبيل هذه الأفعال فلا إشكال فى وقوعها فى ملك الفاسخ فيترتب عليها آثارها فيصح بيعه و سائر العقود الواقعة منه على العين لمصادفتها للملك و لو قلنا بحصوله بنفس الأفعال فينبغى عدم صحه التصرفات المذكوره كالبيع و العتق من حيث عدم مصادفتها لملك العاقد التى هى شرط لصحتها. و قد يقرر المانع بما فى التذكرة عن بعض العامة من أن

الشيء الواحد لا يحصل به الفسخ والعقد كما أن التكميره الثانيه فى الصلاه بنيه الشروع يخرج بها عن الصلاه ولا يشرع بها فى الصلاه و بأن البيع موقوف على الملك الموقوف على الفسخ المتأخر عن البيع و أجاب فى التذكره عن الأول بمنع عدم صحه حصول الفسخ والعقد لشيء واحد بالنسبه إلى شيئين و أجاب الشهيد عن الثانى بمنع الدور التوقفى و أن الدور معى و قال فى الإيضاح إن الفسخ يحصل بأول جزء من العقد و زاد فى باب الهبه قوله فىبقى المحل قابلا لمجموع العقد انتهى و قد يستدل للصحه- بأنه إذا وقع العقد على مال الغير فملكه بمجرد العقد كاف كمن باع مال غيره ثم ملكه

[رأى المصنف فى المسأله]

إشاره

أقول إن قلنا بأن المستفاد من أدله توقف البيع و العتق على الملك نحو قوله لا يبيع إلا فى ملك و لا عتق إلا فى ملك هو اشتراط وقوع الإنشاء فى ملك المنشئ فلا مناص عن القول بالبطلان لأن صحه العقد حينئذ يتوقف على تقدم تملك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٥

العاقده على جميع أجزاء العقد لتتفع فيه فإذا فرض العقد أو جزء من أجزائه فسحا كان سببا لتملك العاقده مقدا عليه لأن المسبب إنما يحصل بالجزء الأخير من سببه فكلما فرض جزء من العقد قابل للتجزيه سببا لتملك كان التملك متأخرا عن بعض ذلك الجزء و إلا- لزم تقدم وجود المسبب على السبب و الجزء الذى لا- يتجزأ غير موجود فلا- يكون سببا مع أن غايه الأمر حينئذ المقارنه بينه و بين التملك. و قد عرفت أن الشرط بمقتضى الأدله سبب التملك على جميع أجزاء العقد قضاء لحق الظرفيه و أما دخول المسأله فىمن باع شيئا ثم ملكه فهو بعد فرض القول بصحته يوجب اعتبار إجازة العاقده ثانيا بناء على ما ذكرنا فى مسأله الفضولى من توقف لزوم العقد المذكور على الإجازة إلا أن يقال إن المتوقف على الإجازة عقد الفضولى و يبعه للمالك و أما يبعه لنفسه نظير بيع الغاصب فلا- يحتاج إلى الإجازة بعد العقد لكن هذا على تقدير القول به و الإغماض عما تقدم فى عقد الفضولى لا- يجرى فى مثل العتق غير القابل للفضولى و إن قلنا إن المستفاد من تلك الأدله هو عدم وقوع البيع فى ملك الغير المؤثر فى نقل مال الغير بغير إذنه فالممنوع شرعا تمام السبب فى ملك الغير لا وقوع بعض أجزائه فى ملك الغير و تمامه فى ملك نفسه لينقل بتمام العقد الملك الحادث ببعضه فلا مانع من تأثير هذا العقد لانتقال ما انتقل إلى البائع بأول جزء منه و هذا لا- يخلو عن قوه إذ لا- دلالة فى أدله اعتبار الملكيه فى المبيع الأعلى اعتبار كونه مملوكا قبل كونه مبيعا و الحصر فى قوله لا يبيع إلا فى ملك إضافى بالنسبه إلى البيع فى ملك الغير أو فى غير ملك كالمباحات الأصلية فلا يعم المستثنى منه البيع الواقع ببعضه فى ملك الغير و تمامه فى ملك البائع هذا مع أنه يقال إن المراد بالبيع هو النقل العرفى الحاصل من العقد لا نفس العقد لأن العرف لا يفهمون من لفظ البيع إلا هذا المعنى المأخوذ فى قولهم بعت و حينئذ فالفسخ الموجب للملك يحصل بأول جزء من العقد و النقل و التملك العرفى يحصل بتمامه فيقع النقل فى الملك و كذا الكلام فى العتق و غيره من التصرفات القولية عقدا كان أو إيقاعا و لعل هذا معنى ما فى الإيضاح من أن الفسخ يحصل بأول جزء و بتمامه يحصل العتق. نعم التصرفات الفعلية المحققه للفسخ كالوطى و الأكل و نحوهما لا وجه لجواز الجزء الأول منها فإن ظاهر قوله تعالى إنا على أرواحهم أو ما ملكك أيما نهم اعتبار وقوع الوطى فيما اتصف بكونها مملوكه فالوطى المحصل للفسخ لا يكون بتمامه حلالا و توهم أن الفسخ إذا جاز

بحكم الخيار جاز كل ما يحصل به قولاً كان أو فعلاً فاسد فإن معنى جواز الفسخ لأجل الخيار الجواز الوضعي أعني الصحة لا التكليفي فلا. ينافي تحريم ما يحصل به الفسخ كما لا يخفى مع أنه لو فرض دلالة دليل الفسخ على إباحه ما يحصل به تعين حمل ذلك على حصول الفسخ قبيل التصرف جمعا بينه وبين ما دل على عدم جواز ذلك التصرف إلا إذا وقع في الملك و بالجملة

فما اختاره المحقق و الشهيد الثانيان في المسألة لا يخلو عن قوه

و به يرتفع الإشكال عن جواز التصرفات تكليفا و وضعاً و هذا هو الظاهر من الشيخ في المبسوط حيث جوز للمتصارفين تباع النقدين ثانيا في مجلس الصرف و قال إن شروعهما في البيع قطع لخيار المجلس مع أن الملك عنده يحصل بانقطاع الخيار المتحقق هنا بالبيع المتوقع على الملك لكنه في باب الهبه لم يصحح البيع الذي يحصل به الرجوع فيها معللاً بعدم وقوعه في الملك

فرع لو اشترى عبداً بجاريه مع الخيار له فقال أعتقهما

فربما يقال بانعتاق الجاريه دون العبد لأن الفسخ مقدم على الإجازة و فيه أنه لا دليل على التقديم في مثل المقام مما وقع الإجازة و الفسخ من طرف واحد دفعه سواء اتحد المميز و الفاسخ كما في المقام أو تعدد كما لو وقعا من وكيلي ذى الخيار دفعه واحده إنما المسلم تقديم الفسخ الصادر من أحد الطرفين على الإجازة الصادره من الطرف الآخر لأن لزوم العقد من أحد الطرفين بمقتضى إجازته لا ينافي انفساخه بفسخ الطرف الآخر كما لو كان العقد جائزاً من أحدهما فيفسخ مع لزوم العقد من الطرف الآخر بخلاف اللزوم و الانفساخ من طرف واحد و نحوه في الضعف القول بعق العبد لأن الإجازة إبقاء للعقد - و الأصل فيه الاستمرار و فيه أن عتق العبد موقوف على عدم عتق الجاريه كالعكس نعم الأصل استمرار العقد و بقاء الخيار و عدم حصول العتق أصلاً و هو الأقوى كما اختاره جماعه منهم العلامة في التذكرة و القواعد و المحقق الثاني في جامع المقاصد لأن عتقهما معا لا ينفذ لأن العتق لا يكون فضولياً و المعتق لا يكون مالكا لهما بالفعل لأن ملك أحدهما يستلزم خروج الآخر عن الملك - و لو كان الخيار في الفرض المذكور للبائع العبد بنى عتق العبد على جواز التصرف من غير ذى الخيار في مده الخيار و عتق الجاريه على جواز عتق الفضولى و الثاني غير صحيح اتفاقاً و سيأتي الكلام في الأول و إن كان الخيار لهما ففي القواعد و الإيضاح و جامع المقاصد صحه عتق الجاريه و يكون فسخاً لأن عتق العبد من حيث إنه إبطال لخيار بئعه غير صحيح بدون إجازة البائع و معها يكون إجازة منه لبيعه و الفسخ مقدم على الإجازة و الفرق بين هذا و صورته اختصاص المشتري بالخيار أن عتق كل من المملوكين كان من المشتري صحيحاً لازماً بخلاف ما نحن فيه. نعم لو قلنا هنا بصحة عتق المشتري في زمان خيار البائع كان الحكم كما في تلك الصورة

مسألة من أحكام الخيار عدم جواز تصرف غير ذى الخيار تصرفاً يمنع من استرداد العين عند الفسخ

[القول بالمنع]

على قول الشيخ و المحكى عن ابن سعيد فى جامع الشرائع و ظاهر جماعه من الأصحاب منهم العلامه فى القواعد و المحقق و الشهيد الثانىان قدس سرهم بل فى مفتاح الكرامه فى مسأله عدم انتقال حق الرجوع فى الهبه إلى الورثه أن حق الخيار يمنع المشتري من التصرفات الناقله عند الأكثر و عن جماعه فى مسأله وجوب الزكاه على المشتري للنصاب بخيار للبائع أن المشتري ممنوع من كثير من التصرفات المنافيه لخيار البائع بل ظاهر المحكى عن الجامع كعباره الدروس عدم الخلاف فى ذلك حيث قال فى الجامع و ينتقل المبيع بالعقد و انقضاء الخيار و قيل بالعقد و لا ينفذ تصرف المشتري فيه حتى ينقضى خيار البائع و ستجىء عباره الدروس هذا و لكن خلاف الشيخ و ابن سعيد مبنى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٦

على عدم قولهما بتملك المبيع قبل انقضاء الخيار فلا يعد مثلهما مخالفا فى المسأله

[القول بالجواز]

و الموجود فى ظاهر كلام المحقق فى الشرائع جواز الرهن فى زمن الخيار سواء كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما بل ظاهره عدم الخلاف فى ذلك بين كل من قال بانتقال الملك بالعقد و كذا ظاهره فى باب الزكاه حيث حكم بوجوب الزكاه فى النصاب المملوك و لو مع ثبوت الخيار نعم استشكل فيه فى المسالك فى شرح المقامين على وجه يظهر منه أن المصنف معترف بمنشأ الإشكال و كذا ظاهر كلام القواعد فى باب الرهن و إن اعترض عليه جامع المقاصد بما مر من المسالك لكن صريح كلامه فى التذكرة فى باب الصرف جواز التصرف و كذا صريح كلام الشهيد فى الدروس حيث قال فى باب الصرف لو باع أحدهما ما قبضه على غير صاحبه قبل التفرق فالوجه الجواز وفاقا للفاضل و منعه الشيخ قدس سره لأنه يمنع الآخر من خياره و رد أننا نقول ببقاء الخيار انتهى و صرح فى المختلف فى باب الصرف بأن له أن يبيع ماله من غير صاحبه و لا يبطل حق خيار الآخر كما لو باع المشتري فى زمان خيار البائع و هو ظاهر اللمع بل صريحها فى مسأله رهن ما فيه الخيار و إن شرحها فى الروضه بما لا يخلو عن تكلف هذا و يمكن أن يقال إن قول الشيخ و من تبعه بالمنع ليس منشأ القول بعدم انتقال المبيع و متفرعا عليه و إلا لم يكن وجه لتعليل المنع عن التصرف بلزوم إبطال حق الخيار بل المتعين حينئذ الاستناد إلى عدم حصول الملك مع وجود الخيار بل لعل القول بعدم انتقال منشأه - كون المنع عن التصرف مفروغا عنه عندهم كما يظهر من بيان مبنى هذا الخلاف فى الدروس قال فى تملك المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الكشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض بالخيار الاستدراك و هو لا ينافيه و أن غايه الملك التصرف الممتنع فى مده الخيار انتهى. و ظاهر هذا الكلام كالمقدم عن جامع ابن سعيد كون امتناع التصرف فى زمن الخيار مسلما بين القولين إلا أن يراد به نفوذ التصرف على وجه لا يملك بطلانه بالفسخ و لا يتعقبه ضمان العين بقيمتها عند الفسخ و التصرف فى زمن الخيار على القول بجوازه معرض لبطلانه عند الفسخ أو مستعقب للضمان لا محاله و هذا الاحتمال و إن بعد عن ظاهر عباره الدروس إلا أنه يقربه أنه قدس سره قال بعد أسطر إن فى جواز تصرف كل منهما مع اشتراك الخيار وجهين و الحاصل أن كلمات العلامه و الشهيد بل و غيرهما قدس سرهم فى هذا المقام لا يخلو بحسب الظاهر عن اضطراب

[عدم الفرق بين العتق و غيره]

ثم إن الظاهر عدم الفرق بين العتق وغيره من التصرفات و ربما يظهر من كلمات بعضهم تجويز العتق لبنائه على التغليب و كذا الظاهر عدم الفرق بين الإتلاف و التصرفات الناقله

[الفرق بين الإتلاف و غيره]

و اختار بعض الأفاضل من عاصرناهم الفرق بالمنع من الإتلاف و تجويز غيره لكن مع انفساخه من أصله عند فسخ ذى الخيار و قيل بانفساخه من حينه

حجه القول بالمنع

إشاره

أن الخيار حق يتعلق بالعقد المتعلق بالعوضين من حيث إرجاعهما بحل العقد إلى ملكهما السابق فالحق بالأخره متعلق بالعين التى انتقلت منه إلى صاحبه فلا- يجوز أن يتصرف فيها بما يبطل ذلك الحق بإتلافها أو نقلها إلى شخص آخر و منه يظهر أن جواز الفسخ مع التلف بالرجوع إلى البدل لا- يوجب جواز الإتلاف لأن الحق متعلق بخصوص العين فإتلافها إتلاف لهذا الحق و إن انتقل إلى بدله لو تلف بنفسه كما أن تعلق حق الرهن ببدل العين المرهونه بعد تلفها لا يوجب جواز إتلافها على ذى الحق و إلى ما ذكر يرجع ما فى الإيضاح من توجيه بطلان العتق فى زمن الخيار بوجود صيانه حق البائع فى العين المعينه عن الإبطال.

و يؤيد ما ذكرنا أنهم حكموا من غير خلاف يظهر منهم بأن التصرف الناقل إذا وقع بإذن ذى الخيار سقط خياره فلو لم يكن حقا متعلقا بالعين لم يكن ذلك موجبا لسقوط الخيار فإن تلف العين لا ينافى بقاء الخيار لعدم منافاه التصرف لعدم الالتزام بالعقد و إرادته الفسخ بأخذ قيمه

[المناقشه فى الحجه المذكوره]

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه المنع لكنه لا يخلو عن نظر فإن الثابت من خيار الفسخ- بعد ملاحظه جواز التفاسخ فى حال تلف العينين هى سلطنه ذى الخيار على فسخ العقد المتمكن فى حالتى وجود العين و فقدها فلا- دلالة فى مجرد ثبوت الخيار على حكم التصرف جوازا و منعا فالمرجع فيه أدله سلطنه الناس على أموالهم أ لا ترى أن حق الشفيع لا يمنع المشتري من نقل العين و مجرد الفرق بينهما بأن الشفعه سلطنه على نقل جديد فالملك مستقر قبل الأخذ بها غايه الأمر تملك الشفيع نقله إلى نفسه بخلاف الخيار فإنها سلطنه على رفع العقد و إرجاع الملك إلى الحاله السابقه لا يؤثر فى الحكم المذكور مع أن الملك فى الشفعه أولى بالتزلزل لإبطالها تصرفات المشتري اتفاقا و أما حق الرهن فهو من حيث كون الرهن وثيقه يدل على وجوب إبقائه و عدم السلطنه على إتلافه مضافا إلى النص و الإجماع على حرمة التصرف فى الرهن مطلقا و لو لم يكن متلفا و لا ناقلا و أما سقوط الخيار بالتصرف الذى أذن فيه ذو الخيار فلدلاله العرف لا للمنافاه. و الحاصل أن عموم الناس مسلطون على أموالهم لم يعلم تقييده بحق يحدث لذى الخيار يزاحم به سلطنه المالك فالجواز لا يخلو عن قوه فى الخيارات الأصلية.

و أما الخيارات المجعولة بالشرط

فالظاهر من اشتراطها إرادته إبقاء الملك ليسترده عند الفسخ بل الحكمة في أصل الخيار هو إبقاء السلطنة على استرداد العين إلا أنها في الخيارات المجعولة عله للجعل و لا ينافي ذلك بقاء الخيار مع التلف كما لا يخفى

[حكم الإتلاف و فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف]

و عليه فيتعين الانتقال إلى البديل عند الفسخ مع الإتلاف و أما مع فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف كالاتيلاذ ففي تقديم حق الخيار لسبقه أو الاتيلاذ لعدم اقتضاء الفسخ لرد العين مع وجود المانع الشرعى كالعقلى و جهان أقواهما الثانى و هو اللاتح من كلام التذكرة من باب الصرف حيث ذكر أن صحه البيع الثانى لا ينافى حكمه و ثبوت الخيار للمتعاقدين

[حكم ما لو نقله عن ملكه]

و منه يعلم حكم نقله عن ملكه و أنه ينتقل إلى البديل لأنه إذا جاز التصرف فلا داعى إلى إهمال ما يقتضيه التصرف من اللزوم و تسلط العاقد الثانى على ماله عدا ما يتخيل من أن تملك العاقد الثانى مبنى على العقد الأول فإذا ارتفع بالفسخ و صار كأن لم يكن و لو بالنسبه إلى ما بعد الفسخ كان من لوازم ذلك ارتفاع ما بنى عليه من التصرفات و العقود. و الحاصل أن العاقد الثانى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٧

يتلقى الملك من المشتري الأول فإذا فرض الاشتراء كأن لم يكن و ملك البائع الأول العين بالملك السابق قبل البيع ارتفع بذلك ما استند إليه من العقد الثانى و يمكن دفعه بأن تملك العاقد الثانى مستند إلى تملك المشتري له آنا ما لأن مقتضى سلطنته فى ذلك الآن صحه جميع ما يترتب عليه من التصرفات و اقتضاء الفسخ لكون العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى ما بعد الفسخ لأنه رفع للعقد الثابت و قد ذهب المشهور إلى أنه لو تلف أحد العوضين قبل قبضه و بعد بيع العوض الآخر المقبوض انفسخ البيع الأول دون الثانى و استحق بدل العوض المبيع ثانيا على من باعه و الفرق بين تزلزل العقد من حيث إنه أمر اختيارى كالخيار أو أمر اضطرارى كتلف عوضه قبل قبضه غير مجدد فيما نحن بصدده ثم إنه لا فرق بين كون العقد الثانى لازما أو جائزا لأن جواز العقد يوجب سلطنته العاقد على فسخه لا سلطنته الثالث الأجنبى

[هل يلزم العاقد بالفسخ]

نعم يبقى هنا إلزام العاقد بالفسخ بناء على أن البديل للحيلولة و هى مع تعذر المبدل و مع التمكن يجب تحصيله إلا أن يقال باختصاص ذلك بما إذا كان المبدل المتعذر باقيا على ملك مستحق البديل كما فى المغصوب الآبق أما فيما نحن فيه فإن العين ملك للعاقد الثانى - و الفسخ إنما يقتضى خروج المعوض عن ملك من يدخل فى ملكه العوض و هو العاقد الأول فيستحيل خروج المعوض عن ملك العاقد الثانى فيستقر بدله على العاقد الأول و لا دليل على إلزامه بتحصيل المبدل مع دخوله فى ملك ثالث و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى خيار الغبن هذا و لكن قد تقدم أن ظاهر عباره الدروس و الجامع الاتفاق على عدم نفوذ التصرفات الواقعة فى زمان الخيار و توجيهه بإرادته التصرف على وجه لا يستعقب الضمان بأن يضمنه بدله بعد فسخ ذى الخيار بعيدا جدا و لم يظهر ممن تقدم نقل القول بالجواز عنه الرجوع إلى البديل إلا فى مسأله العتق و الاتيلاذ فالمسأله فى غايه

[هل يكون انفساخ العقد الثانى على القول به من حين فسخ الأول أو من أصله]

ثم على القول بانفساخ العقد الثانى فهل يكون من حين فسخ الأول أو من أصله قولان اختار ثانيهما بعض أفاضل المعاصرين محتجا بأن مقتضى الفسخ تلقى كل من العوضين من ملك كل من المتعاقدين فلا يجوز أن يتلقى الفاسخ الملك من العاقد الثانى بل لا بد من انفساخ العقد الثانى بفسخ الأول و رجوع العين إلى ملك المالك الأول ليخرج منه إلى ملك الفاسخ إلا أن يلتزم بأن ملك العاقد الثانى إلى وقت الفسخ فتلقى الفاسخ الملك بعد الفسخ من العاقد الأول و رده بعدم معرفيه التملك الموقت فى الشرع فافهم.

[هل يجوز التصرف قبل تنجز الخيار أم لا]

ثم إن المتيقن من زمان الخيار الممنوع فيه من التصرف على القول به هو زمان تحقق الخيار فعلا كالمجلس و الثلاثة فى الحيوان و الزمان المشروطه فيه الخيار و أما الزمان الذى لم يتنجز فيه الخيار إما لعدم تحقق سببه كما فى خيار التأخير بناء على أن السبب فى ثبوته تضرر البائع بالصبر إلى أزيد من الثلاث و إما لعدم تحقق شرطه كما فى بيع الخيار بشرط رد الثمن بناء على كون الرد شرطاً للخيار و عدم تحققه قبله و كاشتراط الخيار فى زمان متأخر ففى جواز التصرف قبل تنجز الخيار خصوصاً فيما لم يتحقق سببه و جهان من أن المانع عن التصرف هو تزلزل العقد و كونه فى معرض الارتفاع و هو موجود هنا و إن لم يقدر ذو الخيار على الفسخ حينئذ و من أنه لا- حق بالفعل لذى الخيار فلا- مانع من التصرف و يمكن الفرق بين الخيار المتوقف على حضور الزمان و المتوقف على شىء آخر كالتأخير و الرؤيه على خلاف الوصف لأن ثبوت الحق فى الأول معلوم و إن لم يحضر زمانه بخلاف الثانى و لذا لم يقل أحد بالمنع من التصرف فى أحد من العوضين قبل قبض الآخر من جهة كون العقد فى معرض الانفساخ بتلف ما لم يقبض و سيجىء ما يظهر منه قوه هذا التفصيل و على كل حال فالخيار المتوقف تنجزه فعلا على ظهور أمر كالغبن و العيب و الرؤيه على خلاف الوصف غير مانع من التصرف بلا خلاف ظاهراً

فرعان**الأول لو منعا عن التصرف المتلف فى زمن الخيار فهل يمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذى الخيار من العين**

كوطى الأئمه فى زمان الخيار بناء على أن الاستيلاء مانع من رد العين بالخيار قولان للمانعين أكثرهم على الجواز كالعلامه فى القواعد و الشارح فى جامع المقاصد و حكى عن المبسوط و الغنيه و الخلاف لكن لا- يلائم ذلك القول بتوقف الملك على انقضاء الخيار كما اعترف به فى الإيضاح و لذا حمل فى الدروس تجويز الشيخ الوطى على ما إذا خص الخيار بالوطى لكن قيل إن عبارته المبسوط لا تقبل ذلك و ظاهر المحكى عن التذكرة و ظاهر الدروس المنع عن ذلك لكون الوطى معرضاً لفوات حق ذى الخيار من العين.

الثانى أنه هل يجوز إجاره العين فى زمان الخيار - بدون إذن ذى الخيار

فيه وجهان من كونه ملكا له و من إبطال هذا التصرف - لتسلط الفاسخ على أخذ العين إذ الفرض استحقاق المستأجر لتسلمه لأجل استيفاء منفعه و لو آجره من ذى الخيار أو بإذنه ففسخ لم يبطل الإجاره لأن المشتري ملك العين ملكيه مطلقه مستعده للدوام و من نماء هذا الملك المنفعة الدائمة فإذا استوفاهما المشتري بالإجاره فلا وجه لرجوعها إلى الفاسخ بل يعود الملك إليه مسلوب المنفعة فى مده الإجاره كما إذا باعه بعد الإجاره و ليس الملك هنا نظير ملك البطن الأول من الموقوف عليه لأن البطن الثانى لا يتلقى الملك منه حتى يتلقاه مسلوب المنفعة بل من الواقف كالبطن الأول فالملك ينتهى بانتهاء استعداده. فإن قلت إن ملك المنفعة تابع لملك العين بمعنى أنه إذا ثبت الملكيه فى زمان و كان زوالها بالانتقال إلى آخر ملك المنفعة الدائمة لأن المفروض أن المنتقل إليه يتلقى الملك من ذلك المالك فيتلقاه مسلوب المنفعة و أما إذا ثبت و كان زوالها بارتفاع سببها لم يكن ملك من عاد إليه متلقى عن المالك الأول و مستندا إليه بل كان مستندا إلى ما كان قبل تملك المالك الأول فيتبعه المنفعة كما لو فرضنا زوال الملك بانتهاء سببه لا- برفعه كما فى ملك البطن الأول من الموقوف عليه فإن المنفعة تتبع مقدار تملكه قلت أولا- إنه منقوض بما إذا وقع التفاسخ بعد الإجاره مع عدم التزام أحد ببطان الإجاره و ثانيا إنه يكفى فى ملك المنفعة الدائمة تحقق الملك المستعد للدوام لو لا الرفع آنا ما ثم إن فاضل القمى فى بعض أجوبه مسائله جزم ببطان الإجاره بفسخ البيع بخيار رد مثل الثمن و علله بأنه يعلم بفسخ البيع أن المشتري لم يملك منافع ما بعد الفسخ و أن الإجاره كانت متزلزله و مراعاة بالنسبه إلى فسخ البيع انتهى فإن كان مرجعه إلى ما ذكرنا من كون المنفعة تابعا لبقاء الملك أو الملك المستند إلى ذلك الملك فقد عرفت الجواب عنه نقضا و حلا و أن المنفعة تابعه للملك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٨

المستعد للدوام و إن كان مرجعه إلى شىء آخر فليبين حتى ينظر فيه مع أن الأصل عدم الانفساخ لأن الشك فى أن حق خيار الفسخ فى العين يوجب تزلزل ملك المنفعة أم لا مع العلم بقابليه المنفعة بعد الفسخ للملك قبله كما إذا تقايلا البيع بعد الإجاره ثم إنه لا إشكال فى نفوذ التصرف بإذن ذى الخيار و إنه يسقط خياره بهذا التصرف - إما لدلاله الإذن على الالتزام بالعقد عرفا و إن لم يكن منافاه بين الإذن فى التصرف و الإتلاف و إرادته الفسخ و أخذ القيمه كما نبهنا عليه فى المسأله السابقه و به يندفع الإشكال الذى أورده المحقق الأردبيلي من عدم دلاله ذلك على سقوط الخيار و إما لأن التصرف الواقع تفويت لمحل هذا الحق و هى العين بإذن صاحبه فلا يفسخ التصرف و لا يتعلق الحق بالبدل لأن أخذ البدل بالفسخ فرع تلف العين فى حال حلول الحق فيه لا- مع سقوط عنه و لو أذن و لم يتصرف المأذون فى القواعد و التذكرة أنه يسقط خيار الإذن و عن الميسيه أنه المشهور قيل كان منشأ هذه النسبه فهم استناد المشهور فى سقوط الخيار فى الصوره السابقه إلى دلاله مجرد الإذن و لا يقدر فيها تجرده عن التصرف. و قد منع دلاله الإذن المجرد فى المسالك و جامع المقاصد و القواعد

[رأى المؤلف]

و الأولى أن يقال بأن الظاهر كون إذن ذى الخيار فى التصرف المخرج فيما انتقل عنه فسحا لحكم العرف و لأن إباحه بيع مال

الغير لنفسه غير جائز شرعا فيحمل على الفسخ كسائر التصرفات التي لا يصح شرعا إلا بجعلها فسحا و أما كون إذن ذى الخيار للمشتري فى التصرف إجازة و إسقاطا لخياره فيمكن الاستشكال فيه لأن الثابت بالنص و الإجماع أن التصرف عن إذن لا لأجل تحقق الإسقاط من ذى الخيار بالإذن بل لأجل تحقق المسقط لما عرفت من أن التصرف الواقع بإذنه صحيح نافذ و التسلط على بدله فرع خروجه عن ملك المشتري متعلقا للحق فالإذن فيما نحن فيه نظير إذن المرتهن فى بيع الرهن لا يسقط به حق الرهانه و يجوز الرجوع قبل البيع نعم يمكن القول بإسقاطه من جهه تضمنه للرضا بالعقد فإنه ليس بأدون من رضا المشتري بتقبيل الجاريه و قد صرح فى المبسوط بأنه إذا علم رضا البائع بوطء المشتري سقط خياره و يؤيده روايه السكونى فى كون العرض على البيع التزاما فهذا القول لا يخلو عن قوه.

مسأله المشهور أن المبيع يملك بالعقد -

إشاره

و أثر الخيار تزلزل الملك بسبب قدره على رفع سببه فالخيار حق لصاحبه فى ملك الآخر و حكى المحقق و جماعه عن الشيخ توقف الملك بعد العقد على انقضاء الخيار و إطلاقه يشمل الخيار المختص بالمشتري و صرح فى التحرير بشموله لذلك لكن الشهيد فى الدروس قال فى تملك المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الكشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض من الخيار الاستدراك و هو لا- ينافى الملك و أن غايه الملك التصرف الممتنع فى زمان الخيار و ربما قطع الشيخ بملك المشتري إذا اختص الخيار و ظاهر ابن الجنيدي توقف الملك على انقضاء الخيار انتهى.

[ما هو رأى الشيخ الطوسى فى المسأله]

فإن فى هذا الكلام شهاده من وجهين على عدم توقف ملك المشتري على انقضاء خياره عند الشيخ بل المأخذ المذكور صريح فى عدم الخلاف من غير الشيخ قدس سره فى الخلاف و المبسوط

[كلام الشيخ فى الخلاف]

قال فى محكى الخلاف العقد يثبت بنفس الإيجاب و القبول فإن كان مطلقا فإنه يلزم بالافتراق بالأبدان و إن كان مشروطا يلزم بانقضاء الشرط فإن كان الشرط لهما أو للبائع فإذا انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد المتقدم و إن كان الخيار للمشتري وحده زال ملك البائع عن الملك بنفس العقد لكنه لم ينتقل إلى المشتري حتى ينقضى الخيار فإن انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد الأول انتهى. و ظاهر هذا الكلام كما قيل هو الكشف فحينئذ يمكن الجمع بين زوال ملك البائع بمعنى عدم حق له بعد ذلك فى المبيع نظير لزوم العقد من طرف الأصيل إذا وقع مع الفضولى و بين عدم انتقاله إلى المشتري بحسب الظاهر حتى ينقضى خياره فإذا انقضى ملك بسبب العقد الأول بمعنى كشف الانقضاء عنه فيصير انقضاء الخيار للمشتري نظير إجازة عقد الفضولى و لا- يرد حينئذ عليه أن اللازم منه بقاء الملك بلا مالك و حاصل هذا القول أن الخيار يوجب تزلزل الملك و يمكن حملة أيضا على إرادته الملك اللازم الذى لا حق و لا علاقه لملكه السابق فيه فوافق المشهور و لذا عبر فى غايه المراد بقوله و يلوح من كلام الشيخ توقف الملك على انقضاء الخيار و لم ينسب ذلك إليه صريحا

و قال فى المبسوط البيع إن كان مطلقا غير مشروط فإنه يثبت بنفس العقد و يلزم بالتفرق بالأبدان و إن كان مشروطا لزومه بنفس العقد لزوم بنفس العقد و إن كان مشروطا بشرط لزم بانقضاء الشرط و ظاهره كظاهر الخلاف عدم الفرق بين خيار البائع و المشتري لكن قال فى باب الشفعة إذا باع شقصا بشرط الخيار فإن كان الخيار للبائع أو لهما لم يكن للشفيع الشفعة لأن الشفعة إنما تجب إذا انتقل الملك إليه و إن كان الخيار للمشتري و جب الشفعة للشفيع لأن الملك يثبت للمشتري بنفس العقد و له المطالبة بعد انقضاء الخيار و حكم خيار المجلس و الشرط فى ذلك سواء على ما فصلناه و لعل هذا مأخذ ما تقدم من النسبه فى ذيل عبارته الدروس هذا و لكن الحللى قدس سره فى السرائر ادعى رجوع الشيخ عما ذكره فى الخلاف و يمكن أن يستظهر من مواضع من المبسوط ما يوافق المشهور مثل استدلاله فى مواضع على المنع عن التصرف فى مده الخيار بأن فيه إبطالا لحق ذى الخيار كما فى مسأله بيع أحد التقدين على غير صاحبه فى المجلس و فى مسأله رهن ما فيه الخيار للبائع فإنه لو قال بعدم الملك تعين تعليل المنع به لا بإبطال حق ذى الخيار من الخيار لأن التعليل بوجود المانع فى مقام فقد المقتضى كما ترى و منها أنه ذكر فى باب الصرف جواز تباع المتصارفين ثانيا فى المجلس لأن شروعاتهما فى البيع قطع للخيار مع أنه لم يصح فى باب الهبه البيع الذى يتحقق به الرجوع فيها لعدم وقوعه فى الملك فلو لا- قوله فى الخيار بمقاله المشهور لم يصح البيع ثانيا لوقوعه فى غير الملك على ما ذكرنا فى الهبه و ربما ينسبه إلى المبسوط اختيار المشهور فيما إذا صار أحد المتبايعين الذى له الخيار مفلسا حيث حكم بأن له الخيار فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٩

الإجازة و الفسخ لأنه ليس بابتداء ملك لأن الملك قد سبق بالعقد انتهى لكن النسبه لا تخلو عن تأمل لمن لاحظ باقى عبارته و قال ابن سعيد قدس سره فى الجامع على ما حكى عنه إن المبيع يملك بالعقد و بانقضاء الخيار و قيل بالعقد و لا ينفذ تصرف المشتري إلا بعد انقضاء خيار البائع انتهى و قد تقدم حكاية التوقف عن ابن الجنيد أيضا

[الأقوى رأى المشهور و الاستدلال عليه]

إشارة

و كيف كان فالأقوى هو المشهور لعموم أدله حل البيع و أكل المال إذا كانت تجاره عن تراض و غيرهما مما ظاهره كون العقد عله تامه- لجواز التصرف الذى هو من لوازم الملك و يدل عليه لفظ الخيار فى قولهم ع: البيعان بالخيار و ما دل على جواز النظر فى الجارية فى زمان الخيار إلى ما لا يحل له قبل ذلك فإنه يدل على الحل بعد العقد فى زمن الخيار إلا أن يلتزم بأنه نظير حل و طء المطلقة الرجعية الذى يحصل به الرجوع و يدل عليه ما تقدم فى أدله بيع الخيار بشرط رد الثمن من كون نماء المبيع للمشتري و تلفه منه فيكشف ذلك عن ثبوت اللزوم و هو الملك إلا- أن يلتزم بعدم كون ذلك من اشتراط الخيار بل من باب اشتراط انفساخ البيع برد الثمن و قد تقدم فى مسأله بيع الخيار بيان هذا الاحتمال و ما يشهد له من بعض العنوانات لكن تقدم أنه بعيد فى الغايه أو يقال إن النمء فى مورد الروايه نماء المبيع فى زمان لزوم البيع لأن الخيار يحدث برد مثل الثمن و إن ذكرنا فى تلك المسأله أن الخيار فى بيع الخيار المعنون عند الأصحاب ليس مشروطا حدوثة بالرد فى أدله بيع الخيار إلا أن الروايه قابله

للحمل عليه إلا أن يتمسك بإطلاقه الشامل لما إذا جعل الخيار من أول العقد في فسخه مقيدا برد مثل الثمن هذا مع أن الظاهر أن الشيخ يقول بالتوقف في الخيار المنفصل أيضا

[الاستدلال للقول المشهور بالأخبار الواردة في العينه و المناقشه فيه]

و ربما يتمسك بالأخبار الواردة في العينه- و هي أن يشتري الإنسان شيئا بنسيئته ثم يبيعه بأقل منه في ذلك المجلس نقدا لكنه لا دلالة لها من هذه الحيثيه لأن يبيعه على بائعها الأول و إن كان في خيار المجلس أو الحيوان إلا أن يبيعه عليه مسقط لخيارهما اتفاقا و قد صرح الشيخ في المبسوط بجواز ذلك مع منعه عن بيعه على غير صاحبه في المجلس نعم بعض هذه الأخبار يشتمل على فقرات يستأنس بهذا لمذهب المشهور مثل صحيح يسار بن يسار عن الرجل يبيع المتاع و يشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا- بأس به: قلت أشتري متاعى فقال ليس هو متاعك و لا بقرك و لا غنمك فإن في ذيلها دلالة على انتقال المبيع قبل انقضاء الخيار و لا استيناس بها أيضا عند التأمل لما عرفت من أن هذا البيع جائز عند القائل بالتوقف لسقوط خيارهما بالتواطى على هذا البيع كما عرفت التصريح به من المبسوط و يذب بذلك عن الإشكال المتقدم نظيره سابقا من أن الملك إذا حصل بنفس البيع الثانى مع أنه موقوف على الملك للزم الدور الوارد على من صحح البيع الذى يتحقق به الفسخ و حينئذ فيمكن أن يكون سؤال السائل بقوله اشترى متاعى من جهة ركوز مذهب الشيخ عندهم من عدم جواز البيع قبل الافتراق و يكون جواب الإمام ع مبني على جواز بيعه على البائع لأن توطؤهما على البيع الثانى إسقاط للخيار من الطرفين كما فى صريح المبسوط. فقله ليس هو متاعك إشاره إلى أن ما ينتقل إليك بالشراء إنما انتقل إليك بعد خروجه عن ملكك بتواطؤكما على المعامله الثانيه المسقط لخيار كما لا- بنفس العقد و هذا المعنى فى غايه الوضوح لمن تأمل فى فقه المسأله ثم لو سلم ما ذكر من الدلاله و الاستيناس لم يدفع به إلا القول بالنقل دون الكشف كما لا يخفى و مثل هذه الروايه فى عدم الدلاله و الاستيناس صحيحه محمد بن مسلم: عن رجل أتاه رجل فقال ابتع لى متاعا لعلى أشتريه منك بنقد أو بنسيئته فابتاعه الرجل من أجله قال ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه فإن الظاهر أن قوله إنما يشتريه إلخ إشاره إلى أن هذا ليس من بيع ما ليس عنده و أن يبيعه لم يكن قبل استيجاب البيع مع الأول فقله بعد ما يملكه إشاره إلى استيجاب العقد مع الأول كما يظهر من قولهم ع فى أخبار آخر واردة فى هذه المسأله و لا توجب البيع قبل أن تستوجه مع أن الغالب فى مثل هذه المعامله قيام الرجل إلى مكان غيره ليأخذ منه المتاع و رجوعه إلى منزله لبيعه من صاحبه الذى طلب منه ذلك فيلزم العقد الأول بالافتراق و لو فرض اجتماعهما فى مجلس واحد كان تعريضه للبيع ثانيا بحضور البائع دالا عرفا على سقوط خياره و يسقط خيار المشتري بالتعريض للبيع و بالجمله ليس فى قوله بعد ما يملكه دلالة على أن تملكه بنفس العقد مع أنها على تقدير الدلاله تدفع النقل لا الكشف كما لا يخفى

[ضعف ما استدل به فى التذكرة أيضا]

و نحوه فى الضعف الاستدلال فى التذكرة بما دل على مال العبد المشتري لمشتريه مطلقا أو مع الشرط أو علم البائع من غير تقييد بانقضاء الخيار إذ فيه أن الكلام مسوق لبيان ثبوت المال للمشتري على نحو ثبوت العبد له و أنه يدخل فى شراء العبد حتى إذا ملك العبد ملك ماله مع أن الشيخ لم يثبت منه هذا القول فى الخيار المختص بالمشتري و التمسك بإطلاق الروايات لما إذا شرط البائع الخيار كما ترى

[أشد ضعفا من الكل]

و أشد ضعفا من الكل ما قيل من أن المقصود للمتعاقدين و الذى وقع التراضى عليه انتقال كل من الثمن و المثل من حال العقد فهذه المعامله إما صحيحه كذلك كما عند المشهور فثبت المطلوب أو باطله من أصلها أو أنها صحيحه إلا أنها على غير ما قصداه و تراضيا عليه. توضيح الضعف أن مدلول العقد ليس هو الانتقال من حين العقد لكن الإنشاء لما كان عله لتحقق المنشئ عند تحققه كان الداعى على الإنشاء حصول المنشئ عنده لكن العليه إنما هو عند العرف فلا ينافى كونه فى الشرع سببا محتاجا إلى تحقق شرائط أخر بعده كالتبضع فى السلم و الصرف و انقضاء الخيار فى محل الكلام فالعقد مدلوله مجرد التمليك و التملك مجردا عن الزمان لكنه عرفا عله تامه لمضمونه و إمضاء الشارع له تابع لمقتضى الأدله فليس فى تأخير الإمضاء تخلف أثر العقد عن المقصود المدلول عليه بالعقد و إنما فيه التخلف عن داعى المتعاقدين و لا ضرر فيه و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مسأله كون الإجازة كاشفه أو ناقله

[الاستدلال بروايه الخراج بالضمان و المناقشه فيه]

و قد يستدل أيضا بالنبوى المشهور المذكور فى كتب الفتوى للخاصه و العامه على جهه الاستناد إليه و هو أن الخراج بالضمان بناء على أن المبيع فى زمان الخيار المشترك أو المختص بالبائع فى ضمان المشتري فخراجه له و هى علامه ملكه و فيه أنه لم يعلم من القائلين بتوقف الملك على انقضاء الخيار القول بكون ضمانه على المشتري حتى يكون نماؤه له.

[العمده فى قول المشهور]

و قد ظهر بما ذكرنا أن العمده فى قول المشهور عموم أدله حل البيع و

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٠

التجاره عن تراض و أخبار الخيار

و استدلل للقول الآخر – بما دل على كون تلف المبيع من مال البائع فى زمان الخيار

إشاره

فيدل بضميمه قاعده كون التلف عن المالك لأنه مقابل الخراج على كونه فى ملك البائع مثل صحيحه ابن سنان: عن الرجل يشتري العبد أو الدابه بشرط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابه أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البائع حتى ينقضى الشرط ثلاثه أيام و يصير المبيع للمشتري شرط له البائع أو لم يشترط قال و إن كان بينهما شرط أياما معدوده فهلك فى يد المشتري فهو من مال البائع و روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل اشتري أمه من

رجل بشرط يوما أو يومين فماتت عنده و قد قطع الثمن على من يكون ضمان ذلك قال ليس على الذى اشترى ضمان حتى يمضى شرطه و مرسله ابن رباط: إن حدث فى الحيوان حدث قبل ثلاثه أيام فهو من مال البائع و النبوى المروى فى قرب الإسناد: فى العبد المشتري بشرط فيموت قال يستحلف بالله ما رضيه ثم هو برى ء من الضمان

[المناقشه فى الاستدلال المذكور]

و هذه الأخبار إنما تجدى فى مقابل من ينكر تملك المشتري مع اختصاص الخيار و قد عرفت أن ظاهر المبسوط فى باب الشفعه ما حكاه عنه فى الدروس من القطع بتملك المشتري مع اختصاص الخيار و كذلك ظاهر العبارة المتقدمه عن الجامع و على أى حال فهذه الأخبار إما أن تجعل مخصصه لأدله المشهور بضميمه قاعده تلازم الملك و الضمان أو لقاعده التلازم بضميمه أدله المسأله- فيرجع بعد التكافؤ إلى أصاله عدم حدوث الملك بالعقد قبل انقضاء الخيار و لكن هذا فرع التكافؤ المفقود فى المقام من جهات أعظمها الشهره المحققه المؤيده بالإجماع المحكى عن السرائر

[هل القول بالتوقف يشمل الخيار المنفصل]

ثم إن مقتضى إطلاق ما تقدم من عبارتى المبسوط و الخلاف من كون الخلاف فى العقد المقيد بشرط الخيار عمومه للخيار المنفصل عن العقد كما إذا شرط الخيار من الغد كما أن مقتضى تخصيص الكلام بالعنوان المذكور عدم شموله لخيار غير الشرط و الحيوان الذى يطلق عليه الشرط أيضا فخيار العيب و الغبن و الرؤيه و التدليس الظاهر عدم جريان الخلاف فيها.

[اختصاص محل الكلام بخيارى الحيوان و الشرط]

و مما يدل على الاختصاص أن ما ذكر من الأدله مختصه بالخيارين و أن الظاهر من لفظ الانقضاء فى تحريرات محل الخلاف انقطاع الخيار الزمانى و أما خيار المجلس فالظاهر دخوله فى محل الكلام لنص الشيخ بذلك فى عبارته المتقدمه عنه فى باب الشفعه و لقوله فى الاستبصار إن العقد سبب لاستباحه الملك إلا أنه مشروط بأن يتفرقا بالأبدان و لا يفسخا العقد و لنص الشيخ فى الخلاف و المبسوط على أن التفرق كانقضاء الخيار فى لزوم العقد به و مراده من اللزوم تحقق عله الملك لا مقابل الجواز كما لا يخفى مع أن ظاهر عبارة الدروس المتقدمه فى مأخذ هذا الخلاف أن كل خيار يمنع من التصرف فى المبيع فهو داخل فيما يتوقف الملك على انقضائه و كذلك العبارة المتقدمه فى عنوان هذا الخلاف عن الجامع. و قد تقدم عن الشيخ فى صرف المبسوط أن خيار المجلس مانع عن التصرف فى أحد العوضين و من ذلك يظهر وجه آخر لخروج خيار العيب و إخوته عن محل الكلام فإن الظاهر عدم منعها من التصرف فى العوضين قبل ظهورها فلا بد أن يقول الشيخ باللزوم و الملك قبل الظهور و الخروج عن الملك بعد الظهور و تنجز الخيار و هذا غير لائق بالشيخ فثبت أن دخولها فى محل الكلام مستلزم إما لمنع التصرف فى موارد هذا الخيار و إما للقول بخروج المبيع عن الملك بعد دخوله و كلاهما غير لائق بالالتزام مع أن كلامه فى المختلف كالصريح فى كون التملك بالعقد اتفاقيا فى المعيب لأنه ذكر فى الاستدلال أن المقتضى للملك موجود و الخيار لا يصلح للمنع كما فى بيع العيب و ذكر أيضا أنه لا منافاه بين الملك و الخيار كما فى المعيب و قد صرح الشيخ قدس سره فى المبسوط أيضا بأنه إذا اشترى شيئا فحصل منه نماء ثم وجد به عيبا رده دون نمائه محتجا بالإجماع و بالنبوى: الخراج بالضمان و سيحى ء تتمه ذلك إن شاء الله تعالى.

مسأله و من أحكام الخيار كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة

إشارة

على المعروف بين القائلين بتملك المشتري بالعقد و توضيح هذه المسأله أن الخيار إذا كان للمشتري فقط من جهة الحيوان فلا إشكال و لا- خلافاً في كون المبيع في ضمان البائع- و يدل عليه ما تقدم في المسأله السابقه من الأخبار- و كذلك الخيار الثابت له من جهة الشرط بلا خلاف في ذلك لقوله ع في ذيل صحيحه ابن سنان: و إن كان بينهما شرط أيما معدوده فهلك في يد المشتري فهو من مال بائعه و لو كان للمشتري فقط خيار المجلس دون البائع فظاهر قوله ع: حتى ينقضى شرطه و يصير المبيع للمشتري كذلك بناء على أن المناط انقضاء الشرط الذي تقدم أنه يطلق على خيار المجلس في الأخبار بل ظاهره أن المناط في رفع ضمان البائع صيروره المبيع للمشتري و اختصاصه به بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه و إلى هذا المناط ينظر تعليل هذا الحكم في السرائر حيث قال فكل من كان له خيار فالمتاع يهلك من مال من ليس له خيار لأنه قد استقر عليه العقد و الذي له الخيار ما استقر عليه العقد و لزم فإن كان الخيار للبائع دون المشتري و كان المتاع قد قبضه المشتري و هلك في يده كان هلاكه من مال المشتري دون البائع لأن العقد مستقر عليه و لازم من جهته

[قاعده التالف في زمان الخيار ممن لا خيار له]

و من هنا يعلم أنه يمكن بناء على فهم هذا المناط طرد الحكم في كل خيار فتثبت القاعده المعروفه من أن التالف في زمن الخيار ممن لا- خيار له من غير فرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثل كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب بل نسبه جماعه إلى إطلاق الأصحاب.

[كلمات الفقهاء في المسأله]

إشارة

قال في الدروس في أحكام القبض و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض إذا لم يكن له خيار انتهى فإن ظاهره كفايه مطلق الخيار للمشتري في عدم ضمان المشتري للمبيع المقبوض و نحوه كلامه قدس سره في اللمعه و في جامع المقاصد في شرح قول المصنف و لو ماتت الشاه المصراه أو الأمه المدلسه فلا شىء له و كذا لو تعيبت عنده قبل علمه بالتدليس قال و تقييد الحكم بما قبل العلم غير ظاهر لأن العيب إذا تجدد بعد علمه يكون كذلك إلا أن يقال إنه غير مضمون عليه الآن لثبوت خياره و لم أظفر في كلام المصنف و غيره بشىء في ذلك انتهى. و قال في شرح قول المصنف قدس سره و لا يسقط الخيار بتلف العين مقتضى إطلاق كلامهم أنه لو تلف المبيع مع خيار الغبن للمشتري انفسخ البيع لاختصاص الخيار بالمشتري ثم تردد فيه و في خيار الرؤيه و في المسالك في مسأله أن العيب الحادث يمنع من الرد بالعيب القديم و أن الحادث في أيام خيار الحيوان مضمون على البائع قال و كذا كل خيار مختص بالمشتري و عن مجمع البرهان

فى مسأله أن تلف المبيع بعد الثلاثة مع خيار التأخير من البائع استنادا إلى عموم قاعده تلف المال قبل القبض أن هذه القاعده معارضه بقاعده أخرى و هى أن تلف المال فى الخيار المختص بالبائع من مال المشتري فإن الظاهر من جعل هذه قاعده كونها مسلمه بين الأصحاب و صرح بنحو ذلك المحقق جمال الدين فى حاشيه الروضه و استظهر بعد ذلك اختصاصه بما بعد القبض معترفا بعمومها من جهات أخرى

[ظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثل]

و ظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثل و لا بين الخيار المختص بالبائع و المختص بالمشتري و لذا نفى فى الرياض الخلاف فى أن التلف فى مده الخيار ممن لا خيار له و فى مفتاح الكرامه أن قولهم التلف فى مده الخيار ممن لا خيار له قاعده لا خلاف فيها ثم ذكر فيه تبعا للرياض أن الحكم فى بعض أفراد المسأله مطابق للقاعده

[الإنصاف عدم شمول كلماتهم لمطلق الخيار]

لكن الإنصاف أنه لم يعلم من حال أحد من معتبرى الأصحاب الجزم بهذا التعميم فضلا عن اتفاقهم عليه فإن ظاهر قولهم التلف فى زمان الخيار هو الخيار الزمانى و هو الخيار الذى ذهب جماعه إلى توقف الملك على انقضائه لا مطلق الخيار ليشمل خيار الغبن و الرؤيه و العيب و نحوها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه إذا مات المعيب لم يكن مضمونا على البائع و لو كان الموت بعد العلم بالعيب ألا ترى أن المحقق الثانى ذكر أن الاقتصار من العبد الجانى إذا كان فى خيار المشتري كان من ضمان البائع و أما ما نقلنا عنه سابقا فى شرح قوله و لو تعيب قبل علمه بالتدليس فهو مجرد احتمال حيث اعترف فيه بأنه لم يظفر على شىء مع أنه ذكر فى شرح قول المصنف فى باب العيوب و كل عيب تجدد فى الحيوان بعد القبض و قبل انقضاء الخيار فإنه لا يمنع الرد فى الثلاثه نفى ذلك الاحتمال على وجه الجزم حيث قال الخيار الواقع فى العبارة يراد به خيار الحيوان و كذا كل خيار يختص بالمشتري كخيار الشرطه له و هل خيار الغبن و الرؤيه كذلك يبعد القول به خصوصا على القول بالفوريه لا خيار العيب لأن العيب الحادث يمنع من الرد بالعيب القديم قطعا انتهى و من ذلك يعلم حال ما نقلناه عنه فى خيار الغبن فلم يبق فى المقام ما يجوز الركون إليه إلا ما أشرنا إليه من أن مناط خروج المبيع عن ضمان البائع على ما يستفاد من قوله ع: حتى ينقضى شرطه و يصير المبيع للمشتري هو انقضاء خيار المشتري الذى يطلق عليه الشرط فى الأخبار و صيروره المبيع مختصا بالمشتري لازما عليه بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه فيدل على أن كل من له شرط و ليس المعوض الذى وصل إليه لازما عليه فهو غير ضامن له حتى ينقضى شرطه و يصير مختصا به لازما عليه

[عدم شمول صحيحه ابن سنان لمطلق الخيار أيضا]

و فى الاعتماد على هذا الاستظهار تأمل فى مقابله القواعد مع أنه يمكن منع دلاله هذا المناط المستتبط عليه لأن ظاهر الصحيحه الاختصاص بما كان التزلزل و عدم كون المبيع لازما على المشتري ثابتا من أول الأمر كما يظهر من لفظه حتى الظاهره فى الابتداء و هذا المعنى مختص بخيار المجلس و الحيوان و الشرط و لو كان منفصلا بناء على أن البيع متزلزل و لو قبل حضور زمان الشرط و لذا ذكرنا جريان الخلاف فى المسألتين السابقتين فيه. و أما الغبن و العيب و الرؤيه و تخلف الشرط و تفليس

المشترى و تبعض الصفقه فهى توجب التزلزل عند ظهورها بعد لزوم العقد. و الحاصل أن ظاهر الروايه استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلى أن يصير المبيع لازما على المشتري و هذا مختص بالمبيع المترزل من أول الأمر فلا- يشمل التزلزل المسبوق باللزوم بأن يكون المبيع فى ضمان المشتري بعد القبض ثم يرجع بعد عروض التزلزل إلى ضمان البائع فاتضح بذلك أن الصحيحه مختصه بالخيارات الثلاثه على تأمل فى خيار المجلس

ثم إن مورد هذه القاعده إنما هو ما بعد القبض

و أما قبل القبض فلا إشكال و لا خلاف فى كونه من البائع من غير التفات إلى الخيار فلا تشمل هذه القاعده خيار التأخير.

و أما عموم الحكم للثمن و المثلن

بأن يكون تلف الثمن فى مده خيار البائع المختص به من مال المشتري فهو غير بعيد نظرا إلى المناط الذى استفدناه- و يشمله ظاهر عباره الدروس المتقدمه مضافا إلى استصحاب ضمان المشتري له الثابت قبل القبض و توهم عدم جريانه مع اقتضاء القاعده كون الضمان من مال المالك خرج منه ما قبل القبض مدفوع بأن الضمان الثابت قبل القبض و بعده فى مده الخيار ليس مخالفا لتلك القاعده لأن المراد به انفساخ العقد و دخول العوض فى ملك صاحبه الأصيلى و تلفه من ماله نعم هو مخالف لأصاله عدم الانفساخ و حيث ثبت المخالفه قبل القبض فالأصل بقاؤها بعد القبض فى مده الخيار نعم يبقى هنا أن هذا مقتضى لكون تلف الثمن فى مده خيار البيع الخيارى من المشتري- فينفسخ البيع و يرد المبيع إلى البائع و التزام عدم الجريان من حيث إن الخيار فى ذلك البيع إنما يحدث بعد رد الثمن أو مثله فتلف الثمن فى مده الخيار إنما يتحقق بعد رده قبل الفسخ لا قبله مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من منع ذلك مع أن المناط فى ضمان غير ذى الخيار لما انتقل عنه إلى ذى الخيار تزلزل البيع المتحقق و لو بالخيار المنفصل كما أشرنا سابقا

[جريان القاعده إذا كان الثمن شخصا]

فالأولى الالتزام بجريان هذه القاعده إذا كان الثمن شخصا- بحيث يكون تلفه قبل قبضه موجبا لانفساخ البيع فيكون كذلك بعد القبض مع خيار البائع و لو منفصلا عن العقد.

[إذا كان الثمن أو المثلن كليا]

و أما إذا كان الثمن كليا فحال المبيع إذا كان كليا كما إذا اشترى طعاما كليا بشرط الخيار له إلى مده فقبض فردا منه فتلف فى يده فإن الظاهر عدم ضمانه على البائع لأن مقتضى ضمان المبيع فى مده الخيار على من لا خيار له على ما فهمه غير واحد بقاؤه على ما كان عليه قبل القبض و دخول الفرد فى ملك المشتري لا يستلزم انفساخ العقد بل معنى الضمان بالنسبه إلى الفرد صيروره الكلى كغير المقبوض و هذا مما لا يدل عليه الأخبار المتقدمه فتأمل.

[ظاهر كلام الأصحاب أن المراد بضمنان من لا خيار له انفساخ العقد]

ثم إن ظاهر كلام الأصحاب و صريح جماعه منهم كالمحقق و الشهيد الثانين أن المراد بضمنان من لا خيار له لما انتقل إلى غيره

هو بقاء الضمان الثابت قبل قبضه- و انفساخ العقد آنا ما قبل التلف و هو الظاهر أيضا من قول الشهيد قدس سره فى الدروس و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض ما لم يكن له خيار حيث إن مفهومه أنه مع خيار القابض لا ينتقل الضمان إليه بل يبقى على ناقله الثابت قبل القبض. و قد عرفت أن معنى الضمان قبل القبض هو تقدير انفساخ العقد و تلفه فى ملك ناقله بل هو ظاهر القاعده و هى أن التلف فى مده الخيار ممن

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٢

لا خيار له فإن معنى تلفه منه تلفه مملوكا له مع أن ظاهر الأخبار المتقدمه الداله على ضمان البائع للمبيع فى مده خيار المشتري بضميمه قاعده عدم ضمان الشخص لما يتلف فى ملك مالكة و قاعده التلازم بين الضمان و الخراج فإننا إذا قدرنا المبيع فى ملك البائع آنا ما لم يلزم مخالفه شىء من القاعدتين. و الحاصل أن إرادته ما ذكرنا من الضمان مما لا ينبغى الربى فيها

[ظاهر الدروس عدم الانفساخ]

و مع ذلك كله فظاهر عبارته الدروس فى الفرع السادس من فروع خيار الشرط يوهم بل يدل على عدم الانفساخ قال قدس سره لو تلف المبيع قبل قبض المشتري بطل البيع و الخيار و بعده لا- يبطل الخيار و إن كان التلف من البائع كما إذا اختص الخيار بالمشتري فلو فسخ البائع رجوع بالبدل فى صورته عدم ضمانه و لو فسخ المشتري رجوع بالثمن و غرم البدل فى صورته ضمانه و لو أوجبته المشتري فى صورته التلف قبل القبض لم يؤثر فى تضمين البائع قيمته أو المثل و فى انسحابه فيما لو تلف بيده فى خياره نظر انتهى و العبارة محتاجه إلى التأمل من وجوه.

[ظاهر التذكرة أيضا عدم الانفساخ]

و قد يظهر ذلك من إطلاق عبارته التذكرة قال لو تلف المبيع بآفه سماويه فى زمن الخيار فإن كان قبل القبض انفسخ البيع قطعاً و إن كان بعده لم يبطل خيار المشتري و لا البائع و يجب قيمته على ما تقدم ثم حكى عن الشافعية وجهين فى الانفساخ بعد القبض و عدمه بناء على الملك بالعقد و يمكن حمله على الخيار المشترك كما أن قوله فى القواعد لا يسقط الخيار بتلف العين محمول على غير صورته ضمان البائع للمبيع لما عرفت من تعيين الانفساخ فيها و ربما يحتمل أن معنى قولهم إن التلف ممن لا خيار له أن عليه ذلك إذا فسخ صاحبه لا أنه يفسخ كما فى التلف قبل القبض و أما حيث يوجب المشتري فيحتمل أنه يتخير بين الرجوع على البائع بالمثل أو قيمته و بين الرجوع بالثمن و يحتمل تعيين الرجوع بالثمن و يحتمل أن لا يرجع بشىء فيكون معنى له الخيار أن له الفسخ.

[لو كان التالف هو البعض]

ثم الظاهر أن حكم تلف البعض حكم تلف الكل- و كذا حكم تلف الوصف الراجع إلى وصف الصحة بلا خلاف على الظاهر لقوله فى الصحيحه السابقه: أو يحدث فيه حدث فإن المراد بالحدث أعم من فوات الجزء و الوصف

[إذا كان التلف بالإتلاف]

هذا كله إذا تلف بآفه سماويه و منها حكم الشارع عليه بالإتلاف- و أما إذا كان بإتلاف ذى الخيار سقط به خياره و لزم العقد من جهته و إن كان بإتلاف غير ذى الخيار لم يبطل خيار صاحبه فيتخير بين إمضاء العقد و الرجوع بالقيمه و الفسخ و الرجوع بالثمن

[لو كان الإتلاف من الأجنبى]

و إن كان بإتلاف أجنبى تخير أيضا بين الإمضاء و الفسخ و هل يرجع حينئذ بالقيمه إلى المتلف أو إلى صاحبه أو يتخير وجوه من أن البديل القائم مقام العين فى ذمه المتلف فيسترده بالفسخ و لأن الفسخ موجب لرجوع العين قبل تلفها فى ملك الفاسخ أو لاعتبارها عند الفسخ ملكا تالفا للفاسخ بناء على الوجهين فى اعتبار يوم التلف أو يوم الفسخ و على التقديرين فهى فى ضمان المتلف كما لو كانت العين فى يد الأجنبى و من أنه إذا دخل الثمن فى ملك من تلف المثلن فى ملكه خرج عن ملكه بديل المثلن و صار فى ذمته لأن ضمان المتلف محله الذمه لا الأمور الخارجيه و ما فى ذمه المتلف إنما تشخص مالا للمالك و كونه بدلا عن العين إنما هو بالنسبه إلى التلف من حيث وجوب دفعه إلى المالك كالعين لو وجدت لا أنه بديل خارج يترتب عليه جميع أحكام العين حتى بالنسبه إلى غير التلف فهذا البديل نظير بديل العين لو باعها المشتري ففسخ البائع فإنه لا يتعين للدفع إلى الفاسخ و أما الفسخ فهو موجب لرجوع العين قبل تلفها مضمونه لمالكها على متلفها بالقيمه فى ملك الفاسخ فيكون تلفها بهذا الوصف مضمونا على المالك لا المتلف و من كون يد المفسوخ عليه يد ضمان بالعوض قبل الفسخ و بالقيمه بعده و إتلاف الأجنبى أيضا سبب للضمان فيتخير فى الرجوع و هذا أضعف الوجوه

مسأله و من أحكام الخيار [هل يسقط الخيار بتلف العين]

ما ذكره فى التذكرة فقال لا- يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشتري تسليم الثمن فى زمان الخيار و لو تبرع أحدهما بالتسليم لم يبطل خياره و لا- يجبر الآخر على تسليم ما عنده و له استرداد المدفوع قضيه للخيار و قال بعض الشافعيه ليس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع انتهى و يظهر منه أن الخلاف بين المسلمين إنما هو بعد اختيار أحدهما التسليم و أما التسليم ابتداء فلا يجب من ذى الخيار إجماعا ثم إنه إن أريد عدم وجوب التسليم على ذى الخيار من جهه أن له الفسخ فلا يتعين عليه التسليم فمرجه إلى وجوب أحد الأمرين عليه و الظاهر أنه غير مراد و إن أريد عدم تسلط المالك على ما انتقل إليه إذا كان للناقل خيار فلذا يجوز منعه عن ماله ففيه نظر من جهه عدم الدليل المخصص لعموم سلطنه الناس على أموالهم. و بالجملة فلم أجد لهذا الحكم وجها معتمدا و لم أجد من عنونه و تعرض لوجهه.

مسأله [هل يسقط الخيار بتلف العين]

إشاره

قال فى القواعد لا يبطل الخيار بتلف العين و هذا الكلام ليس على إطلاقه كما اعترف به فى جامع المقاصد فإن من جملة أفراد الخيار خيار التأخير بل مطلق الخيار قبل القبض أو الخيار المختص بعده و من المعلوم أن تلف العين حينئذ موجب لانفساخ العقد

فلا- يبقى خيار فيكون المراد التلف مع بقاء العقد على حاله لا يوجب سقوط الخيار و بعباره أخرى تلف العين في ملك من في يده لا يسقط به خياره و لا خيار صاحبه و هو كذلك لأن الخيار كما عرفت عباره عن ملك فسخ العقد و معلوم أن العقد بعد التلف قابل للفسخ و لذا يشرع الإقاله حينئذ اتفاقا فلا مزيل لهذا الملك بعد التلف و لا مقيد له بصوره البقاء اللهم إلا أن يعلم من الخارج أن شرع الخيار لدفع ضرر الصبر على نفس العين فينتفى هذا الضرر بتلف العين كما في العيب فإن تخيره بين الرد و الأرش لأن الصبر على العيب ضرر و لو مع أخذ الأرش فتداركه الشارع بملك الفسخ و الرد فإذا تلف انتفى حكمه الخيار أو يقال إنه إذا كان دليل الخيار معنونا بجواز الرد لا بالخيار اختص ثبوت الخيار بصوره تحقق الرد المتوقع على بقاء العين هذا مع قيام الدليل على سقوط الخيار بتلف المعيب و المدلس فيه فلا يرد عدم اطراد تلك الحكمه.

[مواضع التردد في ثبوت الخيار مع التلف]

إشاره

نعم هنا موارد تأملوا في ثبوت الخيار مع التلف أو يظهر منهم العدم

[ما ذكره العلامة]

كما تردد العلامة قدس سره في باب المرابحه فيما لو ظهر كذب البائع مرابحه في إخباره برأس المال بعد تلف المتاع بل عن المبسوط و بعض آخر الجزم بالعدم- نظرا إلى أن الرد إنما يتحقق مع بقاء العين و فيه إشارة إلى ما ذكرنا من أن الثابت هو جواز الرد فيختص الفسخ بصوره تحققه لكن قوى في المسالك و جامع

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٣

المقاصد ثبوت الخيار لوجود المقتضى و عدم المانع

[ما ذكره المحقق الثاني]

و كما تردد المحقق الثاني في سقوط خيار الغبن بتلف المغبون فيه و ظاهر تعليل العلامة في التذكرة عدم الخيار مع نقل المغبون العين عن ملكه بعدم إمكان الاستدراك حينئذ هو عدم الخيار مع التلف و الأقوى بقاؤه لأن العمده فيه نفى الضرر الذي لا يفرق فيه بين بقاء العين و عدمه مضافا إلى إطلاق قوله ع:

و هم بالخيار إذا دخلوا السوق مع أنه لو استند إلى الإجماع أمكن التمسك بالاستصحاب إلا أن يدعى انعقاده على التسلط على الرد فيختص بصوره البقاء و الحق في جامع المقاصد بخيار الغبن في التردد خيار الرؤيه.

و من مواضع التردد ما إذا جعل المتعاقدان الخيار

على وجه إرادتهما التسلط على مجرد الرد المتوقع على بقاء العين فإن الفسخ وإن لم يتوقف على بقاء العين إلا أنه إذا فرض الغرض من الخيار الرد أو الاسترداد فلا يبعد اختصاصه بصوره البقاء والتمكن من الرد والاسترداد وإن كان حكمه في خيارى المجلس والحيوان إلا- أن الحكم أعم موردا من الحكمه إذا كان الدليل يقتضى العموم بخلاف ما إذا كان إطلاق جعل المتعاقدين مقيدا على وجه التصريح به فى الكلام أو استظهاره منه بعد تعلق الغرض إلا بالرد أو الاسترداد و من هنا يمكن القول بعدم بقاء الخيار المشروط برد الثمن فى البيع الخيارى إذا تلف المبيع عند المشتري لأن الثابت من اشتراطهما هو التمكن من استرداد المبيع بالفسخ عند رد الثمن لا التسلط على مطلق الفسخ المشروط مطلقا و لو عند التلف لكن لم أجد من التزم بذلك أو تعرض له و من هنا يمكن أن يقال فى هذا المقام و إن كان مخالفا للمشهور بعدم ثبوت الخيار عند التلف إلا فى موضع دل عليه الدليل إذ لم تدل أدله الخيار من الأخبار والإجماع- الأعلى التسلط على الرد أو الاسترداد و ليس فيها التعرض للفسخ المتحقق مع التلف أيضا و إرادته ملك الفسخ من الخيار غير متعينة فى كلمات الشارع لما عرفت فى أول باب الخيارات من أنه استعمال غالب فى كلمات بعض المتأخرين نعم لو دل الدليل الشرعى على ثبوت خيار الفسخ المطلق الشامل لصوره التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا والله العالم.

التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا والله العالم.

مسأله لو فسخ ذو الخيار فالعين فى يده مضمونه

بلا خلاف على الظاهر لأنها كانت مضمونه قبل الفسخ إذ لم يسلمها ناقلها إلا فى مقابل العوض والأصل بقاؤه إذ لم يتجدد ما يدل على رضا مالكة بكونه فى يد الفاسخ أمانه إذ الفسخ إنما هو من قبله. و الغرض من التمسك بضمانها قبل الفسخ بيان عدم ما يقتضى كونها أمانه مالكيه أو شرعيه ليكون غير مضمونه برضا المالك أو بجعل الشارع و إذن الشارع فى الفسخ لا يستلزم رفع الضمان عن اليد كما فى القبض بالسوم و مرجع ذلك إلى عموم على اليد ما أخذت أو إلى أنها قبضت مضمونه فإذا بطل ضمانه بالثمن المسمى تعين ضمانه بالعوض الواقعى أعنى المثل أو القيمة كما فى البيع الفاسد هذا و لكن المسأله لا تخلو عن إشكال. و أما العين فى يد المفسوخ عليه ففى ضمانها أو كونها أمانه إشكال مما فى التذكرة من أنه قبضها قبض ضمان فلا يزول إلا- بالرد إلى مالكةا و من أن الفسخ لما كان من قبل الآخر فتركه العين فى يد صاحبه مشعر بالرضا به المقتضى للاستئمان و ضعفه فى جامع المقاصد بأن مجرد هذا لا يسقط الأمر الثابت والله العالم

هذا بعض الكلام فى الخيارات و أحكامها و الباقي محمول إلى الناظر الخبير بكلمات الفقهاء و الحمد لله و صلى الله على محمد و آله

القول فى النقد و النسيئه

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

قال فى التذكرة ىنقسم البىع باعبار التأخىر و التقدىم- فى أحد العوضىن إلى أربعه أقسام بىع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بىع المؤجل بالمؤجل و هو بىع الكالى بالكالى و بىع الحاضر بالثمن المؤجل و هى النسىئه و بىع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

مسأله إطلاق العقد ىقتضى النقد

إشاره

و علله فى التذكرة بأن قضىه العقد انتقال كل من العوضىن إلى الآخر فىجب الخروج عن العهده متى طوالب صاحبها فىكون المراد من النقد عدم حق للمشترى فى تأخىر الثمن و المراد المطالبه مع الاستحقاق بأن فىكون قد بذل المثلن أو مكن منه على الخلاف الآتى فى زمان و جواب تسلیم الثمن على المشترى. و ىدل على الحكم المذكور أىضا الموثق: فى رجل اشترى من رجل جارىه بثلن مسمى ثم افترقا قال و جب البىع و الثمن إذا لم فىكونا شرطا فهو نقد

فلو اشترط تعجىل الثمن

كان تأكىدا لمقتضى الإطلاق على المشهور- بناء على ما هو الظاهر عرفا من هذا الشرط من إرادته عدم المماطله و التأخىر عن زمان المطالبه لا أن فىجعل بدفعه من دون مطالبه إذ لا فىكون تأكىدا حىنئذ لكفه خلاف متفاهم ذلك الشرط الذى هو محط نظر المشهور مع أن مرجع عدم المطالبه فى زمان استحقاقها إلى إلغاء هذا الحق المشترط فى هذا المقدار من الزمان

[فأئده اشترط التعجىل]

و كىف كان فذكر الشهىد رحمه الله فى الدروس أن فأئده الشرط ثبوت الخىار إذا عىن زمان النقد فأخل المشترى به و قوى الشهىد الثانى ثبوت الخىار مع الإطلاق أىضا عىنى عدم تعىن الزمان إذا أخل به فى أول وقته و هو حسن و لا فىقدح فى الإطلاق عدم تعىن زمان التعجىل لأن التعجىل المطلق معناه الدفع فى أول أوقات الإمكان عرفا و لا حاجه إلى تقىىد الخىار هنا بصوره عدم إمكان الإجبارة على التعجىل لأن المقصود هنا ثبوت الخىار بعد فوات التعجىل أمكن إجباره به أم لم فىمكن و جب أو لم فىجب فإن مسأله أن ثمره الشرط ثبوت الخىار مطلقا أو بعد تعذر إجباره على الوفاء مسأله أخرى مضافا إلى عدم جريانها فى مثل هذا الشرط إذ قبل زمان انقضاء زمان نقد الثمن لا فىجوز الإجبارة و بعده لا فىنفع لأنه عىر الزمان المشروط فىه الأداء

مسأله فىجوز اشترط تأجىل الثمن مده معىنه

إشاره

غير محتمله مفهومها و لا مصداقا للزيادة و النقصان غير المسامح فيهما فلو لم يعين كذلك بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل في السلم الذى هو عكس المسأله على وجوب تعيين الأجل و عدم جواز السلم إلى دياس أو حصاد

و لا فرق فى الأجل المعين بين الطويل و القصير

و عن الإسكافي المنع من التأخير إلى ثلاث سنين و قد يستشهد له بالنهى عنه فى بعض الأخبار مثل روايه أحمد بن محمد: قلت لأبى الحسن إنى أريد الخروج إلى بعض الجبال إلى أن قال إنا إذا بعناهم نسيئه كان أكثر للربح فقال فبعهم بتأخير سنه قلت بتأخير سنتين قال نعم قلت بتأخير ثلاث سنين قال لا. و المحكى عن قرب الإسناد عن البنظى: أنه قال لأبى الحسن الرضا ع إن هذا الجبل قد فتح منه على الناس باب رزق فقال ع إذا أردت

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٤

الخروج فاخرج فإنها سنه مضطربه و ليس للناس بد من معاشهم فلا- تدع الطلب فقلت إنهم قوم ملاء و نحن نحتمل التأخير فنباعهم بتأخير سنه قال بعهم قلت سنين قال بعهم قلت ثلاث سنين قال لا يكون لك شىء أكثر من ثلاث سنين. و ظاهر الخبرين الإرشاد لا التحريم فضلا عن الفساد-

و هل يجوز الإفراط فى التأخير

إذا لم يصل إلى حد يكون البيع منه سفها و الشراء أكلا- للمال بالباطل فيه و جهان قال فى الدروس لو تمادى الأجل إلى ما لا يبقى إليه المتبايعان غالبا كألف سنه ففى الصحه نظر من حيث خروج الثمن عن الانتفاع به و من الأجل المضبوط و حلوله بموت المشتري و هو أقرب و ما قربه هو الأقرب لأن ما فى الذمه و لو كان مؤجلا بما ذكر مال يصح الانتفاع به فى حياته بالمعاوضه عليه بغير البيع بل و بالبيع كما اختاره فى التذكرة. نعم يبقى الكلام فى أنه إذا فرض حلول الأجل شرعا بموت المشتري كان اشتراط ما زاد على ما يحتمل بقاء المشتري إليه لغوا بل مخالفا للمشروع حيث إن الشارع أسقط الأجل بالموت و الاشتراط المذكور تصريح ببقائه بعده فيكون فاسدا بل ربما كان مفسدا و إن أراد المقدار المحتمل للبقاء كان اشتراط مده مجهوله فافهم.

ثم إن المعبر فى تعيين المده هل هو تعيينها فى نفسها

و إن لم يعرفها المتعاقدان فيجوز التأجيل إلى انتقال الشمس إلى بعض البروج كالنيروز و المهرجان و نحوهما- أم لا بد من معرفه المتعاقدين بهما حين العقد و جهان أقواهما الثانى- تبعا للدروس و جامع المقاصد لقاعده نفى الغرر و ربما احتمل الاكتفاء فى ذلك بكون هذه الآجال مضبوطه فى نفسها كأوزان البلدان مع عدم معرفه المصداق حيث إنه له شراء وزنه مثلا بعباره بلد مخصوص و إن لم يعرف مقدارها و ربما استظهر ذلك من التذكرة و لا يخفى ضعف منشأ هذا الاحتمال إذ المضبوطيه فى نفسه غير مجد فى مقام يشترط فيه المعرفه إذا المراد بالأجل غير القابل للزيادة و النقصه ما لا- يكون قابلا لهما حتى فى نظر

المتعاقدين لا- في الواقع و لذا أجمعوا على عدم جواز التأجيل إلى موت فلان مع أنه مضبوط في نفسه و ضبطه عند غير المتعاقدين لا يجدى أيضا و ما ذكر من قياسه على جواز الشراء بغير بلد مخصوص لا نقول به بل المعين فيه البطلان مع الغرر عرفا كما تقدم في شروط العوضين و ظاهر التذكرة اختيار الجواز حيث قال بجواز التوقيت بالنيروز و المهرجان لأنه معلوم عند العامة و كذا جواز التوقيت ببعض أعياد أهل الذمة إذا عرفه المسلمون لكن قال بعد ذلك و هل يعتبر معرفه المتعاقدين قال بعض الشافعية نعم و قال بعضهم لا- يعتبر و يكتفى بمعرفه الناس و سواء اعتبر معرفتهما أولا- و لو عرفا كفى انتهى ثم الأقوى اعتبار معرفه المتعاقدين و التفاتهما إلى المعنى حين العقد فلا يكفي معرفتهما به عند الالتفات و الحساب

مسأله لو باع بئمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

إشارة

ففي المبسوط و السرائر و عن أكثر المتأخرين أنه لا يصح- و علله في المبسوط و غيره بالجهالة كما لو باع إما هذا العبد و إما ذاك و يدل عليه أيضا ما رواه في الكافي أنه ع قال: من ساوم بئمنين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليس أحدهما قبل الصفقة

[أدله القول بالبطلان]

و يؤيده ما ورد من النهى عن شرطين في بيع و عن بيعين في بيع بناء عن تفسيرهما بذلك. و عن الإسكافي كما عن الغنية أنه روى عن النبي ص أنه قال: لا يحل صفقتان في واحده قال و ذلك بأن يقول إن كان بالنقد فبكذا و إن كان بالنسيئة فبكذا هذا إلا أن في روايه محمد بن قيس المعتبره أنه قال أمير المؤمنين ع: من باع سلعه و قال ثمنها كذا و كذا يدا بيد و كذا نظره فخذها بأى ثمن شئت و جعل صفقتها واحده فليس له إلا أقلهما و إن كانت نظره. و في روايه السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه: أن عليا ع قضى في رجل باع بيعا و اشترط شرطين بالنقد كذا و بالنسيئة كذا فأخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو بأقل الثمنين و أبعد الأجلين فيقول ليس له إلا أقل النقيدين إلى الأجل الذي أجله نسيئه و عن ظاهر جماعه من الأصحاب العمل بهما- و نسب إلى بعض هؤلاء القول بالبطلان

[كلمات الفقهاء في المسأله]

فالأولى تبعا للمختلف الاقتصار على نقل عباره كل هؤلاء من دون إسناد أحد القولين إليهم قال في المقنعه لا يجوز البيع بأجلين على التخيير كقوله هذا المتاع بدرهم نقدا و بدرهمين إلى شهر أو سنه أو بدرهم إلى شهر و بدرهمين إلى شهرين فإن ابتاع إنسان شيئا على هذا الشرط كان عليه أقل الثمنين في آخر الأجلين و هذا الكلام يحتمل التحريم و يحتمل الحمل على ما إذا تلف المبيع فإن اللازم مع فرض فساد البيع بالأقل الذي بيع به نقدا لأنه قيمه ذلك الشيء و معنى قوله في آخر الأجلين أنه لا يزيد على الأقل و إن تأخر الدفع إلى آخر الأجلين أو المراد جواز التأخير لرضا البائع بذلك و يحتمل إرادته الكراهه كما عن ظاهر السيد قدس سره في الناصريات- أن المكروه أن يبيع بئمنين بقليل إن كان الثمن نقدا و بأكثر إن كان نسيئه و يحتمل

الحمل على فساد اشتراط زياده الثمن مع تأخير الأجل لكن لا يفسد العقد كما سيجى ء و عن الإسكافي أنه بعد ما تقدم عنه من النبوى الظاهر فى التحريم قال و لو عقد البائع للمشتري كذلك و جعل الخيار إليه لم أختبر للمشتري أن يقدم على ذلك فإن فعل و هلك السلعه لم يكن للبائع إلا- أقل الثمنين لإجازته البيع به و كان للمشتري الخيار فى تأخير الثمن الأقل إلى المده التى ذكرها البائع بالثمن الأوفى من غير زياده على الثمن الأقل. و فى النهايه فإن ذكر المتاع بأجلين و نقدين على التخيير مثل أن يقول بعتك هذا بدينار أو درهم عاجلا أو إلى شهر أو سنه أو بدينارين أو درهمين إلى شهر أو شهرين أو سنتين كان البيع باطلا فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين فى آخر الأجلين انتهى. و عن موضع من الغنيه قد قدمنا أن تعليق البيع بأجلين و ثمنين كقوله بعته إلى مده بكذا و إلى أخرى بكذا يفسده فإن تراضيا بإنفاذه كان للبائع أقل الثمنين فى أبعد الأجلين بدليل إجماع الطائفة و عن سلار و ما علق بأجلين و هو أن يقول بعتك هذه السلعه إلى عشره أيام بدرهم و إلى شهرين بدرهمين كان باطلا- غير منعقد و هو المحكى عن ابن الصلاح و عن القاضى من باع شيئا بأجلين على التخيير مثل أن يقول أبيعك هذا بدينار أو بدرهم عاجلا و بدرهمين أو دينار إلى شهر أو شهرين أو سنه أو سنتين كان باطلا فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين فى آخر الأجلين و قال

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٥

فى المختلف بعد تقويه المنع و يمكن أن يقال إنه رضى بالثمن الأقل فليس له الأكثر فى البعيد و إلا لزم الربا إذ يبقى الزيادة فى مقابل تأخير الثمن لا غير فإذا صبر إلى البعيد لم يجب له الأكثر من الأقل انتهى و فى الدروس أن الأقرب الصحه و لزوم الأقل و يكون التأخير جائزا من طرف المشتري لازما من طرف البائع لرضاه بالأقل فالزيادة ربا و لذا ورد النهى عنه و هو غير مانع من صحه البيع انتهى. أقول لكنه مانع من لزوم الأجل من طرف البائع لأنه فى مقابل الزيادة الساقطه شرعا إلا أن يقال إن الزيادة ليست فى مقابل الأجل- بل هى فى مقابل إسقاط البائع حقه من التعجيل الذى يقتضيه العقد لو خلى و طبعه و الزيادة و إن كانت لكنه ربا كما سيجى ء إلا- أن فساد المقابله لا يقتضى فساد الإسقاط كما احتمل ذلك فى مصالحه حق القصاص بعبد يعلمان استحقاق الغير له أو حرته بل قال فى التحرير بالرجوع إلى الديه و حينئذ فلا يستحق البائع الزيادة و لا المطالبه قبل الأجل لكن المشتري لو أعطاه و جب عليه القبول إذ لم يحدث له بسبب المقابله الفاسده حق فى التأجيل حتى يكون له الامتناع من القبول قبل الأجل و إنما سقط حقه من التعجيل. و يمكن أيضا حمل الروايه على أن الثمن هو الأقل لكن شرط عليه أن يعطيه على التأجيل شيئا زائدا و هذا الشرط فاسد لما سيجى ء من أن تأجيل الحال بزيادة ربا محرم لكن فساد الشرط لا يوجب فساد المشروط كما عليه جماعه و حينئذ فللبائع الأقل و إن فرض أن المشتري أخره إلى الأجل كما يقتضيه قوله فى روايه محمد بن قيس و إن كانت نظره لفرض تراضيهما على ذلك بزعم صحه هذا الشرط أو البناء عليها تشريعا و لعل هذا مبنى قول الجماعه قدس الله أسرارهم فإن أمضيا البيع بينهما كذلك بمعنى أنهما تراضيا على هذه المعامله لم يجب فى مقابل التأخير الواقع برضاها شىء زائد على الأقل لفساد المقابله و مرادهم من بطلان البيع الذى حكموا به أولا بطلانه بهذه الخصوصيه و عدم ترتيب الأثر المقصود عليه و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أن المعامله المذكوره فى ظاهر متن الروايتين لا إشكال و لا خلاف فى بطلانها بمعنى عدم مضيها على ما تعاقدنا عليه و أما الحكم بإمضاءهما كما فى الروايتين فهو حكم تعبدى مخالف لأدله توقف حمل المال على الرضا و طيب النفس و كون الأكل لا عن تراض أكلا للباطل فيقع الإشكال فى نهوض الروايتين لتأسيس هذا الحكم المخالف للأصل ثم إن الثابت منهما على تقدير العمل بهما هى مخالفه القاعده فى موردهما و أما ما عداه كما إذا

جعل له الأقل في أجل و الأكثر في أجل آخر فلا ينبغي الاستشكال في بطلانه لحرمة القياس خصوصا على مثل هذا الأصل و في التحرير البطلان هنا قولاً واحداً و حكي من غير واحد ما يلوح منه ذلك إلا أنك قد عرفت عموم كلمات غير واحد ممن تقدم للمسألتين و إن لم ينسب ذلك في الدروس - إلا إلى المفيد قدس سره لكن عن الرياض أن ظاهر الأصحاب عدم الفرق في الحكم بين المسألتين و هو ظاهر الحدائق أيضاً و ما أبعد ما بينه و بين ما تقدم من التحرير ثم إن العلامة في المختلف ذكر في تقريب صحه المسأله أنه مثل ما إذا قال المستأجر ليخاطه الثوب إن خطته فارسيا فبدرهم و إن خطته روميا فبدرهمين و أجاب عنه بعد تسليم الصحه برجوعها إلى الجعالة

مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طوبى إجماعاً - لأن ذلك فائده اشتراط التأجيل - و لو تبرع بدفعه لم يجب على البائع القبول بلا خلاف بل عن الرياض الإجماع عليه و في جامع المقاصد في باب السلم نسبه الخلاف إلى بعض العامه و علل الحكم في التذكرة في باب السلم بأن التعجيل كالتبرع بالزيادة فلا يكلف تقليد المنه و فيه تأمل و يمكن تعليل الحكم بأن التأجيل كما هو حق للمشتري يتضمن حقا للبائع من حيث التزام المشتري لحفظ ماله في ذمته و جعله إياه كالودعي فإن ذلك حق عرفاً و بالجملة ففي الأجل حق لصاحب الدين بلا- خلاف ظاهر و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الحال و المؤجل حيث إنه ليس لصاحب الدين الحال حق على المديون و اندفع أيضاً ما يتخيل - من أن الأجل حق مختص بالمشتري و لذا يزداد الثمن من أجله و له طلب النقصان في مقابل التعجيل و أن المؤجل كالأوجب الموسع في أنه يجوز فيه التأخير و لا- يجب ثم إنه لو أسقط المشتري أجل الدين - ففي كتاب الدين من التذكرة و القواعد أنه لو أسقط المديون أجل الدين مما عليه لم يسقط و ليس لصاحب الدين مطالبته في الحال و علله في جامع المقاصد بأنه قد ثبت التأجيل في العقد اللازم فلا يسقط و لأن في الأجل حقا لصاحب الدين و لذا لم يجب عليه القبول قبل الأجل أما لو تقايلا في الأجل يصح و لو نذر التأجيل فإنه يلزم و ينبغي أن لا يسقط بتقايلهما لأن التقايل في العقود لا في النذور انتهى و فيه أن الحق المشترط في العقد اللازم - يجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدين - لا يمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و في باب الشروط من التذكرة لو كان عليه دين مؤجل فأسقط المديون الأجل لم يسقط و ليس للمستحق مطالبته في الحال لأن الأجل صفة تابعه و الصفه لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده و الدنانير الصحيحه الجوده و الصحه لم يسقط و للشافعي وجهان انتهى و يمكن أن يقال إن مرجع التأجيل في العقد اللازم إلى إسقاط حق المطالبه في الأجل فلا يعود الحق بإسقاط التأجيل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا ترى أنه لو شرط في العقد التبري من عيوب لم يسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العيوب مضمونه كما لو كانت بدون الشرط. و أما ما ذكره من أن لصاحب الدين حقا في الأجل فدلالته على المدعى موقفه على أن الشرط الواحد إذا انحل إلى حق لكل من المتبايعين لم يجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراكهما فيه و لم يسقط الحق بالنسبه إلى نفسه لأنه حق واحد يتعلق بهما فلا يسقط إلا- باتفاقهما الذي عبر عنه بالتقايل و معناه الاتفاق على إسقاط الشرط الراجع إليهما فلا يرد عليه منع صحه التقايل في شروط العقود لا- في أنفسها نعم لو صار التأجيل حقا لله تعالى بالنذر لم ينفع اتفاقهما على سقوطه لأن الحق معلق بغيرهما و ما ذكره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجيل أو لم يثبت التعدد فيرجع إلى أصله عدم السقوط لكن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذكور في باب الشروط عن بيع التذكرة تعليل عدم سقوط أجل الدين بالإسقاط بأن الأجل صفة تابعه لا يفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده أو الدنانير

الصحاح الجوده أو الصحه لم يسقط انتهى و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالاً أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه

إشاره

لأن في امتناعه إضراراً و ظلماً إذ لا حق له على من في ذمته في حفظ ماله في ذمته و الناس مسلطون على أنفسهم و توههم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاكم مع امتناعه أو عزله و ضمانه على مالكة مدفوع بأن مشروعيه قبض الحاكم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المديون و ليس بدلاً اختيارياً حتى يسقط الوجوب عن المالك لتحقق البذل أ لا ترى أن من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه في البيع

[إذا امتنع الدائن من القبول]

و كيف كان فإذا امتنع بغير حق سقط اعتبار رضاه لحديث نفى الضرر بل مورده كان من هذا القبيل حيث إن سمره بن جندب امتنع من الاستيذان للمرور إلى عذقه الواقع في دار الأنصاري و عن بيعها فقال النبي ص للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها وجه صاحبها فأسقط ولايته على ماله.

و مقتضى القاعده إجبار الحاكم له على القبض

لأن امتناعه أسقط اعتبار رضاه في القبض الذي يتوقف ملكه عليه لا أصل القبض الممكن تحققه منه كرها مع كون الإكراه بحق بمنزلة الاختيار فإن تعذر مباشرته و لو كرها تولاه الحاكم - لأن السلطان ولي الممتنع بناء على أن الممتنع من يمتنع - و لو مع الإجبار و لو قلنا إنه من يمتنع بالاختيار جاز للحاكم تولى القبض عنه من دون الإكراه و هو الذي رجحه في جامع المقاصد و المحكى عن إطلاق جماعه منهم عدم اعتبار الحاكم و ليس للحاكم مطالبه المديون بالدين إذا لم يسأله لعدم ولايته عليه مع رضا المالك بكونه في ذمته و عن السرائر وجوب القبض على الحاكم عند الامتناع و عدم وجوب الإجبار و استبعده غيره و هو في محله

و لو تعذر الحاكم فمقتضى القاعده إجبار المؤمنين له

عدولا كانوا أم لا لأنه من المعروف الذي يجب الأمر به على كل أحد

فإن لم يمكن إجباره ففي وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه العدم

و حينئذ فطريق براءة ذمه المديون أن يعزل حقه و يجعله أمانه عنده فإن تلف فعلى ذى الحق - لأن هذه فائده العزل و ثمره إلغاء قبض ذى الحق و لكن لم يخرج عن ملك مالكة لعدم الدليل على ذلك فإن اشتراط القبض فى التمليك لا يسقط بأدله نفى الضرر و إنما يسقط بها ما يوجب الضرر و هو الضمان و حينئذ فنماء المعزول له و قاعده مقابله الخراج بالضمان غير جاريه هنا و قد يستشكل فى الجمع بين الحكم ببقاء ملكيه الدافع و كون التلف من ذى الحق و وجهه أن الحق المملوك لصاحب الدين أن تشخص فى المعزول كان ملكا له و إن بقى فى ذمه الدافع لم يمكن تلف المعزول منه إذ لم يتلف ماله و يمكن أن يقال إن الحق قد سقط من الذمه و لم يتشخص بالمعزول و إنما تعلق به تعلق حق المجنى عليه برقبه العبد الجانى فبتلفه يتلف الحق و مع بقاءه لا يتعين الحق فيه فضلا عن أن يتشخص به و يمكن أن يقال بأنه يقدر آنا ما قبل التلف فى ملك صاحب الدين

[جواز التصرف فى المعزول و عدم وجوب حفظه من التلف]

ثم إن الظاهر جواز تصرفه فى المعزول فينتقل المال إلى ذمته لو أتلفه و مقتضى القاعده عدم وجوب حفظه من التلف لأن شرعيه عزله و كون تلفه من مال صاحب الدين إنما جاء من جهة تضرر المديون ببقاء ذمته مشغوله و تكليفه بحفظ المعزول أضر عليه من حفظ أصل المال فى الذمه. و عن المحقق الثانى أنه يتجه الفرق بين ما إذا عرضه على المالك بعد تعيينه و لم يأت به لكن أعلم بالحال و بين ما إذا أتاه و طرحه عنده فينتفى وجوب الحفظ فى الثانى دون الأول و لعل وجهه أن المبرئ للعهد التخليه و الإقباض المتحقق فى الثانى دون الأول و سيجى ء فى مسأله قبض المبيع ما يؤيده. و عن المسالك أنه مع عدم الحاكم يخلى بينه و بين ذى الحق و تبرأ ذمته و إن تلف و كذا يفعل الحاكم لو قبضه إن لم يتمكن من إلزامه بالقبض ثم إن المحقق الثانى ذكر فى جامع المقاصد - بعد الحكم بكون تلف المعزول من صاحب الدين الممتنع من أخذه أن فى انسحاب هذا الحكم فيمن أجبره الظالم على دفع نصيب شريكه الغائب فى مال على وجه الإشاعه بحيث يتعين المدفوع للشريك و لا يتلف منهما تردها و مثله لو تسلط الظالم بنفسه و أخذ قدر نصيب الشريك لم أجد للأصحاب تصريحاً بنفى و لا إثبات مع أن الضرر هنا قائم أيضاً و المتجه عدم الانسحاب انتهى و حكى نحوه عنه فى حاشيه الإرشاد من دون فتوى

[رأى المؤلف فى الفرعين المذكورين]

أقول أما الفرع الثانى فلا وجه لإلحاقه بما نحن فيه إذ دليل الضرر بنفسه لا يقتضى بتأثير نيه الظالم فى التعيين فإذا أخذ جزء خارجياً من المشاع فتوجيه هذا الضرر إلى من نواه الظالم دون الشريك لا وجه له كما لو أخذ الظالم من من المديون مقدار الدين بنيه أنه مال الغريم و أما الفرع الأول فيمكن أن يقال بأن الشريك لما كان فى معرض الضرر لأجل مشاركته شريكه جعل له ولايه القسمة لكن فيه أن تضرره إنما يوجب ولايته على القسمة حيث لا يوجب القسمة تضرر شريكه بأن لا يكون حصه بحيث تتلف بمجرد القسمة كما فى الغرض و إلا فلا ترجيح لأحد الضررين مع أن التمسك بعموم نفى الضرر فى موارد الفقه من دون انجباره بعمل بعض الأصحاب يؤسس فقهاً جديداً

اشاره

لا خلاف على الظاهر من الحدائق المصرح به في غيره في عدم جواز تأجيل الثمن الحال - بل مطلق الدين بأزيد منه لأنه ربا لأن حقيقته الربا في القرض راجعه إلى جعل الزيادة في مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلى أجل فالزيادة الواقعة بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفا فإن أهل العرف لا يفرقون في إطلاق الربا بين الزيادة التي تراضيا عليه في أول المدايته كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر و بين أن يتراضيا بعد الشهر إلى تأخيره شهرا آخر بزيادة واحد و هكذا بل طريقه معاملته الربا مستقره على ذلك بل الظاهر من بعض التفاسير أن صدق الربا على هذا التراضى مسلم في العرف

[نزول آيه الربا في ذلك]

اشاره

و أن مورد نزول قوله تعالى في مقام الرد على من قال **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا** هو التراضى بعد حلول الدين على تأخير إلى أجل بزيادة فيه.

[تأييد ذلك بصحيحه ابن أبي عمير]

فعن مجمع البيان عن ابن عباس أنه كان الرجل من أهل الجارية إذا حل دينه على غريمه فطالبه قال المطلوب منه زدني في الأجل أزيدك في المال

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٧

فيتراضيان عليه و يعملان به فإذا قيل لهم ربا قالوا هما سواء يعنون بذلك أن الزيادة في الثمن حال البيع و الزيادة فيه بسبب الأجل عند حلول الدين سواء فذمهم الله و ألحق بهم الوعيد و خطأهم في ذلك بقوله تعالى **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا**

[تأييد ذلك بصحيحه ابن أبي عمير]

و يؤيده بل تدل عليه حسنه ابن أبي عمير أو صحيحته عن أبي عبد الله ع قال: سئل عن الرجل يكون له دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول انقذني كذا و كذا واضح عنك بقيته أو انقذني بعضه و أمد لك في الأجل فيما بقي عليك قال لا أرى به بأسا إن لم يزد على رأس ماله قال الله تعالى **فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ** علل جواز التراضى على تأخير أجل البعض بنقد البعض بعدم الازدياد على رأس ماله فيدل على أنه لو ازداد على رأس ماله لم يجز التراضى على التأخير و كان ربا يقتضى استشهاده بذيل آيه الربا و هو قوله تعالى **فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ**

[دلاله بعض الأخبار على ما تقدم]

و يدل عليه بعض الأخبار الواردة في تعليم طريق الحليه في جواز تأخير الدين بزياده باشتراط التأخير في ضمن معاوضه غير مقصوده للفرار عن الحرام فلو جاز التراضي على التأجيل بزياده لم يكن داع إلى التوصل بأمثال تلك الحيل حتى صاروا ع موردا للاعتراض العامه في استعمال بعضها كما في غير واحد من الأخبار الواردة في ذلك و يدل عليه أيضا أو يؤيده بعض الأخبار الواردة في باب الدين فيما إذا أعطى المديون بعد الدين شيئا مخافه أن يطلبه الغريم بدينه.

[عدم الفرق بين المصالحة عن التأجيل بالزياده أو المقاوله عليها من غير عقد]

و مما ذكرنا من أن مقابله الزيادة بالتأجيل ربا يظهر عدم الفرق بين المصالحة عنه بها و المقاوله عليها من غير عقد و ظهر أيضا أنه يجوز المعاوضه اللزومه - على الزيادة بشئ ع باشتراط تأخير الدين عليه في ضمن تلك المعاوضه و ظهر أيضا من التعليل المتقدم في روايه ابن أبي عمير جواز نقض المؤجل بالتعجيل و سيجى ع تمام الكلام في هاتين المسألتين في باب الشروط أو كتاب القرض إن شاء الله تعالى [ثم إنه هل يجوز تعجيل الدين المؤجل بأزيد منه مثلا يطلبه دينارا إلى شهر فيقول أعطيتك دينارا و نصفا لتأخذه الآن أو في أجل أقرب الظاهر العدم لأنه ربا إلا إذا فر إلى نحو الهبه و الشرط في ضمن عقد أو نحو ذلك فقد قال ع: نعم الشئ ع الفرار من الحرام إلى الحلال و الله العالم]

[مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بئمن مؤجل من بئنها إلا في صوره الاشتراط]

إشاره

إذا ابتاع عينا شخصيه بئمن مؤجل جاز بيعه من بئعه و غيره قبل حلول الأجل و بعده - بجنس الثمن و غيره مساويا له أو زائدا عليه أو ناقصا حالا - أو مؤجلا - إلا - إذا اشترط أحد المتبايعين على صاحبه في البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانيه أما الحكم في المستثنى منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبه إلى بعض صور المسأله - فمنع منها الشيخ في النهايه و التهذيبين و هي بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا - مساويا. و قال في النهايه إذا اشترى نسيئه فحل الأجل و لم يكن معه ما يدفعه إلى البائع جاز للبائع أن يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم يكن ذلك صحيحا و لزمه ثمنه الذي كان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعا آخر بقيمته في الحال لم يكن بذلك بأس انتهى و عن الشهيد أنه تبع الشيخ جماعه - و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحريم بالطعام و كيف كان

فالأقوى هو المشهور - للعمومات المجوزه كتابا و سنه

إشاره

و عموم ترك الاستفصال في صحيحه بشار ابن يسار قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع المتاع بنس ع مرابحه فيشتره من

صاحبه الذى يبيعه منه فقال نعم لا- بأس به فقلت له أشتري متاعى و غنمى قال ليس هو متاعك و لا- غنمك و لا بقرک و صحیحہ ابن حازم عن أبى عبد الله ع: رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فأتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المطلوب أبيعك هذه الغنم بدراهمك التى عندى فرضى قال لا بأس بذلك و روايه الحسين بن منذر قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى فيطلب العينه- فأشترى له المتاع ثم أبيعہ إياه مرابحه ثم أشتريه منه مكانى قال فقال إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا- بأس قال فقلت إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد و يقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقديم و تأخير و لا بأس. و فى المحكى عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألت عن رجل باع ثوبا بعشره دراهم اشتراه منه بخمسه دراهم أ يحل قال إذا لم يشترط و رضيا فلا- بأس. و عن كتاب على بن جعفر قوله: باعه بعشره إلى أجل ثم اشتراه بخمسه بنقده و هو أظهر فى عنوان المسأله و ظاهر هذه الأخبار كما ترى يشمل صور الخلاف و قد يستدل أيضا بروايه يعقوب بن شعيب و عبيد بن زرارہ قالاً: سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بدراهم إلى أجل فلما بلغ ذلك تقاضاه فقال ليس لى دراهم خذ منى طعاما فقال لا بأس به فإنما له دراهم يأخذ بها ما شاء و فى دلالتها نظر

[توهم معارضة العمومات مع روايتى خالد و عبد الصمد]

إشارة

و فيما سبق من العمومات كفايه إذ لا معارض لها عدا ما ذكره الشيخ قدس سره من روايه خالد بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل بعته طعاما بتأخير إلى أجل مسمى فلما جاء الأجل أخذته بدراهمى فقال ليس عندى دراهم و لكن عندى طعام فاشتره منى فقال لا تشتريه منه لا خير فيه و روايه عبد الصمد بن بشر المحكيه عن الفقيه قال سأله محمد بن قاسم الحناتى فقال: أصلحك الله أبيع الطعام من رجل إلى أجل فيجيئنى و قد تغير الطعام من سعره فيقول ليس عندى دراهم قال خذ منه بسعر يومه فقال أفهم أصلحك الله إنه طعامى الذى اشتراه منى فقال لا- تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك فقال أرغم الله أنفى رخص لى فرددت عليه فشدد على

[الجواب عن توهم المعارضة]

و حكى عن الشيخ قدس سره أنه أوردها فى الاستبصار دليلا على مختاره و حكى عن بعض ردها بعدم الدلالة بوجه من الوجوه.

أقول لا يظهر من روايه خالد دلالة على مذهب الشيخ و على تقدير الدلالة فتعليل المنع بأنه لا خير فيه من أمارات الكراهه

[ما حكى عن الشيخ من عدم جواز أخذ بدل الطعام طعاما إذا كان أزيد]

و اعلم أنه قال الشيخ قدس سره فى المبسوط إذا باع طعاما بعشره مؤجله فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز إذا أخذ ما أعطاه فإن أخذ أكثر لم يجز و قد روى أنه يجوز على كل حال و حكى فى المختلف عن الخلاف أنه إذا باع طعاما قفيزا بعشره دراهم

مؤجله فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز ذلك إذا أخذ مثله فإن زاد عليه لم يجوز و احتج بإجماع الفرقه و أخبارهم و بأنه يؤدي إلى بيع طعام بطعام ثم حكى عن بعض أصحابنا الجواز مطلقا و عن بعضهم المنع مطلقا ثم حكى عن الشيخ فى آخر كلامه أنه قال و القول الآخر الذى لبعض أصحابنا قوى و ذلك أنه بيع طعام بدراهم لا يبيع طعام بطعام فلا يحتاج إلى اعتبار المثليه انتهى أقول الظاهر أن الشيخ قدس سره جرى فى ذلك و فيما تقدم عنه فى النهايه

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٨

من عدم جواز بيع ما اشترى بجنس الثمن متفاضلا على قاعده كليه تظهر من بعض الأخبار- من أن عوض الشىء الربوى لا يجوز أن يعوض بذلك الشىء بزياده و إن عوض العوض بمنزله العوض. فإذا اشترى طعاما بدراهم لا يجوز أن يأخذ بدل الطعام دراهم بزياده و كذلك إذا باع طعاما بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم طعاما و عول فى ذلك على التعليل المصرح به فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع المعتضد ببعض الأخبار المانعه عن بعض أفراد هذه القاعده هنا و فى باب السلم قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطه أو يأخذ بقيمته دراهم قال إذا قومه دراهم فسد لأن الأصل الذى يشتري به دراهم و لا يصلح دراهم بدراهم قال فى محكى التهذيب الذى أفتى به ما تضمنه هذا الخبر الأخير من أنه إذا كان الذى أسلف فيه دراهم لم يجوز أن يبيعه بدراهم لأنه يكون قد باع دراهم بدراهم و ربما كان فيه زياده أو نقصان و ذلك ربا انتهى و هنا يقول قبالا لمسأله السلم التى هى عكس مسألتنا إنه إذا كان الذى باعه طعاما لم يجوز أن يشتري بثمنه طعاما لأنه يكون باع طعاما بطعام و بالجملة فمدار فتوى الشيخ قدس سره على ما عرفت من ظهور بعض الأخبار بل صراحته فيه من أن عوض العوض فى حكم العوض فى عدم جواز التفاضل مع اتحاد الجنس الربوى فلا فرق بين اشتراء نفس ما باعه منه و بين اشتراء مجانسه منه و لا فرق أيضا بين اشترائه قبل حلول الأجل أو بعده كما أطلقه فى الحدائق و تقييده بما بعد الحلول فى عبارته النهايه المتقدمه لكون الغالب وقوع المطالبه و الإيفاء بعد الحلول و إن قصر المشهور خلافه به لكن الأظهر هو الإطلاق كما أن تقييد المنع فى كلامه بأخذ ما باعه بالناقص لأنه الغالب لأن فى رد نفس ما اشتراه رده بالناقص لا لخصوصيه فى النقص لا يجرى فى الزياده و لذا ذكر جواز أخذ المتاع الآخر بقيمته فى الحال زادت أو نقصت فيعلم منه أن أخذ ما باعه بقيمته فى الحال غير جائز زادت أو نقصت و يؤيد الحمل على الغالب أنه قدس سره ذكر فى مسأله السلم التى هى عكس المسأله أنه لا يجوز له أخذ مثل الثمن زائدا على ما أعطاه فإن الغالب مع إعطاء الطعام بدل الدراهم النقص مما اشترى و مع العكس العكس و ظهر أيضا مما ذكرنا أن الحكم مختص فى كلام الشيخ بالجنس الربوى لا مطلق المتاع و لا خصوص الطعام

[إذا اشترط فى البيع الأول نقله إلى من انتقل عنه]

إشارة

و أما الحكم فى المستثنى- و هو ما إذا اشترط فى البيع الأول نقله إلى من انتقل عنه فهو المشهور و نص عليه الشيخ فى باب المرابحه

[الاستدلال على بطلان هذا البيع بالدور]

إشارة

و استدلووا عليه أولا بالدور كما فى التذكرة قال فى باب الشروط لو باعه شيئا بشرط أن يبيعه إياه لم يصح سواء اتحد الثمن قدرا و وصفا و عينا أم لا و إلا جاء الدور لأن يبيعه له يتوقف على ملكيته له المتوقفه على بيعه فيدور أما لو شرط أن يبيعه على غيره صح عندنا حيث لا منافاه فيه للكتاب و السنه لا يقال ما التزمه من الدور آت هنا لأننا نقول الفرق ظاهر لجواز أن يكون جاريا على حد التوكيل أو عقد الفضولى بخلاف ما لو شرط البيع على المالك أقول ظاهر ما ذكره من النقص أنه يعتبر فى الشرط أن يكون معقولا فى نفسه مع قطع النظر عن البيع المشروط فيه و بيع الشىء على غير مالكة معقول و لو من غير المالك كالوكيل و الفضولى بخلاف يبيعه على مالكة فإنه غير معقول أصل فاندفع عنه نقض جماعه ممن تأخر عنه- باشرط يبيعه على غيره أو عتقه.

[النقض على الاستدلال]

نعم ينتقض ذلك باشرط كون المبيع رهنا على الثمن فإن ذلك لا يعقل مع قطع النظر عن البيع بل يتوقف عليه و قد اعترف قدس سره بذلك فى التذكرة فاستدل بذلك لأكثر الشافعية المانعين عنه و قال إن المشتري لا يملك رهن المبيع إلا بعد صحه البيع فلا يتوقف عليه صحه البيع و إلا- دار لكنه قدس سره مع ذلك جوز هذا الاشرط إلا أن يقال أخذ الرهن على الثمن و التضمين عليه و على دركه و درك المبيع من توابع البيع و من مصالحه فيجوز اشرطها نظير وجوب نقد الثمن أو عدم تأخيره عن شهر مثلا و نحو ذلك لكن ينتقض حينئذ بما اعترف بجوازه فى التذكرة من اشرط وقف المشتري المبيع على البائع و ولده

[تقرير الدور فى جامع المقاصد]

إشارة

و قرر الدور فى جامع المقاصد بأن انتقال الملك موقوف على حصول الشرط و حصول الشرط موقوف على الملك و هذا بعينه ما تقدم عن التذكرة بتفاوت فى ترتيب المقدمتين

[ما أوجب به عن هذا التقرير و ما يرد على الأجوبه]

و أوجب عنه تاره بالنقض باشرط يبيعه من غيره و قد عرفت أن العلامه قدس سره تظن له فى التذكرة و أجاب عنه بما عرفت انتقاضه بمثل اشرط رهنه على الثمن و عرفت تظنه لذلك أيضا فى التذكرة و أخرى بالحل- و هو انتقال الملك ليس موقوفا على تحقق الشرط و إنما المتوقف عليه لزومه و ثالثه بعدم جريانه فيما لو شرط يبيعه منه بعد أجل البيع الأول فإن ملك المشتري متخلل بين البيعين و مبنى هذين الجوابين على ما ذكره العلامه فى الاعتراض على نفسه و الجواب عنه بما حاصله أن الشرط لا بد من صحته مع قطع النظر عن البيع فلا يجوز أن يتوقف صحته على صحه البيع

إشارة

و لا فرق فى ذلك بين اشتراط بيعه قبل الأجل أو بعده لأن بيع الشئ على مالكة غير معقول مطلقا و لو قيد بما بعد خروجه عن ملك مالكة لم يفرق أيضا بين ما قبل الأجل و ما بعده و استدل عليه أيضا بعدم قصد البائع بهذا الشرط إلى حقيقه الإخراج عن ملكه حيث لم يقطع علاقه الملك و جعله فى غايه المراد أولى من الاستدلال بالدور بعد دفعه بالجوابين الأولين ثم قال و إن كان إجماع على المسأله فلا بحث

[الرد على الاستدلال]

و رد عليه المحقق و الشهيد الثانى بأن الفرض حصول القصد إلى النقل الأول لتوقفه عليه و إلا لم يصح ذلك إذا قصدا ذلك و لم يشترطاه مع الاتفاق على صحته انتهى

[الاستدلال على البطلان بروايه الحسين ابن المنذر]

إشارة

و استدل عليه فى الحدائق بقوله ع فى روايه الحسين بن المنذر المتقدمه فى السؤال عن بيع الشئ و اشترائه ثانيا من المشتري: إن كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبيع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا بأس فإن المراد بالخيار هو الاختيار عرفا فى مقابل الاشتراط على نفسه بشرائه ثانيا فدل على ثبوت البأس إذا كان أحد المتبايعين غير مختار فى النقل من جهه التزامه بذلك فى العقد الأول

[بيان الاستدلال]

و ثبوت البأس فى الروايه إما راجع إلى البيع الأول فيثبت المطلوب و إن كان راجعا إلى البيع الثانى فلا وجه له إلا بطلان البيع الأول إذ لو صح البيع الأول و المفروض اشتراطه بالبيع الثانى لم يكن بالبيع الثانى بأس بل كان لازما بمقتضى الشرط الواقع فى متن العقد الصحيح

بمقتضى الشرط الواقع فى متن العقد الصحيح

[ما رد به عن الاستدلال و الجواب عنه]

هذا وقد يرد دلالتها بمنع دلالة البأس على البطلان وفيه ما لا يخفى وقد ترد أيضا بتضمنها لاعتبار ما لا يقول به أحد من عدم

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٩

اشتراط المشتري ذلك على البائع. وفيه أن هذا قد قال به كل أحد من القائلين باعتبار عدم اشتراط البائع فإن المسألين من واد واحد بل الشهيد قدس سره في غايه المراد عنوان المسأله بالاشتراء بشرط الاشتراء وقد يرد أيضا بأن المستفاد من المفهوم لزوم الشرط وأنه لو شرطه يرتفع الخيار عن المشروط عليه وإن كان يحرم البيع الثانى أو هو و البيع الأول مع الشرط و يكون الحاصل حينئذ حرمة الاشتراط و إن كان لو فعل التزم به و هو غير التزم المحرم الذى يفسد و يفسد العقد. وفيه أن الحرمة المستفاده من البأس ليس إلا الحرمة الوضعيه أعنى الفساد و لا يجمع ذلك صحه الشرط و لزومه.

[مناقشه المؤلف فى الاستدلال]

نعم يمكن أن يقال بعد ظهور سياق الروايه فى بيان حكم البيع الثانى مع الفراغ عن صحه الأول كما يشهد به أيضا بيان خلاف أهل المسجد المختص بالبيع الثانى أن المراد أنه إن وقع البيع الثانى على وجه الرضا و طيب النفس و الاختيار فلا بأس به و إن وقع لا- عن ذلك بل لأجل الالتزام به سابقا فى متن العقد أو قبله و إلزامه عرفا بما التزم كان الشراء فاسدا لكن فساد الشراء لا يكون إلا- لعدم طيب النفس فيه و عدم وجوب الالتزام بما التزم على نفسه إما لعدم ذكره فى متن العقد و إما لكون الشرط بالخصوص فاسدا لا يجب الوفاء به و لا يوجب فساد العقد المشروط به كما هو مذهب كثير من القدماء لا لأجل فساد العقد الأول من جهه فساد الالتزام المذكور فى متنه حتى لو وقع عن طيب النفس لأن هذا مخالف لما عرفت من ظهور اختصاص حكم الروايه منعا و جواز بالعقد الثانى.

[الاستدلال على البطلان بروايه على بن جعفر و المناقشه فيه]

و أما روايه على بن جعفر فهى أظهر فى اختصاص الحكم بالشراء الثانى فيجب أيضا حمله على وجه لا يكون منشأ فساد البيع الثانى فساد البيع الأول بأن يكون مفهوم الشرط أنه إذا اشترطا ذلك فى العقد أو قبله و لم يرضيا بوقوع العقد الثانى بل وقع على وجه الإلجاء من حيث الالتزام به قبل العقد أو فيه فهو غير صحيح لعدم طيب النفس فيه و وقوعه عن إلجاء و هذا لا يكون إلا مع عدم وجوب الوفاء إما لعدم ذكره فى العقد و إما لكونه لغوا فاسدا مع عدم تأثير فساده فى العقد. و بالجمله فالحكم بفساد العقد الثانى فى الروايتين لا يصح أن يستند إلى فساد الأول لما ذكرنا من ظهور الروايتين فى ذلك فلا بد أن يكون منشأ عدم طيب النفس بالعقد الثانى و عدم طيب النفس لا يقدرح إلا مع عدم لزوم الوفاء شرعا بما التزم و عدم اللزوم لا يكون إلا لعدم ذكر الشرط فى العقد أو لكونه فاسدا غير مفسد- ثم إنه قال فى المسالك إنهما لو شرطاه قبل العقد لفظا فإن كانا يعلمان أن الشرط المتقدم لا- حكم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقد به كما لو ذكراه فى متنه لأنهما لم يقدموا إلا على الشرط و لم يتم لهما و يمكن أن يقال إن علمهما بعدم حكم للشرط لا يوجب عدم إقدامهما على الشرط

[رأى المؤلف فى المسأله]

فالأولى بناء المسألة على تأثير الشرط المتقدم فى ارتباط العقد به و عدمه و المعروف بينهم عدم التأثير كما تقدم إلا أن يفرق بين الشرط الصحيح فلا يؤثر و بين الفاسد فيؤثر فى البطلان و وجهه غير ظاهر بل ربما حكى العكس عن بعض المعاصرين و قد تقدم توضيح الكلام فى ذلك

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

قال فى التذكرة ينقسم البيع باعتبار التأخير و التقديم- فى أحد العوضين إلى أربعة أقسام بيع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بيع المؤجل بالمؤجل و هو بيع الكالئ بالكالئ و بيع الحاضر بالثمن المؤجل و هى النسيئة و بيع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

مسألة إطلاق العقد يقتضى النقد

مسألة إطلاق العقد يقتضى النقد

و علله فى التذكرة بأن قضيه العقد انتقال كل من العوضين إلى الآخر فيجب الخروج عن العهده متى طوّل صاحبها فيكون المراد من النقد عدم حق للمشتري فى تأخير الثمن و المراد المطالبه مع الاستحقاق بأن يكون قد بذل المثلثن أو مكن منه على الخلاف الآتى فى زمان و جوب تسليم الثمن على المشتري. و يدل على الحكم المذكور أيضا الموثق: فى رجل اشترى من رجل جاريه بثمن مسمى ثم افترقا قال و جب البيع و الثمن إذا لم يكونا شرطا فهو نقد

مسألة يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

مسألة يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

غير محتمله مفهومها و لا مصداقا للزيادة و النقصان غير المسامح فيهما فلو لم يعين كذلك بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فى السلم الذى هو عكس المسألة على و جوب تعيين الأجل و عدم جواز السلم إلى دياس أو حصاد

مسألة لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

مسألة لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

ففى المبسوط و السرائر و عن أكثر المتأخرين أنه لا يصح- و علله فى المبسوط و غيره بالجهاله كما لو باع إما هذا العبد و إما ذاك و يدل عليه أيضا ما رواه فى الكافى أنه ع قال: من ساوم بثمنين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليس أحدهما قبل الصفقه

مسألة لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طوبى إجماعاً- لأن ذلك فائده اشتراط التأجيل- و لو تبرع بدفعه لم يجب على البائع القبول بلا خلاف بل عن الرياض الإجماع عليه و فى جامع المقاصد فى باب السلم نسبة الخلاف إلى بعض العامه و علل الحكم فى التذكرة فى باب السلم بأن التعجيل كالتبرع بالزيادة فلا يكلف تقليد المنه و فيه تأمل و يمكن تعليل الحكم بأن التأجيل كما هو حق للمشتري يتضمن حقا للبائع من حيث التزام المشتري لحفظ ماله فى ذمته و جعله إياه كالودعى فإن ذلك حق عرفا و بالجمله فى الأجل حق لصاحب الدين بلا- خلاف ظاهر و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الحال و المؤجل حيث إنه ليس لصاحب الدين الحال حق على المديون و اندفع أيضا ما يتخيل- من أن الأجل حق مختص بالمشتري و لذا يزداد الثمن من أجله و له طلب النقصان فى مقابل التعجيل و أن المؤجل كالواجب الموسع فى أنه يجوز فيه التأخير و لا- يجب ثم إنه لو أسقط المشتري أجل الدين- ففى كتاب الدين من التذكرة و القواعد أنه لو أسقط المديون أجل الدين مما عليه لم يسقط و ليس لصاحب الدين مطالبته فى الحال و علله فى جامع المقاصد بأنه قد ثبت التأجيل فى العقد اللازم فلا يسقط و لأن فى الأجل حقا لصاحب الدين و لذا لم يجب عليه القبول قبل الأجل أما لو تقايلا فى الأجل يصح و لو نذر التأجيل فإنه يلزم و ينبغى أن لا يسقط بتقايلهما لأن التقايل فى العقود لا فى النذور انتهى و فيه أن الحق المشترط فى العقد اللازم- يجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدين- لا يمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و فى باب الشروط من التذكرة لو كان عليه دين مؤجل فأسقط المديون الأجل لم يسقط و ليس للمستحق مطالبته فى الحال لأن الأجل صفة تابعه و الصفة لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده و الدنانير الصحيحه الجوده و الصحه لم يسقط و للشافعى و جهان انتهى و يمكن أن يقال إن مرجع التأجيل فى العقد اللازم إلى إسقاط حق المطالبه فى الأجل فلا يعود الحق بإسقاط التأجيل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا ترى أنه لو شرط فى العقد التبرى من عيوب لم يسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العيوب مضمونه كما لو كانت بدون الشرط. و أما ما ذكره من أن لصاحب الدين حقا فى الأجل فدلالته على المدعى موقفه على أن الشرط الواحد إذا انحل إلى حق لكل من المتبايعين لم يجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراكهما فيه و لم يسقط الحق بالنسبه إلى نفسه لأنه حق واحد يتعلق بهما فلا يسقط إلا- باتفاقهما الذى عبر عنه بالتقاييل و معناه الاتفاق على إسقاط الشرط الراجع إليهما فلا يرد عليه منع صحه التقايل فى شروط العقود لا- فى أنفسها نعم لو صار التأجيل حقا لله تعالى بالنذر لم ينفع اتفاقهما على سقوطه لأن الحق معلق بغيرهما و ما ذكره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجيل أو لم يثبت التعدد فيرجع إلى أصاله عدم السقوط لكن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذكور فى باب الشروط عن بيع التذكرة تعليل عدم سقوط أجل الدين بالإسقاط بأن الأجل صفة تابعه لا يفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده أو الدنانير

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٦

الصحيح الجوده أو الصحه لم يسقط انتهى و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه

مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه

لأن في امتناعه إضراراً و ظلماً إذ لا حق له على من في ذمته في حفظ ماله في ذمته و الناس مسلطون على أنفسهم و توههم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاكم مع امتناعه أو عزله و ضمانه على مالكه مدفوع بأن مشروعيه قبض الحاكم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المديون و ليس بدلاً اختيارياً حتى يسقط الوجوب عن المالك لتحقق البديل ألا ترى أن من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه في البيع

مسألة [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]

مسألة [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]

لا خلاف على الظاهر من الحدائق المصرح به في غيره في عدم جواز تأجيل الثمن الحال - بل مطلق الدين بأزيد منه لأنه ربا لأن حقيقة الربا في القرض راجعه إلى جعل الزيادة في مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلى أجل فالزيادة الواقعة بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفاً فإن أهل العرف لا يفرقون في إطلاق الربا بين الزيادة التي تراضياً عليه في أول المدائنه كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر و بين أن يتراضياً بعد الشهر إلى تأخيره شهراً آخر بزيادة واحد و هكذا بل طريقه معاملة الربا مستقره على ذلك بل الظاهر من بعض التفاسير أن صدق الربا على هذا التراضي مسلم في العرف

مسألة [جواز بيع العين الشخصية المبتاعه بئمن مؤجل من بائعها إلا في صورة الاشتراط]

مسألة [جواز بيع العين الشخصية المبتاعه بئمن مؤجل من بائعها إلا في صورة الاشتراط]

إذا ابتاع عينا شخصيه بئمن مؤجل جاز بيعه من بائعه و غيره قبل حلول الأجل و بعده - بجنس الثمن و غيره مساوياً له أو زائداً عليه أو ناقصاً حالاً - أو مؤجلاً - إلا - إذا اشترط أحد المتبايعين على صاحبه في البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانيه أما الحكم في المستثنى منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبه إلى بعض صور المسألة - فممنع منها الشيخ في النهايه و التهذيبيين و هي بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا - مساوياً. و قال في النهايه إذا اشترى نسيئته فحل الأجل و لم يكن معه ما يدفعه إلى البائع جاز للبائع أن يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم يكن ذلك صحيحاً و لزمه ثمنه الذي كان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعاً آخر بقيمته في الحال لم يكن بذلك بأس انتهى و عن الشهيد أنه تبع الشيخ جماعه - و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحريم بالطعام و كيف كان

القول في القبض

إشارة

القول في القبض

و هو لغة الأخذ مطلقاً أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف عبارات أهل اللغة - و النظر في ماهيته و وجوبه و أحكامه يقع في

مسائل

مسأله اختلافوا فى ماهيه القبض فى المنقول بعد اتفاقهم على أنها التخليه (فى غير المنقول – على أقوال

أحدها أنها التخليه) أيضا

صرح به المحقق فى الشرائع و حكى عن تلميذه كاشف الرموز و عن الإيضاح نسبه إلى بعض متقدمى أصحابنا و عن التنقيح نسبه إلى المبسوط

الثانى أنه فى المنقول النقل

و فيما يعتبر كيله أو وزنه الكيل أو الوزن

الثالث ما فى الدروس

من أنه فى الحيوان نقله و فى المعبر كيله أو وزنه أو عدده أو نقله و فى الثوب وضعه فى اليد.

الرابع ما فى الغنيه

و عن الخلاف و السرائر و اللمعه أنه التحويل و النقل

الخامس ما فى المبسوط

من أنه إن كان مثل الجواهر و الدراهم و الدنانير و ما يتناول باليد فالقبض فيه هو تناول باليد و إن كان مثل الحيوان كالعبد و البهيمة فالقبض فى البهيمة أن يمشى بها إلى مكان آخر و فى العبد أن يقيمه إلى مكان آخر و إن كان اشتراه جزافا كان القبض فيه أن ينقله فى مكانه و إن كان اشتراه مكايه فالقبض فيه أن يكيه و زاد فى الوسيله أنه فى الموزون وزنه و فى المعدود عدده و نسب عبارته الشرائع – الرجعه إلى ما فى المبسوط إلى المشهور.

السادس أنه الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد

حكى عن المحقق الأردبيلي و صاحب الكفايه و اعترف فى المسالك تبعاً لجامع المقاصد لشهادته العرف بذلك إلا أنه أخرج عن ذلك المكيه و الموزون مستندا إلى النص الصحيح و فيه ما سيجى ء.

السابع ما فى المختلف

من أنه إن كان منقولاً فالقبض فيه النقل أو الأخذ باليد و إن كان مكيلاً أو موزوناً فقبضه ذلك أو الكيل أو الوزن.

الثامن أنه التخليه مطلقاً

بالنسبه إلى انتقال الضمان إلى المشتري دون النهي عن بيع ما لم يقبض نفى عنه البأس في الدروس

[رأى المؤلف في المسأله]

إشاره

أقول لا- شك أن القبض للمبيع هو فعل القابض و هو المشتري و لا شك أن الأحكام المترتبه على هذا الفعل لا يترتب على ما كان من فعل البائع من غير مدخل للمشتري فيه كما أن الأحكام المترتبه على فعل البائع كالوجوب على البائع و الراهن في الجملة و اشتراط قدره على التسليم لا يحتاج في ترتبها إلى فعل من المشتري

[بطلان تفسير القبض بالتخليه]

فحينئذ نقول أما ما اتفق عليه من كفايه التخليه- في تحقق القبض في غير المنقول إن أريد بالقبض ما هو فعل البائع بالنسبه إلى المبيع و هو جميع ما يتوقف عليه من طرفه وصوله إلى المشتري و يعبر عنه مسامحه بالإقباض و التسليم و هو الذى يحكمون بوجوبه على البائع و الغاصب و الراهن في الجملة و يفسرونه بالتخليه التى هى فعل البائع فقد عرفت أنه ليس قبضاً حقيقياً حتى فى غير المنقول و إن فسرت برفع جميع الموانع و أذن المشتري فى التصرف. قال كاشف الرموز فى شرح عبارته النافع القبض مصدر يستعمل بمعنى التقييض و هو التخليه و يكون من طرف البائع و الواهب بمعنى التمكين من التصرف انتهى. بل التحقيق أن القبض مطلق هو استيلاء المشتري عليه و تسلطه عليه الذى يتحقق به معنى اليد و يتصور فيه الغصب

[لا بد من استفاده معنى القبض من حكم كل مورد بخصوصه]

نعم يترتب على ذلك المعنى الأول الأحكام المترتبه على الإقباض و التسليم

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٠

الواجبين على البائع فينبغى ملاحظه كل حكم من الأحكام المذكوره فى باب القبض و أنه مترتب على القبض الذى هو فعل المشتري بعد فعل البائع و على الإقباض الذى هو فعل البائع مثلاً إذا فرض أنه أدله اعتبار القبض فى الهبه دلت على اعتبار حيازه المتهم الهبه لم يكتف فى ذلك بالتخليه التى هى من فعل الواهب و هكذا و لعل تفصيل الشهيد فى البيع بين حكم الضمان و غيره من حيث إن الحكم الأول منوط بالإقباض و غيره منوط بفعل المشتري

[اختلاف المناط فى القبض باختلاف مدرک الضمان]

و كيف كان فلا بد من مراعاة أدله أحكام القبض فنقول أما رفع الضمان- فإن استند فيه إلى النبوى: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه فالمناط فيه حصول الفعل من المشتري و إن استند إلى قوله ع في روايه عقبه بن خالد: حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته احتمل فيه إناطه الحكم بالتخليه فيمكن حمل النبوى على ما ذكر ما هو مقارن غالبى للتخليه و احتمل ورود الروايه مورد الغالب من ملازمه الإخراج للوصول إلى المشتري بقريته ظاهر النبوى. و لذا قال فى جامع المقاصد بعد نقل ما فى الدروس إن الخبر دال على خلافه و هو حسن إن أراد به ظاهر النبوى لا- ظاهر روايه عقبه أو غيرها و الإنصاف أن ما ذكره الشهيد قريب بالنسبه إلى ظاهر روايه عقبه و ربما يחדش فيهما بظهورها فى اعتبار الإخراج من البيت مع أنه غير معتبر فى رفع الضمان اتفاقا. و فيه أن الإخراج عن البيت كناية عن الإخراج عن السلطنه و رفع اليد و لا ينبغى خفاء ذلك على المتأمل فى الاستعمال العرفى هذا و لكن الجمود على حقيقه اللفظ فى الروايه يقتضى اعتبار الوصول إلى يد المشتري لأن الإقباض و الإخراج و إن كانا من فعل البائع إلا- أن صدقهما عليه يحتاج إلى فعل من غير البائع لأن الإقباض و الإخراج بدون القبض و الخروج محال إلا- أن يستفاد من الروايه تعلق الضمان على ما كان من فعل البائع و التعبير بالإقباض و الإخراج مسامحه مست الحاجة إليهما فى التعبير. و ما ذكره الشهيد من رفع الضمان بالتخليه يظهر من بعض فروع التذكرة حيث قال لو أحضر البائع السلعه فقال المشتري ضعه تم القبض لأنه كالتوكيل فى الوضع و لو لم يقل المشتري شيئا أو قال لا أريد حصل القبض لوجود التسليم كما لو وضع الغاصب المغصوب بين يدي المالك فإنه يبرأ من الضمان انتهى. و ظاهره أن المراد من التسليم المبحوث عنه ما هو فعل البائع و لو امتنع المشتري لكنه قدس سره صرح فى عنوان المسأله و فى باب الهبه بضعف هذا القول بعد نسبه إلى بعض الشافعيه فالظاهر أن مراده بل مراد الشهيد قدس سرهما رفع الضمان بهذا و إن لم يكن قبضا بل عن الشهيد فى حواشى أنه نقل عن العلامة قدس سره أن التخليه فى المنقول و غيره ترفع الضمان لأنه حق على البائع و قد أدى ما عليه أقول و هذا كما أن إتلاف المشتري يرفع ضمان البائع و سيجى ء من المحقق الثانى أن النقل فى المكيل و الموزون يرفع الضمان و إن لم يكن قبضا

[القبض هو الاستيلاء فى المنقول و غيره]

و قد ظهر مما ذكرنا أن لفظ القبض الظاهر بصيغته فى فعل المشتري يراد به الاستيلاء على البيع سواء فى المنقول و غيره لأن القبض لغه الأخذ مطلقا أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف التعبيرات فإن أريد الأخذ حسا باليد فهو لا- يتأتى فى جميع المبيعات مع أن أحكامه جاريه فى الكل فاللازم أن يراد به فى كلام أهل اللغه و فى لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيره فى البيع و الرهن و الصدقه و تشخيص ما فى الذمه أخذ كل شىء بحسبه و هو ما ذكرنا من الاستيلاء و السلطنه

[المناقشه فى اعتبار النقل و التحويل فى القبض]

و أما ما ذكره بعضهم من اعتبار النقل و التحويل فيه بل ادعى فى الغنيه الإجماع على أنه القبض فى المنقول الذى لا يكتفى فيه بالتخليه فهو لا يخلو عن تأمل و إن شهد من عرفت بكونه موافقا للعرف فى مثل الحيوان لأن مجرد إعطاء المقود للمشتري أو مع ركوبه عليه قبض عرفا على الظاهر ثم المراد من النقل فى كلام من اعتبره هو نقل المشتري له لا نقل البائع كما هو الظاهر من عباره المبسوط المتقدمه المصرح به فى جامع المقاصد. و أما روايه عقبه بن خالد المتقدمه فلا دلالة فيها على اعتبار النقل فى المنقول و إن استدل بها عليه فى التذكرة لما عرفت من أن الإخراج من البيت فى الروايه نظير الإخراج من اليد كناية عن رفع اليد

و التخليه للمشتري حتى لا يبقى من مقدمات الوصول إلى المشتري إلا ما هو من فعله

و أما اعتبار الكيل و الوزن أو كفايته في قبض المكيل أو الموزون

فقد اعترف غير واحد بأنه تعبد لأجل النص الذي ادعى دلالتة عليه مثل صحيحه معاويه بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع المبيع قبل أن يقبضه فقال ما لم يكن كيل أو وزن فلا يبيعه حتى يكيه أو يزنه إلا أن يوليه بالذى قام عليه و صحيحه منصور بن حازم: إذا اشترت متاعا فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلا أن توليه و في صحيحه على بن جعفر عن أخيه: عن الرجل يشتري الطعام أ يصلح يبيعه قبل أن يقبضه قال إذا لم يربح عليه فلا بأس و إن ربح فلا يبيعه حتى يقبضه و روايه أبي بصير: عن رجل اشترى طعاما ثم باعه قبل أن يكيه قال لا يعجبني أن يبيع كيلا أو وزنا قبل أن يكيه أو يزنه إلا أن يوليه كما اشتراه إلى غير ذلك مما دل على اعتبار الكيل و الوزن لا من حيث اشتراط صحه المعامله بهما و إلا لم يفرق بين التوليه و غيرها فتعين لأمر آخر و ليس إلا من كون ذلك قبضا للإجماع كما في المختلف على جواز بيع الطعام بعد قبضه و منه يظهر ما في المسالك حيث إنه بعد ذكر صحيحه ابن وهب قال و التحقيق هنا أن الخبر الصحيح دل على النهى عن بيع المكيل و الموزون قبل اعتباره بهما لا- على أن القبض لا- يتحقق بدونهما و كون السؤال فيه وقع عن البيع قبل القبض لا ينافى ذلك لأن الاعتبار بهما قبض و زياده و حينئذ فلو قيل بالاكْتفاء في نقل الضمان فيهما بالنقل عملا بالعرف و الخبر الآخر و يتوقف ثانيا على الكيل و الوزن أمكن إن لم يكن إحداث قول انتهى. و الظاهر أن مراده بالخبر خبر عقبه بن خالد و قد عرفت ظهوره في اعتبار النقل

[لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع]

ثم إن ظاهر غير واحد كفايه الكيل و الوزن في القبض من دون توقف على النقل و الظاهر أنه لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع كما صرح به في جامع المقاصد و لذا نبه في موضع من التذكرة بأن الكيل شرط في القبض و كيف كان فالأولى في المسألة ما عرفت من أن القبض له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد و أن كون القبض هو الكيل و الوزن خصوصا في باب الصدقه و تشخيص ما في الذمه مشكل جدا لأن التعبد الشرعى على تقدير تسليمه مختص

المكاسب، ج ٣، ص ٣١١

بالباع إلا أن يكون إجماع على اتحاد معنى القبض في البيع و غيره كما صرح به العلامة و الشهيدان و المحقق الثاني و غيرهم في باب الرهن و الهبه و حكى فيها الاتفاق على الاتحاد عن ظاهر المسالك و استظهره الحاكي أيضا. و عن ظاهر المبسوط في باب الهبه أن القبض هي التخليه فيما لا- ينتقل و النقل و التحويل في غيره لكن صرح في باب الرهن بأن كلما كان قبضا في البيوع كان قبضا في الرهن و الهبات و الصدقات لا يختلف ذلك و عن القاضى أنه لا يكفى الرهن التخليه و لو قلنا بكفايته في البيع يوجب استحقاق المبيع فيكفى التمكين منه و هنا لا استحقاق بل القبض سبب في الاستحقاق بل و مقتضى هذا الوجه لحوق الهبه و الصدقه بالرهن و هذا الوجه حكاه في هبه التذكرة عن بعض الشافعيه فقال قدس سره القبض هنا كالقبض في البيع ففيما لا- ينقل و لا يحول التخليه و فيما ينقل و يحول النقل و التحويل و فيما يكال أو يوزن الكيل و الوزن ثم حكى عن بعض الشافعيه

عدم كفايه التخليه فى المنقول لو قلنا به فى البيع مستندا إلى أن القبض فى البيع مستحق و فى الهبه غير مستحق فاعتبر تحققه و لم يكتف بالوضع بين يديه و لذا لو أتلّف المتهب الموهوب لم يصر قابضا بخلاف المشتري ثم ضعفه بأنه ليس بشىء لاتحاد القبض فى الموضعين و اعتبار العرف فيهما انتهى. و ظاهر عدم اكتفائه هنا بالوضع بين يديه مخالف للفرع المتقدم عنه إلا أن يلتزم بكفايه التخليه فى رفع الضمان و إن لم يكن قبضا كما أشرنا إليه سابقا-

فرعان

الأول قال فى التذكرة لو باع دارا أو سفينه مشحونه بأمتعه البائع

و ممكنه منها بحيث جعل له تحويلها من مكان إلى مكان كان قبضا و قال أيضا إذا كان المبيع فى موضع لا يختص بالبائع - كفى فى المنقول النقل من حيز إلى حيز و إن كان فى موضع يختص به فالنقل من زاويه إلى أخرى بغير إذن البائع لا- يكفى لجواز التصرف و يكفى لدخوله فى ضمانه و إن نقل بإذنه حصل القبض و كأنه استعار البقعه المنقول إليها

الثانى [لو كيل أو وزن قبل البيع فهل يجب اعتباره ثانيا لتحقق القبض]

إشاره

قال فى المسالك لو كان المبيع مكيلا أو موزونا فلا يخلو إما أن يكون قد كيل قبل البيع أو وزن أولا بأن أخبر البائع بكيه أو وزنه أو باعه قدرا معينا من صبره مشتمله عليه فإن كان الآخر فلا بد فى تحقق قبضه من كيله أو وزنه للنص المتقدم و إن كان الأول ففى افتقاره إلى الاعتبار ثانيا لأجل القبض أو الاكتفاء بالاعتبار الأول وجهان من إطلاق توقف الحكم على الكيل و الوزن و قد حصلنا و قوله ع فى النص: حتى يكيه أو يزنه لا يدل على اعتبار أزيد من اعتبار الكيل و الوزن الشامل لما وقع قبل البيع و من أن الظاهر أن ذلك لأجل القبض لا لتحقيق شرط صحه البيع الثانى فلا بد له من اعتبار جديد بعد العقد و به صرح العلامة و الشهيد و جماعه و هو الأقوى و يدل عليه قوله ع: إلا أن يوليه- فإن الكيل السابق شرط لصحه البيع فلا بد منه فى التولية و غيرها فدل على أن ذلك لأجل القبض لا- لصحه البيع انتهى المهم من كلامه رحمه الله أقول يبعد التزام القائلين بهذا القول- ببقاء المكيل و الموزون بعد الكيل و الوزن و العقد عليه و الأخذ و التصرف فى بعضه فى ضمان البائع حتى يكيه ثانيا أو يزنه و إن لم يرد بيعه ثانيا و كذا لو كاله و قبضه ثم عقد عليه

[كلمات الفقهاء فى المسأله]

إشاره

و قد تظن لذلك المحقق الأردبيلى رحمه الله فيما حكى من حاصل كلامه حيث نزل ما دل على اعتبار الكيل و الوزن فى البيع الثانى على ما إذا لم يعلم كيله أو وزنه بل وقع البيع الأول من دون كيل كما إذا اشترى أصوعا من صبره مشتمله عليها أو اشترى

ياخبار البائع أما إذا كاله بحضور المشتري ثم باعه إياه فأخذه و حمله إلى بيته و تصرف فيه بالطحن و العجن و الخبز فلا شك في كونه قبضا مسقطا للضمان مجوزا للبيع و لا- يلزم تكلف البائع بكيله مره أخرى للإقباض إلى أن قال ما حاصله أن كون وجوب الكيل مره أخرى للقبض مع تحققه أولا- عند الشراء كما نقله في المسالك عن العلامة و الشهيد و جماعه قدس الله أسرارهم و قواه ليس بقوى انتهى و قال في جامع المقاصد عند شرح قول المصنف إن التسليم بالكيل و الوزن فيما يكال أو يوزن على رأى المراد به الكيل الذى يتحقق به اعتبار البيع و لا بد من رفع البائع يده عنه فلو وقع الكيل و لم يرفع البائع يده فلا تسليم و لا قبض و لو أخبره البائع بالكيل أو الوزن فصدقه و أخذ على ذلك حصل القبض كما نص عليه في التذكرة ثم قال و لو أخذ المبيع جزافا أو أخذ ما اشتراه كيلا وزنا أو بالعكس فإن تيقن حصول الحق فيه صحح و إلا فلا ذكره في التذكرة و الذى ينبغي أن يقال إن هذا الأخذ بإعطاء البائع موجب لانتقال ضمان المدفوع إلى المشتري و انتفاء سلطنه البائع لو أراد حبسه ليقبض الثمن لا التسلط على بيعه لأن بيع ما يكال أو يوزن قبل كيله أو وزنه على التحريم أو الكراهه و لو كيل قبل ذلك فحضر كيله أو وزنه ثم اشتراه و أخذه بذلك الكيل فهو كما لو أخبره بالكيل أو الوزن بل هو أولى انتهى ثم الظاهر أن مراد المسالك مما نسبة إلى العلامة و الشهيد و جماعه من وجوب تجديد الاعتبار لأجل القبض ما ذكره في القواعد تفريعا على هذا القول أنه لو اشترى مكايله و باع مكايله فلا بد لكل بيع من كيل جديد لستم القبض قال في جامع المقاصد فى شرحه إنه لو اشترى ما لا يباع إلا مكايله و باع كذلك لا بد لكل بيع من هذين من كيل جديد لأن كل بيع لا بد له من قبض قال بعد ذلك و لو أنه حضر الكيل المتعلق بالبيع الأول فاكتفى به أو أخبره البائع فصدقه لكفى نقله و قام ذلك مقام كيله و فى الدروس بعد تقويه كفايه التخليه فى رفع الضمان لا- فى زوال تحريم البيع أو كراهته قبل القبض قال نعم لو خلى بينه و بين المكيل فامتنع حتى يكتاله لم ينتقل إليه الضمان و لا- يكفى الاعتبار الأول عن اعتبار القبض انتهى و هذا ما يمكن الاستشهاد به من كلام العلامة و الشهيد و المحقق الثانى لاختيارهم وجوب تجديد الكيل و الوزن لأجل القبض و إن كيل أو وزن قبل ذلك

[عدم ظهور كلمات الفقهاء فى وجوب الاعتبار مره أخرى]

إشارة

لكن الإنصاف أنه ليس فى كلامهم و لا غيرهم ما يدل على أن الشىء الشخصى المعلوم كيله أو وزنه قبل العقد إذا عقد عليه وجب كيله مره أخرى لتحقق القبض كما يظهر من المسالك فلا يبعد أن يكون كلام الشيخ قدس سره و من تبعه فى هذا القول و كلام العلامة و من ذكر فروع هذا القول مختصا بما إذا عقد على كيل معلوم من كلى أو من صبره معينه أو على جزئى محسوس على أنه كذا و كذا فيكون

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٢

مراد الشيخ و الجماعه من قولهم اشترى مكايله أنه اشترى بعنوان الكيل و الوزن فى مقابل ما إذا اشترى ما علم كيله سابقا من دون تسميه الكيل المعين فى العقد لكونه لغوا و الظاهر أن هذا هو الذى يمكن أن يعتبر فى القبض فى غير البيع أيضا من الرهن و الهبه فلو رهن إناء معينا من صفر مجهول الوزن أو معلوم الوزن أو وهبه خصوصا على القول بجواز هبه المجهول فالظاهر أنه لا

يقول أحد بأنه يعتبر في قبضه وزنه مع عدم تعلق غرض في الهبه بوزنه أصلا. نعم لو رهن أو وهب مقدارا معيناً من الكيل أو الوزن أمكن القول باشتراط اعتباره في قبضه وإن قبضه جزافاً كلابس فظهر أن قوله في القواعد اشترى مكايله وهو العنوان المذكور في المبسوط لهذا القول كما عرفت عند نقل الأقوال يراد به ما ذكرنا لا ما عرفت من جامع المقاصد و يؤيده تكرار المكايله في قوله و باع مكايله و يشهد له أيضا قول العلامة في غير موضع من التذكرة لو قبض جزافاً ما اشتراه مكايله و يشهد له أيضا قوله في موضع آخر لو أخذ ما اشترى كيلا وزنا و بالعكس فإن تيقن حصول الحق فيه إلخ و أظهر من ذلك فيما ذكرنا ما في المبسوط فإنه بعد ما صرح باتحاد معنى القبض في الرهن و غيرهما ذكر أنه لو رهن صبره على أنه كيل كذا فقبضه أن يكيه و لو رهنها جزافاً فقبضه أن ينقله من مكانه مع أنه اختار عدم جواز بيع الصبره جزافاً فافهم و أما قوله في الدروس فلا يكفي الاعتبار الأول عن اعتبار القبض فلا يبعد أن يكون تتمه لما قبله من قوله نعم لو خلى بينه و بينه فامتنع حتى يكتاله و مورده بيع كيل معين كلى فلا يدل على وجوب تجديد اعتبار ما اعتبر قبل العقد

[استثناء بيع التولية ليس قرينه على وجوب الاعتبار مره أخرى]

ثم إن ما ذكره في المسالك في صحيحه ابن وهب أولاً من أن قوله: لا يبيعه حتى يكيه يصدق مع الكيل السابق ثم استظهاره ثانياً بقرينه استثناء بيع التولية أن المراد غير الكيل المشتراط في صحة العقد لم يعلم له وجه إذ المراد من الكيل و الوزن في تلك الصحيحة و غيرها هو الكيل المتوسط بين البيع الأول و الثاني و هذا غير قابل لإرادته الكيل المصحح للبيع الأول فلا وجه لما ذكره أولاً أصلاً و لا وجه لإرادته المصحح للبيع الثاني حتى يكون استثناء التولية قرينه على عدم إرادته لاشتراك التولية مع غيرها في توقف صحتهما على الاعتبار لأن السؤال عن بيع الشيء قبل قبضه ثم الجواب بالفرق بين المكيل و الموزون لا- يمكن إرجاعها إلى السؤال و الجواب عن شرائط البيع الثاني بل الكلام سؤالاً- و جواباً نص في إرادته قابلية المبيع قبل القبض للبيع و عدمها فالأولى أن استثناء التولية ناظر إلى الفرق بين البيع مكايله بأن يبيعه ما اشتراه على أنه كيل معين فيشترط قبضه بالكيل و الوزن ثم إقباضه و بين أن يوليه البيع الأول من غير تعرض في العقد لكيه و وزنه فلا- يعتبر توسط قبض بينهما بل يكفي قبض المشتري الثاني عن الأول. و بالجملة فليس في الصحيحة تعرض لصوره كيل الشيء أولاً قبل البيع ثم العقد عليه و التصرف فيه بالنقل و التحويل و أن يبيعه ثانياً بعد التصرف هل يحتاج إلى كيل جديد لقبض البيع الأول لا لاشتراط معلوميه البيع الثاني أم لا بل ليس في كلام المتعرضين لبيع ما لم يقبض تعرض لهذه الصورة

القول في وجوب القبض

مسألة يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقه الآخر بالبيع

إشارة

لاقتضاء العقد لذلك فإن قال كل منهما لا أدفع حتى أقبض فالأقوى إجبارهما معا وفاقاً للمحكي عن السرائر و الشرائع و كتب العلامة و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها- و عن ظاهر التنقيح الإجماع عليه لما في التذكرة- من أن كلا منهما قد وجب له حق على صاحبه و عن الخلاف أنه يجبر البائع أولاً على تسليم المبيع ثم يجبر المشتري على تسليم الثمن

سواء كان الثمن عينا أو فى الذمه لأن الثمن إنما يستحق على المبيع فيجب أولا تسليم المبيع ليستحق الثمن و لعل وجهه دعوى انصراف إطلاق العقد إلى ذلك و لذا استقر العرف إلى تسميه الثمن عوضا و قيمه و لذا يقبحون مطالبه الثمن قبل دفع المبيع كما يقبحون مطالبه الأجره قبل العمل أو دفع العين المستأجره و الأقوى ما عليه الأكثر-

[محل الخلاف فى المسأله]

إشاره

ثم إن ظاهر جماعه أن محل فى هذه المسأله بين الخاصه و العامه ما لو كان كل منهما باذلا و تشاحا فى البدأه و التسليم لا ما إذا امتنع أحدهما عن البذل قال فى المبسوط بعد اختياره أولا- إجبارهما معا على القابض ثم الحكم بأن تقديم البائع فى الإجبار أولى قال هذا إذا كان كل منهما باذلا و أما إذا كان أحدهما غير باذل أصلا و قال لا أسلم ما على أجبره الحاكم على البذل فإذا حصل البذل حصل الخلاف فى أن أيهما يدفع هذا إذا كان موسرا قادرا على إحضار الثمن فإن كان معسرا كان للبائع الفسخ و الرجوع إلى عين ماله كالمفلس انتهى و قال فى التذكره توهم قوم أن الخلاف فى البدأه بالتسليم خلاف فى أن البائع هل له حق الحبس أم لا- إن قلنا بوجوب البدأه للبائع فليس له حبس المبيع إلى استيفاء الثمن و إلا فله ذلك و نازع أكثر الشافعيه فيه و قالوا هذا الخلاف مختص بما إذا كان نزاعهما فى مجرد البدأه و كان كل منهما يبذل ما عليه و لا يخاف فوت ما عند صاحبه فأما إذا لم يبذل البائع المبيع و أراد حبسه خوفا من تعذر تحصيل الثمن فله ذلك بلا خلاف و كذا للمشتري حبس الثمن خوفا من تعذر تحصيل المبيع انتهى. و قد صرح بعض آخر أيضا بعدم الخلاف فى جواز الحبس لامتناع الآخر من التسليم و لعل الوجه فيه أن عقد البيع مبنى على التقابض و كون المعامله يدا بيد فقد التزم كل منهما بتسليم العين مقارنا لتسليم صاحبه و التزم على صاحبه أن لا يسلمه مع الامتناع فقد ثبت بإطلاق العقد لكل منهما حق الامتناع مع امتناع صاحبه فلا يرد أن وجوب التسليم على كل منهما ليس مشروطا بتحقيقه من الآخر فلا يسقط التكليف بإزاء مال الغير عن أحدهما بمعصيته الآخر و أن ظلم أحدهما لا يسوغ ظلم الآخر هذا كله مع عدم التأجيل فى أحد العوضين-

فلو كان أحدهما مؤجلا

لم يجز حبس الآخر. قال فى التذكره و لو لم يتفق تسليمه حتى حل الأجل لم يكن له الحبس أيضا و لعل وجهه أن غير المؤجل قد التزم بتسليمه من دون تعليق على تسليم المؤجل أصلا و هذا مما يؤيد أن حق الحبس ليس لمجرد ثبوت حق للحابس على الآخر فيكون الحبس بإزاء الحبس.

[لو قبض الممتنع بدون رضا صاحبه]

ثم إن مقتضى ما ذكرنا من عدم وجوب التسليم مع امتناع الآخر و عدم استحقاق الممتنع لقبض ما فى يد صاحبه أنه لو قبضه الممتنع بدون رضا صاحبه لم يصح القبض فصحه القبض بأحد أمرين

أما إقباض ما فى يده لصاحبه فله حينئذ قبض ما فى يد صاحبه و لو بغير إذنه و أما إذن صاحبه سواء أقبض ما فى يده أم لا كما صرح بذلك فى المبسوط و التذكرة و صرح فيهما بأن له مطالبه القابض برد ما قبض بغير إذنه لأن له حق الحبس و التوثق إلى أن يستوفى العوض و فى موضع من التذكرة أنه لا- ينفذ تصرفه فيه و مراده التصرف المتوقع على القبض كالباع أو مطلق الاستبدال

ثم إذا ابتداء أحدهما بالتسليم

إما لوجوبه عليه كالبائع على قول الشيخ أو لتبرعه بذلك أجبر الآخر على التسليم و لا يحجر عليه فى ما عنده من العوض و لا فى مال آخر لعدم الدليل.

مسألة يجب على البائع تفرغ المبيع من أمواله مطلقاً و من غيرها فى الجملة

إشارة

و هذا الوجوب ليس شرطياً بالنسبة إلى التسليم و إن أوهمه بعض العبارات ففى غير واحد من الكتب أنه يجب تسليم المبيع مفرغاً و المراد إرجاع الحكم إلى القيد و إلا فالتسليم يحصل بدون و قد تقدم عن التذكرة

[الاستدلال عليه]

و كيف كان فيدل على وجوب التفرغ ما دل على وجوب التسليم فإن إطلاق العقد كما يقتضى أصل التسليم كذلك يقتضى التسليم مفرغاً فإن التسليم بدون كالعهد بالنسبة إلى غرض المتعاقدين و إن ترتب عليه أحكام تعديده كالدخول فى ضمان المشتري و نحوه

[لو مضت مده و لم يتمكن البائع من التفرغ أو لم يفرغ]

فلو كان فى الدار متاع و جب نقله فوراً فإن تعذر ففى أول أزمته الإمكان و لو تراخى زمان الإمكان و كان المشتري جاهلاً كان له الخيار لو تضرر بفوات بعض منافع الدار عليه و فى ثبوت الأجره- لو كان لبقائه أجره إلى زمان الفراغ و جه

[لو كان فى الأرض زرع للبائع]

و لو كان تأخير التفرغ بتقصيره فينبغى الجزم بالأجره كما جزموا بها مع امتناعه من أصل التسليم و لو كان فى الأرض زرع قد أحصد و جب إزالته لما ذكرنا و إن لم يحصد و جب الصبر إلى بلوغ أوانه للزوم تضرر البائع بالقلع و أما ضرر المشتري فينجبر بالخيار مع الجهل كما لو وجدها مستأجره و من ذلك يعلم عدم الأجره لأنه اشترى أرضاً تبين أنها مشغولة فلا يثبت أكثر من الخيار و يحتمل ثبوت الأجره لأنه اشترى أرضاً لا يستحق عليها الاشتغال بالزرع و المالك قد ملك الزرع غير مستحق للبقاء فيتخير بين إبقائه بالأجره و بين قلعه لتقديم ضرر القلع على ضرر فوات منفعه الأرض بالأجره و يحتمل تخيير المشتري بين إبقائه بالأجره و قلعه بالأرض و يحتمل ملاحظه الأكثر ضرراً

و لو احتاج تقريغ الأرض إلى هدم شيء هدمه بإذن المشتري

و عليه طم ما يطم برضا المالك و إصلاح ما استهدم أو الأرش على اختلاف الموارد فإن مثل قلع الباب أو قلع ساجه منه إصلاحه إعادته بخلاف هدم حائط فإن الظاهر لحوقه بالقيمي في وجوب الأرش له و المراد بالأرش قيمه الهدم لا أرش العيب.

و بالجمله فمقتضى العرف إلحاق بعض ما استهدم بالمثل و بعضه بالقيمي و لو ألحق مطلقا بالقيمي كان له وجه و يظهر منهم فيما لو هدم أحد الشريكين الجدار المشترك بغير إذن صاحبه أقوال ثلاثة الإيعاده مطلقا كما في الشرائع و عن المبسوط و الأرش كذلك كما عن العلامة و المحقق و الشهيد الثانيين و التفصيل بين ما كان مثليا كحائط البساتين و المزارع و إلا فالأرش كما عن الدروس و الظاهر جريان ذلك في كسر الباب و الشباييك و فتق الثوب من هذا القبيل.

مسألة لو امتنع البائع من التسليم

فإن كان لحق كما لو امتنع المشتري عن تسليم الثمن فلا إثم و هل عليه أجره مده الامتناع احتمله في جامع المقاصد إلا أن منافع الأموال الفائته بحق لا دليل على ضمانها و على المشتري نفقه المبيع. و في جامع المقاصد ما أشبه هذه بمثل منع الزوجه نفسها حتى تقبض المهر فإن في استحقاقها النفقه ترددا قال و يحتمل الفرق بين الموسر و المعسر انتهى و يمكن الفرق بين النفقه في المقامين و لو طلب من البائع الانتفاع به في يده ففي وجوب إجابهته و جهان و لو كان امتناعه لا لحق - و جب عليه الأجره لأنه عاد و مقتضى القاعده أن نفقته على المشتري

الكلام في أحكام القبض

إشاره

الكلام في أحكام القبض

و هي التي تلحقه بعد تحققه

مسألة من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض

إشاره

فقبله يكون مضمونا عليه بعوضه إجماعا مستفيضا - بل محققا و يسمى ضمان المعاوضه

[الاستدلال عليه بالنبوى المشهور]

و يدل عليه قبل الإجماع النبوى المشهور: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و ظاهره بناء على جعل من للتبويض أنه بعد

التلف يصير مالا- للبائع لكن إطلاق المال على التالف إنما هو باعتبار كونه مالا عند التلف و بهذا الاعتبار يصح أن يقع هو المصالح عنه إذا أتلفه الغير لا- قيمته كما صرح به فى باب الصلح من الشرائع و التحرير و حينئذ فلا- بد من أن يكون المراد بالنبوى أن المبيع يكون تالفا من مال البائع و مرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آنا ما ليكون التالف مالا للبائع.

و الحاصل أن ظاهر الروايه صيروره المبيع مالا للبائع بعد التلف لكن لما لم يتعقل ذلك تعين إرادته وقوع التلف على مال البائع و مرجعه إلى ما ذكره فى التذكرة و تبعه من تأخر عنه من أنه يتجدد انتقال الملك إلى البائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان و ربما يقال تبعا للمسالك إن ظاهر كون المبيع التالف قبل القبض من مال البائع يوهم خلاف هذا المعنى و لعله لدعوى أن ظاهر كونه من ماله كون تلفه من ماله بمعنى كون دركه عليه فيوهم ضمانه بالمثل و قيمه.

[الضمان فى المسأله ضمان المعاوضه لا ضمان اليد]

و مما ذكرنا من أن معنى الضمان هنا يرجع إلى انفساخ العقد بالتلف و تلف المبيع فى ملك البائع و يسمى ضمان المعاوضه لا ضمانه عليه مع تلفه من المشتري كما فى المصوب و المستام و غيرهما و يسمى ضمان اليد يعلم أن الضمان فيما نحن فيه حكم شرعى لا حق مالى فلا يقبل الإسقاط و لذا لو أبرأه المشتري من الضمان لم يسقط كما نص عليه فى التذكرة و الدروس و ليس الوجه فى ذلك أنه إسقاط ما لم يجب كما قد يتخيل.

[الاستدلال على ضمان البائع قبل القبض بروايه عقبه أيضا]

و يدل على الحكم المذكور أيضا روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله ع:

فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجه غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيك غدا إن شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد إليه ماله و لعل الروايه أظهر دلالة- على الانفساخ قبل التلف من النبوى

[عدم الخلاف فى المسأله]

و كيف كان فلا- خلاف فى المسأله أعنى بطلان البيع عند التلف لا من أصله لأن تقدير ماله البائع قبل التلف مخالف لأصالة بقاء العقد و إنما احتيج إليه لتصحيح ما فى النص من الحكم بكون التالف من مال البائع فيرتكب بقدر الضروره

[نماء المبيع قبل التلف للمشتري]

و يترتب على ذلك كون النماء قبل التلف للمشتري. و فى معناه الركاز الذى يجده

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٤

العبد و ما وهب منه فقبله و قبضه أو أوصى له به فقبله كما صرح به فى المبسوط و التذكرة و صرح العلامة بأن مثونه تجهيزه لو كان مملوكا على البائع و هو مبنى على ثبوت الملك التحقيقى قبل التلف لا مجرد تقدير الملك الذى لا بد فيه من الاقتصار

على الحكم الثابت المحوج إلى ذلك التقدير دون ما عداه من باقى آثار المقدر إلا أن يقال بأن التلف من البائع يدل التزاما على الفسخ الحقيقى

[تعذر الوصول بحكم التلف]

ثم إنه يلحق بالتلف تعذر الوصول إليه عادة مثل سرقة على وجه لا- يرجى عوده و عليه تحمل روايه عقبه المتقدمه. قال فى التذكرة وقوع الدرہ فى البحر قبل القبض كالتلف و كذا انفلات الطير و الصيد المتوحش و لو غرق البحر الأرض المبيعه أو وقع عليها صخور عظيمه من جبل أو كسيها رمل فهى بمثابة التلف أو يثبت به الخيار للشافعيه وجهان أقواهما الثانى و لو أبق العبد قبل القبض أوضاع فى انتهاب العسكر لم يفسخ البيع لبقاء المالىه و رجاء العود انتهى و فى التذكرة أيضا لو هرب المشتري قبل وزن الثمن و هو معسر مع عدم الإقباض احتمال أن يملك البائع الفسخ فى الحال لتعذر استيفاء الثمن و الصبر ثلاثه أيام للروايه و الأول أقوى لورودها فى البازل و إن كان موسرا أثبت البائع ذلك عند الحاكم ثم إن وجد له مالا قضاه و إلا باع المبيع و قضى منه و الفاضل للمشتري و المعوز عليه انتهى و فى غير موضع مما ذكره تأمل

[لو كان القبض غير واجد لشرائط الصحه]

ثم إن ظاهر كثير من الأصحاب أنه لا يعتبر فى القبض المسقط للضمان وقوعه صحيحا جامعا لما يعتبر فيه فلو وقع بغير إذن ذى اليد كفى فى رفع الضمان- كما صرح به فى التذكرة و الدروس و غيرهما و لو لم يتحقق الكيل و الوزن بناء على اعتبارهما فى قبض المكيل ففى سقوط الضمان بمجرد نقل المشتري قولان قال فى التذكرة فى باب بيع الثمار إنه لو اشترى طعاما مكايله فقبض جزافا فهلك فى يده فهو من ضمان المشتري لحصول القبض و إن جعلنا الكيل شرطا فيه فالأقرب أنه من ضمان البائع انتهى و قد تقدم عن جامع المقاصد سقوط الضمان هنا بناء على اشتراط الكيل فى القبض و لا يخلو عن قوه

[هل يكتفى بالتخليه فى سقوط الضمان]

و هل يكتفى بالتخليه على القول بعدم كونها قبضا فى سقوط الضمان قولان لا يخلو السقوط من قوه و إن لم نجعله قبضا و كذا الكلام فيما لو وضع المشتري يده عليه و لم ينقله بناء على اعتبار النقل فى القبض هذا كله حكم التلف السماوى.

و أما الإتلاف

إشاره

فإما أن يكون من المشتري و إما أن يكون من البائع و إما أن يكون من الأجنبى

فإن كان من المشتري

فالظاهر عدم الخلاف فى كونه بمنزله القبض فى سقوط الضمان لأنه قد ضمن ماله بإتلافه و حجته الإجماع لو تم و إلا

فانصراف النص إلى غير هذا التلف فيبقى تحت القاعده. قال في التذكرة هذا إذا كان المشتري عالما و إن كان جاهلا بأن قدم البائع الطعام المبيع إلى المشتري فأكله هل يجعل قابضا الأقرب أنه لا يصير قابضا و يكون بمنزله إتلاف البائع ثم مثل له بما قدم المغصوب إلى المالك فأكله أقول هذا مع غرور البائع لا بأس به أما مع عدم الغرور ففي كونه كالتلف السماوى وجهان- و لو صال العبد على المشتري فقتله دفعا ففي التذكرة أن الأصلح أنه لا يستقر عليه الثمن. و حكى عن بعض الشافعية الاستقرار لأنه قتله في عرض نفسه

و لو أتلفه البائع

ففي انفساخ البيع كما عن المبسوط و الشرائع و التحرير لعموم التلف في النص- لما كان بإتلاف حيوان أو إنسان أو كان بآفه أو ضمان البائع للقيمة لخروجه عن منصرف دليل الانفساخ فيدخل تحت قاعده إتلاف مال الغير أو التخيير بين مطالبته بالقيمة أو بالثمن إما لتحقق سبب الانفساخ و سبب الضمان فيتخير المالك في العمل بأحدهما و إما لأن التلف على هذا الوجه إذا خرج عن منصرف دليل الانفساخ لحقه حكم تعذر تسليم المبيع فيثبت الخيار للمشتري لجريان دليل تعذر الانفساخ التسليم هنا و هذا هو الأقوى و اختاره في التذكرة و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها و عن حواشى الشهيد نسبه إلى أصحابنا العراقيين فإن اختار المشتري القيمة فهل للبائع حبس القيمة على الثمن وجهان من أنها بدل عن العين و من أن دليل الحبس و هو الانفهام من العقد يختص بالمبادل أقواهما العدم و لو قبض المشتري بغير إذن البائع حيث يكون له الاسترداد فأتلفه البائع في يد المشتري ففي كونه كإتلافه قبل القبض فيكون في حكم الاسترداد كما أن إتلاف المشتري في يد البائع بمنزله القبض أو كونه إتلافا له بعد القبض موجبا للقيمة لدخول المبيع في ضمان المشتري بالقبض و إن كان ظالما فيه وجهان اختار أولهما في التذكرة

و لو أتلفه أجنبي

جاء الوجوه الثلاثة المتقدمه إلا أن المتعين منها هو التخيير لما تقدم و لو لا شبهه الإجماع على عدم تعين القيمة تعين الرجوع إليها بعد فرض انصراف دليل الانفساخ إلى غير ذلك.

مسألة تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين

في جميع ما ذكر كما صرح في التذكرة و هو ظاهر عباره الدروس حيث ذكر أن بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض بل الظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

قال في المبسوط لو اشترى عبدا بثوب و قبض العبد و لم يسلم الثوب فباع العبد صح بيعه و إذا باعه و سلمه ثم تلف الثوب انفسخ البيع و لزمه قيمة العبد لبائعه لأنه لا يقدر على رده انتهى و في باب الصرف من السرائر نظير ذلك و قد ذكر هذه المسألة أيضا في الشرائع و كتب العلامة و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها أعنى مسألة من باع شيئا معينا بشيء معين ثم بيع أحدهما ثم تلف الآخر و حكموا بانفساخ البيع الأول و قد صرحوا بنظير ذلك في باب الشفعة أيضا و بالجمله فالظاهر عدم

الخلاف في المسأله و يمكن أن يستظهر من روايه عقبه المتقدمه حيث ذكر في آخرها أن المبتاع ضامن لحقه حتى يرد إليه ماله بناء على عود ضمير الحق إلى البائع بل ظاهر بعضهم شمول النبوى له بناء على صدق المبيع على الثمن قال كما في التذكره- أو أكلت الشاه ثمنها المعين قبل القبض فإن كانت في يد المشتري فكإتلافه و إن كانت في يد البائع فكإتلافه و إن كانت في يد أجنبي فكإتلافه و إن لم تكن في يد أحد انفسخ البيع لأن المبيع هلك قبل القبض بأمر لا ينسب إلى آدمى فكان كالسماويه انتهى ثم إنه هل يلحق العوضان في غير البيع من المعاوضات به في هذا الحكم لم أجد أحد أصرح بذلك نفياً أو إثباتاً نعم ذكروا في الإجاره و الصداق و عوض الخلع ضمانها لو تلف قبل القبض لكن ثبوت الحكم عموماً مسكوت عنه في كلماتهم إلا أنه يظهر من بعض مواضع التذكره عموم الحكم لجميع المعاوضات على وجه يظهر كونه

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٥

من المسلمات قال في مسأله جواز بيع ما انتقل بغير البيع قبل القبض و المال المضمون في يد الغير بالقيمه كالعاريه المضمونه أو بالتفريط و يسمى ضمان اليد يجوز بيعه قبل قبضه لتمام الملك فيه إلى أن قال أما ما هو مضمون في يد الغير بعوض في عقد معاوضه فالوجه جواز بيعه قبل قبضه كمال الصلح و الأجره المعينه لما تقدم و قال الشافعى لا يصح لتوهم الانفساخ بتلفه كالبيع انتهى و ظاهر هذا الكلام كونه مسلماً بين الخاصه و العامه.

مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه

فإن كان مما يقسط الثمن عليه انفسخ البيع فيه

فيما يقابله من الثمن لأن التالف مبيع تلف قبل قبضه فإن البيع يتعلق لكل جزء إذ البيع عرفاً ليس إلا التملك بعوض و كل جزء كذلك. نعم إسناد البيع إلى جزء واحد مقتصر على يومه انتقاله بعقد مستقل و لذا لم يطلق على بيع الكل البيوع المتعدده و كيف كان فلا إشكال و لا خلاف في المسأله

إن كان الجزء مما لا يتسقط عليه الثمن

كيد العبد فالأقوى أنه كالوصف الموجب للتعب فإن قلنا بكونه كالحادث قبل العقد فالمشتري مخير بين الرد و الأرش و إلا كان له الرد فقط بل عن الإيضاح أن الأرش هنا أظهر لأن المبيع هو مجموع بدن العبد و قد نقص بعضه بخلاف نقصان الصفه و فيه تأمل بل ظاهر الشرائع عدم الأرش هنا مع قوله به في العيب فتأمل.

و كيف كان فالمهم نقل الكلام إلى حكم العيب الحادث قبل القبض

إشاره

و الظاهر المصرح به في كلام غير واحد أنه لا خلاف في أن للمشتري الرد-

إشاره

ففى الخلاف عدمه مدعى عدم الخلاف فيه و هو المحكى عن الحلى و ظاهر المحقق و تلميذه و كاشف الرموز لأصاله لزوم العقد و إنما ثبت الرد لدفع تضرر المشتري به و عن النهايه ثبوته و اختاره العلامة و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم و عن المختلف نقله عن القاضى و الحلبى و عن المسالك أنه المشهور-

[المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال عليه]

إشاره

و استدلووا عليه بأن الكل مضمون قبل القبض فكذا أبعاضه و صفاته و أورد عليه بأن معنى ضمان الكل انفساخ العقد و رجوع الثمن إلى المشتري و المبيع إلى البائع. و هذا المعنى غير متحقق فى الوصف لأن انعدامه بعد العقد فى ملك البائع لا يوجب رجوع ما قابله من عين الثمن بل يقابل بالأعم منه و مما يساويه من غير الثمن لأن الأرش لا يتعين كونه من عين الثمن و يدفع بأن وصف الصحه لا يقابل ابتداء بجزء من عين الثمن و لذا يجوز دفع بدله من غير الثمن مع فقدته بل لا يضمن بمال أصلاً لجواز إمضاء العقد على المعيب بلا شىء و حينئذ فتلفه على المشتري لا يوجب رجوع شىء إلى المشتري فضلاً عن جزء من عين الثمن بخلاف الكل و الأجزاء المستقلة فى التقويم. فحاصل معنى الضمان إذا انتفى وصف الصحه قبل العقد أو انعدم بعد العقد و قبل القبض هو تقدير التلف المتعلق بالعين أو الوصف فى ملك البائع فى المقامين و أن العقد من هذه الجهه كأن لم يكن و لازم هذا انفساخ العقد رأساً إذا تلف تمام المبيع و انفساخه بالنسبه إلى بعض أجزائه إذا تلف البعض و انفساخ العقد بالنسبه إلى الوصف بمعنى فواته فى ملكه و تقدير العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى حدوث هذا العيب فكان العيب حدث قبل العقد و العقد قد وقع على عين معيبة فيجربى فيه جميع أحكام العيب من الخيار و جواز إسقاط الخيار رداً و أرشا

[ما يؤيد ثبوت الأرش]

و يؤيد ما ذكرنا من اتحاد معنى الضمان بالنسبه إلى ذات المبيع و وصف صحته الجمع بينهما فى تلف الحيوان فى أيام الخيار و تعييه فى صحيح ابن سنان: عن الرجل يشتري الدابه أو العبد فيموت أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك قال على البائع يمضى الشرط. فقولاه: على البائع حكم بالضمان لموت العبد و حدوث حدث فيه بفوات جزء أو وصف و معناه تقدير وقوعه فى ملك البائع.

[الإشكال فى ثبوت الأرش]

نعم قد يشكل الحكم المذكور لعدم الدليل على ضمان الوصف لأن الضمان بهذا المعنى حكم مخالف للأصل يقتصر فيه على محل النص و الإجماع و هو تلف الكل أو البعض و لو لا الإجماع على جواز الرد لأشكل الحكم به أيضا إلا أنه لما استند في الرد إلى نفي الضرر قالوا إن الضرر المتوجه إلى المبيع قبل القبض يجب تداركه على البائع و حينئذ فقد يستوجه ما ذكره العلامة من أن الحاجة قد تمس إلى المعاوضة فيكون في الرد ضرر و كذلك في الإمساك بغير أرش فيوجب التخيير بين الرد و الأرش لنفي الضرر لكن فيه أن تدارك ضرر الصبر على المعيب يتحقق بمجرد الخيار في الفسخ و الإمضاء كما في سائر موارد الضرر الداعي إلى الحكم بالخيار هذا

[الأقوى قول المشهور]

و مع ذلك فقول المشهور لا يخلو عن قوه

هذا كله مع تعيبه بآفه سماويه

و أما لو تعيب بفعل أحد

فإن كان هو المشتري فلا ضمان بأرشه و إلا كان له على الجاني أرش جنايته- لعدم الدليل على الخيار في العيب المتأخر إلا أن يكون بآفه سماويه و يحتمل تخيير المشتري بين الفسخ و الإمضاء مع تضمين الجاني لأرش جنايته بناء على جعل العيب قبل القبض مطلقا موجبا للخيار و مع الفسخ يرجع البائع على الأجنبي بالأرش - .

مسألة الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمة بيع المكيل و الموزون قبل قبضه إلا توليه

لصحيحه ابن حازم المرويه في الفقيه: إذا اشترت متاعا فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلا توليه فإن لم يكن فيه كيل أو وزن فبعه و صحيح الحلبي في الكافي عن أبي عبد الله ع قال: في الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل أن يكتال قال لا يصلح له ذلك و صحيحه الآخر في الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوم اشتروا بزا فاشتركوا فيه جميعا و لم يقتسموا أ يصلح لأحد منهم بيع بزه قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه قال لا بأس به و قال إن هذا ليس بمنزله الطعام لأن الطعام يكال بناء على أن المراد قبل أن يقبضه من البائع أما إذا أريد من ذلك عدم قبض حصته من يد الشركاء فلا يدل على ما نحن فيه لتحقق القبض بحصوله في يد أحد الشركاء المأذون عن الباقي. و روايه معاويه بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه فقال ما لم يكن كيل أو وزن فلا يبيعه حتى يكيه أو يزنه إلا أن يوليه بالذئ قام عليه و صحيحه منصور في الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يشتري مبيعا ليس فيه كيل و لا وزن أ له أن يبيعه مرابحه قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه قال لا بأس بذلك ما لم يكن كيل أو وزن فإن هو قبضه كان أبرء لنفسه و صحيح الحلبي: في الرجل يبتاع الطعام أ يصلح يبيعه قبل أن يقبضه قال إذا ربح لم يصلح حتى يقبضه و إن كان توليه فلا بأس و خبر حزام المروى عن مجالس الطوسي

قال: ابتعت طعاما من طعام الصدقة فأربحت فيه قبل أن أقبضه فأردت بيعه فسألت النبي ص فقال لا تبعه حتى تقبضه و مفهوم روايه خالد بن حجاج الكرخي قال: قلت لأبي عبد الله ع أشتري الطعام إلى أجل مسمى فطلبه التجار مني بعد ما اشتريت قبل أن أقبضه قال لا- بأس إلى أن تبيع إلى أجل كما اشتريت إليه الخبر و المراد تأجيل الثمن و قوله كما اشتريت إشاره إلى كون البيع توليه فيدل على ثبوت البأس في غير التوليه و مصححه على بن جعفر عن أخيه: عن الرجل يشتري الطعام أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه قال إذا ربح لم يصلح حتى يقبض و إن كان توليه فلا- بأس و في معناها روايه أخرى خلافا للمحكي عن الشيخين في المقنعه و النهايه و القاضى و المشهور بين المتأخرين- فالكراهه لروايات صارفه لظواهر الروايات المتقدمه إلى الكراهه مثل ما فى الفقيه فى ذيل روايه الكرخي المتقدمه: قلت لأبي عبد الله ع أشتري الطعام من الرجل ثم أبيع من رجل آخر قبل أن أكتاله فأقول له ابعث و كيلك حتى يشهد كيله إذا قبضته قال لا- بأس و روايه جميل بن دراج عن أبي عبد الله ع: فى الرجل يشتري الطعام ثم يبيعه قبل أن يقبضه قال لا بأس و يوكل الرجل المشتري منه بقبضه و كيله قال لا بأس.

[الأولى حمل الروايات المجوزه على التوليه]

إشاره

و هذه الروايات مطلقه يمكن حملها على التوليه و هو أولى من حمل تلك الأخبار على الكراهه مع أن استثناء التوليه حينئذ يوجب نفى الكراهه فيها مع أن الظاهر عدم الخلاف فى الكراهه فيها أيضا بين أرباب هذا القول و إن كانت أخف

[الاستئناس للجمع بالكراهه بخبر أبى بصير و المناقشه فيه]

و من ذلك يعلم ما فى الاستئناس للجمع بالكراهه بخبر أبى بصير: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى طعاما ثم باعه قبل أن يكيله قال لا- يعجبني أن يبيع كيلا أو وزنا قبل أن يكيله أو يزنه إلا أن يوليه كما اشتراه فلا بأس أن يوليه كما اشتراه إذا لم يربح به أو يضع و ما كان عنده من شىء ليس بكيل و لا وزن فلا بأس أن يبيعه قبل أن يقبضه بناء على أن قوله لا يعجبني ظاهر فى الكراهه فإن ذلك يوجب رفع الكراهه رأسا فى التوليه لأنه فى قوه أن ذلك فى التوليه ليس مما لا- يعجبني مع أن القائلين بالكراهه لا يفرقون بين التوليه و غيرها فى أصل الكراهه و إن صرح بعضهم بكونها فى التوليه أخف

و ربما يستدل على الجواز بصحیحتى الحلبي و ابن مسلم

فى جواز بيع الثمره المشتراه قبل قبضها لكن لا يبعد إرادته الثمره على الشجره فيخرج عن المكيل و الموزون

و ربما يستأنس للجواز بالأخبار الوارده فى جواز بيع السلم على من هو عليه

بناء على عدم الفرق بين المسألتين و فيه تأمل لعدم ثبوت ذلك بل الظاهر أن محل الخلاف هنا هو بيع غير المقبوض على غير البائع كما يستفاد من ذكر القائلين بالجواز في تلك المسألة و القائلين بالتحريم هنا. و قد جعل العلامة بيع غير المقبوض على بائعه مسأله أخرى ذكرها بعد مسألتنا و فروعها و ذكر أن المجوزين في المسألة الأولى جزموا بالجواز هنا و اختلف المانعون فيها هنا و من العجب ما عن التنقيح من الإجماع على جواز بيع السلم على من هو عليه مع إجماع المبسوط على المنع عن بيع السلم قبل القبض مصرحا بعدم الفرق بين المسلم إليه و غيره

[الحكم في غير المكيل و الموزون]

ثم إن صريح التحرير و الدروس الإجماع على الجواز في غير المكيل و الموزون مع أن المحكى في التذكرة عن بعض علمائنا القول بالتحريم مطلقا و نسبه في موضع آخر إلى جماعه منا و صريح الشيخ في المبسوط اختيار هذا القول قال في باب السلم إذا أسلف في شىء فلا يجوز أن يشرك فيه غيره و لا أن يوليه لأن النبي ص نهى عن بيع ما لم يقبض و قال: من أسلف في شىء فلا- يصرفه إلى غيره إلى أن قال و يبيع الأعيان مثل ذلك إن لم يكن قبض المبيع فلا يصح الشركه و لا التولية و إن كان قد قبضه صحت الشركه و التولية فيه بلا خلاف و قد روى أصحابنا جواز الشركه فيه و التولية قبل القبض

[أقوال خمسة في بيع المكيل و الموزون قبل القبض]

ثم إن المحكى عن المهذب البارع عدم وجدان العامل بالأخبار المتقدمه المفصله بين التولية و غيرها و هو عجيب فإن التفصيل حكاه في التذكرة قولا خامسا في المسألة لأقوال علمائنا و هى الكراهه مطلقا و المنع مطلقا و التفصيل بين المكيل و الموزون و غيرهما و التفصيل بين الطعام و غيره بالتحريم و العدم و هو قول الشيخ في المبسوط مدعيا عليه الإجماع و بالكراهه و العدم و هنا سادس اختاره في التحرير و هو التفصيل في خصوص الطعام بين التولية و غيرها بالتحريم و الكراهه في غيره من المكيل و الموزون. و المراد بالطعام يحتمل أن يكون مطلق ما أعد للأكل كما قيل إنه موضوع له لغه و يحتمل أن يكون خصوص الحنطه و الشعير بل قيل إنه معناه شرعا و حكى عن فخر الدين نقله عن والده و حكى اختياره عن بعض المتأخرين و عن الشهيد أنه حكى عن التحرير أنه الحنطه خاصه و حكى عن بعض أهل اللغه ثم إن الظاهر أن أصل عنوان المسألة مختص بالمبيع الشخصى كما يظهر من الاستدلال في التذكرة للمانعين بضعف الملك قبل القبض لانفساخه بالتلف و كون المبيع مضمونا على البائع فولايه المشتري على التصرف ضعيفه. و ذكر في التذكرة الكلى غير المقبوض في فروع المسألة و قال المبيع إن كان ديننا لم يجز بيعه قبل قبضه عند المانعين لأن المبيع مع تعيينه لا- يجوز بيعه قبل قبضه فمع عدمه أولى فلا- يجوز بيع السلم قبل قبضه و لا الاستبدال به و به قال الشافعى انتهى. و كيف كان فلا فرق في النص و الفتوى بناء على المنع بين المبيع المعين و الكلى بل و لا بناء على الجواز

[هل المنع تكليفي أو وضعي]

ثم إن ظاهر أكثر الأخبار المتقدمه المانع بطلان البيع قبل القبض و هو المحكى عن صريح العماني- بل هو ظاهر كل من عبر

بعدم الجواز الذى هو معقد إجماع المبسوط فى خصوص الطعام فإن جواز البيع و عدمه ظاهران فى الحكم الوضعى إلا أن المحكى عن المختلف أنه لو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع لكن صريحه فى مواضع من التذكرة و فى القواعد أن محل الخلاف و الصحة و البطلان. و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى أن محل الخلاف فى كلمات الأكثر هو الحكم الوضعى

و ينبغى التنبيه على أمور

أشاره

ثم إن ظاهر أكثر الأخبار المتقدمه المانع بطلان البيع قبل القبض و هو المحكى عن صريح العماني - بل هو ظاهر كل من عبر بعدم الجواز الذى هو معقد إجماع المبسوط فى خصوص الطعام فإن جواز البيع و عدمه ظاهران فى الحكم الوضعى إلا أن المحكى عن المختلف أنه لو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع لكن صريحه فى مواضع من التذكرة و فى القواعد أن محل الخلاف و الصحة و البطلان. و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى أن محل الخلاف فى كلمات الأكثر هو الحكم الوضعى

الأول أن ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع فى هذا الحكم

فيصح بيعه قبل قبضه قال فى المبسوط أما الثمن إذا كان معيناً فإنه يجوز بيعه قبل قبضه و إن كان فى الذمه فكذلك يجوز لأنه لا مانع منه ما لم يكن صرفاً فأما إذا كان صرفاً فلا يجوز بيعه قبل القبض و فى موضعين من التذكرة قوى الجواز إذا كان الثمن كلياً فى الذمه و هو ظاهر جامع المقاصد فى شرح قول المصنف قدس سره و لو أحال من له طعام من سلم إلخ. و استدل عليه فى التذكرة بقول الصادق ع: و قد سئل عن الرجل باع طعاماً بدرهم إلى أجل فلما بلغ الأجل تقاضاه فقال ليس عندي دراهم خذ مني طعاماً قال لا بأس إنما له دراهمه يأخذ بها ما شاء و يمكن أن يقال إن المطلوب جعل الثمن مبيعاً فى العقد الثانى لا ثمناً أيضاً كما هو ظاهر الرواية مع اختصاصها بالبيع ممن هو عليه فلا يعم إلا بعدم الفصل لو ثبت و

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٧

صرح فى أواخر باب السلم بالحاق الثمن المعين بالمبيع و يؤيده تعليل المنع فى طرف المبيع بقصور ولايه المشتري لانفساخ العقد بتلفه فإنه جار فى الثمن المعين.

الثانى هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال

فلا يجوز جعله ثمناً و لا عوضاً فى الصلح و لا أجره و لا وفاء عما عليه أم يختص بالبيع ظاهر عنواناتهم الاختصاص بالبيع و أظهر منها فى الاختصاص قوله فى التذكرة الأقرب عندي أن النهى به متعلق بالبيع لا بغيره من المعاوزات و أظهر من الكل قوله فى مواضع آخر لو كان لزيد عند عمرو طعام من سلم فقال لزيد خذ هذه الدراهم عن الطعام الذى لك عندي لم يجز عند الشافعى

لأنه بيع المسلم فيه قبل القبض و الأولى عندى الجواز و ليس هذا بيعا و إنما هو نوع معاوضه انتهى و أصرح من الكل تصريحه فى موضع ثالث بجواز الصلح عن المسلم فيه قبل القبض لأنه عقد مستقل لا يجب مساواته للبيع فى أحكامه و قد صرح جامع المقاصد أيضا فى غير موضع باختصاص الحكم بالبيع دون غيره و قد تقدم فى كلامه أنه لا يجوز بيع السلم قبل قبضه و لا الاستبدال به لكن العلامة قد عبر بلفظ الاستبدال فى كثير من فروع مسأله البيع قبل القبض مع أن ما استدل به للمانعين من قصور ولايه المشترى فى التصرف لانفساخ العقد بالتلف جار فى مطلق التصرف فضلا عن المعاوضه. و قد صرح الشيخ فى المبسوط فى باب الحواله بأنها معاوضه و المعاوضه على المسلم فيه قبل القبض غير جائز و هو و إن رجع عن الصغرى فيما بعد ذلك لكنه لم يرجع عن الكبرى. و صرح فى الإيضاح بابتناء الفرع الآتى أعنى إحاله من عليه طعام لغريمه على من له عليه طعام على أن الحواله معاوضه مستقلة أو استيفاء و أن المعاوضه قبل القبض حرام أو مكروه و إرادته خصوص البيع من المعاوضه ليست بأولى من إرادته خصوص البيع من المعاوضه ليست بأولى من إرادته مطلق المعاوضه من البيع فى قولهم إن الحواله بيع أو ليست بيعا بل هذه أظهر فى كلماتهم.

و قد صرح الأكثر بأن تراضى المسلم و المسلم إليه على قيمه المسلم فيه من بيع الطعام قبل القبض فاستدلوا بأخباره على جوازه و يؤيده أيضا قوله فى التذكرة لو كان لزيد طعام على عمرو سلما و لخالد مثله على زيد فقال زيد اذهب إلى عمرو و اقبض لنفسك ما لى عليه لم يصح لخالد عند أكثر علمائنا و به قال الشافعى و أحمد: لأن النبى ص نهى عن بيع الطعام بالطعام حتى يجزى فيه صاعان صاع البائع و صاع المشترى و سيأتى ابتناء هذا الفرع فى كلام جماعه على مسأله البيع قبل القبض. نعم ذكر الشهيد أنه كالبيع قبل القبض و صرح بابتناء الحكم فيما لو قال للمسلم اشتر لى بهذه الدراهم طعاما و اقبضه لنفسك على حكم البيع قبل القبض و كيف كان فالمسأله محل إشكال من حيث اضطراب كلماتهم إلا أن الاقتصار فى مخالفه الأصل على المتيقن هو المتعين و منه يظهر جواز بيع ما انتقل بغير البيع من المعاوضات كالصلح و الإجاره و الخلع كما صرح به فى الدروس فضلا عن مثل الإيرث و القرض و مال الكتابه و الصداق و غيرها. نعم لو ورث ما اشترى و لم يقبض أو أصلقه أو عوض عن الخلع جرى الخلاف فى بيعه.

الثالث هل المراد من البيع المنهى إيقاع عقد البيع على ما لم يقبض أو ما يعم تشخيص الكلى المبيع به

فيكون المنهى عنه نقل ما لم يقبض بسبب خاص هو البيع كما لو نهى عن بيع أم الولد أو حلف على أن يبيع مملوكه حيث لا فرق بين إيقاع البيع عليه أو دفعه عن الكلى المبيع ظاهر النص و الفتوى و إن كان هو الأول بل هو المتعين فى الأخبار المفصله بين التولية و غيرها إلا أن المعنى الثانى لا يبعد عن سياق مجموع الأخبار و عليه فلو كان عليه سلم لصاحبه فدفع إليه دراهم و قال اشتر لى بها طعاما و اقبضه لنفسك جرى فيه الخلاف فى بيع ما لم يقبض كما صرح به فى الدروس و لكن فى بعض الروايات دلالة على الجواز مثل صحيحه يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الآخر أحمال من رطب أو تمر فيبعث عليه بدنانير فيقول اشتر بهذه و استوف منه الذى لك قال لا بأس إذا ائتمنه لكن فى صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل أسلفته دراهم فى طعام فلما حل طعامى عليه بعث إلى بدراهم فقال اشتر لنفسك طعاما و استوف حقك قال أرى أن يولى ذلك غيرك و تقوم معه حتى يقبض الذى لك و لا تتول أنت شراءه و فى موثقه عبد الرحمن يكون معه غيره يوفيه ذلك لكن ظاهر الخبرين كراهه مباشره الشراء من جهة كونه فى معرض التهمه و المطلوب صحه الشراء و عدم

جواز الاستيفاء ثم إن هذا كله إذا كان الطعام المشتري شخصيا. و أما إذا وكله في شراء الكلي فلا يجرى فيه ذلك لأن تشخيص ما باعه سلما في الطعام الكلي المشتري موقوف على قبضه ثم إقباضه و بدون ذلك لا- يمكن الإيفاء إلا بالحواله أو التوكيل فيدخل المسأله فيما ذكره في الشرائع و غيرها تبعا للمبسوط بل نسب إلى المشهور من أنه لو كان له على غيره طعام من سلم و عليه مثل ذلك فأمر غريمه أن يكتال لنفسه من الآخر فإنه يكره أو يحرم على الخلاف. و قد علل ذلك في الشرائع بأنه قبضه عوضا عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه و ذكر المسأله في القواعد بعنوان الحواله قال لو أحال من عليه طعام من سلم بقبضه على من له عليه مثله من سلم فالأقوى الكراهه و على التحريم يبطل لأنه قبضه عوضا عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه و بنى في الإيضاح جريان الخلاف في المسأله على أن الحواله معاوضه على مال المسلم قبل القبض حرام أو مكروه و أنكر جماعه ممن تأخر عن العلامه كون هذه المسأله من محل الخلاف في بيع ما لم يقبض بناء على أن الحواله ليست معاوضه فضلا عن كونها بيعا بل هي استيفاء. أقول ذلك إما وكاله و إما حواله و على كل تقدير يمكن تعميم محل الخلاف لمطلق المعاوضه و يكون البيع كناية عنها و لذا نسب فيما عرفت من عبارته التذكرة المنع في هذه المسأله إلى أكثر علمائنا و جماعه من العامه محتجين بالنبوى المانع عن بيع ما لم يقبض. و استند الشيخ رحمه الله أيضا في المنع إلى الإجماع على عدم جواز بيع ما لم يقبض و قد عرفت ما ذكره الشيخ في باب الحواله و لعله لذا قال الشهيد في الدروس في حكم المسأله إنه كالبيع قبل القبض لكنه رحمه الله تعرض في بعض تحقیقاته لتوجيه إدراج المسأله في البيع بأن مورد السلم لما كان ماهيه كليه ثابتة في الذمه منطبقه على أفراد لا نهايه لها فأى فرد عينه المسلم إليه تشخص بذلك الفرد و انصب العقد عليه فكأنه لما قال الغريم اکتل من غريمى فلان قد جعل عقد السلم معه و أرادا على ما في ذمه المسلف منه و لما يقبضه بعد و لا ريب أنه مملوك له بالبيع فإذا جعل موردا للسلم الذى هو بيع يكون بيعا للطعام قبل قبضه فيتحقق الشرطان و يلحق بالباب

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٨

و هذا من لطائف الفقه انتهى و اعترضه في المسالك بأن مورد السلم و نظائره من الحقوق الثابته في الذمه لما كان أمرا كليا كان البيع المتحقق به هو الأمر الكلي و ما يتعين لذلك من الأعيان الشخصيه بالحواله و غيرها ليس هو نفس المبيع و إن كان الأمر الكلي إنما يتحقق في ضمن الأفراد الخاصه فإنها ليست عينه و من ثم لو ظهر المدفوع مستحقا أو معيبا يرجع الحق إلى الذمه و المبيع المعين ليس كذلك و حينئذ فانصباب العقد على ما قبض و كونه حينئذ مبيعا غير واضح فالقول بالتحريم به عند القائل به في غيره غير متوجه انتهى أقول ما ذكره من منع تشخيص المبيع في ضمن الفرد الخاص المدفوع و إن كان حقا من حيث عدم انصباب العقد عليه إلا أنه يصدق عليه انتقاله إلى المشتري بعقد البيع فإذا نهى الشارع عن بيع ما لم يقبض نظير نهيه عن بيع أم الولد و عن بيع ما حلف على ترك بيعه فإنه لا- فرق بين إيقاع العقد عليه و بين دفعه عن الكلي المبيع لكن يرد على ما ذكره الشهيد عدم تشخيص الكلي بالكلي إلا- بالحواله الرجوعه إلى الاستيفاء أو المعاوضه و هذا لا يسوغ إطلاق البيع على الكلي المتشخص به بحيث يصدق أنه انتقل إلى المحال بناقل البيع. نعم هذا التوجيه إنما يستقيم في الفرع المتقدم عن الدروس و هو ما إذا أمره بقبض الطعام الشخصى الذى اشتراه للمشتري فإن مجرد قبضه بإذن البائع مشخص للكلي المبيع في ضمنه فيصدق أنه انتقل بالبيع قبل أن يقبض و يمكن أن يقال إن تشخيص الكلي المبيع في الكلي المشتري يكفى فيه إذن البائع في قبض بعض أفراد الكلي المشتري من دون حاجه إلى حواله فإذا وقع فرد منه في يد المشتري صدق أنه انتقل بالبيع قبل القبض و كيف كان فالأظهر في وجه إدخال هذه المسأله في محل الخلاف تعميم مورد الخلاف لمطلق الاستبدال حتى المحقق بالحواله و إن لم نقل

بكونها بيعا و المسأله تحتاج إلى فضل تتبع و الله موفق. و استدل في الحدائق على الجواز بما عن المشايخ الثلاثة بطريق صحيح و موثق عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل عليه كرم من طعام فاشترى كرا من رجل آخر فقال للرجل انطلق فاستوف كرك قال لا- بأس به و فيه أنه لا- دلالة لها على محل الكلام لأن الكلام فيما إذا كان المالان سلمين و مورد الروايه إعطاء ما اشترى به قبل قبضه وفاء عن دين لم يعلم أنه سلم أو قرض أو غيرهما و قد استدل به في التذكرة على جواز إيفاء القرض بمال السلم و لذا قال جامع المقاصد في شرح قوله رحمه الله و لو أحال من عليه طعام من سلم بقبضه على من له عليه مثله من سام إلخ فإن قلت لم اعتبر كون المالكين معا سلمين قلت لأن المنع إنما هو من بيع ما لم يقبض و إذا كان أحد المالكين سلما دون الآخر لم يتعين لكونه مبيعا لإمكان اعتباره ثمنا إذ لا معين لأحدهما انتهى و يمكن أن يقال إن ظاهر الحواله بناء على كونها معاوضه كون المحيل مملكا في ذمه غريمه بإزاء ما لغريمه عليه فماله معوض و مال غريمه عوض فإذا كان ماله على غريمه سلما كفى في المنع عن تمليكه بإزاء مال غريمه عليه لأنه من بيع ما لم يقبض و حينئذ فيتم الاستدلال بالروايه. نعم لو كان ما عليه سلما دون ماله أمكن خروجه عن المسأله لأن الظاهر هنا كون المسلم ثمنا و عوضا و إلى هذا ينظر بقوله في القواعد و التحرير تبعا للشرائع و لو كان المالان أو المحال به قرضا صح. و لا وجه لاعتراض جامع المقاصد عليه بأنه لا وجه لتخصيص المحال به بالذكر مع أن العكس كذلك و استحسان تعبير الدروس بلفظ أحدهما ثم قال و ليس له أن يقول إن المحال به شبيه بالمبيع من حيث تخيل كونه مقابلا بالآخر إذ ربما يقال إن شبهه بالثمن أظهر لاقتترانه بالبائ و كل ذلك ضعيف انتهى. و فيه ما لا- يخفى فإن الباء هنا ليس للعوض و ظهور الحواله في كون إنشاء التمليك من المحيل لا ينكر و احتمال كونه متملكا مال غريمه بمال نفسه كما في المشتري المقدم لقبوله على الإيجاب بعيد و يدل على هذا أيضا قولهم إن الحواله بيع فإن ظاهره كون المحيل بائعا ثم إن المفروض في المسأله المذكوره ما لو أذن المحيل المحال في اكتياله لنفسه بأن يأتي بلفظ الإحاله كما في عباره القواعد أو يقول له اکتل

لنفسك كما في عبارتي المبسوط و الشرائع أما لو وكله في القبض عن الأذن ثم القبض لنفسه فيكون قابضا مقبضا مبني على جواز تولي طرفي القبض و الأقرب صحته لعدم المانع.

الرابع ذكر جماعه أنه لو دفع إلى من له عليه طعام دراهم و قال اشتر بها لنفسك طعاما لم يصح

لأن مال الغير يمتنع شراء شيء به لنفسه و وجهه أن قضيه المعاوضه انتقال كل عوض إلى ملك من خرج عن ملكه العوض الآخر فلو انتقل إلى غيره لم يكن عوضا و يمكن نقض هذا بالعوض المأخوذ بالمعاطاه على القول بإفادتها للإباحه فإنه يجوز أن يشتري به شيئا لنفسه على ما في المسالك من جواز جميع التصرفات بإجماع القائلين بصحة المعاطاه. و أيضا فقد ذكر جماعه منهم العلامة في المختلف و قطب الدين و الشهيد على ما حكى عنهما أن مال الغير المنتقل عنه بإزاء ما اشتراه عالما بكونه مغصوبا باق على ملكه و يجوز لبائع ذلك المغصوب التصرف فيه بأن يشتري به شيئا لنفسه و يملكه بمجرد الشراء قال في المختلف بعد ما نقل عن الشيخ في النهايه أنه لو غصب مالا و اشترى به جاريه كان الفرج له حلالا و بعد ما نقل مذهب الشيخ في ذلك في غير النهايه و مذهب الحلبي أن كلام النهايه يحتمل أمرين أحدهما اشتراء الجاريه في الذمه كما ذكره في غير النهايه الثاني أن يكون البائع عالما بغصب المال فإن المشتري حينئذ يستبيح و طء الجاريه و عليه وزر المال انتهى و قد تقدم في فروع بيع الفضولي و في فروع المعاطاه نقل كلام القطب و الشهيد و غيرهما و يمكن توجيه ما ذكر في المعاطاه بدخول المال

آنا ما قبل التصرف فى ملك المتصرف كما يلزمهم القول بذلك فى وطء الجاربه المأخوذه بالمعاطاه و توجيه الثانى بأنه فى معنى تمليك ماله مجاناً بغير عوض و كيف كان فالمعاوضه لا- تعقل بدون قيام كل عوض مقام معوضه و إذا ثبت على غير ذلك فلا بد من توجيهه إما بانتقال أحد العوضين إلى غير مالكة قبل المعاوضه و إما بانتقال العوض الآخر إليه بعدها. و من هنا يمكن أن يحمل قوله فيما نحن فيه اشتر بدراهمى طعاماً لنفسك على إرادته كون اللام لمطلق النفع لا للتمليك بمعنى اشتر فى ملكى و خذه لنفسك كما ورد فى مورد بعض الأخبار السابقه: اشتر لنفسك طعاماً و استوف حقه و يمكن أن يقال إنه إذا اشترى لنفسه بمال الغير وقع البيع فضولاً- كما لو باع الغير لنفسه فإذا قبضه فأجاز المالك الشراء و القبض تعين له. و حيث كان استمراره بيد المشتري قبضاً فقد قبض ماله على مالك الطعام فافهم.

مسأله لو كان له طعام على غيره- فطالبه به فى غير مكان حدوثه فى ذمته

اشاره

فهنا مسائل ثلاث

أحدها أن يكون المال سلماً

بأن أسلفه طعاماً فى العراق و طالبه بالمدينه مع عدم اشتراط تسليمه بالمدينه- فلا إشكال

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٩

فى عدم وجوب أدائه فى ذلك البلد و أولى بعدم الوجوب ما لو طالبه بقيمه ذلك البلد و لو طالبه فى ذلك البلد بقيمته فى بلد وجوب التسليم و تراضياً على ذلك قال الشيخ لم يجز- لأنه بيع الطعام قبل قبضه و هو حسن بناء على إرادته بيع ما فى ذمته بالقيمه أو إرادته مطلق الاستبدال من البيع المنهى عنه أما لو جعلنا المنهى عنه عن خصوص البيع و لم يحتمل التراضى على خصوص كون القيمه ثمناً بل احتمال كونه مثنماً و السلم ثمناً فلا وجه للتحريم لكن الإنصاف ظهور عنوان القيمه خصوصاً إذا كان من النقدين فى الثمنيه فىبنى الحكم على انصراف التراضى المذكور إلى البيع أو القول بتحريم مطلق الاستبدال و أما إذا لم يرض المسلم إليه ففى جواز إجباره على ذلك قولان المشهور كما قيل العدم- لأن الواجب فى ذمته هو الطعام لا القيمه. و عن جماعه منهم العلامه فى التذكرة الجواز لأن الطعام الذى يلزم دفعه معدوم فكان كما لو عدم الطعام فى بلد يلزمه التسليم فيه و توضيحه أن الطعام قد حل و التقصير من المسلم إليه حيث إنه لو كان فى ذلك البلد أمكنه أداء الواجب بتسليم المال إلى المشتري إن حضر و إلا- دفعه إلى وليه و لو الحاكم أو عزله و كيف كان فتعذر البراءه مستند إلى غيبته فللغريم مطالبه قيمه بلد الاستحقاق حينئذ و قد يتوهم أنه يلزم من ذلك جواز مطالبه الطعام و إن كان أزيد قيمه كما سيجىء القول بذلك فى القرض و لو كان الطعام فى بلد المطالبه مساوياً فى القيمه لبلد الاستحقاق فالظاهر وجوب الطعام عليه لعدم تعذر الحق و المفروض عدم سقوط المطالبه بالغيبه عن بلد الاستحقاق فيطالبه بنفس الحق.

و الظاهر عدم استحقاق المطالبه بالمثل مع اختلاف القيمه لأنه إنما يستحقها في بلد القرض فالزامه بالدفع في غيره إضرار خلافا للمحكي عن المختلف و قواه جامع المقاصد هنا لكنه جزم بالمختار في باب القرض أما مطالبته بقيمه بلد الاستحقاق فالظاهر جوازها وفاقا للفاضلين و حكى عن الشيخ و القاضي. و عن غايه المرام نفى الخلاف لما تقدم من أن الحق هو الطعام على أن يسلم في بلد الاستحقاق و قد تعذر بتعذر قيده لا بامتناع ذى الحق فلا وجه لسقوطه غايه الأمر الرجوع إلى قيمته لأجل الإضرار و لذا لو لم يختلف القيمه فالظاهر جواز مطالبته بالمثل لعدم التضرر لكن مقتضى ملاحظه التضرر إناطه الحكم بعدم الضرر على المقترض أو بمصلحته و لو من غير جهه اختلاف القيمه كما فعله العلامة في القواعد و شارحه جامع المقاصد ثم إنه اعترف في المختلف بتعين قيمه بلد القرض مع تعذر المثل في بلد المطالبه و فيه تأمل فتأمل. و ظاهر بعض عدم جواز المطالبه لا بالمثل و لا بالقيمه و كأنه يتفرع على ما عن الشهيد رحمه الله في حواشيه من عدم جواز مطالبه المقترض المثل في غير بلد القرض حتى مع عدم تضرره فيلزم من ذلك عدم جواز المطالبه بالقيمه بطريق أولى و لعله لأن مقتضى اعتبار بلد القرض أن ليس للمقرض إلا مطالبه تسليم ماله في بلد القرض و مجرد تعذره في وقت من جهه توقفه على مضى زمان لا يوجب اشتغاله بالقيمه كما لو أخر التسليم اختيارا في بلد القرض أو احتاج تسليم المثل إلى مضى زمان فتأمل.

الثالثه أن يكون الاستقرار من جهه الغصب

فالمحكي عن الشيخ و القاضي أنه لا يجوز مطالبته بالمثل في غير بلد الغصب و لعله لظاهر قوله تعالى فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا آتَيْتُمْ فَإِنْ مَا فِي ذِمَّتِهِ هُوَ الطَّعَامُ الْمَوْصُوفُ بِكَوْنِهِ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ فَإِنْ مَقْدَارُ مَالِيهِ الطَّعَامُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ فَإِنْ الْمَالِكُ لِمَقْدَارِ مَنْهُ فِي بَلَدٍ قَدْ يَعْدُ غَنِيًّا وَالْمَالِكُ لِأَضْعَافِهِ فِي غَيْرِهِ يَعْدُ فَقِيرًا فَالْمِمَّاثِلَةُ فِي الصِّفَاتِ مَوْجُودَةٌ لَا فِي الْمَالِيَةِ لَكِنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْمَغْضُوبِ الْمَخْتَلِفِ قِيَمَتَهُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ فَإِنْ اللَّازِمُ عَلَى هَذَا عَدَمُ جَوَازِ مَطَالِبَتِهِ بِالْمِثْلِ فِي زَمَانِ غَلَاثِهِ وَ حَلَهُ أَنْ الْمِمَّاثِلَةُ فِي الْجِنْسِ وَ الصِّفَاتِ هِيَ الْمَنَاطُ فِي التَّمَاثِلِ الْعَرْفِيِّ مِنْ دُونِ مَلَاظَمَةِ الْمَالِيَةِ وَ لَوْ لَا قَاعِدُهُ نَفَى الضَّرْرُ وَ انْصِرَافُ إِطْلَاقِ الْعَقْدِ فِي مَسْأَلَتِي الْقَرْضِ وَ السَّلْمِ لِتَعْيِينِ ذَلِكَ فِيهِمَا أَيْضًا وَ لَوْ تَعَذَّرَ الْمِثْلُ فِي بَلَدِ الْمَطَالِبَةِ لَزِمَ قِيَمَتُهُ ذَلِكَ الْبَلَدِ لِأَنَّ اللَّازِمَ عَلَيْهِ حَيْثُ الْمِثْلُ فِي هَذَا الْبَلَدِ لَوْ تَمَكَّنَ فَإِذَا تَعَذَّرَ قَامَتِ الْقِيَمَةُ مَقَامَهُ. وَ فِي الْمَبْسُوطِ وَ عَنِ الْقَاضِي قِيَمَةُ بَلَدِ الْغَصْبِ وَ هُوَ حَسَنُ بِنَاءٍ عَلَى حَكْمِهَا فِي الْمِثْلِ وَ الْمَعْتَبَرِ قِيَمَةُ وَقْتِ الدَّفْعِ لَوْجُوبِ الْمِثْلِ حَيْثُ فَتَعْيِينِ بَدَلِهِ مَعَ تَعَذُّرِهِ وَ يَحْتَمِلُ وَقْتِ التَّعَذُّرِ لِأَنَّهُ وَقْتِ الْإِنْتِقَالِ إِلَى الْقِيَمَةِ. وَ فِي الْمَسْأَلَةِ أَقْوَالٌ مَذْكُورَةٌ فِي بَابِ الْغَصْبِ ذَكَرْنَاهَا مَعَ مَبَانِيهَا فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ عِنْدَ ذِكْرِ شُرُوطِ الْعَقْدِ فَلْيُرَاجَعْ إِلَى هُنَا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٠

الجزء الرابع في الرسائل الملحقه

١- رساله في التقيّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ. وَ لعنه الله على أعدائهم أجمعين. التقيته: اسم ل (اتقى يتقى) و التاء بدل عن الواو كما فى التهمة و التخمه، و المراد هنا: التحفظ عن ضرر الغير بموافقته فى قول أو فعل مخالف للحق. و الكلام تاره يقع فى حكمها التكليفى، و اخرى فى حكمها الوضعى. و الكلام فى الثانى: تاره من جهة الآثار الوضعيه المترتبه على الفعل المخالف للحق، و أنّها تترتب على الصادر تقيته كما تترتب على الصادر اختيارا، أم وقوعها تقيته يوجب رفع «١» تلك الآثار؟. و اخرى فى أنّ الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الإذن فيها من قبل الشارع أم لا-؟. ثمّ الكلام فى آثار الحق الواقعى: قد يقع فى خصوص الإعاده و القضاء إذا كان الفعل الصادر تقيته من العبادات. و قد يقع فى الآثار الأخرى، كرفع الوضوء- الصادر تقيته- للحدث بالنسبه إلى جميع الصلوات، و إفاده المعامله الواقعه تقيته الآثار المترتبه على المعامله الصحيحه، فالكلام فى مقامات أربعه

[المقام الأول]

أمّا الكلام فى حكمها التكليفى فهو أنّ التقيته تنقسم إلى الأحكام الخمسه: فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا، و أمثله كثيره. و المستحب:

ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضيا تدريجا إلى حصول الضرر، كترك المداراه مع العامه و هجرهم فى المعاشره فى بلادهم فإنّه ينجز غالبا إلى حصول المباينه الموجب لتضرره منهم. و المباح: ما كان التحرز عن الضرر و فعله «٢» مساويا فى نظر الشارع، كالتقيته فى إظهار كلمه الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدلّ عليه الخبر الوارد فى رجلين أخذوا بالكوفه و امرا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام «٣». و المكروه: ما كان تركها و تحمّل الضرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم فى إظهار كلمه الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به الناس إعلاء لكلمه الإسلام. و المراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده أفضل «٤». و المحرّم منه: ما كان فى الدماء.

و ذكر الشهيد رحمه الله فى قواعده: أنّ المستحب إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقيته فى المستحب، كالترتيب فى تسيح الزهراء صلوات الله عليها و ترك بعض فصول الأذان. و المكروه: التقيته فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب. و الحرام:

التقيته حيث يؤمن الضرر عاجلا- و آجلا- أو فى قتل المسلم. و المباح: التقيته فى بعض المباحات التى يرجحها العامه و لا يصل بتركها ضرر «٥». (انتهى). و فى بعض ما ذكره رحمه الله تأمّل. ثمّ الواجب منها يبيح كلّ محظور من فعل الحرام و ترك الواجب «٦». و الأصل فى ذلك: أدله نفي الضرر و الحديث: «رفع عن أمتى تسعه أشياء.. و منها: ما اضطرّوا إليه» «٧»، مضافا إلى عمومات التقيته مثل قوله فى الخبر: «إنّ التقيته واسع ليس شىء من التقيته إلّا و صاحبها مأجور» «٨» و غير ذلك من الأخبار المتفرقه فى خصوص الموارد، و جميع هذه الأدله حاكمه على أدله الواجبات و المحرّمات، فلا يعارض بها شىء منها حتى يلمس بالترجيح و يرجع إلى الأصول بعد فقده- كما زعمه بعض فى بعض موارد هذه المسأله. و أمّا المستحب من التقيته فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشره مع العامه «٩»

و عياده مرضاهم «١٠»، و تشييع جنازتهم «١١»، و الصلاه فى مساجدهم «١٢»، و الأذان لهم «١٣»، فلا يجوز التعدى عن ذلك إلى

ما لم يرد النص من الأفعال المخالفه للحق، كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم، وكذلك المحرم و المباح و المكروه، فإن هذه الأحكام على خلاف عموماً التقيّه، فيحتاج إلى الدليل الخاص.

و أما المقام الثاني

[ترتيب الآثار على العمل الصادر تقيّه و عدمه. «١٤»]

فنقول: إن الظاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقيّه، و عدم ارتفاع الآثار بسبب التقيّه إذا كان دليل تلك الآثار عاماً لصورتى الاختيار و الاضطرار، فإن من احتاج لأجل التقيّه إلى التكتف في الصلاه، أو السجود على ما لا يصح السجود عليه، أو الأكل في نهار رمضان، أو فعل بعض ما يحرم على المحرم، فلا يوجب ذلك ارتفاع أحكام تلك الأمور بسبب وقوعها تقيّه. نعم، لو قلنا بدلاله حديث رفع التسعه على رفع جميع الآثار تم ذلك في الجملة، لكن الإنصاف ظهور الزوايه في رفع المؤاخذه، فمن اضطر إلى الأكل و الشرب تقيّه، أو التكتف في الصلاه فقد اضطر إلى الإفطار، و إبطال الصلاه، لأنه مقتضى عموم الأدله، فتأمل.

المقام الثالث

اشاره

في حكم الإعادة و القضاء إذا كان المأتي به تقيّه من العبادات. فنقول: إن الشارع إذا أذن في إتيان واجب موسع على وجه التقيّه، أما بالخصوص كما لو أذن في الصلاه متكتفاً حال التقيّه، و إما بالعموم كأن يأذن بامتناله أوامر الصلاه، أو مطلق العبادات على وجه التقيّه، كما هو الظاهر من أمثال قوله عليه السلام:

«التقيّه في كل شىء إلا في النيذ و المسح على الخفين» «١٥» و نحوه، ثم ارتفعت التقيّه قبل خروج الوقت، فلا ينبغي الإشكال في إجزاء المأتي به و إسقاطه للأمر، لما تقرّر في محله: من أن الأمر بالكلى كما يسقط بفرد الاختيارى، كذلك يسقط بفرد الاختيارى إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أن الأمر بالصلاه يسقط بالصلاه مع الطهاره المائيه، كذلك يسقط مع الطهاره التراييه إذا وقعت على الوجه المأمور به. أما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقيّه خصوصاً أو عموماً على الوجه المتقدم، فيقع الكلام في أن الوجوب في الواجب الموسع، هل يتعلّق بإتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقّق التقيّه في جزء من الوقت بل في مجموعه؟ و بعبارة أخرى: الكلام في أنه هل يحصل من الأوامر المطلقة بضميمه أوامر التقيّه، أمر بامتنال الواجبات على وجه التقيّه، أو لا، بل غايه الأمر سقوط

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢١

الأمر عن المكلف في حال التقيّه و لو استوعب الوقت؟. و التحقيق: أنه يجب الرجوع في ذلك إلى أدله تلك الأجزاء و الشروط المتعدّره لأجل التقيّه، فإن اقتضت مدخليتها في العباده من دون فرق بين الاختيار و الاضطرار، فاللزام الحكم بسقوط الأمر عن

المكلف حين تعذرها لأجل التقية، و لو فى تمام الوقت، كما لو تعذرت الصلاة فى تمام الوقت إلا مع الوضوء بالنيذ، فإن غاية ذلك سقوط الأمر بالصلاة رأساً، لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة فى الفرض، فحاله كحال فاقد الطهورين. و إن اقتضت مدخليتها فى العبادة بشرط التمكّن منها، دخلت المسألة فى مسألة أولى الأعذار فى أنه إذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الأمر رأساً، و إن كان فى جزء من الوقت مع رجاء زواله فى الجزء الآخر، أو مع عدمه، جاء فيه الخلاف المعروف فى أولى الأعذار، و أنه هل يجوز لهم البدار، أم يجب عليهم الانتظار؟. فثبت من جميع ما ذكرنا: أن صحّحه العبادة المأتى بها على وجه التقية، يتبع إذن الشارع فى امثالها حال التقية. فالإذن «١» متصوّر بأحد أمرين: أحدهما:

الدليل الخارجى الدالّ على ذلك، سواء كان خاصاً بعباده أو كان عامّاً لجميع العبادات. و الثانى: فرض شمول الأوامر العامّة بتلك العبادة لحال التقية. لكن يشترط فى كلّ منهما بعض ما لا يشترط فى الآخر. فيشترط فى الثانى كون الشرط أو الجزء المتعذّر للتقية من الأجزاء و الشرائط الاختيارية، و أن لا يكون للمكلف مندوحة، بأن لا يتمكّن من الإتيان بالعمل الواقعى فى مجموع الوقت، أو فى الجزء الذى يوقعه مع اليأس من التمكّن منه فيما بعده، أو مطلقاً- على التفصيل و الخلاف فى أولى الأعذار. و هذان الأمران غير معتبرين فى الأول، بل يرجع فيه إلى ملاحظه ذلك الدليل الخارجى، و سيأتى أنّ الدليل الخارجى الدالّ على الإذن فى التقية فى الأعمال، لا يعتبر فيه شىء منهما. و يشترط فى الأوّل أن يكون التقية من مذهب المخالفين، لأنّه المتيقّن من الأدلّة الواردة فى الإذن فى العبادات على وجه التقية، لأنّ المتبادر، التقية من مذهب المخالفين، فلا يجرى فى التقية عن الكفار أو ظلمه الشيعة. لكن فى روايه مسعده بن صدقه الآتيه «٢»، ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفايه عمومات التقية فى ذلك، بعد ملاحظه عدم اختصاص التقية فى لسان الأئمة صلوات الله عليهم لما يظهر بالتبع فى أخبار التقية التى جمعها فى الوسائل «٣». و كذا لا- إشكال فى التقية عن غير مذهب المخالفين، مثل التقية فى العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهدهم.

بل و كذا التقية فى العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى اعتقدوا تحقّقه فى الخارج مع عدم تحقّقه فى الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن، و الإفاضه منها و من المشعر يوم التاسع، موافقاً للعامّة- إذا اعتقدوا رؤيه هلال ذى الحجه فى الليله الأخيره من ذى القعدة-، فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّه الإذن فى إيقاع الأعمال على وجه التقية، لو فرضنا هنا إطلاقاً، فإنّ هذا لا دخل له فى المذهب، و إنّما هو اعتقاد خطأ فى موضوع خارجى. نعم، العمل على طبق الموضوعات العامّة الثابتة على مذهب المخالفين داخل فى التقية عن المذهب، فيدخل فى الإطلاق- لو فرض هناك إطلاق-، كالصلاه عند اختفاء الشمس لذهابهم إلى أنه هو المغرب. و يمكن إرجاع الموضوع الخارجى أيضاً فى بعض الموارد إلى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم: بثبوت الهلال من جهه خبر شهاده من لا يقبل شهادته، إذا كان مذهب الحاكم: القبول، فإنّ ترك العمل بهذا الحكم قدح فى المذهب، فيدخل فى أدلّه التقية. و كيف كان ففى هذا الوجه لا- بدّ من ملاحظه إطلاق دليل الترخيص لإتيان العباده على وجه التقية و تقييده، و العمل على ما يقتضيه الدليل. و اما فى الوجه الثانى: فهذا الشرط غير معتبر قطعاً، لأنّ مبناه على العمل المخالف للواقع من جهه تعذّر الواقع، سواء كان تعذّره للتقية من مخالف أو كافر أو موافق، و سواء كان فى الموضوع أم فى الحكم، كلّ ذلك لأنّ المناط فى مسألة أولى الأعذار: العذريه، من غير فرق بين الأعذار.

بقى الكلام فى اعتبار عدم المندوحه الذى اعتبرناه فى الوجه الثانى، فإنّ الأصحاب فيه بين غير معتبر له كالشهيدين و المحقق الثانى فى البيان «٤» و الروض «٥» و جامع المقاصد «٦»، و بين معتبر له كصاحب المدارك «٧»،

و بين مفصّل كما عن المحقق الثانى بأنّه: إذا كان متعلّق التقيّه مأذونا فيه بخصوصه، كغسل الرجلين فى الوضوء، و التكتّف فى الصلاه، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا- و إن كان للمكلف مندوحه-، التفاتا إلى أنّ الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقيّه فكان الإتيان به امتثالا، و على هذا فلا يجب الإعاده و إن تمكّن من فعله على غير وجه التقيّه قبل خروج الوقت- قال: و لا- أعلم خلافا فى ذلك بين الأصحاب. و أمّا إذا كان متعلّقها مما لم «٨» يرد فيه نصّ بالخصوص، كفعل الصلاه إلى غير قبله، و الوضوء بالنبيذ و مع الإخلال بالموالاه، فيجفّ الوضوء كما يراه بعض العامه، فإنّ المكلف يجب عليه- إذا اقتضت الضروره- موافقه «٩» أهل الخلاف فيه و إظهار موافقه لهم. ثمّ إن أمكن له الإعاده فى الوقت وجب، و لو خرج الوقت ينظر فى دليل يدل على القضاء، فإن حصل الظفر به أوجبناه و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد «١٠» (انتهى) ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعاده، لكون المأتى به شرعيا، ثمّ ردّه بأنّ الإذن فى التقيّه من جهه الإطلاق لا يقتضى مزيد من إظهار موافقه مع الحاجه «١١» (انتهى). أقول: ظاهر قوله فى المأذون بالخصوص: «لا- يجب فيه الإعاده و ان تمكّن من فعله قبل خروج الوقت» إنّ عدم التمكّن من فعله على غير وجه التقيّه حين العمل معتبر، و إنّ من كان فى سوق و أراد الصلاه وجب عليه مع التمكّن الذهاب إلى مكان مأمون فيه، و حينئذ فمعنى قوله- قبل ذلك- «و إن كان للمكلف مندوحه عن فعله» «١٢» ثبوت المندوحه بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقيّه، لا وجودها بالنسبه إلى زمان العمل، و حينئذ يكون هذا قولاً باعتبار عدم المندوحه على الإطلاق، ك «صاحب المدارك» «١٣»، إذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحه: عدم المندوحه فى مجموع الوقت، إذ الظاهر أنّه مما لم يعتبره أحد- لما سيجىء من مخالفته لظواهر الأخبار، بل لصريح بعضها-

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٢

و مراد القائل بعدم اعتباره: عدم اعتباره فى الجزء الذى يقع الفعل فيه، فمن تمكّن من الصيلاه فى بيته مغلقا عليه الباب، لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلاه تقيّه فى مكانه و دكانه بمحض المخالفين. نعم لو كان الخلاف فى اعتبار عدم المندوحه فى تمام الوقت و عدمه «١»، كان ما ذكره المحقق تفصيلا فى المسأله. و على أىّ تقدير فيرد على ما ذكره المحقق فى القسم الثانى «٢» أنّه: إن أراد من عدم ورود نصّ بالخصوص فى الإذن فى متعلّق التقيّه: عدم النصّ الموجب للإذن فى امثال العمل على وجه التقيّه، ففيه: أنّه لا- دليل حينئذ على مشروعيه الدخول فى العمل المفروض امثالاً للأوامر المطلقه المتعلّقه بالعمل الواقعي، لأنّ الأمر بالتقيّه لا يستلزم الإذن فى امثال تلك الأوامر، لأنّ التحفظ عن الضرر إن تأدى إلى ترك «٣» ذلك العمل رأساً، بأن يترك الصلاه فى تلك الحال وجب، و لا يشرع الدخول فى العمل المخالف للواقع بعد تأدى التقيّه بترك الصلاه رأساً. و إن فرضنا أنّ التقيّه ألجأته إلى الصلاه، و لا تتأدى بترك الصلاه، كانت الصلاه المذكوره واجبه عينا، لانحصار التقيّه فيها، فهى امثال لوجوب التقيّه عينا لا للوجوب «٤» الموسّع المتعلّق بالصلاه الواقعيّه.

و إن أراد به عدم النصّ الدالّ على الإذن فى هذه العباده بالخصوص، و إن كان هناك نصّ عام دالّ على الإذن فى امثال أوامر مطلق العبادات على وجه التقيّه، ففيه: أنّ هذا النصّ كما يكفى للدخول فى العباده امثالاً- للأمر المتعلّق بها، كذلك يوجب موافقهه الإجزاء و عدم وجوب الإعاده فى الزمان الثانى إذا ارتفعت التقيّه. و الحاصل: أنّ الفرق بين كون متعلّق التقيّه مأذونا فيه

بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها «٥»، كما اعترف به بعض «٦»

بل كلما يوجب الإذن في الدخول في العبادة امتثالا لأوامرها، كان امتثاله موجبا للأجزاء و سقوط «٧» الإعادة، سواء كان نصيا خاصا أو دليلا عاما. وكلما لا يدل على الإذن في الدخول على الوجه المذكور، لم يشرع بمجرده الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالا- لأمرها، بل إن انحصرت التقية في الإتيان بها كانت امتثالا لأوامر وجوب التقية، لا لأوامر وجوب تلك العبادة. اللهم إلا أن يكون مراده من الأمر العام، أوامر التقية، و من وجوب العمل على وجه التقية إذا اقتضت الضرورة، هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخيري الحاصل من الوجوب الموسع. فيكون حاصل كلامه:

الفرق بين الإذن في العمل امتثالا لأوامر المتعلقة بالعبادة، و بين الإذن في العمل امتثالا لأوامر التقية، لكن ينبغي - حينئذ - تقييده بغير ما إذا كانت التقية في الأجزاء و الشروط الاختياريه، و إلا فتدخل المسألة في مسأله أولى الأعذار، و يصح الإتيان بالعمل المذكور امتثالا للأوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعدد تلك الأجزاء و الشرائط لأجل التقية، على الخلاف و التفصيل المذكور في مسأله أولى الأعذار. و مما ذكرنا يظهر: أن ما أجاب به بعض عن هذا التفصيل بأن المسأله، مسأله ذوى الأعذار، و أن الحق فيها: سقوط الإعادة بعد التمكن من الشرط المتعدّر، لا وجه له على إطلاقه.

ثم إن الذى يقوى فى النظر فى أصل مسأله اعتبار عدم المندوحه: أنه إن أريد عدم المندوحه بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقا للواقع، مثل أنه يمكنه عند إرادته التكفير للتقيه من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن إحدهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، كما «٨» إذا تمكّن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكفّ، و جب ذلك، و لم يجز العمل على وجه التقية، بل التقية على هذا الوجه غير جائزه فى غير العبادات أيضا، و كأنه ممّا لا خلاف فيه. و إن أريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع فى مجموع الوقت المضروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقية إلامن لم يتمكن فى مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره، لأنّ حمل أخبار الإذن فى التقية فى الوضوء و الصلاة على صورته عدم التمكن من إتيان الحقّ فى مجموع الوقت ممّا ياباه ظاهر أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد - أيضا - كونه وفاقيا. و إن أريد عدم المندوحه حين العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الأمن، كأن يكون فى سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن فى ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلامن بالخروج الى مكان خال، أو التحيل فى إزعاج من يتقى منه عن مكانه، لئلا يراه، فالأظهر فى أخبار التقية عدم اعتباره، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقية فى أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيه، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم فى ترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أنّ التقية إنّما شرّعت تسهила للأمر على الشيعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفى عن المخالفين فى الأعمال ربما يؤدى إلى اطلاعهم على ذلك، فيصير سببا لتفقدتهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية. نعم فى بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحه فى ذلك الجزء من الوقت، و عدم التمكن من دفع موضوع التقية، مثل: روايه أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصلاه خلف من يتولّى أمير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح على الخفين و هو يمسح، فكتب عليه السلام: إن جامعك و إياهم موضع لا تجد بدا من الصلاه معهم، فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح «٩». فإنّ ظاهرها اعتبار تعدد ترك الصلاه معهم. و نحوها ما عن الفقه الرضوى من المرسل، عن العالم عليه السلام قال: «و لا تصلّ خلف أحد إلامن خلف رجلين:

أحدهما من تثق به و بدينه «١٠» و ورعه، و آخر من تتقى سيفه و سوطه و شره و بوائقه و شيعته «١١»، فصل خلفه على سبيل التقيه و المداراه، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ فيها، فإنه «١٢» غير مؤتمن به.. إلخ «١٣». و فى روايه معمر بن يحيى - الوارده فى تخلص الأموال عن أيدي العشار-: «إنه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضروره فله فيه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٣

التقيه «١». و عن دعائم الإسلام، عن أبي جعفر الثانى صلوات الله عليه: «لا تصلوا خلف ناصب و لا كرامه «٢»، إلا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلوا فى بيوتكم ثم صلوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوعا «٣». و يؤيده العمومات الداله على أن التقيه فى كل شىء يضطر إليه ابن آدم «٤»، فإن ظاهرها حصر التقيه فى حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقيه بالذهاب إلى موضع الأمان، مع التمكن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلك حرج أو ضيق من تفقد المخالفين، و ظهور حاله فى مخالفتهم سرا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضطرار. و بالجملة: فمراعه عدم المندوحه فى الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل أقوى مع أنه أحوط. نعم، تأخير الفعل عن أول وقته لتحقيق الأمان و ارتفاع الخوف مما لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه كما تقدم.

بقى هنا أمور:

الأول

إنك قد عرفت أن صحه العباده و إسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعيه الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع. و عرفت- أيضا- أن نفس أوامر التقيه- الداله على كونها واجبه من جهه حفظ ما يجب حفظه- لا- يوجب الإذن فى الدخول فى العباده على وجه التقيه «٥» من باب امتثال الأوامر المتعلقه بتلك العباده، إلا فيما كان متعلق التقيه من الأجزاء و الشروط الاختياريه، كنجاسه الثوب و البدن و نحوها. أما ما اقتضى الدليل- و لو بإطلاقه- مدخليته فى العباده من دون اختصاص بحال الاختيار، فمجرد الأمر بالتقيه لا يوجب الإذن فى امتثال العباده فى ضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء أو الشرط تقيه كما هو واضح. ثم إن الإذن المذكور قد ورد فى بعض العبادات، كالوضوء مع المسح على الخفين، أو غسل الرجلين، و الصلاه مع المخالف حيث يترك فيها بعض ماله مدخله فيها، و يوجد بعض الموانع مثل التكفير و نحوه. و الغرض هنا بيان أنه هل يوجد فى عمومات الأمر بالتقيه ما يوجب الإذن فى امتثال العبادات عموما على وجه التقيه، بحيث لا يحتاج فى الدخول فى كل عباده على وجه التقيه- امتثالا للأمر المتعلق بتلك العباده- إلى النص الخاص، لتفيد قاعده كلييه فى كون التقيه عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر فى العبادات و إن لم يختص باعتباره بحال الاختيار، مثل الدخول فى الصلاه مع الوضوء بالنيذ، أو مع التيمم فى السفر بمجرد عزه الماء و لو كان موجودا، أم لا؟. الذى يمكن الاستدلال به على ذلك أخبار: منها: قوله عليه السلام: «التقيه فى كل شىء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله» «٦». بناء على أن المراد ترخيص الله سبحانه فى كل فعل أو ترك يضطر إليه الإنسان فى عمله. فنقول- مثلا-:

إن الإنسان يضطر إلى استعمال النيذ و المسح على الخفين أو غسل الرجلين فى وضوئه و إلى استعمال التراب للتيمم فى صلاته و إلى التكفير «٧» و ترك البسملة و غير ذلك من الأفعال و التروك الممنوعه شرعا فى صلاته، فكل ذلك مرخص فيه فى

العمل، بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لو لا التقيّه، وإن كان منعا غيريا من جهة التوصل بتركها إلى صحّه العمل، و أداء فعله إلى فساد العمل. و الحاصل: أنّ المراد بالإحلال رفع المنع الثابت في كلّ ممنوع بحسب حاله من التحريم النفسى، كشرب الخمر، و التحريم الغيرى، كالتكفير فى الصلاه و المسح على حائل أو استعمال ماء نجس أو مضاف فى الوضوء. فإن قلت: الاضطراب إلى هذه الأمور الممنوعه تابع للاضطراب إلى الصلاه التى تقع هذه فيها، و حينئذ فإن فرض عدم اضطراب المكلف إلى الصلاه مع أحد هذه الأمور الممنوعه فهى غير مضطرّ إليها، فلا يرخّصها التقيّه. و إن فرض اضطرابه إلى الصلاه معها فهى مرخص فيها، لكن مرجع الترخيص فيها- بملاحظه ما دلّ على كونها مبطله- إلى الترخيص فى صلاه باطله، و لا بأس به إذا اقتضاه الضّروره، فإنّ الصلاه الباطله ليست أولى من شرب الخمر الذى سوّغه التقيّه. قلت: لا نسلم توقّف الاضطراب إلى هذه الأمور على الاضطراب إلى الصلاه التى يقع فيها، بل الظاهر أنّه يكفى فى صدق الاضطراب اليه كونه لا بدّ من فعله مع وصف إرادته الصلاه فى ذلك الوقت لا مطلقا، نظير ذلك أنّهم يعدّون من اولى الأعذار من لا يتمكن من شرط الصلاه فى أوّل الوقت، مع العلم أو الظن بتمكّنه منه فيما بعده، فإن تحقّق الاضطراب ثبت الجواز الذى هو رفع المنع الثابت فيه حال عدم التقيّه، و هو المنع الغيرى. و منها ما رواه فى أصول الكافى بسنده عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «التقيّه فى كلّ شىء إلّا فى شرب المسكر و المسح على الخفّين» (٨). دلت الروايه على ثبوت التقيّه و مشروعيتها فى كلّ شىء ممنوع لو لا التقيّه، إلّا فى الفعلين المذكورين، فاستثناء المسح على الخفّين مع كون المنع فيه عند عدم التقيّه منعا غيريا، دليل على عموم الشىء لكلّ ما يشبهه من الممنوعات لأجل التوصل بتركها إلى صحّه العمل، فدلّ على رفع التقيّه لمثل هذا المنع الغيرى، و تأثيرها فى ارتفاع أثر ذلك الممنوع منه، فيدلّ على أنّ التقيّه ثابتة فى التكفير فى الصلاه مثلا، بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقيّه، و كذا فى غسل الرجلين، و استعمال النيذ فى الوضوء و نحوهما. و فى معنى هذه الروايات روايات آخر واردة فى هذا الباب، مثل قوله عليه السلام: «ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحدا: المسح على الخفّين، و شرب النيذ، و متعه الحج» (٩). فإنّ معناه ثبوت التقيّه فيما عدا الثلاث من الأمور الممنوعه فى الشريعة، و رفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسى و الغيرى كما تقدم.

ثم إنّ مخالفه ظاهر المستثنى فى هذه الروايات لما أجمع عليه من ثبوت التقيّه فى المسح على الخفّين و شرب النيذ، لا يقدر فيما نحن بصددّه، لأنّ ما ذكرناه فى تقريب دلالتها على المطلوب لا يتفاوت الحال فيه بين إبقاء الاستثناء على ظاهره أو حملة على بعض المحامل، مثل اختصاص الاستثناء بنفس الإمام عليه السلام كما يظهر من الروايه المذكوره، و تفسير الراوى فى بعضها الآخر و التنبيه (١٠) على عدم تحقّق التقيّه فيها لوجود المندوحه، أو لموافقه بعض الصحابه أو التابعين على المنع من هذه الأمور، إلى غير ذلك من المحامل الغير القادحة فى استدلالنا المتقدّم (١١). و منها موثقه سماعه: «عن الرجل يصلّى فدخل الإمام (١٢) و قد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال: إن كان إماما عادلا (١٣) فليصلّ اخرى و ينصرف، و يجعلها تطوّعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو. و ان لم يكن إمام عدل

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٤

فليبن على صلاته كما هو و يصلّى ركعه أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثم يتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّه واسع و ليس شىء من التقيّه إلّا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» (١). فإنّ الأمر بإتمام الصلاه على ما استطاع مع عدم الاضطراب إلى فعل الفريضه فى ذلك الوقت، معللا بأنّ التقيّه واسع، يدلّ على جواز أداء الصلاه فى سعه الوقت على جميع وجوه التقيّه، بل على جواز كلّ عمل على وجه التقيّه و إن لم

يضطرُّ إلى ذلك العمل لتمكُّنه من تأخُّره إلى وقت الأمن. و منها: قوله عليه السلام- في موثِّقه مسعده بن صدقه-: «و تفسير ما يتقى فيه: أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على خلاف حكم الحق و فعله، فكلُّ شىء يعمله المؤمن منهم لمكان التقية، مما لا يؤدى إلى فساد الدين فهو جائز» (٢). بناء على أن المراد بالجواز فى كلِّ شىء بالقياس إلى المنع المتحقق فيه لو لا التقية، فيصدق على التكفير فى الصلاة الذى يفعله المصلى فى محل التقية أنه جائز و غير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لو لا التقية. و دعوى: أن الداعى على التكفير ليس التقية، لإمكان التحرز عن الخوف بترك الصلاة فى هذا الجزء من الوقت، فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية. مدفوعه: بنظير ما عرفت فى الرواية الاولى (٣) من أنه يصدق على المصلى أنه يكفر لمكان التقية و إن قدر على ترك الصلاة. و منها: قوله عليه السلام فى روايه أبى الصباح: «ما صنعتم من شىء أو حلفتكم الرواية السادسة عليه من يمين فى تقية فأنتم منه فى سعة» (٤). فيدلُّ على أن المتقى فى سعة من الجزء و الشرط المتروكين تقية، و لا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالإعادة و القضاء، نظير قوله عليه السلام: «الناس فى سعة ما لم يعلموا» (٥) بناء على شموله لما لم يعلم جزئته أو شرطيته كما هو الحق.

الثانى

إنه لا- ريب فى تحقق التقية مع الخوف الشخصى، بأن يخاف على نفسه أو غيره من ترك التقية فى خصوص ذلك العمل، و لا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقية فى سائر أعماله، أو بناء سائر الشيعه على تركها فى العمل الخاص أو مطلق العمل النوعى فى بلاد المخالفين، و إن لم يحصل للشخص بالخصوص خوف. و هو الذى يفهم من إطلاق أوامر التقية و ما ورد من الاهتمام فيها. و يؤيده- بل يدلُّ عليه-: إطلاق قوله عليه السلام: «ليس منّا (٦) من لم يجعل التقية (٧) شعاره و دثاره (٨) مع من يأمنه لتكون سجيته (٩) مع من يحذره» (١٠). نعم، فى حديث أبى الحسن الرضا صلوات الله عليه معاتباً لبعض أصحابه الذين حج بهم: «انكم تتقون (١١) حيث لا تجب (١٢) التقية، و تتركون التقية (١٣)»

حيث لا بد من التقية» (١٤). و ليحمل على بعض ما لا ينافى القواعد.

الثالث

إنه لو خالف التقية فى محلّ وجوبها، فقد أطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه. و التحقيق: أن نفس ترك التقية فى جزء العمل أو فى شرطه أو فى مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا. فمن مواقع البطلان: السجود على التربة الحسينيه مع اقتضاء التقية تركه، فإنّ السجود يقع منهيًا عنه فيفسد، فيفسد الصلاة. و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير فى الصلاة، فإنّه- و إن حرم- لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهه التقية لا- يوجب كونه معتبرا فى الصلاة لتبطل بتركه. و توهم: أن الشارع أمر بالعمل على وجه التقية، مدفوع: بأنّ تعلق الأمر بذلك العمل المقيّد ليس من حيث كونه مقيداً بتلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجى الذى هو قيد اعتبارى للعمل لا قيد شرعى. و توضيحه: أن المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييد الوضوء باشتماله على غسل الرجلين ممّا لم يعتبره الشارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرّم خارجى لا دخل له فى الصلاة. فإن قلت: إذا كان إيجاب الشىء للتقية لا يجعله معتبرا فى العبادة حال التقية، لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين، لأنّ المفروض أن الأمر بمسح الخفين للتقية لا- يجعله جزءاً، فتركه لا- يقدر فى صحه

الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقّيه، بل لأنّ المسح على الخفّين متضمّن لأصل المسح الواجب في الوضوء، مع إلغاء قيد مما سيّيه الماسح للممسوح - كما في المسح على الجبيرة الكائنه في موضع الغسل أو المسح، و كما في المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعها -، فالتقّيه إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشره. و أمّا صورته المسح و لو مع الحائل فواجبه واقعا لا من حيث التقّيه، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه. و ممّا يدلّ على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصوره و قيد المباشره قول الإمام لعبد الأعلى مولى آل سام - [لمّا] «١٥» سأله عن كيفية مسح من جعل على إصبعه مراره - :

«إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب الله، و هو قوله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. ثم قال: امسح عليه» «١٦». فإنّ معرفه وجوب المسح على المراره الحائله بين الماسح و الممسوح من آيه نفى الحرج، لا يستقيم إلّا بأن يقال: إن المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى صورته المسح و مباشره الماسح للممسوح، و لمّا سقط قيد المباشره لنفى الحرج، تعيّن المسح من دون مباشره، و هو المسح على الحائل، و كذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشره و لا يسقط صورته المسح عن الوجوب. و كذلك الكلام في غسل الرجلين للتقّيه، فإنّ التقّيه إنّما أوجبت سقوط الخصوصيه المائزه بين الغسل و المسح، و أمّا إيصال الرطوبه إلى الممسوح فهو واجب لا - من حيث التقّيه، فإذا أخلّ به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء، فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا - لأجل التقّيه، لا - ترك ما وجب للتقّيه. و ممّا يؤيّد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الأصحاب: من أنّه لو دار الأمر بين المسح على الخفّين و غسل الرجلين، قدّم الثاني «١٧»،

لأنّ فيه إيصال الماء، بخلاف الأول، فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد و المقيد إنّما وجب تقّيه، لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بأمر واحد و هو الأمر بالتقّيه، لأنّ نسبه هذا الأمر إلى الفردين نسبه واحده، إلّا أن يكون ما ذكره فرقا اعتباريا منشأه ملاحظه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٥

الأسباب العقلية. لكن يبقى على ما ذكرنا في غسل الرجلين: أنّه لو لم يتمكّن المكلف من المسح تعيّن عليه الغسل الخفيف. و لا يحضرني من أفتى به، لكن لا بأس باعتباره كما في عكسه المجمع عليه، و هو تعيّن المسح عند تعذّر الغسل. و يمكن استنباطه من روايه عبد الأعلى المتقدمه «١». و لو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا - بأس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما إذا ترك غسل الرجلين الواجب للتقّيه، لما عرفت من أنّ أوامر التقّيه لم يجعله جزءا، بل الظاهر أنّه لو نوى به الجزئيّه بطل الوضوء، لأنّ التقّيه لم يوجب نيّه الجزئيّه و إنّما أوجب العمل الخارجى بصوره الجزء «٢».

المقام الرابع

في ترتّب آثار الصّحه على العمل الصادر تقّيه - لا من حيث الإعاده و القضاء - سواء كان العمل من العبادات، كالوضوء من جهة رفع الحدث، أم من المعاملات، كالعقود و الإيقاعات الواقعه على وجه التقّيه. فنقول: إنّ مقتضى القاعده: عدم ترتيب الآثار، لما عرفت غير مره من أنّ أوامر التقّيه لا - تدلّ على أزيد من وجوب التحرّز عن الضرر، و أمّا الآثار المترتبه على العمل الواقعي فلا.

نعم، لو دَلَّ دليل في العبادات على الإذن في امثالها على وجه التقية، فقد عرفت أنه يستلزم سقوط الإتيان به ثانياً بذلك العمل. و أمّا الآثار الأخر، كرفع الحدث في الوضوء، بحيث لا يحتاج المتوضئ تقيته إلى وضوء آخر بعد رفع التقيه بالنسبه إلى ذلك العمل الذي توضحاً له، فإن كان ترتبه متفرعاً على ترتب الامتثال بذلك العمل، حكم بترتبه، وهو واضح.

أما لو لم يتفرع عليه احتاج إلى دليل آخر. و يتفرع على ذلك ما يمكن أن يدعى: أن رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار امتثال الأمر به بناء على أن الأمر بالوضوء ليس إلا لرفع الحدث، و أمّا في صورته دائمة الحدث فكونه مبيحاً لا رافعاً، من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثير. و ربما يتوهم: أن ما تقدم من الاخبار - الواردة في أن كل ما يعمل للتقيه فهو جائز، و أن كل شئ يضطر إليه للتقيه فهو جائز - يدل على ترتيب الآثار مطلقاً، بناء على أن معنى الجواز و المنع في كل شئ بحسبه، فكما أن الجواز و المنع في الأفعال المستقلة في الحكم، كسرب النبيذ و نحوه يراد به الإثم و العدم، و في الأمور الداخلة في العبادات فعلاً أو تركاً يراد به الإذن و المنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات، فكذلك الكلام في المعاملات، بمعنى عدم البأس و ثبوته من جهة ترتب الآثار المقصوده من تلك المعامله - كما في قول الشارع بجواز المعامله الفلانيه «٣»، و هذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل. ثم لا بأس بذكر بعض الأخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد: منها: ما عن الاحتجاج بسنده عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه في بعض احتجاجه على بعض، و فيه: «و أمرك أن تستعمل التقيه في دينك فإن الله عز و جل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شئ إلا أن تتفوا منهم تقاء» (٤)

و قد أذنت لك في تفضيل أعدائنا إن ألجأك الخوف إليه، و في إظهار البراءه منّا إن حملك الوجمل عليه، و في ترك المكتوبات «٥» إن خشيت على حشاشتك الآفات و العاهات، و تفضيلك أعداءنا «٦» عند خوفك، لا ينفعمهم و لا يضرننا، و إن إظهار «٧» براءتك عند تقيتك لا يقدرح فينا «٨»، و لئن تبرأت «٩» منّا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجانك، لتبقى على نفسك روحها التي بها قوامها، و مالها الذي به قيامها، و جاهها الذي به تمكّنها «١٠»، و تصون بذلك من عرف من أوليائنا «١١» و إخواننا، فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، و تنقطع به عن عمل في الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثم إياك أن تترك التقيه التي أمرتك بها، فإنك شاحط «١٢» بدمك و دماء إخوانك، معرض لنفسك و لنفسهم للزوال «١٣»، مذلّ لهم «١٤» في أيدي أعداء الدين «١٥» و قد أمرك الله بإعزازهم، فإنك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك «١٦» و نفسك أشد من ضرر الناصب «١٧» لنا الكافر بنا «١٨». و فيها دلالة على أرجحيه اختيار البراءه على العمل، بل تأكد وجوبه. لكن في أخبار كثيره بل عن المفيد في الإرشاد: أنه قد استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ستعرضون من بعدى على سبى، فسبوني، و من عرض عليه البراءه فليمدد عنقه، فإن برئ منى فلا دنيا له و لا آخره» «١٩». و ظاهرها حرمة التقيه فيها كالدماء. و يمكن حملها على أن المراد الاستماله و الترغيب إلى الرجوع حقيقه عن التشيع إلى النصب. مضافاً إلى أن المروى في بعض الروايات أن النهي من التبري مكذوب على أمير المؤمنين عليه السلام و أنه لم ينه عنه، ففي موثقه مسعده بن صدقه: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الناس يروون أن علياً عليه السلام قال: - على منبر الكوفه - أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبى فسبوني، ثم تدعون إلى البراءه منى فلا تبرءوا منى. فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذب الناس على علي، ثم قال: إنما قال: استدعون إلى سبى فسبوني ثم تدعون إلى البراءه منى و إنى لعلى دين محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و لم يقل: لا تبرءوا منى. فقال له السائل: أ رأيت إن اختار القتل دون البراءه؟ فقال: و الله ما ذاك عليه، و لا له إلا ما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث

أكرهه أهل مكة و قلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله تعالى «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» «٢٠» فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم عندها:

يا عَمَّارُ إِنْ عَادُوا فَعَدُّ «٢١». وَ فِي رِوَايَةٍ لِمُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا مَنَعَ مِثْمَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنِ التَّقِيَّةِ، فَوَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عِمَارٍ وَ أَصْحَابِهِ:

«إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ.. الْآيَةَ» «٢٢». وَ فِي رِوَايَةٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَطَاءٍ، عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِي رَجُلَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ أَخَذَا وَ امْرَأًا بِالْبِرَاءَةِ عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَبَرَّأَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا وَ أَبِي الْآخِرِ، فَخَلَّى سَبِيلَ الَّذِي تَبَرَّأَ وَ قَتَلَ الْآخَرَ-: «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَّا الَّذِي بَرِيَ فَرَجُلٌ فَقِيهٌ فِي دِينِهِ، وَ أَمَّا الَّذِي لَمْ يَتَبَرَّأْ، فَرَجُلٌ تَعَجَّلَ إِلَى الْجَنَّةِ» «٢٣». وَ عَنِ كِتَابِ الْكَشِيِّ بِسَنَدِهِ إِلَى يَوْسُفَ بْنِ عِمْرَانَ الْمِثْمِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ مِثْمَ الْهَرَوَانِي «٢٤» يَقُولُ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مِثْمُ كَيْفَ أَنْتَ إِذَا دَعَاكَ دَعَى بَنِي أُمِّيَّةٍ- عبيد الله بن زياد- إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي؟ فَقُلْتَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا وَ اللَّهُ لَا أُبْرَأُ مِنْكَ. قَالَ: إِذَا وَ اللَّهُ يَقْتُلُكَ وَ يَصْلِبُكَ! قَالَ: قُلْتَ: أَصْبِرُ، فَإِنَّ ذَلِكَ فِي اللَّهِ قَلِيلٌ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مِثْمُ فَإِذْنُ تَكُونُ مَعِيَ فِي رَوْضَتِي» «٢٥». وَ بِهِ نَقَيْتِي.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٦

٢- رساله في العدالة

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العدالة لغه:

«الاستواء» كما يظهر من محكي المبسوط «١» و السرائر «٢» أو: «الاستقامه» كما عن جامع المقاصد «٣» و مجمع الفوائد «٤» أو هما معا كما عن الروض «٥» و المدارك «٦» و كشف اللثام «٧».

[الأقوال في العدالة]

إشارة

و قد اختلف الأصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرّعه، بل الشارع على أقوال:

أحدها:

- و هو المشهور بين العلماء و من تأخر عنه- أنها كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ بَاعْتِهَ عَلَى مَلَاذِمِهِ التَّقْوَى، أَوْ: عَلَيْهَا مَعَ الْمَرُوءِ، وَ إِنْ اخْتَلَفُوا فِي

التعبير عنها بلفظ «الكيفيّه» أو «الحاله» أو «الهيئه» أو «الملكه»، و نسب الأخير في محكيّ النجيبه إلى العلماء «٨»، و في محكيّ كثر العرفان «٩» إلى الفقهاء، و في مجمع الفائده إلى الموافق و المخالف «١٠»، و في المدارك: «الهيئه الراسخه» إلى المتأخرين «١١»، و في كلام بعض نسب «الحاله النفسانيّه» إلى المشهور «١٢». و كيف كان، فهي عندهم كيفيه من الكيفيات باعته على ملازمه التقوى كما في الإرشاد «١٣»، أو عليها و على ملازمه المرؤه كما في كلام الأكثر. بل نسبه بعض إلى المشهور «١٤»، و آخر إلى الفقهاء، «١٥» و ثالث إلى الموافق و المخالف «١٦».

الثاني:

أنها عباره عن مجرّد ترك المعاصي أو خصوص الكبائر و هو الظاهر من محكيّ السرائر حيث قال: حدّ العدل هو الذي لا يخلّ بواجب و لا يرتكب قبيحا «١٧». و عن محكيّ الوسيله «١٨» حيث ذكر في موضوع منه: أنّ العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار على الصغائر. و من محكيّ أبي الصلاح «١٩» حيث حكى عنه أنه قال: إنّ العدالة شرطى قبول الشهاده، و تثبت حكمها بالبلوغ و كمال العقل و الإيمان و اجتناب القبائح أجمع. و عن المحدث المجلسى «٢٠» و المحقق السبزوارى «٢١»: أنّ الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكبا للكبائر و لا مصرا على الصغائر و ظاهر هذا القول أنها عباره عن الاستقامه الفعلية في أفعاله و تروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكه.

الثالث:

أنها عباره عن الاستقامه الفعلية لكن عن ملكه فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيره مع عدم الملكه، و هذا المعنى أخصّ من الأولين، لأنّ ملكه الاجتناب لا يستلزم الاجتناب. و كذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه. و هذا المعنى هو الظاهر من كلام والده الصدوق حيث ذكر في رسالته إلى ولده أنه «٢٢»: لا تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تتقى سيفه و سوطه «٢٣». و هو ظاهر ولده «٢٤» و ظاهر المفيد في المقنعه، حيث قال: إنّ العدل من كان معروفا بالدين و الورع و الكفّ عن محارم الله، (انتهى) «٢٥».

فإنّ الورع و الكفّ لا يكونان إلّا عن كيفيه نفسانيّه، لظهور الفرق بينه و بين مجرّد الترك، فتأمل. و هو الظاهر من محكيّ النهايه «٢٦»، حيث أنه ذكر بمضمون «٢٧» صحيحه ابن أبي يعفور، و كذلك الوسيله، حيث قال: العدالة تحصل بأربعة أشياء، الورع و الأمانه و الوثوق و التقوى «٢٨»، و نحوه المحكيّ عن القاضي، حيث اعتبر فيها الستر و العفاف و اجتناب القبائح «٢٩»، فإنّ الاجتناب خصوصا مع ضمّ العفاف إليه لا يكون بمجرّد الترك. و بمعناه المحكيّ عن الجامع، حيث أخذ في تعريف العدل الكفّ و التجبّب للكبائر «٣٠».

ثمّ إنّه ربّما

يذكر في معنى العدالة قولان آخران:

، و هو المحكّي عن ابن الجنيّد «٣١»، و المفيد في كتاب الأشراف «٣٢»، و الشيخ في الخلاف مدّعيًا عليه الإجماع «٣٣».

و الثاني: حسن الظاهر

إشارة

، نسب إلى جماعه بل أكثر القداماء.

و لا ريب أنّهما ليسا قولين في العدالة، و إنّما هما طريقان للعدالة، ذهب إلى كلّ منهما جماعه و لذا ذكر جماعه من الأصحاب- كالشهيد في الذكرى «٣٤» و الدروس «٣٥»، و المحقّق الثاني في الجعفريّه «٣٦»، و غيرهما «٣٧»- هذين القولين في عنوان ما به تعرف العدالة، مع أنّ عبارته ابن الجنيّد المحكّي عنه «أنّ كلّ المسلمين على العدالة إلّا أن يظهر خلافها» «٣٨» لا يدلّ إلّا على وجوب الحكم بعد التهم. و أوضح منه كلام الشيخ في الخلاف، حيث أنّه لم يذكر إلّا عدم وجوب البحث عن عداله الشهود إذا عرف إسلامهم «٣٩»، ثمّ احتجّ بإجماع الفرقه و أخبارهم، و أنّ الأصل في المسلم العدالة، و الفسق طار عليه، يحتاج إلى دليل «٤٠». نعم: عبارته الشيخ في المبسوط ظاهره في هذا المعنى، فإنّه قال: إنّ العدالة في اللغة: أن يكون الإنسان متعادلاً لأحوال متساوياً، و أمّا في الشريعة: فهو من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروّته، عدلاً في أحكامه، فالعدل في الدين: أن يكون مسلماً لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، و في المروّه: أن يكون مجتنباً للأموال التي تسقط المروّه.. إلى آخر ما ذكر. (انتهى موضع الحاجة) «٤١». لكنّ الظاهر أنّه أراد كفايه عدم معرفه الفسق منه في ثبوت العدالة، لا أنّه نفسها، و لذا فسّر العدالة في المروّه بنفس الاجتناب، لا بعدم العلم بالارتكاب.

هذا كلّّه، مع أنّه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة، لأنّ ذلك يقتضى كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، و هذا لا يجمع كون ضده- أعنى الفسق- أمراً واقعياً لا دخل للذهن فيه. و حينئذ فمن كان في علم الله تعالى مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد، يلزم أن يكون عادلاً في الواقع و فاسقاً في الواقع [و كذا لو فرض أنّه لا- ذهن و لا ذاهن «٤٢» يلزم أن لا يتحقّق العدالة في الواقع] «٤٣» لأنّ المفروض أنّ وجودها الواقعي عين وجودها الذهني. و أمّا بطلان اللازم «٤٤» فغنى عن البيان. و كذا لو اطّلع على أنّ شخصاً كان في الزمان السابق مع اتّصافه بحسن الظاهر لكلّ أحد مصرّاً على الكبائر يقال: كان فاسقاً و لم يطّلع، و لا يقال: كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا. فتبيّن- من جميع ما ذكرنا- أنّ هذين القولين لا- يعقل أن يراد بهما بيان العدالة الواقعيه، و لا دليل للقائل بهما يفي بذلك، و لا دلالة في عبارتهما المحكيه عنهما، و لا- فهم ذلك من كلامهما من يعنى به مثل الشهيد و المحقّق الثاني و ابن فهد و غيرهم. ثمّ الظاهر رجوع القول الأوّل إلى الثالث، أعنى اعتبار الاجتناب مع الملكة، لاتّفاقهم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٧

و صراحه مستندهم كالنصوص و الفتاوى على أنّه تزول بارتكاب الكبيره العدالة بنفسها و يحدث الفسق العذّي هو ضدها، و

حينئذ فإمّا أن يبقى الملكة أم لا، فإن بقيت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلى فى العداله، فإن ارتفعت ثبت ملازمه الملكه للاجتنب الفعلى. فمراد الأولين من «الملكه الباعثه على الاجتناب»: الباعثه فعلا لا- ما من شأنها أن تبعث و لو تخلف عنها البعث لغلبيه الهوى و تسويل الشيطان، و يوضحه توصيف «الملكه» فى كلام بعضهم بل فى معقد الاتفاق ب «المانعه عن ارتكاب الكبيره» فإن المتبادر: المنع الفعلى بغير اشكال. و أوضح منه تعريفها- الشهيد فى باب الزكاه من نكت الإرشاد-:

بأنها هيئه راسخه تبعث على ملازمه التقوى بحيث لا يقع منها الكبيره و لا الإصرار على الصغيره «١» بناء على أنّ الحيثيه بيان لقوله: «تبعث»، لا قيد توضيحي للملازمه.

نعم: يبقى الكلام فى أنّ العداله هل هى الملكه الموجهه للاجتنب أو الاجتناب عن ملكه، أو كلاهما حتّى يكون عبارته عن الاستقامه الظاهره فى الأفعال، و الباطنه فى الأحوال؟ و هذا لا يترتب عليه كثير فائده، إنّما المهمّ بيان مستند هذا القول، و عدم كون العداله هى مجرد الاستقامه الظاهرية و لو من دون ملكه- كما هو ظاهر من عرفت- «٢» حتّى يكون من علم منه هذه الصفه عادلا- و إن لم يكن فيه ملكتها. و يدلّ عليه- مضافا إلى الأصل «٣» و الاتفاق المنقول المعتضد بالشهره المحقّقه، بل عدم الخلاف، بناء على أنّه لا يبعد إرجاع كلام الحلّى «٤» إلى المشهور كما لا- يخفى، و إلى ما دلّ على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعه و ورعه، مع أنّ الوثوق لا- يحصل بمجرد تركه المعاصى فى جميع ما مضى من عمره، ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكه الترك، و اعتبار المأمونيه و العفه و الصيانه و الصلاح و غيرها ممّا اعتبر فى الأخبار من الصفات النفسانيه فى الشاهد، مع الإجماع على عدم اعتبارها زياده على العداله فيه و فى الإمام- صحيحه ابن أبى يعفور، حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام و قال: «بم يعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن يعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و تعرف باجتنب الكبائر التى أوعد الله عليها النار.. إلى آخر الحديث» «٥» فإنّ الستر و العفاف و الكفّ قد وقع مجموعها المشتمل على الصفه النفسانيه معرّفا للعداله، فلا يجوز أن يكون أخصّ منها، بل لا بدّ من مساواته، و قد يكون أعمّ إذا كان من المعرّفات الجعليه، كما جعل عليه السلام فى هذه الصحيحه الدليل على هذه الأمور كون الشخص ساترا لعيوبه. و دعوى أنّ ظاهر السؤال وقوعه عن الأماره المعرّفه للعداله بعد معرفه مفهومها تفصيلا، و الصفات المذكوره ليست أماره بل- هى على هذا القول- عينها، فيدور الأمر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقى لمفهومها بعد العلم إجمالا- و هو خلاف ظاهر السؤال-، و بين خلاف ظاهر آخر، و هو حمل الصفات المذكوره على مجرد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرّفه و طريقا للعداله، و حينئذ فلا تصح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبّب عن ملكه العفاف و الكفّ، و هو القول الثانى مدفوعه: أوّلا- ببعد إرادته مجرد الملكه من الصفات المذكوره، بخلاف إرادته المعرّف المنطقى الشارح لمفهوم العداله، فإنّه غير بعيد، خصوصا بملاحظه أنّ طريقه ملكه ترك المعاصى لتركها ليست أمرا مجهولا- عند العقلاء محتاجا إلى السؤال، و خصوصا بملاحظه قوله فيما بعد: «و الدليل على ذلك كلّ أن يكون ساترا لعيوبه.. إلخ»، فإنّه على ما ذكر يكون أماره على أماره، فيكون ذكر الأماره الأولى- أعنى الملكه- خاليه عن الفائده مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجه غالبا إلى ذكر أماره تذكر لها أماره أخرى، بخلاف ما لو جعل الصفات المذكوره عين العداله، فإنّ المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للنظر فى أحوال الناس. و يؤيد ما ذكرنا أنّه لا معنى محصّل حينئذ لقوله عليه السلام- بعد الصفات المذكوره-: «و تعرف باجتنب الكبائر التى أوعد الله عليها النار»، لأنّ الضمير فى «تعرف» إمّا راجع إلى العداله بأن يكون معرّفا مستقلا، و إمّا راجع إلى الشخص بأن يكون من تتمّه المعرّف الأوّل، و إمّا أن يكون راجعا إلى الستر و ما عطف عليه، ليكون معرّفا للمعرّف، و قوله عليه السلام: «و

الدليل على ذلك.. إلخ» (٦) معرّفًا ثالثًا، و هو أبعد الاحتمالات. و على أىّ تقدير فلا يجوز أن يكون أماره على العدالة، لأنّه على هذا القول نفس العدالة. و الحاصل: أنّ الأمور الثلاثة المذكوره من قبيل المعرّف المنطقي للعدالة، لا المعرّف الشرعي في اصطلاح الأصوليين. ثمّ إنّ المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله عليه السلام فيما بعد: «و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه» و إلّا لم يعقل أن يكون أحدهما طريقًا للآخر، بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء و العفاف، قال في الصحاح: رجل ستر، أى: عفيف، و جاريه ستيه (٧) فكأنّ المراد بالستر - هنا- : الاستحياء من الله، و بالستر - فيما بعد- :

الاستحياء من الناس، و لذا ذكر القاضى: أنّ العدالتهتبت بالستر و العفاف و اجتناب القبائح أجمع (٨). بقى الكلام فى بيان الأظهر من الاحتمالات الثلاث المتقدمه فى قوله عليه السلام: «و تعرف باجتناب الكبائر.. إلخ» و أنّ الاجتناب هل هى تتمه للمعرّف أو معرّف له، أو للمعرّف - بالفتح- ؟ لكن الثانى فى غايه البعد سواء حمل المعرّف على المنطقي أو على الشرعي. [أمّا على الأول] «٩» فلعدم كون الأمور المذكوره أمورًا عرفيه متساويه فى البيان لمفهوم الاجتناب، فلا- يحسن جعله طريقًا إليها، أو شارحًا لمفاهيمها. و الثالث أيضا بعيد، بناء على المعرّف المنطقي و الشرعي، لأنّه إن أريد ب «اجتناب الكبائر» الاجتناب عن ملكه، فليس أمرًا مغايرًا للمعرّف الأول، فذكره كالتكرار، و إن أريد نفس الاجتناب، و لو لا عن ملكه، فلا معنى لجعله معرّفًا منطقيًا بعد شرح مفهوم العدالة أولًا- بما يتضمّن اعتبار الملكة فى الاجتناب. و الحاصل: إنّ جعله معرّفًا منطقيًا فاسدًا، لأنّه إمّا أن يراد من المعرّفين كليهما معنى واحد و إمّا أن يراد من كلّ منهما معنى، و على الأوّل يلزم التكرار، و على الثانى يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد. و كذا لا يجوز جعله معرّفًا شرعيًا، لأنّ حاصله يرجع إلى جعل نفس الاجتناب طريقًا إلى كونه عن ملكه، و هذا بعيد لوجهين: أحدهما: أنّ معرفه الاجتناب عن جميع الكبائر ليس بأسهل من معرفه الملكه، بل معرفه الملكه أسهل من معرفه الاجتناب، فلا يناسب جعله معرّفًا لها. الثانى: أنّه جعل

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٨

الدليل على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته، فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقًا ظاهريًا، و من المعلوم أنّ جعل الاجتناب الواقعي طريقًا مستدرّك بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقًا، بل اللازم جعله طريقًا من أوّل الأمر، لأنّ جعل الأخصّ طريقًا بعد جعل الأعمّ مستدرّك، و هذا كما يقال: إنّ إماره العدالة عند الجهل بها الإيمان الواقعي، و علامه الإيمان الواقعي عند الجهل به: الإسلام، فإنّ جعل الإيمان الواقعي «١» طريقًا، مستغنى عنه، بل لازم قوله عليه السلام: «حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك» أنّه لا يجوز التوصل بالأماره الاولى و هو الاجتناب الواقعي، لأنّه يتوقّف على الفحص عن أحواله. فثبت من جميع ذلك أنّ أظهر الاحتمالات المتقدمه هو كونه تتمه للمعرّف، بأن يجعل المراد بكفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، كفّها عن المعاصى الخاصه التى تتبادر عند إطلاق نسبه المعصيه إلى إحدى الجوارح. [المذكوره فإنّ المتبادر من معصيه البطن: أكل الحرام، و من معصيه الفرج: الزنا، و من معصيه اليد: ظلم الناس، و من اللسان: الغيبه و الكذب، فيكون ذكره بعد ذكر الكفّ من قبيل التعميم بعد التخصيص، و عقيب الستر و العفاف من قبيل ذكر الأفعال بعد الصفات النفسائيه الموجهه لها. و يحتمل أيضا أن يراد بالستر: الاستحياء المطلق، و بالعفاف: التعفّف عن مطلق المعاصى، و بالكفّ (الكف) «٢» عن مطلق الذنوب، و يكون ذكر الجوارح الأربع لكونها أغلب ما تعصى من بين الجوارح] «٣». و حينئذ فيكون قوله: «و تعرف باجتناب الكبائر» من قبيل التخصيص بعد التعميم و التقييد بعد الإطلاق، تنبيها على أنّ ترك مطلق المعاصى غير معتبر فى العدالة

ثم المشهور بين من تأخر عن العلامة: اعتبار المروءة في مفهوم العدالة، حيث عرّفوها بأنّها هيئته راسخه تبعث على ملازمته التقوى و المروءة، و هو المذى يلوح من عبارته المبسوط، حيث ذكر أنّ العدالة في اللغة: أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً، و في الشريعة: من كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروءته، عدلاً في أحكامه «٤» (انتهى)، بناء على أنّ المراد بالعدالة في الدين و المروءة و الأحكام:

الاستقامة فيها. و أمّا كلام غير الشيخ ممّن تقدّم على العلامة، فلا دلالة فيه، بل و لا إشعار على ذلك. نعم: ذكره ابن الجنيّد في شرائط قبول الشهادة «٥»، و كذا ابن حمزه في موضع من الوسيلة «٦»، بل كلامه الأخير المتقدّم في صدر المسألة «٧»، - ككلامى المفيد و الحلّى المتقدّم ذكرهما «٨» - دالّ على عدم اعتبارها. و أمّا الصدوقان فهما و إن لم يفسّرا العدالة، إلّا أنّ كلامهما المتقدّم «٩» من أنّه «لا- يصلّى إلّا خلف رجلين [أحدهما من تثق بدينه و ورعه و أمانته، و الآخر من تتقى سيفه و سوطه]» «١٠» ظاهر في عدم اعتبار المروءة في العدالة، بناء على أنّ اعتبار العدالة في الإمام متفق عليه. نعم، قد أخذ القاضى «الستر» و «العفاف» في العدالة «١١» بناء على ما سيأتى «١٢» من أنّه لا يبعد استظهار اعتبار المروءة من هذين اللفظين. و ذكر في الجامع أنّ العدل المذى يقبل شهادته، هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفعلى المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه «١٣» فإن جعلنا الموصول «١٤» صفه تقيدياً كانت العفّة - الّتى عرفت إمكان استظهار المروءة منها - مأخوذة في عداله الشاهد دون عداله الإمام و مستحقّ الزكاه، و إلّا كانت مأخوذة في مطلق العدالة. و ممّن لا يعتبر المروءة في العدالة، المحقّق في الشرائع «١٥» و النافع «١٦»، و تبعه العلامة في الإرشاد «١٧» و ولده في موضع من الإيضاح «١٨». و عرّف الشهيد - في نكت الإرشاد - العدالة في كلام من اعتبرها في مستحقّ الزكاه بأنّها «هيئته تبعث على ملازمته التقوى» «١٩» و ظاهره أنّ العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروءة. و الحاصل: أنّه لو ادّعى المتتبع أنّ المشهور بين من تقدّم على العلامة عدم اعتبار المروءة في العدالة - خصوصاً المعبره في غير الشاهد - لم يستبعد ذلك منه، لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ، و أمّا الشيخ فالعدالة المذكوره في كلامه لا- ينطبق على ما ذكره المتأخرون، لأنّه أخذ فيه الإسلام و البلوغ و العقل، و هذا ليس معتبراً عند المتأخّرين، و إن كان العادل عندهم من أفراد البالغ العاقل المسلم، لكنّ الإسلام و الكمال ليسا جزءاً للعدالة عندهم، و لذا يذكرون البلوغ و العقل و الإسلام على حده، فالظاهر أنّه أراد بالعدالة صفه جامعاً لشرائط العامّة لقبول الشهادة، و كيف كان: فالمتّبع هو الدليل. و ينبغي الجزم بعدم اعتبارها «٢٠» في العدالة المعبره في الإمام، و أنّ المعبره فيه العدالة و «٢١» الاستقامة في الدين، لأنّ الدليل على اعتبار العدالة في الإمام، إمّا الإجماعات المنقوله و إمّا الروايات: أمّا الإجماعات المنقوله «٢٢» فلا ريب في أنّها ظاهره في العدالة في الدين المقابله للفسق المذى هو الخروج عن طاعه الله، مع أنّ الخلاف في أخذ المروءة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام مدّعى الإجماع على العدالة في الدين، و يؤيّده أنّه لو كان المراد العدالة المطلقة الّتى تقدّم تفسيرها من المبسوط «٢٣» لم يحتج إلى اعتبار البلوغ و العقل في الإمام مستقلاً. و دعوى: أنّ دعوى الإجماع إنّما وقعت من المتأخّرين المذيين أخذوا المروءة في العدالة، و كلام مدّعى الإجماع يحمل على ما اللفظ ظاهر فيه عنده. مدفوعه - بعد تسليم ما ذكر كتيبه - بأنّ الإجماع إذا فرض دعواه على العدالة المأخوذة فيها المروءة فهى موهونه بمصير جلّ القدماء - كما عرفت - على خلافه. و إن كان المستند الروايات فنقول: إنّها بين ما دلّ على اعتبار العدالة، و الظاهر منها هى الاستقامة في الدين، لأنّها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع، فإنّ التحقيق أنّ العدالة في كلام الشارع و أهل الشرع يراد بها:

الاستقامه، لكن الاستقامه المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامه على جاده الشرع و عدم الميل عنها، و إن قلنا بأنها منقوله من الأعم إلى الأخص، لكن نقول: إن المتبادر منها الاستقامه من جهه الدين، لا من جهه العادات الملحوظه عند الناس حسنا أو قبيحا. و غايه ما يمكن أن يستدلّ لاعتبارها في العداله المستعمله في كلام الشارع: صحيحه ابن أبي يعفور، و محل الدلاله يمكن أن يكون فقرات منها: الأولى: قوله: «بأن يعرفه بالستر» على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعيه و العرفيه. الثانيه: قوله عليه السلام:

«و كَفَّ البطن و الفرج و اليد و اللسان» بناء على أن منفيات المروّه غالبا من شهوات الجوارح. الثالثه: قوله عليه السلام: «و الدالّ على ذلك كلّهُ أن يكون ساترا لعيوبه.. إلخ». و قد تمسك بكلّ واحد من هذه الفقرات بعض مّمّن «٢٤» عاصرناهم. و في الكلّ نظر، أمّا الفقره الأولى: فلما عرفت سابقا من أنّ المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي، و إنّما يراد به صفة مرادفه للعفاف - كما سمعت من الصحاح «٢٥» -، كيف و قد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العداله، فيلزم اتّحاد الدليل و المدلول، مضافا إلى أنّ المتبادر من الستر:

تعلّقه بالعيوب الشرعيّه دون العرفيه، فلا يفيد حذف المتعلّق العموم. و بهذا يجاب عن الفقره الثانيه، فإنّ الظاهر من كَفَّ الجوارح الأربع: كَفَّها عن معاصيها، لا - مطلق ما تشتهيها. و أمّا الفقره الثالثه، ففيها أولا: أنّ المتبادر من «العيوب» هي ما تقدّم في الفقره السابقه ممّا أخذ تركها في مفهوم العداله، لا مطلق النقائص في

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٩

الكبائر و الصغائر و المكروهات المنافيه للمروّه، و إلّا لزم تخصيص الأكثر، إذ الكبائر و منفيات المروّه في جنب غيرهما - العدى لا - يعتبر في العداله تركها و لا في طريقها سترها - كالمقطره في جنب البحر، فلا بدّ من حمله على المعهود المتقدّم في الفقرات السابقه، فكأنّ الإمام عليه السلام لمّا عرّف العداله بملكه الكفّ و التعفّف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشره و المخالطه طريقا إليها. و ثانيا: أنّ غايه ما يدلّ عليه هذه الفقره كون ستر منفيات المروّه من تتمّه طريق العداله، لا مأخوذه في نفسها، فيكون فيه دلالة على أنّ عدم ستر منفيات المروّه و ظهورها عند المعاشره و المخالطه لا يوجب الحكم ظاهرا بعداله الرجل التي تقدّم معناها في الفقرات السابقه، و لا - يلزم من هذا أنّا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا يحتاج إلى الطريق الشرعي و علمنا منه صدور منفيات المروّه لم نحكم بعدالته، لأنّ الوصول إلى ذى الطريق يغني عن الطريق. ففي الروايه دلالة على التفصيل العدى ذكره بعض متأخري المتأخريين، من أنّه لو كشف فعل منافي المروّه عن قلبه المبالاه في الدين، بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر و الإصرار على الصغائر كان معتبرا و إلّا فلا. و هذا التفصيل غير بعيد، لكنّه في الحقيقه ليس تفصيلا في مسأله اعتبار المروّه في نفس العداله - بل قول بنفيه مطلقا - إلّا أنّه يوجب الوهن في حسن الظاهر العدى هو طريق إليها. ثمّ إنّ العدى يخطر بالبال أنّه إن كان و لا - بدّ من فهم اعتبار المروّه من الصحيحه - بناء على أنّ المذكور فيه حدّ لها، لا بدّ من أن يكون مطّردا، فترك التعرّض لاعتبار ما يعتبر مخلّ بطردها - فالأنسب أن يقال: إنّ ذلك إنّما يستفاد من لفظي «الستر» و «العفاف» الراجعين إلى معنى واحد، كما عرفت من قول الصحاح: «رجل.. إلخ» (١) فيكون المراد بالستر ما عدّ - في الحديث المشهور المذكور في أصول الكافي في باب جنود العقل و الجهل - مقابلا للتبرّج (٢) المفسّر في كلام بعض محقّقي شراح أصول الكافي بالتظاهر بما يقبح و يستهجن في الشرع أو العرف (٣). و لا - ريب أنّ منفيات المروّه ممّا يستهجن في العرف، فهي منافيه للستر و العفاف

بذلك المعنى. وقد ذكر بعضهم فى عداله القوه الشهويه- المسماه بالعفه- أنّ ما يحصل من عدم تعديلها: عدم المروءه. و ظاهره أنّ المروءه لازمه للعفاف. ثمّ إنّ المروءه- على القول باعتبارها فى العداله- مثل التقوى المراد بها عندهم: اجتناب الكبائر و الإصرار على الصغائر، ففعل منافيتها يوجب زوال العداله بمجرد من غير حاجه إلى تكراره «٤» كارتكاب الكبيره لأنّه لازم تفسيرهم للعداله بالملكه المانع عن «٥» مجانبه «٦» الكبائر و منافيات المروءه و الباعثه على ملازمه التقوى و المروءه، و قد عرفت أنّ المراد بالبعث أو المنع:

الفعلى، لا الشأنى. نعم: ربّما يكون بعض الأفعال لا ينافى المروءه بمجرد، و لذا قيّدوا منافيات «٧» الأكل فى الأسواق بصوره غلبه وقوع ذلك منه، و أنّه لا يقدر وقوعه نادرا، أو للضرورة، أو من السوقى، فمعناه- بقرينه عطف الضروره و السوقى أنّه لا ينافى المروءه، لا- أنّه مع منافاته المروءه لا- يوجب زوال العداله بمجرد. نعم: فرق بين التقوى و المروءه، و هو أنّ مخالفه التقوى يوجب الفسق، بخلاف مخالفه المروءه، فإنّها توجب زوال العداله دون الفسق، ففاقد المروءه إذا كانت فيه ملكه اجتناب الكبائر، واسطه بين العادل و الفاسق. و من جميع ما ذكرنا يظهر ما فى كلام بعض ساده مشايخنا «٨»، حيث إنّ بعد ما أثبت اعتبار المروءه بالفقره الثالثه المتقدمه من الصحيحه قال: بقى الكلام فى أنّ منافيات المروءه هل توجب الفسق بمجردا كالكبائر؟ أو بشرط الإصرار أو الإكثار كالصغائر؟ أو تفصيل بين مثل تقبيل الزوجه فى المحاضر و بين مثل الأكل فى الأسواق؟ و هذا هو المختار. ثمّ استشهد بكلام جماعه ممّن قيّد الأكل فى السوق بالغلبه أو الدوام.

و يمكن تأويل أوّل كلامه بأنّ المراد من الفسق: مجرد عدم العداله، دون الفسق المتكزّر فى كلام الشارع و المتشرّعه، لكنّه بعيد. و أبعد منه: توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلاثه فى زوال العداله بمنافيات المروءه، بأنّ المراد ما ينافى بحسب الأعمّ من المروءه «٩» و الإكثار، و معناه أنّ ما ينافى المروءه بجنسه هل يزيل العداله بمجرد أو بشرط الإكثار؟ و هو كما ترى!. ثمّ إنّ قد تلخّص ممّا ذكرنا من أوّل المسأله إلى هنا أنّ الأقوى- المذى عليه معظم القدماء و المتأخّرين-: هو كون العداله عباره عن صفه نفسائيه توجب التقوى و المروءه أو التقوى فقط- على ما قويناه. و عرفت «١٠» أيضا أنّ القول بأنّها عباره عن «الإسلام و عدم ظهور الفسق» غير ظاهر من كلام أحد من علمائنا و ان كان ربّما نسب إلى بعضهم «١١»، كما عرفت، و عرفت ما فيه «١٢». و كذلك القول بأنّها عباره عن «حسن الظاهر» غير مصرّح به فى كلام أحد من علمائنا، و إن نسبه بعض متأخّرى المتأخّرين إلى كثير، بل إلى الكلّ «١٣». و كيف كان: فالمتّبع هو الدليل و إن لم يذهب إليه إلّا قليل، و قد عرفت الأدلّه.

[ما أورد على القول بالملكه]

إشاره

بقى الكلام فيما أورد على القول بالملكه و هى وجوه:

منها:

ما ذكره المولى الأعظم و حيد عصره فى شرح المفاتيح- على ما حكاه عنه بعض الأجلّه «١٤»- من أنّ حصول الملكه بالنسبه إلى

كُلّ المعاصى بمعنى صعوبه الصدور لا- استحالتة، فربّما يكون نادرا نادرا بالنسبه إلى نادر من الناس- إن فرض تحقّقه- و يعلم أنّ العدالة ممّا تعمّ به البلوى و تكثر إليه الحاجات فى العبادات و المعاملات و الإيقاعات، فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج و اختلّ النظام، مع أنّ القطع حاصل بأنّه فى زمان الرسول صلّى الله عليه و آله و سلم و الأئمّه عليهم السلام ما كان الأمر على هذا النهج، بل من تتبّع الأخبار الكثيره يحصل القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكروه فى الشاهد، و لا فى إمام الجماعه. و يؤيده ما ورد «١٥» فى أنّ إمام الصلاه إذا أحدث، أو حدث له مانع آخر، أخذ بيد آخر و أقامه مقامه (انتهى). و قال السيّد الصدر فى شرح الوافيه- بعد ما حكى عن المتأخرين أنّ العدالة «هى الملكة الباعثه على التقوى و المروءه»- ما لفظه: أمّا كون هذه الملكة عداله فلا- ريب فيه، لأنّ الوسط بين البلاده و الجريزه تسمّى: حكمه، و بين إفراط الشهوه و تفریطها هى: العفّه، و بين الظلم و الانظلام هى: الشجاعه، فإذا اعتدلت هذه القوى حصلت كفيته وحدائيه شبيهه بالمزاج، كأنّها تحصل من الفعل و الانفعال بين طرفى هذه القوى، و انكسار سوره كلّ واحده منها، و بعد

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٠

حصولها يلزمها التقوى و المروءه. و أمّا اشتراط تحقّق هذا [المبنى بهذا] «١» المعنى، حيث اعتبر الشارع العدالة، فلم أطلع على دليل ظنّى لهم، فضلا عن القطعى، و صحيحه ابن أبى يعفور «٢» عليهم لا لهم- كما قيل-، نعم: لا يحصل لنا الاطمئنان التامّ فى اجتناب الذنب فى الواقع إلّا فىمن يعلم أو يظنّ حصول تلك الملكة فيه، و هذا يقرب اعتبارها، و لكن بيّده أنّ هذه الصفه الحميده تكون فى الأوحديّ الذى لا يسمح «٣» الدهر بمثله إلّا نادرا، لأنّ التعديل المذكور يحتاج إلى مجاهدات شاقّه مع تأييد ربّانى، و الاحتياج إلى العدالة عامّ لازم فى كلّ طائفه من كلّ فرق من سكّان البرّ و البحر حفظا لنظام الشرع.

ثمّ قال: لا- يقال إنّ الشارع و إن اعتبر الملكة، و لكنّه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم أو المأموم على فعل الكبيره و الإصرار على الصغيره علامه لها، و هذا يحصل فى أكثر الناس. لأنّنا نقول: إن اعتبر القائل بالملكه فيما يعرف به العدالة هذا الذى قلت، فلا ثمره للزراع فى أنّ العدالة ما ذا؟ (انتهى موضوع الحاجه) «٤». و الجواب عن ذلك كلّ: أنّا لا نعنى بقولنا: «العداله هيئه راسخه» أو «ملكه» أو «هيئه نفسانيه» إلّا الصفه النفسانيه الحاصله من خشيه الله بحيث يردعه عن المعصيه. توضيح ذلك: أنّ ترك المعاصى قد يكون لعدم الابتلاء بها، و قد يكون مع الابتلاء بالمعصيه للدواعى النفسانيه لا لخوف الله، و قد يكون لحاله خوف حاصله فيه على سبيل الاتفاق تمنعه عن الإقدام على المعصيه، حتّى أنّه إذا ترك فى زمان طويل معاصى كثيره ابتلى بها، كان الترك فى كلّ مرّه مستندا إلى حاله اتّفتت له فى ذلك الزمان، و قد يكون ترك المعاصى لحاله واحده مستمره فى الزمان العذى يتلى فيه بالمعاصى. و هذا الرابع هو المقصود من «الصفه النفسانيه» أو «الصفه الراسخه» فى مقابل «الغير الراسخه»- الموجوده فى الثالث. قال العلّامه فى نهايه الأصول «٥»- على ما حكى عنه- فى بيان طرق معرفه العدالة: الأوّل: الاختبار بالصحب المتأكده و الملازمه، بحيث يظهر له أحواله و يطّلع على سريره أمره بتكرار المعاشره، حتّى يظهر له من القرائن ما يستدلّ به على خوف فى قلبه مانع عن الكذب و الإقدام على المعصيه (انتهى). ثمّ إنّ العبره بكون تلك الحاله باعته هو الحال المتعارف للإنسان، دون حاله كماله، فقد تعرض للشخص حاله كأنّه لا يملك من نفسه مخالفه الشهوه أو الغضب، لقوّه قهر القوّه الشهويّه أو الغضبيّه و غلبتهما، و عليه يحمل ما حكى عن المقدّس الأردبيلي «٦»: من أنّه سئل عن نفسه إذا ابتليت بامرأه مع اجتماع جميع ماله دخل فى رغبه النفس إلى الزنا؟ فلم يجب قدّس سرّه بعدم الفعل، بل قال: «أسأل الله أن لا يتليني بذلك» فإنّ عدم الوثوق بالنفس فى مثل هذه الفروض الخارجه عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه، إذ مراتب الملكة فى القوّه و الضعف

متفاوته، يتلو آخرها: العصمه، و المعتبر في العدالة أدنى المراتب، و هي الحال التي يجد الإنسان بها مدافعه الهوى في أول الأمر و إن صارت مغلوبه بعد ذلك، و من هنا تصدر الكبيره عن ذى الملكة كثيرا. و كيف كان: فالحاله المذكوره غير عزيزه في الناس [و] ليس في الندره على ما ذكره الوحيد البهبهاني «٧» بحيث يلزم من اشتراطه و إلغاء ما عداه، اختلال النظام. و كيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا، يلزم منه- بحكم الوجدان- ما هو بديهى البطلان؟ إذ المفروض أنه لاختفاء في الملازمه و لا في بطلان اللازم- و هو الاختلال- بل الإنصاف أن الاقتصار على ما دون هذه المرتبه يوجب تضييع حقوق الله و حقوق الناس و كيف يحصل الوثوق في الإقدام على ما أناطه الشارع بالعداله لمن لا يظن فيه ملكه ترك الكذب و الخيانه، فيمضى قوله في دين الخلق و دنياهم من الأنفس و الأموال و الأعراض، و يمضى فعله على الأيتام و الغيب «٨» و الفقراء و الساده «٩». قال بعض الساده: أن الشريعه المنيعه التي منعت من إجراء الحدّ على من أقرّ على نفسه بالزنا مرّه بل ثلاثا كيف يحكم بقتل النفوس و اهراقهم «١٠» و قطع أياديهم و حبسهم و أخذ أموالهم، و أرواحهم بمجرّد شهاده من يجهل حاله من دون اختبار.

و أمّا ما ذكره السيّد الصدر «١١»:- من كون الملكة عباره عن تعديل القوى الثلاث: قوه الإدراك، و قوه الغضب، و قوه الشهوه، و أن العدالة تتوقّف على الحكمة و العفه و الشجاعه- فلا أظنّ أن الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة، كيف، و ظاهر تعريفهم لها بالحاله النفسانيه ينطبق على حاله التي ذكرناها و هي الموجوده في كثير من الناس. و دعوى: أن إدخالهم المرّوه في مدخول «١٢» الملكة و جعلهم العدالة هي الملكة الجامعه بين البعث على التقوى و البعث على المرّوه ظاهر في اعتبار أزيد من حاله النفسانيه المذكوره التي ذكرنا أنها تنشأ من خشية الله تعالى، فإن هذه الحاله لا تبعث إلّا على مجانبه الكبائر و الإصرار على الصغائر، و لا تبعث على مراعاة المرّوه مدفوعه: أوّلا: بما عرفت «١٣» من أن الأقوى خروج المرّوه عن مفهوم العدالة. و ثانيا: أن اعتبار الملكة الجامعه بين البعث على التقوى و المرّوه غير ما ذكره السيّد أيضا، لأن المراد منها: الاستحياء و التعفّف فيما بينه و بين الله و بين الناس، و هذا أيضا كثير الوجود في الناس، بل الاستحياء عن الخلق موجود في أكثر الخلق، فكما أن علماء الأخلاق عبّروا عن تعديل القوى الثلاث بالعداله فكذلك الفقهاء عبّروا عن الاستحياء عن الخالق و المخلوق بالعداله، لأنها استقامه على جادّتى الشرع و العرف، و خلافه خروج عن إحدى الجادّتين. هذا مع أن جعل حسن الظاهر، بل مطلق الظنّ طريقا إلى هذه الصفه، أوجب تسهيل الأمر في الغايه حتى كاد لا يرى ثمره لجعل العدالة هي الملكة، كما تقدّم من السيّد الصدر «١٤»، فكيف يتفاوت الأمر في اختلال النظام و استقامته بين جعلها «حسن الظاهر» و بين جعلها «الملكة» و جعل حسن الظاهر طريقا إليها؟.

و منها

«١٥»: أن الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصيه أو خلاف مرّوه و رجوعها بمجرّد التوبه، ينافى كون العدالة هي الملكة. و ما يقال في الجواب: من أن الملكة لا- تزول بمخالفه مقتضاها في بعض الأحيان، إلّا أن الشارع جعل الأثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالإجماع، و جعل التوبه رافعه لهذا المزيل، فالأمر تعبدى. ففيه: أنه مخالف لتصريحهم بالزوال و العود.

و الجواب: ما تقدّم من أن العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضيه للتقوى و المرّوه، المجامعه لما يمنع عن مقتضاها، لأنّ

قولهم: «ملكه تبعث» أو «تمنع» يراد بها البعث و المنع الفعلى. و يدلّ عليه ما مرّ عن نكت الإرشاد «١» على أظهر احتماليه، فالملكه إذا لم يكن معها المنع الفعلى ليست عداله. و لو آيت إلما عن ظهور عبارتهم فى كون العداله هى الملكه المقتضيه لا بقيد الخلوّ عن المعارض و المانع، فيكفى فى إرادته الملكه المقتضيه الخاليه عن المانع تصريح نفس أرباب الملكه - كغيرهم - بأنّ نفس العداله تزول بمواقعه الكبائر، و لذا ذكرنا أنّه لا قائل بكون العداله مجرّد الملكه من غير اعتبار للمنع الفعلى. و أمّا التوبه فهى إنّما ترفع حكم المعصيه و تجعلها غير الواقع فى الحكم، فزوال العداله بالكبيره حقيقى، و عودها بالتوبه تعبّدى، بل سيجى ء «٢» أنّ الندم على المعصيه عقيب صدورها، يعيد الحاله السابقه و هى الملكه المتّصفه بالمنع، إذ لا فرق حقيقه بين من تمنعه ملكته عن ارتكاب المعصيه و بين من توجب عليه تلك الملكه الندم على ما مضى منه، فحاله الندم بعينها هى الحاله المانع فعلًا، لأنّ الشخص حين الندم على المعصيه، من حيث إنّها معصيه - كما هو معنى التوبه - يمتنع صدور المعصيه منه، فالشخص النادم متّصف بالملكه المانع فعلًا، بخلاف من لم يندم، فتأمّل.

و منها:

أنّ ما اشتهر بينهم أنّ تقديم الجارح على المعدّل - عند التعارض - لا يتأتّى إلّا على القول بأنّ العداله هى «حسن الظاهر» و أمّا على القول بأنّه «الملكه» فلا يتّجه، لأنّ المعدّل إنّما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشره و الاختبار، أو بعد الجهد فى تتبع الآثار، فيبعد صدور الخطأ منه، و يرشد إلى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بأنّا إذا أخذنا بقول الجارح فقد صدّقناه و صدّقنا المعدّل، لأنّه لا - مانع من وقوع ما يوجب الجرح و التعديل بأنّ يكون كلّ منهما أطلع على ما يوجب أحدهما: و أنت خير بأنّ المعدّل - على القول بالملكه - إنّما يخبر عن علم بالملكه و ما هو عليه فى نفس الأمر و الواقع، ففى تقديم الجرح حينئذ و تصديقهما معا جمع بين النقيضين، فتأمّل. و الجواب أنّ عدم الكبيره مأخوذ فى العداله إجماعا على ما تقدّم «٣» إمّا لكونه قيّدًا للملكه على ما اخترناه، و إمّا لأخذه فى العداله بدليل الإجماع و النصّ، كيف! و لو لم يكن مأخوذه لم يكن الجارح معارضا له أصلا. و كيف كان: فاعتماد المعدّل على هذا الأمر العدمى المأخوذ فى تحقّق العداله ليس إلّا على أصله العدم، أو أصله الصّحّه، أو قيام الإجماع على أنّ العلم بالملكه المجرّده طريق ظاهرى للحكم بتحقّق ذلك الأمر العدمى. و الحاصل: أنّ الإجماع منعقد - بل النصّ «٤» - على أنّه يكفى فى الشهاده على العداله بعد العلم بالملكه أو حسن الظاهر - على الخلاف فى معناها - عدم العلم بصدور الكبيره عنه، و لا - يعتبر علمه أو ظنّه بأنّه لم يصدر عنه كبيره إلى زمان أداء الشهاده. و على هذا فأحد جزأى الشهاده - و هو تحقّق ذلك الأمر العدمى - ثابت بالطريق الظاهرى، و هو مستند شهادته، و من المعلوم أنّ شهاده الجارح حاكمه على هذا الطريق الظاهرى، فإنّ تعارضهما إنّما هو باعتبار تحقّق هذا الأمر العدمى و عدم تحقّقه، و إلّا فلعلّ الجارح أيضا لا ينكر الملكه، بل يعترف بها فى متن الشهاده. فالمقام على ما اخترناه - من أخذ الاجتناب عن الكبيره قيّدًا للملكه - نظير شهاده إحدى البيّنتين على أنّه ملكه قد اشتراه من المدعى، تعويلا على أصله صّحّه الشراء، و شهاده البيّنه الأخرى أنّه ملك للآخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصّحّه. و على القول بكونه مزيلا للعداله بالدليل الخارجى يكون نظير شهاده إحداهما بملكه لأحدهما، و شهاده الأخرى بانتقاله عنه إلى الآخر. و كيف كان: فالمعدّل يقول: «إنّه ذو ملكه لم أطلع على صدور كبيره منه» و الجارح يقول: «قد أطلعت على صدور المعصيه الفلانيه [منه]» «٥» فشهاده المعدّل مرّكبه من أمر وجودى و عدمى، و شهاده الجارح «٦» يدلّ على انتفاء ذلك الأمر العدمى، فالتعارض إنّما هو فى الجزء الأخير، و من المعلوم كونهما من قبيل النافى و المثبت. نعم: لو اعتبرنا فى التعديل الظنّ بعدم صدور الكبيره، كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع، فلا بدّ إمّا من ترجيح

الجراح لاستناده إلى القطع الحسى بخلاف المعدل فإنه مستند إلى الظنّ الحدسى، وإما من التوقف عن الحكم بالعدالة و الفسق و الرجوع إلى الأصل. كما أنه لو اعتبر في التعديل العلم أو الظنّ بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيره عنه بادر إلى التوبه- البتّه-، كان المناسب تقديم المعدل لأنّ غايه الجرح صدور المعصيه لكن المعدل يظنّ أو يعلم بصدور التوبه عقيب المعصيه على فرض صدورها، فكأنّ الجراح مستند فى تفسيقه إلى صدور الكبيره و عدم العلم بالمزيل و هى التوبه، و المعدل و إن لم يشهد بعدم صدور المعصيه إلّا أنّه يشهد بالتوبه على فرض صدور المعصيه.

و منها:

ما ذكره فى مفتاح الكرامه: من إطباق الأصحاب- إلّا السيد و الإسكافى- على صحّه صلاه من صلّى خلف من تبين كفره أو فسقه «٧»، و به نطقت الأخبار «٨». أقول: لم أفهم وجه منافاه هذا الحكم لكون العدالة هى «الملكه» دون «حسن الظاهر». و لم لا يجوز أن يكون العدالة كالإسلام أمرا واقعيًا يستدلّ عليه بالآثار الظاهره و يعتمد فيه عليها، فإذا تبين الخطأ بعد ترتيب الأثر يحكم الشارع بمضى تلك الآثار و عدم انتقاضها؟. فإن قلت: مقتضى ظهور الأدله فى كون العدالة شرطًا واقعيًا بانضمام ما دلّ على صحّه الصلاه مع ثبوت الفسق، أن يكون العدالة أمرًا ظاهريًا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكه الواقعيه، و إلّا و جب إمّا صرف أدله اشتراط تحقّقها فى الواقع عن ظاهرها و جعلها من الشروط العلميه، و إمّا إبقاؤها على ظاهرها من كونها شرطًا واقعيًا، و صرف أدله كون العدالة الواقعيه شرطًا فى صحّه الصلاه الخاليه عن الفاتحه و غيرها- من خواصّ المنفرد- إلى كونها شرطًا علميًا، و كلاهما مخالفان للأصل. قلت: أولًا: إنّه قد تقدّم «٩» أنّه لا- يمكن أن يكون العدالة أمرًا ظاهريًا- مثل حسن الظاهر و نحوه- مع كون الفسق أمرًا واقعيًا، و إلّا خرجا عن التضادّ، لاجتماعهما حينئذ فى من حسن ظاهره و فرض فاسقا فى الواقع، مع أنّ تضادّهما من بديهيات العرف، فإنّهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على قبح الإمام، بل يقولون: «إنّه تبين فسقه» و لذا عبّروا فى المسأله المتقدّمه بقولهم: إذا تبين فسق الإمام. و ثانيًا: أنّه لو سلّمنا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٢

إمكان تعقله من كون نفس العدالة الواقعيه حسن الظاهر و إن فرض فسقه واقعا، لكن نقول: إنّ الحكم بالصحّه لا يدلّ على عدم كونها هى الملكه و لو بضميمه ظهور أدله اشتراطها فى كونها شرطًا واقعيًا، لأنّ الدليل على اشتراط العدالة إمّا الإجماع و إمّا الأخبار المتقدّمه: أمّا الإجماع: فهو إنّما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكه، و معلوم أنّهم يجعلونها شرطًا علميًا، نعم: أرباب حسن الظاهر، يجعلونه شرطًا واقعيًا. هذا كلّه مع أنّ معقد إجماع المعتمد هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها، قال: «ظهور العدالة معتبر عند علمائنا» «١» و ظاهره كونه شرطًا علميًا عند الكلّ، و هذا الكلام من المحقق يدلّ أنّ العدالة عنده أمر واقعيّ، قد يظهر و قد لا يظهر، و لا ينطبق إلّا على «الملكه» و حينئذ فيصير عنده و عند غيره شرطًا واقعيًا. و أمّا الأخبار: فما دلّ منها [على اعتبار الوثوق بالدين، فدلالته على كون العدالة شرطًا علميًا واضح، و الدالّ منها] «٢»

على اعتبار مفهوم العدالة ظاهر فى صورته العلم، إذ ليس فيها إلّا أنّه إذا كان الإمام عادلا فافعل «٣» كذا، فلا حظ و تأمل. [مع أنّ صحه صلاه المأموم ليست اجماعية، فقد خالف السيد المرتضى فى المسأله بناء على أنّ العدالة شرط واقعيّ تبين انتفاؤها «٤» و احتجّ القائل بالصحّه، بأنّها صلاه مشروعه فى ظاهر الحكم، فهى مجزيه] «٥». ثمّ إنك قد عرفت غير مرّه أنّ القول بأنّ العدالة

«نفس ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق» مع كونه غير معقول - كما عرفت - ، غير مصرّح في كلام أحد، بل و لا ظاهر و لا مومئ إليه. نعم، يظهر من المحكى عن بعض كلمات جماعه: الاكتفاء في ثبوتها بالإسلام، و عدم ظهور الفسق.

و كذلك كون العدالة «نفس حسن الظاهر» غير معقول،

لما عرفت من بداهه مضادتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر، و الشىء يمتنع أن يفسر بما يجامع ضده، و مع ذلك فهو غير مصرّح به في كلام أحد من المتقدمين و ان دارت حكايته عنهم في ألسنه بعض المتأخرين «٦». و حيث إنه حكى هذا القول عن خصوص بعض القدماء بأسمائهم، فلا بأس أن نشير إلى عدم مطابقه هذه الحكايه للواقع بالنسبه إلى من وصل إلينا كلماتهم. فممن حكى عنه هذا القول: المفيد - في المقنع - ، حيث ذكر أنّ العدل «من كان معروفًا بالدين و الورع عن محارم الله» «٧». و لا يخفى أنّ ظاهر هذا الكلام و إن كان تفسير العدل الواقعى بمن عرف بالدين و الورع، لا من اتّصف بهما في نفس الأمر، لكن لا يخفى أنّ تحقّق الدين في نفس الأمر معتبر في العدالة اتفاقًا حتّى ممّن قال بأنّ العدالة هي «الإسلام مع عدم ظهور الفسق» و الكلام إنّما هو في الورع عن المحارم و أنّه معتبر في الواقع أو في الظاهر، أى: فيما يظهر للناس في أحواله، فلا بدّ من أن يراد من العبارة: تفسير العدل المعلوم عدالته، لأنّه اللذى يترتب عليه الأحكام، دون العدل النفس الأمري مع قطع النظر عن كونه معلوما، فكأنّه قال: «العدل المعروف عدالته من كان معروفًا بالدين و الورع» فالعدل الواقعى من له دين و ورع في الواقع، و العدل المعروف بهذه الصفه من كان معروفًا بالدين و الورع. نعم: لو التزم أحد أنّ الإسلام الواقعى أيضا غير معتبر في العدالة الواقعى، كان العدالة عنده: حسن الظاهر من حيث الدين و الورع، لكنّ الظاهر من حكايه هذا القول هو إلغاء الواقع و نفس الأمر بالنسبه إلى الورع لا الدين. و ممّن حكى عنه هذا القول الشيخ في النّهايه «٨»، حيث ذكر «أنّ العدل اللذى يقبل شهادته: من كان ظاهره ظاهر الإيمان، ثمّ يعرف بالستر و العفاف». فظاهره إرادته معلوم العدالة، كما لا يخفى. و ممّا ذكر يعلم حال حكايه هذا القول عن القاضى «٩» حيث اعتبر في العدالة «الستر و العفاف» و حال حكايته عن التقيّ «١٠» حيث اعتبر فيها «اجتناب القبائح» اللذى هو أمر واقعى، و حال عبارة الجامع «١١» حيث اعتبر فيها «التعفّف و اجتناب القبائح» و لا يحضرنى كلام غيرهم. و بالجمله: فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام أحد من القدماء، و سيأتى غايه ما يمكن أن يوجه به هذا القول «١٢».

هذا كلّه، مضافا إلى أنّ مجرد وجود القائل لا يثبت القول، بل لا بدّ له من الدليل، و لم نجد في الأدلّه ما يدلّ على كون العدالة التى هي ضدّ الفسق «مجرد حسن الظاهر» و إن استدللّ له بعض متأخري المتأخرين «١٣» بأخبار، هي بين ظاهر في اشتراط قبول الشهاده بالصيغه الواقعيه التى لا دخل لظهورها في تحقّقها و إن كان لظهورها دخل في ترتيب أحكامها - كما هو شأن كلّ صفه باطنيّه واقعيّه من الشجاعه و الكرم، بل العصمه و النبوه و نحوهما - مثل قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادته الضيف إذا كان عفيفا صائنا» «١٤». و: «لا بأس بشهادته المكارى و الجمال و الملاح إذا كانوا صلحاء» «١٥». و ما ورد في تفسير العسكرى عليه السلام «١٦» من أنّه: «إذا كان الرجل «١٧» صالحا عفيفا، مميّزا، محصّلا، مجانبا للمعصيه و الهوى، و الميل و المخائل «١٨»، فذلك «١٩» الرجل الفاضل». و صحيحه ابن أبى يعفور التى قد عرفت دلالتها «٢٠». و بين ظاهر في أنّ حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة و قبول الشهاده، فهو طريق إليها لأنفسها، مثل قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّتهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن حرمت غيبته و كملت مروّته و ظهرت عدالته و وجبت أخوته» «٢١». و قوله: «من صلّى الخمس في الجماعه، فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». و ما ورد في قبول شهاده القابله في استهلال الصبيّ - إذا سئل عنها عدلت «٢٣». و

ما ورد: «أنَّ الشاهد إذا كان ظاهره ظاهرًا مأمونًا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه» (٢٤). وفي قبول شهادته المسلم «إذا كان يعرف منه خير» (٢٥). وأنه «لا تصل إلَّا خلف من تثق بدينه و أمانته» (٢٦). وغير ذلك ممَّا دلَّ على ترتب أثر العدالة على حسن الظاهر. وهذا شىء لا ينكره أهل الملكة، فإنَّهم يجعلونه طريقًا، كما هو ظاهر قوله عليه السلام في صحيحه ابن أبي يعفور- بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الصفه النفسانيه-: «و الدلالة على ذلك كَلَّه أن يكون ساترًا لعيوبه» (٢٧). ومن هذه الصحيحه ونحوها- مثل قوله: «ظهرت عدالته»- يظهر اندفاع ما يقال: من أنَّ ظاهر اشتراط قبول الشهاده بحسن الظاهر- كما دلَّت عليه تلك الأخبار بضميمه ما دلَّ على اشتراطه بالعدالة- هو اتِّحاد العدالة و حسن الظاهر، للإجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين، فكون حسن الظاهر طريقًا إلى العدالة خلاف ظاهر الاتِّحاد، كما إذا ورد أنَّه «يشترط في الشاهد العدالة» و ورد أيضًا «يشترط فيه حسن الظاهر» فحينئذ يجعل العدالة عباره عن الاستقامه الظاهريه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٣

عليها الإنسان في ظاهر حاله. فإن قلت: إن أراد أهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقًا، كونه طريقًا يعتبر فيها إفاده الظن بالملكة أو عدم الظن بعدمها، فهو مخالف لظاهر الأخبار المتقدمه بل صريح بعضها، مثل قوله: «إذا كان ظاهره ظاهرًا مأمونًا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه» (١) فإنه في قوه قوله:

«و لا يلتفت إلى باطنه» نظير قوله عليه السلام- في لحوم أسواق المسلمين-: «كلَّ و لا تسأل» (٢) و مثل قوله: «فظنوا به كلَّ خير» (٣) حيث إنَّ الأمر بالظن- مع أنَّه غير مقدور- راجع إلى ترتيب آثار الظن و إن لم يحصل هو. و قوله عليه السلام: «ظهرت عدالته» (٤) الظاهر في وجوب التعبد بعداله ذلك الشخص. و قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصيه [و لم يشهد عليه شاهدان]» (٥) فهو من أهل العدالة و الستر» (٦) و غير ذلك. و إن أرادوا أنَّه طريق تعديدي بمعنى أنه يحكم بجميع أحكام العدالة عند الأطلاع على حسن الظاهر، فيكون حسن الظاهر عدلاً شرعاً- كما أنَّ مستصحب العدالة عدل شرعاً- انتفت الثمره بين القولين، بل التحقيق أنَّه لا تغاير بينهما، بناء على أن يراد من جعل العدالة «حسن الظاهر» كون حسن الظاهر عداله شرعاً، كما أنَّ الحال المسبوقه بالعداله المشكوك في زوالها عداله شرعاً، فقولهم: «العدل من كان معروفًا بكذا» نظير قولهم: «المسلم من أظهر الشهادتين» فالمراد بالعداله المفسره عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهريه، لأنها هي التي يترتب عليها الآثار دون الواقعيه مع قطع النظر عن تعلق العلم بها، لأنها لا- تفيده شيئاً، بل يعامل معها معاملة عدمها. و الحاصل: أنَّ أرباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامه الواقعيه المسيبه عن الملكة، أو مجرد الاستقامه على طريق الحق من فعل الواجبات و ترك المحرّمات و لو من دون الملكة- على الاختلاف المتقدم، المستفاد من كلمات الأصحاب- إلَّا أنَّهم جعلوا استقامه الظاهر طريقًا تعديدياً إلى ذلك المعنى الواقعي بحيث كأنها صارت موضوعاً مستقلاً لا- يلاحظ فيها الطريقيه، و لا- يلتفت إلى ذى الطريق، فيستحق إطلاق اسم ذى الطريق عليه، كما يظهر (٧) [من ملاحظه إطلاق] (٨) أسامي جميع الموضوعات الواقعيه- كالملكيه و الزوجيه و الطهاره و النجاسه و القبله و الوقت و غيرها- على مؤديات الطرق الظاهريه، كالاستصحاب و أصاله الصحه. قلت، أوّلاً: إنَّه سيجيء (٩) في بيان طرق العدالة أنَّه يعتبر في حسن الظاهر إفادته الظن بالملكة، و أنَّ ما ذكر من الأخبار لا ينهض على إثبات كونه من الطرق التعديديه التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق. و ثانياً: لو (١٠) سلّمنا كونه طريقاً تعديدياً كذلك، لكن هذا لا يوجب تفسير «العداله» بحسن الظاهر- كما هو ظاهر هذا القول- لأنَّ مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظه الملكة رأساً حتّى مع العلم بعدمها، فضلاً عن صوره الظن به، و أين هذا من الطريقيه؟. و بالجملة: فهذا القائل إن أراد أنَّ «حسن الظاهر» هي العدالة

الواقعيه و لا واقع لها غيره، فهو غير معقول، لما عرفت «١١»

من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضدّ العدالة. و إن أراد أنّ «حسن الظاهر» مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة، و إن انتفت الملكة في الواقع، فهو و إن كان معقولا، إلّا أنّه خلاف ظاهر ما دلّ على كون العدالة صفة نفسائيه باطيئه. و إن أراد أنّه طريق إليها، فإنّ أراد كونه طريقا تعبديًا و لو مع الظنّ بعدم الملكة، فلا- يساعد عليه ما ادّعى من الإطلاقات، فلا يتعدّى لأجلها عن مقتضى الأصل. و إن أراد أنّه طريق إليها مع إفاده الظنّ، فمرحبا بالوفاق. و إن تعدّى عن ذلك إلى صورته الشكّ، فللتأمل فيه مجال، و الأقوى العدم. ثمّ إنّ يشكل جعل «حسن الظاهر» ضابطا للعدالة مع عدم إناطته بإفاده الظنّ بالملكة، من جهة أنّ مراتب الظهور مختلفه، لأنّ الظاهر و الباطن إضافيان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبه إلى غيرهم، و الظاهر لأهل المحلّه باطن بالنسبه إلى باقى أهل البلد، و الظاهر للجيران باطن لباقي أهل المحلّه، و الظاهر لأهل البيت باطن للجيران، و الظاهر لزوج الشخص باطن لغيرها، و قد يكون السلسله بالعكس، فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها، و لا يظهر لأهل بلده ما يظهر لغيرهم. و الجواب عنها- بعد تسليم دلالتها و عدم ورودها مورد الغالب من حسن الظنّ «١٢» بالملكة- معارضتها بما هو أخصّ منها ممّا دلّ على اعتبار الوثاقه بالأمانه و الورع في الإمام و الشاهد، مثل قول الإمام عليه السلام- المحكّي عنه في الفقه الرضوي-: «لا تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تثق سيفه و سوطه» «١٣»، و روايه أبي عليّ ابن راشد: «لا- تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «١٤» و قوله عليه السلام في تفسير «١٥» قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ «١٦» «١٧». فإن قلت: ما دلّ على كون «حسن الظاهر» طريقا تعبديًا إلى العدالة حاكم على أمثال هذه، نظير أدلّه كون البيئه طريقا تعبديًا إليها، مع أنّهم لا- يقولون بتقييد أدلّه البيئه بصوره إفاده الوثوق بالواقع. قلت: التحقيق في ذلك: أنّ ما دلّ من أخبار «حسن الظاهر» على كونه مجوّزا لقبول الشهاده- كروايه يونس «١٨»- فهو معارض بأدلّه اعتبار الوثوق، و ليس من قبيل الحاكم عليها. و ما دلّ على أنّ العدالة تتحقّق به ظاهرا: ذيل صحيحه ابن أبي يعفور «١٩»

و روايه علقمه «٢٠» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس.. الخبر» «٢١» و قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعه فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». فهو و إن كان حاكما عليها. لكن يرد على الكلّ- بعد الإغماض عمّا تقدّم في سندها و دلالتها-: أنّ هذه كلّها منصرفه إلى الغالب، و هي صورته إفاده الوثوق بالدين و الأمانه و الورع. مع أنّ هنا كلاما آخر، و هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ ظاهر أدلّه اعتبار الوثوق و الورع اعتباره من باب الموضوعيه لا من باب الطريقيه و الكاشفيه، فإذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق، و يخصّص به عموم كلّ ما دلّ على اعتبار طريق إلى العدالة و لو كانت بيئه شرعيه، فلا يعمل بها إلّا مع اعتبار الوثوق. لكن الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر في المقام من باب الطريقيه، نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات.

[طرق إثبات كون المعصيه كبيره]

اشاره

ثمّ كون المعصيه كبيره يثبت بأمر:

الأول: النصّ المعتبر على أنّها كبيره

، كما ورد في بعض المعاصي، وقد عدّ منها- في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام- من تيف «٢٣» و ثلاثين، فإنه كتب إلى المأمون: «من محض الإيمان: اجتناب الكبائر، وهي:

قتل النفس التي حرّم الله، والزنا، والسرقه، و شرب الخمر، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و أكل مال اليتيم ظلماً، و أكل الميتة و الدم و لحم الخنزير،

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٤

و ما أهلك لغير الله به من غير ضروره، و أكل الربا بعد البيئه، و السحت، و الميسر و هو القمار «١» و البخس في المكيال و الميزان، و قذف المحصنات، و اللواط، و شهاده الزور، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله، و القنوط من رحمه الله، و معونه الظالمين و الركون إليهم، و اليمين الغموس، و حبس الحقوق من غير عسره، و الكذب، و الكبر، و الإسراف و التبذير، و الخيانه، و الاستخفاف بالحجّ، و المحاربه لأولياء الله، و الاشتغال بالملاهي، و الإصرار على الذنوب «٢».

الثاني: النصّ المعبر على أنها ممّا أوجب الله عليها النار

- سواء أوعد في الكتاب، أو أخبر النبي صلّى الله عليه و آله و سلم أو الإمام عليه السلام بأنه ممّا يوجب النار- لدلاله الصحاح المرويّه في الكافي «٣» و غيرها على أنها: ما أوجب الله عليه النار و لا ينافيه ما دلّ على أنها ممّا «٤» أوعد الله عليه النار «٥» بناء على أنّ إيعاد الله إنّما هو في كلامه المجيد، فهو مقيد لإطلاق ما أوجب الله.

الثالث: النصّ في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص

، لا من حيث عموم المعصيه، ليشمله قوله تعالى و مَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ «٦». و نحو ذلك ما إذا كشف السنّه عن إيعاد الله تعالى، مثل قوله عليه السلام: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه أو سمعت أذناه، فهو من الذين قال الله تعالى: الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشْتَبِعَ أَلْفَاحِشَهُ.. إلخ «٧» «٨». و الدليل على ثبوت الكبيره بما ذكر في هذا الوجه صحيحه عبد العظيم ابن عبد الله الحسنى المرويّه في الكافي- عن أبي جعفر الثاني، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلتمّ سلّم و جلس تلا- هذه الآيه الَّذِينَ يُجِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ «٩» ثمّ أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أمسك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ و جلّ فقال عليه السلام: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر:

الإشراك بالله، يقول الله: مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ «١٠» و بعده اليأس من روح الله، لأنّ الله تعالى يقول لا يَنَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ «١١»

ثمّ الأمن من مكر الله، لأنّ الله عزّ و جلّ يقول فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ «١٢» و منها عقوق الوالدين، لأنّ الله تعالى جعل العاق جباراً شقيّاً في قوله تعالى وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا «١٣» و قتل النفس التي حرّم الله إلّا بالحقّ، لأنّ الله تعالى يقول فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا. «١٤» (الآيه) و قذف المحصنه، لأنّ الله تعالى يقول لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٍ «١٥» و أكل مال اليتيم، لأنَّ الله تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِفُونَ سَعِيرًا «١٦» و الفرار من الزحف، لأنَّ الله تعالى يقول وَ مَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَصَدَّ بَاءَ بَغْضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مِأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بُسَسَ الْمَصِيرُ «١٧»، و أكل الربا، لأنَّ الله تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ «١٨» و السحر، لأنَّ الله عزَّ و جلَّ يقول وَ لَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ «١٩» و الزنا لأنَّ الله تعالى يقول وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُخَلَّدُ فِيهِ مُهَانًا «٢٠» و اليمين الغموس الفاجره، لأنَّ الله تعالى يقول الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ «٢١»

و الغلول، لأنَّ الله عزَّ و جلَّ يقول وَ مَنْ يَغْلِبْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ «٢٢» و منع الزكاه المفروضه، لأنَّ الله عزَّ و جلَّ يقول فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «٢٣» و شهاده الزور و كتمان الشهاده، لأنَّ الله عزَّ و جلَّ يقول وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «٢٤» و شرب الخمر، لأنَّ الله عزَّ و جلَّ نهى عنه كما نهى عن عباده الأوثان، و ترك الصلاه متعمداً و شيئاً مما فرضه الله، لأنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم قال: «من ترك الصلاه متعمداً فقد برىء من ذمِّه الله و ذمِّه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم» و نقض العهد و قطيعه الرحم، لأنَّ الله تعالى يقول أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «٢٥». قال: فخرج عمرو و له صراخ من بكائه، و هو يقول: هللك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم «٢٦».

الرابع: دلالة العقل و النقل على أشدِّه معصيته مما ثبت كونها من الكبره أو مساواتها

، كما فى قوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «٢٧»، و فى الكذب: «شرُّ من الشراب» «٢٨»

و كما ورد أن: «الغيبه أشدُّ من الزنا» «٢٩» و مثل حبس المحصنه للزنا، فإنه أشدُّ من القذف بحكم العقل، و مثل إعلام الكفَّار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، فإنه أشدُّ من الفرار من الزحف.

الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهاده عليه

، كما ورد النهى عن الصلاه خلف العاقِّ لوالديه «٣٠».

ثم لا- إشكال فى أن الإصرار على الصغيره من الكبائر، و يدلُّ عليه- قبل الإجماع المحككى عن التحرير «٣١» و غيره- «٣٢» النصوص الواردة: منها: أنه «لا- صغيره مع الإصرار و لا- كبيره مع الاستغفار» «٣٣» فإنَّ النفى فى الصغيره راجع إلى خصوص وصف الصغيره و إن كان فى الكبيره راجعا إلى نفى ذاتها حكماً. و منها: ما عن البحار عن تحف العقول عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث: «أنَّ الإصرار على الذنب أمن من مكر الله، و لا يأمن مكر الله إلاَّ القوم الخاسرون» «٣٤» «٣٥» بضميمه ما ورد من أنَّ الأيمن من مكر الله من الكبائر» «٣٦». و منها: ما رواه فى العيون «٣٧» بسنده الحسن- كالصحيح- إلى الفضل بن شاذان، حيث عدَّ الكبائر، و عدَّ منها: الإصرار على صغار الذنوب. [و فى روايه الأعمش- المحككيه عن الخصال- عدَّ منها: الإصرار على صغائر الذنوب «٣٨»] «٣٩» إنّما الإشكال فى معنى «الإصرار» و الظاهر بقاؤه على معناه اللغوى العرفى، أعنى الإقامه و المداومه عليه و ملازمته، و لا إشكال فى أنَّ العاصى إذا تاب عن معصيته السابقه ثم أوقع معصيه أخرى لم يصدق عليه «الإصرار» و لو

فعل ذلك مرارا، وإليه ينظر قوله عليه السلام: «ما أصرّ من استغفر» (٤٠) وكذا فحوى: «لا كبيره مع الاستغفار» (٤١) فيشترط في صدق «الإصرار» عدم التوبة عن المعصية السابقة. ثم إنّه إمّا أن يعزم على غيره مع فعله أولا معه، وإمّا أن لا يعزم عليه، وعلى الثانى إمّا أن يفعل الغير، وإمّا أن لا يفعله و حكم الجميع أنّه إن كان عازما على العود، فالظاهر صدق «الإصرار» عرفا وإن لم يعد إليها. ويؤيده مفهوم قوله: «ما أصرّ من استغفر» (٤٢) وقوله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ لَمْ يُصِرُّوا (٤٣): «الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر الله» (٤٤). وقد عدّ عليه السلام فى حديث جنود العقل والجهل منها: «التوبة»، وجعل ضدّها: «الإصرار» (٤٥)

بناء على أنّ ظاهر السياق كونهما ممّا لا ثالث [لهما]، فتأمل. وفى حسنه ابن أبى عمير، عن أبى الحسن الكاظم عليه السلام: «قال: لا يخلد الله فى النار إلّا أهل الكفر والجحود والضلال والشرك، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله تعالى إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا» (٤٦) قلت: يا ابن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٥

رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين؟ قال: حدّثنى أبى، عن آباءه، عن على عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: إنّما شفاعتى لأهل الكبائر، وأما المحسنون فما عليهم من سبيل. قال ابن أبى عمير: قلت يا ابن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فكيف يكون «١» الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى (٢). و من ارتكب الكبائر فليس بمرتضى؟! قال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا إلّا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال النبى صلّى الله عليه وآله وسلم: «كفى بالندم توبه» و قال عليه السلام: «من سرّت حسنه و ساءته سيّئه (٣) فهو مؤمن» فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، فلم يجب له الشفاعة و كان ظالما، و الله تعالى يقول مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (٤). قلت: فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيره من المعاصى و هو يعلم أنّه سيعاقب عليها، إلّا أنّه ندم على ما ارتكب، و متى ندم كان تابيا مستحقا للشفاعة، و من لم يندم عليها كان مصرا، و المصّر لا يغفر له، لأنّه غير مؤمن لعقوبه ما ارتكب، و لو كان مؤمنا بالعقوبه لندم، و قد قال النبى صلّى الله عليه وآله وسلم: «لا كبيره مع الاستغفار، و لا صغيره مع الإصرار» و أمّا قوله: «و لا يشفعون إلّا لمن ارتضى» [فإنهم لا يشفعون إلّا لمن ارتضى] (٥) «الله دينه، و الدين: الإقرار بالحسنات و السيئات، فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفة بعاقبه فى القيامة.. الخبر» (٦). و مورده و إن كان فى الكبائر، إلّا أنّ ظاهره أنّه لا فرق بينها و بين غيرها فى تحقّق «الإصرار» بعدم الندم. ثمّ إنّ عدم الندم و إن جامع عدم العزم على المعصية - كما لو تردّد فيها أو لم يلتفت إليها - إلّا أنّ هذه الصورة خارجة عمّا ذكر سابقا من قوله: «من اجتنب الكبائر لم يسأل عن الصغائر» يعنى إذا لم يكفرها بتوبه أو عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الأولى، أو بعدها قبل التوبه. و إن كان عازما على غيره، فإن كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الأولى، فالظاهر أيضا صدق «الإصرار» و إن كان بعده قبل التوبه، فمقتضى الأخبار المتقدّمه صدقه لكن العرف يأباه.

و إن لم يكن عازما على الغير، فإن لم يحصل العود فلا إشكال، و إن حصل العود، فإن لم يبلغ حدّ الإكثار فلا إشكال فى عدم، و إن حصل الإكثار على وجه يصدق الإصرار عرفا فلا إشكال أيضا. فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق

المعصية إذا كان العزم مستمرًا من زمان الفعل السابق. وإذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية. وقد لا يصدق إلّا بالفعل، و هو ما إذا تحقّق الإكثار على وجه يوجب الصدق عرفا، و ما يدلّ «٧» على عدم العدالة مع عموم قوله: «عن الرجل تقارف «٨» الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلى خلفه أم لا؟ قال: لا» «٩» و نحوه. و أمّا العزم المجزّد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجرّده و إن أصرّ عليه، لأنّ هذا إصرار على العزم لا على المعصية، إلّا إذا قلنا إنّ العزم على المعصية معصية، و للكلام فيه محلّ آخر. ثمّ أنّه قد يشكّل الأمر بناء على القول بوجوب التوبه مطلقا، من جهة أنّ المعصية لا تنفكّ عن الإصرار، لأنّه إذا ترك التوبه عن الصغيره فقد أخلّ بواجب آخر و هى التوبه، و حيث إنّها فورّيّه ففى أدنى زمان «١٠» يتحقّق الإصرار- كما لا يخفى-، فيكون الثمره بين القول بثبوت الصغائر و القول بكون المعاصى كلّها كبائر منتفیه أو فى غايه القلّه، مثل ما إذا فعل صغيره فنسيها أن يتوب عنها، و نحو ذلك. و قد أجاب بعض الساده المعاصرين بمنع وجوب التوبه عن المعاصى مطلقا، بل هو مختصّ بالكبائر، و أمّا الصغائر فمكفّره «١١» باجتناب الكبائر و بالأعمال الصالحه.

و هو لا- يخلو عن نظر، لعموم أدلّه و وجوب التوبه، كما سيجىء «١٢» و أدلّه تكفير الأعمال الصالحه لو صلحت، دالّه على عدم وجوب التوبه، و «١٣» لم يفرّق بين الصغائر و الكبائر، لعموم كثير من أدلّه التكفير بل صراحه بعضها فى الكبائر، كما لا يخفى، مع أنّ تكفيرها بالأعمال الصالحه لا ينافى وجوب التوبه عنها. و به يظهر الجواب عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، غايه الأمر تسليم سقوط وجوب التوبه إذا اجتنب الكبائر قربه إلى الله تعالى بعد ارتكاب الصغائر أو عمل بعض الطاعات المكفّره، لكن التوبه أسبق من الكلّ، لأنّها تحقّق فى زمان متّصل بالمعصيه لا يمكن فيه تحقّق غيرها غالبا، و المفروض أنّ القائلين بانقسام المعاصى لم يقولوا بتحقّق الإصرار الموجب للفسق بصدور الصغيره و إن لم يتب عنها، و لم يمثل اجتناب الكبائر- بل تركها، لعدم التمكن عنها- و لم يعمل طاعه مكفّره.

و الحاصل: أنّ عدم وجوب التوبه إمّا لعدم الدليل عليه و عدم المقتضى لها- و إن بقى الذنب غير مكفّر- و إمّا لأنّ غيرها قد يقوم مقامها فى التكفير. و الأوّل مردود بعموم الأدلّه، كما سيجىء «١٤» و الثانى- مع أنّه خلاف إطلاق الشارع من عدم كون الصغيره مفضيه إلى الكبيره و إن لم يتب عنها و لم يعمل مكفّرا آخر- لا- ينافى وجوب التوبه ما لم يكفّر الذنب بمكفّر آخر غيرها. و لا يجوز أن يكون الوجوب تخييريا بين التوبه و اجتناب الكبائر و الأعمال المكفّره، كما لا يخفى. فالتحقيق فى الجواب: دعوى كون وجوب التوبه وجوبا عقليا محضا، بمعنى كونه للإرشاد، و إن أمر بها الشارع أيضا فى الكتاب و السنّه، لكن أوامرها إرشاديّه لرفع مفسده المعصيه السابقه، و لا- يترتّب على تركها عقاب آخر. و بعبارة اخرى: إنّما وجبت التوبه للتخلّص عن المعصيه السابقه، و وجوب التخلّص عن المعصيه ليس واجبا شرعيّا يترتّب على تركه «١٥» عقاب آخر غير العقاب الّذى لم يتخلّص منه، فهى من قبيل معالجه المريض الّتى أمر بها الطبيب، فلا- يترتّب على مخالفتها أمر سوى ما يقتضيه نفس ترك المتخلّص منه، مع قطع النظر عن الأمر، فإنّنا لا نعى بالأمر الإرشادى إلّا ما لا يترتّب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك الأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر، و لا على موافقته إلّا ما يقتضيه فعله كذلك و ليس من قبيل الأوامر التعيديّه الّتى أمر بها السيّد عبده فى مقام الاستعلاء و التعبد، ليرتّب على موافقته ثواب الإطاعه زائدا [عمّا يقتضيه نفس الأمور به مع قطع النظر عن الأمر، و على مخالفته عقاب زائدا] «١٦» عمّا يقتضيه نفس ترك الأمور به كذلك، و سيجىء فى مقام التعلّص لحكم التوبه ما يوضح ذلك. فترك التوبه ليس من المعاصى الّتى توجب العقاب، و لا يدخل فى المعاصى الشرعيّه المنقسمه إلى صغيره و كبيره، و إن كان قبح تركها- من حيث إنّّه إقامه على العقاب و بقاء عليه- قد يصل إلى حدّ قبح الكبيره، و قد لا يصل إليه بحسب قبح

و الكلام تاره في حقيقتها، و اخرى في حكم إيجادها، و ثالثه في حكمها بعد الوجود. أمّا حقيقتها: فهي الرجوع إلى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٦

اللّه بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلى صراط اللّه المستقيم بعد الانحراف عنه، و هو يتوقّف على اليقين بكون البعد عن اللّه تعالى و الانحراف عن سبيل التوجّه إليه خسرانا لا يعدّ ما عداه خسرانا، فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبه ذلك اليقين تألم نفساني يناسب تلك المرتبه في الشده و الضعف، و يعبر عنه ب «الندم».

و هل يعتبر فيها العزم على عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، و قيل: لا. و الأقوى: أنّه إن كان المراد بالعزم: «القصد المذى لا يتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه» فاعتباره ممّا لا دليل عليه، و أنّه يستلزم امتناع التوبه ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصيه عند الابتلاء بها، كسبىء الخلق المذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكررا في شتم من يتعرّض له [بما لا يوجب جواز شتمه] «١» و كالجبان المذى لا يأمن وقوعه في الفرار عن الزحف، و نحو ذلك. فبقى إطلاق مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «كفى بالندم توبه» «٢»

و قوله عليه السلام: «إن كان الندم من الذنب توبه فأنا أندم النادمين» «٣» سليما عن المقيّد. و إن أريد: «تحقّق إرادته بعدم عوده إلى المعصيه و إن لم يثق بحصول مراده» فهو ممّا لا ينفك عن الندم. و هل يعتبر فيها الاستغفار أم لا؟ التحقيق: أنّه إن أريد به: «حبّ المغفره و شوق النفس إلى أن يغفر له اللّه» فالظاهر أنّه لا ينفك عن الندم.

و إن أريد به «الدعاء للمغفره» المذى هو نوع من الطلب الإنشائي، ففي اعتباره و جهان: من إطلاقات الندم «٤»، و من مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «لا كبيره مع الاستغفار» «٥» و قوله: «دواء الذنوب الاستغفار» «٦» و قوله: «ما أصرّ من استغفر» «٧» و نحو ذلك. ثمّ إنّ ظاهر بعض الآيات و الروايات مغايره التوبه للاستغفار، ففي غير موضع من سوره هود «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» «٨» و عدّهما جندين من جنود العقل في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل و الجهل المرويّ في أول أصول الكافي، حيث قال عليه السلام:

«التوبه و ضدّها الإصرار و الاستغفار و ضدّها الاعتذار» «٩» و قوله عليه السلام في المناجات الاولى من الأدعيه الخمسه عشر: «إلهي إن كان الندم توبه إليك فأنا أندم النادمين و إن يكن الاستغفار حطّه للذنوب فإنّي لك من المستغفرين» «١٠». و يؤيد ذلك ظاهر العطف في الاستغفار المشهور المكرّر في الأدعيه و الألسنه: «أستغفر اللّه ربّي و أتوب إليه». و ممّا يظهر منه الاتّحاد: الجمع بين ما دلّ على أنّ «دواء الذنوب الاستغفار» «١١» و أنّ «التائب من الذنب يغفر له و أنّه كمن لا ذنب له» «١٢» و يؤيده غير

ذلك من الأخبار التي يظهر للمتتبع. ويمكن حمل التوبه المعطوفه على الاستغفار في الآيات والأخبار على الإنابه، أعنى التوجه إلى الله بعد طلب العفو عما سلف، وهذا متأخر من التوجه إليه لطلب العفو الذي هو متأخر عن الندم الذي هو توجه أيضا إلى الله، لكونه رجوعا من طريق البطلان وعوده إلى سلوك الطريق المستقيم الموصل إلى جناب الحق، فهي كلها توجهات وإقبالات إلى الحق يمكن إطلاق التوبه التي هي لغه «الرجوع» على كل منها. وقد يطلق على المجموع اسم «الاستغفار» كما في الخبر المشهور المروي في نهج البلاغه [عن مولانا سيد الوصيين] «١٣» في تفسير الاستغفار في إرشاد من قال «أستغفر الله ربي وتوب إليه» بقوله عليه السلام في مقام التأديب: «ثكلتك أمك! أتدرى ما الاستغفار؟» ثم فسره بما يجمع أموراً ستته: الندم على ما مضى، والعزم على الترك في المستقبل، وقضاء الحقوق الفوتيه «١٤»، وتحليل القوى الحاصله من الخوض في الشبهات «١٥» المحرّمه، وأذقه النفس مراره الطاعه كما أذاقها حلاوه المعصيه «١٦». وأمّا حكم إيجادها: فهو الوجوب مطلقاً عن الصغائر والكبائر، ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُم سَيِّئَاتِكُمْ «١٧» وقوله جلّ ذكره وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٨». ومن السنّه ما لا يحصى كثره «١٩». وأمّا الإجماع: فقد ادّعا غير واحد، كصاحب الذخيره «٢٠»، و شارح أصول الكافي، بل ادّعى هو إجماع الأئمّه عليه «٢١». وأمّا العقل: فالظاهر أنّه حكم بوجوبه عقلاً- كل من قال بالحسن والقبح العقليين، واستدلّ عليه أفضل المحققين في تجريده بأنه دافع للضرر فيجب «٢٢»، واعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدليّه «٢٣».

[إثبات العدالة بالشهاده]

ثم إن الكلام في إثبات العدالة بالشهاده بعد القطع بأنها تثبت بها في الجملة، يقع في مقامات: الأول: أنها هل تثبت بالشهاده الفعلية- بمعنى أن يفعل العدلان فعلاً يدلّ ويشهد على عدالته، كأن يصلّي وراءه مع انتفاء احتمال الضروره- أم لا؟ وجهان: جزم بالأول في الدروس «٢٤»، ولعله لعموم ما دلّ على وجوب تصديق العادل بل المؤمن، الشامل لتصديق قوله وفعله، فإنّ الفعل كالقول منبئ ومخبر عما في ضمير الفاعل فيتّصف بالصدق والكذب، مثل قوله تعالى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ «٢٥». وما دلّ على وجوب تصديق المؤمن «٢٦» وإن انصرف كل ذلك إلى القول، إلّا أنّ إرادته تصديقه في مطلق ما يدلّك ويتبكك عليه ويرشدك إليه واضح، فاحتمال تدليسه في فعله كاحتمال خطائه في اعتقاده أو صدور الفعل عنه لداع، مندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرّقه في خبره. نعم لو كان فاسقاً لم يقبل منه، لورود الأمر بالتثبّت في خبره. وحمل نفس فعل الفاسق على الصّحّه إنّما هو من حيث نفس فعله، لا من حيث أنّه فعل له، فإنّ الفاسق إذا صلّى خلف شخص صلاه الاستيجار استحقّ الأجره، ولا يلتفت إلى احتمال فسق إمامه، وأمّا من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله في عدم العمل به، مع أنّ نفس القول الصادر منه من حيث أنّه فعل يحمل على الصّحّه، ولا يلتفت إلى احتمال كونها معصيه من جهه كونها شهاده زور. وإلى ما ذكرنا- من أنّ الفعل في دلالتة كالقول، وأنّه يقبل مع العدالة ويردّ مع الفسق- ينظر كلام غير واحد من فقهاءنا، منهم العلّامه رحمه الله- فيما حكى عنه في نهج الحقّ- حيث قال في مقام الردّ على العامّه القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق، ما هذا لفظه: وقال الله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ.. إلخ «٢٧» أوجب التثبّت عند خير الفاسق، ومن جملة الطهاره التي هي من شروط الصلاه (انتهى) «٢٨». و ظاهره أنّ تصديقه للصلاه إخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهاره، و حيث فرض فاسقاً فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدلّ عليه بأفعاله. ولا ينافي ذلك الحكم بصّحّه صلاته من حيث أنّه فعله، حتّى يستحقّ ما يستحقّه بالصلاه الصحيحه من الأجره لو كانت بإجاره، وحصول «٢٩» القبض بها إذا وقعت «٣٠» في أرض موقوفه جعلت مسجداً ونحو ذلك. ويؤيد ما ذكرنا أنّه لم

يتأَمَّل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبه في كتبهم، من أجل أنَّ الخبر و النبا لا يصدق على الكتابه، مع ذهاب أكثرهم إلى أنَّ التعديلات من باب الشهاده، و لا- في العمل بالأخبار المودعه في كتب الحديث من دون سماعها مشافهه عن المحدث، و قد شاع

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٧

منهم الاستدلال على ذلك بأدله حجّيه الخبر و النبا، و يعتبرون العداله في من جمع الروايات في كتابه من جهه آيه النبا و نحوه. و دعوى: أنَّ العمل بها باعتبار تلفّظ المؤلّف بها و نقلها مشافهه لمن كان أخذ منه الحديث، تكلف ضعيف. و من هنا يعلم أنَّ اعتبار التلفظ و عدم كفايه الكتابه في البيئه على الدعاوى إنّما هو لدليل خارج، لا لأنَّ أدله النبا لا تشمل ذلك، فهو كاعتبار عدم الواسطه في الشهاده إلّا مع تعدّد شهاده الأصل، فيكتفى بشهاده الفرع في بعض المقامات بشرط وحده الواسطه. هذا، و لكن الاعتماد على ذلك إذا لم يفد الوثوق بالعداله في غايه الإشكال، لفقده ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا. و ما ذكر في عبارته العلامه و الشهيد لا- يدلّ على أنَّ فعل العادل معتبر في دلالته نظير اعتبار قوله، فلعلّ مرادهما أنَّ الفاسق لا يقبل خبره إذا صرح به، فكيف يقبل إذا ظهر مطلبه من فعله؟ فإنّ فعله ليس بأقوى من قوله في الحجّيه، فالمراد أنَّ فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول، لا أنَّ فعل العادل مقبول كقوله. ثمَّ إنّ هذا كلّ بعد فرض ثبوت قاعده أخرى، و هي أنَّ كلّ طريق يجوز للإنسان أن يعمل عليه كالاستصحاب، و البيئه، و قول العدل، و غيرها يجوز له أن يستند إليه في الشهاده و يشهد بمؤداه، كما يظهر هذه الكليه من روايه حفص ابن غياث- الوارده في جواز الشهاده بالملك استنادا إلى اليد «١»- أمّا لو لم تثبت هذه الكليه- كما هو ظاهر المشهور- فلا إشكال في أنَّ صلاه عدلين لا توجب الحكم بالعداله ما لم يفد الوثوق. و أمّا الشهاده القولية: و هي شهادة عدلين بعدالته، فالظاهر أنّه لا- إشكال، بل لا- خلاف في اعتبارها، و يدلّ عليه- مضافا إلى ما يظهر من عموم حجّيه شهاده العدلين- ما ورد من فعل النبي صلّى الله عليه و آله و سلم حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكيه الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا و تعديلا «٢»، و ما دلّ على قبول شهاده القابله إذا سئل عنها فعدلت «٣»، و فحوى ما دلّ على اعتبارها في الجرح، مثل قوله عليه السلام: «من تره بعينك يرتكب معصيه و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر و العداله» «٤». و هل هي معتبره تعديدا حتّى لو كان الظنّ على خلافها؟ أو يشترط عدم الظنّ على خلافها؟ أو يشترط إفادتها الظنّ؟ و جوه مبنيه على ملاحظه إطلاق أدله اعتبارها، و انصرافها إلى صورته إفاده الظنّ، أو صورته عدم الظنّ على الخلاف. و يمكن أن يفصل بين ما إذا كان احتمال كذبه مستندا إلى تعميّد كذبه فلا اعتبار به و لو كان مظنونا، لأنّ الظاهر من أدله تصديق العادل بل المؤمن، نفى تعميّد الكذب عنه مطلقا حتّى مع الظنّ، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «كذب سمعك و بصرك عن أخيك» «٥» و بين ما إذا كان مستندا إلى خطائه و اشتباهه، فالظاهر اعتبار كونه موهوما «٦»، لأنّ ظاهر أدله حجّيه الخبر- خصوصا آيه النبا «٧» المفضّل بين العادل و الفاسق- عدم الاعتناء باحتمال تعميّد كذبه، و أمّا عدم الاعتناء باحتمال خطئه و اشتباهه، فهو ممّا ينفيه ظاهر حال المخبر المعتبر. عند كافه العقلاء إذا كان المخبر به من المحسوسات، أو من غيرها، النازل في ندره الخطأ و الاشتباه منزله المحسوسات و لو عند المخبر، لكونه من أهل الخبره و الاطلاع بالنسبه إلى مضمون الخبر. لكن مقتضى هذا التفصيل و جوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعميّد كذبه، و كان احتمال المخالفه للواقع من جهه احتمال خطائه في الحسّ سهوا أو اشتباها. و لعلّ ظاهر كلماتهم ياباه، إلّا أنّ القول به متعين، بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل و ردّ الفاسق آيه النبا مفهوما و منطوقا، إلّا أن يقوم الإجماع في بعض المقامات، كما بيّناه في مسأله حجّيه الإجماع المنقول. بقى الكلام في أنّ مطلق الظنّ بالعداله هل هو

معتبر أم لا؟ وجهان، بل قولان، ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة و الشيعاء و الشهاده هو الثانى، و صريح بعض المعاصرين هو الأول. و يمكن التفصيل بين الظنّ القويّ الموجب للوثوق، و بين غيره، و هو الأقوى. و يشهد للأول انسداد باب العلم بالعدالة و عدم جواز الرجوع فى جميع موارد الجهل بها إلى أصله عدمها، و إلما لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين الرجوع فيها إلى الظنّ، كما فى نظائره من الموضوعات بل أكثر الأحكام الشرعيّه عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبره بالخصوص بأكثر الأحكام. و يمكن الإيراد عليه أولاً: بإمكان الاقتصار فيها على خصوص الظنّ الذى دلّ النصّ و الإجماع على اعتباره، كالمعاشرة و شهاده

العدلين و الشيعاء، كما اقتصر عليه كلّ من حصر الطريق فى هذه الثلاثه، أو أضاف إليها «اقتداء العدلين» أو «شهاده العدل» فى تزكيه الإمام و الراوى. و ثانياً: أنّ الانسداد إنّما يوجب العمل بالظنّ فى الجملة، فيجب الاقتصار على الظنّ القويّ المعبر عنه عرفاً ب «الوثوق» و «الأمن» مع إمكان استفاده حجّيه هذه المرتبه من النصوص، مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تنقّ بدينه و ورعه» «٨» و قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت» «٩» شهادته» «١٠» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم..» «١١»

و هو المتيقّن من جميع الإطلاقات الدالّه على حسن الظاهر، بل كفايه عدم العمل بالفسق. فإن قلت: إنّ هذه الإطلاقات تدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، بناء على أنّ المتيقّن من الخروج عن إطلاقها هى صورته عدم حصول الظنّ، فيبقى الباقي، هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام- فيما حكى عن الفقيه-: «من صلّى الخمس فى جماعه فظنّوا به كلّ خير» «١٢» و فى روايه: «فظنّوا به خيراً و أجزوا شهادته» «١٣» حيث إنّ الأمر بالظنّ لا يعقل، لعدم كونه اختيارياً، فيدلّ بدلاله الاقتضاء- على الأمر بترتيب أحكام «ظنّ الخير» و منها إجازة شهادته، فيدلّ على أنّ هذه الأحكام ثابتة لمطلق الظنّ. قلت: هذه الإطلاقات- مع الإغماض عن دعوى انصرافها إلى صورته الوثوق لا- بدّ من تقييدها بما دلّ على اعتبار الوثوق. فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكه، و هو الأوسط بين القولين. ثمّ إنّ الوثوق بالملكه كما يجوز أن يعمل الشخص فى أعمال نفسه، كذلك يجوز الشهاده بالملكه استناداً إليه، و يدلّ عليه قوله عليه السلام- فى صحيحه ابن أبى يعفور-: «و يجب إظهار عدالته و تركيته بين الناس» «١٤» و ما تقدّم من استناد الشاهدين- اللذين بعثهما النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم لتزكيه الشهود المجهولين- إلى الظنّ الحاصل من السؤال عن قبيله الشهود «١٥». مع أنّه لو انحصر مستند الشهاده فى العلم لبطل أمر التعديل، و به تبطل الحقوق، كما لا يخفى.

و الحمد لله أولاً و آخراً.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٨

٣- رساله فى القضاء عن الميت

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين «١».

و الكلام فيه تاره فى نفس القضاء، و اخرى فى القاضى، و ثالثه فى المقضى، و رابعه فى المقضى عنه، و خامسه فى أحكام القضاء.

أما القضاء عن الميت «٣»

فهو عبارته عن فعل العباده نيابه عن الميت. و حقيقه النياه: تنزيل الفاعل نفسه منزله شخص آخر فيما يفعله. و يظهر من السيد المرتضى أن القضاء عن الميت ليست نيابه حقيقه، و إنما هو واجب أصلى خوطب به القاضى، نعم سببه فوات الفعل عن الميت، و زاد على ذلك: أن الميت لا يثاب على ذلك، فعن الانتصار- بعد اختيار أن الولي يقضى الصوم عن الميت إذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد، مدعيا عليه الإجماع، و انفراد الإماميه به، و مخالفه الفقهاء فى ذلك إلا أبا ثور- «٤» قال: و قد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى «٥» و بما روى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من قوله:

«إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقه جاريه، أو ولد صالح يترحم عليه، أو علم ينتفع به» «٦» و لم يذكر الصوم عنه. و الجواب عن ذلك: أن الآيه إنما تقتضى أن الإنسان لا يثاب إلا بسعيه، و نحن لا نقول: إن الميت يثاب بصوم الحى عنه. و تحقيق القول فى هذا الموضع: أن من مات و عليه صوم فقد جعل الله هذه الحاله سببا فى وجوب صوم الولي، و سماء قضاء، لأن سببه التفريط المتقدم، و الثواب فى هذا الفعل لفاعله دون الميت. فإن قيل: فما معنى قولهم: «صام عنه»، إذا كان لا يلحقه و هو ميت ثواب، و لا- حكم لأجل هذا الفعل؟ قلنا: معنى ذلك أنه صام، و سبب صومه تفريط الميت، و قيل: «صام عنه» من حيث كون التفريط المتقدم سببا فى لزوم هذا الصوم.

و أما الخبر الذى روه، فمحمول على هذا المعنى أيضا، و أن المؤمن ينقطع بعد موته عمله، فلا يلحقه ثواب و لا غيره، و الذى ذهبنا إليه لا يخالف ذلك. و خبرهم هذا يعارض ما روه عن عائشه «٧». ثم ساق أخبارا نبويه تدل على النياه «٨»، «٩» (انتهى). و تبعه فى جميع ذلك السيد أبو المكارم ابن زهره فى الغنيه «١٠» ثم من بعده الفاضل فى المختلف «١١» فى الجواب عن الآيه المتقدمه «١٢». مع أن الشهيد فى الذكرى حكى عنه أنه قال- فيما يلحق الميت بعد موته-: أما الدعاء و الاستغفار و الصدقه و أداء الواجبات التى تدخلها النياه فبالإجماع، و أما ما عداها فعندنا أنه يصل إليه «١٣». أقول: كأن السيد و من تبعه أراد بما ذكر من الجواب عن الآيه و الروايه رد استدلال العامه بهما على نفى وجوب القضاء الذى هو المطلوب، لأن القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم، و إلا فشان السيد أجل من أن تخفى عليه الأخبار الكثيره الوارده عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السلام فى انتفاع الميت بما يفعله الأحياء على طريق النياه أو الهديه. و قد حكى أكثرها فى الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الأجل ابن طاوس، «١٤» و لنذكر بعضها تبركا: فمنها: قضيه الخثعميه التى أتت النبى صلى الله عليه و آله و سلم فقالت: إن أبى أدركه الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أ ينفعه ذلك؟ فقال لها: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أ كان ينفعه ذلك؟! قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء «١٥». و منها: ما عن كتاب حماد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت أضعف الله أجره و نفع به ذلك الميت» «١٦». و رواه الصدوق أيضا فى الفقيه مرسلا «١٧». و منها: ما عن كتاب المسائل لعلى بن جعفر عليه السلام:

«عن الرجل هل يصلح له أن يصلّى أو يصوم عن بعض موتاه؟ قال: نعم فيصلّى ما أحبّ و يجعل تلك للميت، فهو للميت إذا جعل ذلك له» (١٨). و قريبه منها روايه أخرى له (١٩). و منها: ما حكاه عنه، عن أصل عليّ بن أبي حمزه - العدي هو من رجال الصادق و الكاظم عليهما السلام - : «قال: و سألته عن الرجل يحجّ و يعتمر و يصلّى و يصوم و يتصدّق عن والديه و ذوى قرابته؟ قال: لا - بأس به، و يؤجر فيما يصنع، و له أجر آخر يصله قرابته، قلت: و إن كان لا يرى ما أرى، و هو ناصب؟! قال: يخفّ عنه بعض ما هو فيه» (٢٠). و منها: ما عن أصل هشام بن سالم: «قال: قلت:

يصل إلى الميت الصلاة و الدعاء و نحو هذا؟ قال: نعم، قلت: أو يعلم من يصنع ذلك؟ قال: نعم، ثمّ قال: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه» (٢١). قال في الذكرى: و ظاهره أنّه من الصلوات الواجبه التي تركها سبب للسخط (٢٢). أقول: و في هذا الظهور تأمّل. و منها: ما عن ابن محبوب - في كتاب المشيخه - عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «تدخل على الميت في قبره الصلاة و الصوم و الحجّ و الصدقه و الدعاء، قال: و يكتب أجره للذي يفعله و للميت» (٢٣). و نحوها: روايتا إسحاق بن عمّار (٢٤) و ابن أبي عمير (٢٥).

و منها: روايات ابن مسلم و ابن أبي يعفور و البزنطي و صفوان بن يحيى عن الصادق و الرضا عليهما السلام أنّه: «يقضى عن الميت الحجّ و الصوم و العتق و فعاله الحسن» (٢٦).

و عن كتاب الفاخر (٢٧): أنّ ممّا أجمع عليه و صحّ من قول الأئمه عليهم السلام أنّه يقضى أعماله الحسنه كلّها (٢٨). و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الصلاة و الصدقه و الحجّ و العمره و كلّ عمل صالح ينفع الميت، حتّى أنّ الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه، و يقال: هذا بعمل ابنك فلان، و هذا بعمل أخيك فلان - أخوه في الدين -» (٢٩). و مثلها روايه عمرو بن محمد بن يزيد (٣٠). و منها: ما عن عبد الله بن جندب: «قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: الرجل يريد أن يجعل أعماله من الصلاة و البرّ و الخير أثلاثا، ثلثا له و ثلثين لأبويه، أو يفردهما بشيء ممّا يتطوّع به، و إن كان أحدهما حيّا و الآخر ميتا؟ فكتب اليّ: أمّا الميت فحسن جائز، و أمّا الحيّ فلا، إلّا البرّ و الصله» (٣١). و مثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، أنّه كتب إلى الكاظم عليه السلام مثله، و أجاب بمثله (٣٢). قال

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٩

في الذكرى: قال السيّد: لا يراد بهذه: الصلاة المندوبه، لأنّ الظاهر جوازها عن الأحياء في الزيارات و الحجّ و غيرهما (١). أقول: لعلّ ما ذكره من التوجيه للجمع بينها و بين ما دلّ على جواز ذلك عن الحيّ أيضا، مثل ما عن الكليني بإسناده إلى محمّد بن مروان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين و ميّتين، يصلّى عنهما و يتصدّق عنهما و يصوم عنهما، فيكون الذي صنع لهما، و له مثل ذلك، فيزيده (٢) الله ببرّه و صلته خيرا كثيرا» (٣).

نعم احتمال هذه الروايه إرادته عدم قطع البرّ عنهما بعد الموت بفعل هذه الأفعال عنهما، فيكون قد برّهما حيّين و ميّتين، بعيد. و حكى عن الحسين بن الحسن الطوسي الكوكبي - في كتابه المنسك - (٤) بإسناده إلى عليّ بن أبي حمزه: «قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أحجّ و أصلّى و أتصدّق عن الأحياء و الأموات من قرابتي و أصحابي؟ قال: نعم، تصدّق عنه و صلّ عنه، و لك أجر آخر بصلّتك إيّاه» (٥). و ظاهر الصلاة عن الغير: النيابة عنه، لا فعلها و إهداء الثواب إليه، فيدلّ على جواز نيابته عن

الحَيِّ فِي الصَّلَاةِ، وَ إِطْلَاقِ الصَّلَاةِ «٦» وَ الْبَرِّ عَلَى ذَلِكَ يُشْعِرُ بِعُمُومِ رَجْحَانِ النِّيَابَةِ عَنِ الْحَيِّ فِي كُلِّ فِعْلٍ حَسَنٍ. ثُمَّ أَنَّهُ «٧» إِذَا جَازَ الصَّلَاةَ عَنْهُ جَازَ غَيْرَهَا، لِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفِصْلِ ظَاهِرًا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ غَيْرِهَا، بَلْ قَدْ رَوَى جَوَازَ الْاِسْتِنَابَةِ فِي الصُّومِ الْوَاجِبِ بِالنَّذْرِ عَلَى الْحَيِّ، فَقَدْ رَوَى فِي الْفِقْهِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ، عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ «٨». بَلْ يُمْكِنُ اسْتِفَادَةُ عُمُومِ النِّيَابَةِ فِي كُلِّ الْأَعْمَالِ الْوَاجِبَةِ - عَدَا مَا دَلَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى عَدَمِهِ - مِنَ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ قَضَاءِ دِينِ اللَّهِ عَمَّنْ هُوَ عَلَيْهِ تَبَرُّعًا «٩»، ثُمَّ إِثْبَاتِ مَشْرُوعِيَّةِ النِّيَابَةِ فِي الْمُسْتَحَبَّاتِ بِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفِصْلِ، فَتَأْمَلْ. وَ كَيْفَ كَانَ: فَانْتِفَاعُ الْمَيِّتِ بِالْأَعْمَالِ الَّتِي تَفْعَلُ عَنْهُ أَوْ يَهْدِي إِلَيْهِ ثَوَابِهَا، مِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النَّصُوصُ، بَلِ الْفَتَاوَى، عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ كَلَامِ الْفَاضِلِ «١٠» وَ صَاحِبِ الْفَاخِرِ «١١»، الْمَعْتَصِدُ بِقَضِيَّتِهِ تَعَاقَدَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَنْدَبٍ وَ عَلِيَّ بْنَ نَعْمَانَ، عَلَى أَنَّ مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ يَصَلِّي مِنْ بَقِيَّةِ صَلَاتِهِ وَ يَصُومُ عَنْهُ وَ يَحُجُّ عَنْهُ، فَبَقِيَ صَفْوَانُ يَصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ مَائَةً وَ خَمْسِينَ رُكْعَةً «١٢». فَإِنَّ دَعْوَى كِفَايَةِ اتِّفَاقِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فِي الْكَشْفِ عَنِ رِضَا الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ غَيْرَ بَعِيدَةٍ، فَكَيْفَ إِذَا ضَمَّ إِلَى ذَلِكَ دَعْوَى الْفَاضِلِ وَ صَاحِبِ الْفَاخِرِ الْإِجْمَاعَ عَلَى ذَلِكَ. وَ أَمَّا الْآيَةُ «١٣» فَيُمْكِنُ تَوْجِيهِهَا بَعْدَ مَخَالَفَةِ ظَاهِرِهَا لِلْإِجْمَاعِ وَ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِأَنَّ الثَّوَابَ عَلَى سَعِيهِ حَالِ الْحَيَاءِ، فَإِنَّ تَحْصِيلَ الْاِخْوَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ تَعْرِضُ لِلنَّفْسِ فِي هَذِهِ الْمَثُوبَاتِ. وَ أَمَّا الرَّوَايَةُ النَّبَوِيَّةُ «١٤»: فَهِيَ مَسْوُوقَةٌ لَذِكْرِ مَا يَعْدُّ عَمَلًا لِلْمَيِّتِ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَوَلَّدَةِ مِنْ فِعْلِهِ تَوَلَّدَ الْغَايَةِ، دُونَ الَّتِي يَتَرْتَّبُ عَلَى عَمَلِهِ اتِّفَاقًا مِنْ دُونَ قِصْدِ لَتَرْتَّبِهَا، فَالْحَصْرُ فِي الرَّوَايَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى إِعْمَالِ الْمَيِّتِ الْمَقْصُودِ مِنْهَا الْاِسْتِمْرَارَ بَعْدَ الْمَوْتِ، كَأَعَانَةِ النَّاسِ بِحُفْرِ الْبُئْرِ وَ غَرْسِ الشَّجَرِ وَ وَقْفِ مَالٍ عَلَيْهِمْ أَوْ إِظْهَارِ سُنَّةٍ حَسَنَةٍ، أَوْ وِلَادَةِ مَنْ يَسْتَغْفِرُ لَهُ مِمَّا يَقْصِدُ مِنْهُ الْبَقَاءَ، فَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْأَفْعَالِ التَّوَلِيدِيَّةِ لِلْمَيِّتِ يَعْدُّ عَمَلًا لَهُ، وَ الْكَلَامُ - فِي الْمَقَامِ - فِي مَا يَعْمَلُ الْغَيْرُ عَنْهُ، كَمَا أَنَّ مَا وَرَدَ مِنْ أَنْ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيَّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَ وَزَرَ مِنْ عَمَلٍ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» «١٥» - لَا - تَنَافَى قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَا تَزْرُ وَازِرَةٌ وَ زُرُّ أُخْرَى، «١٦» وَ إِنَّمَا يَنَافِيهِ مَا يَكْذِبُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مِنْ أَنْ: «الْمَيِّتُ لِيَعْدَّبَ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» «١٧»

وَ لَذَا رَدَّتْ عَائِشَةُ بِتِلْكَ الْآيَةِ «١٨». وَ قَدْ خَرَجْنَا بِإِيرَادِ الْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ عَمَّا هُوَ الْمَقْصُودُ فِي هَذِهِ الرَّسَالَةِ مِنْ وَجُوبِ الْقَضَاءِ عَنِ الْمَيِّتِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ انْتِفَاعِ الْمَيِّتِ بِذَلِكَ، وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ فَتَوَى «١٩» وَ نَصًّا «٢٠»، وَ سَيَجِيءُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ النَّصُوصِ بِالْخُصُوصِ «٢١». ثُمَّ الْمَشْهُورُ أَنَّ الْقَضَاءَ مَعِينٌ عَلَى الْوَلِيِّ، لَا أَنَّهُ مُخَيَّرٌ [بَيْنَهُ] «٢٢»

وَ بَيْنَ الصَّدَقَةِ، كَمَا عَنِ الْإِسْكَافِيِّ «٢٣» وَ السَّيِّدِ الْمُرْتَضِيِّ «٢٤» وَ السَّيِّدِ ابْنِ زَهْرَةَ مَدَّعِيًا عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ «٢٥»، لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى إِجْزَاءِ الصَّدَقَةِ نَعْمَ وَرَدَ ذَلِكَ فِي النَّافِلَةِ مِضَافًا إِلَى ظُهُورِ الْأَدْلَةِ «٢٦» فِي تَعْيِينِ الصَّلَاةِ. وَ الْإِجْمَاعُ الْمَدَّعَى كَمَا تَرَى. وَ أَوْضَعُفَ مِنْهُ الْاِسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِالْاِحْتِيَاطِ.

وَ أَمَّا الْقَاضِي

فَالْمَحْكِيُّ عَنِ الْمَفِيدِ: النَّصُّ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ لِدٌ مِنَ الرِّجَالِ قَضَى عَنْهُ أَكْبَرُ أَوْلِيَائِهِ مِنْ أَهْلِهِ، وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فَمِنَ النِّسَاءِ «٢٧». وَ عَنِ الْإِسْكَافِيِّ: أَوْلَى النَّاسِ بِالْقَضَاءِ عَنِ الْمَيِّتِ أَكْبَرُ وَ لِدِهِ الذَّكَورِ، وَ أَقْرَبُ أَوْلِيَائِهِ إِلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ لِدٌ «٢٨». وَ فِي كَلَامِ الصَّدُوقِيِّ وَ الرِّضَوِيِّ: «إِنَّهُ يَقْضَى الْوَلِيُّ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَ لِيٌّ مِنَ الذَّكَورِ قَضَى عَنْهُ وَ لِيَّةٌ مِنَ النِّسَاءِ» «٢٩» وَ نَسَبَ قَوْلَ الْمَفِيدِ فِي الدَّرُوسِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمَاءِ وَ الْأَخْبَارِ، وَ اخْتَارَهُ «٣٠». وَ لَعَلَّهُ لِإِطْلَاقِ صَحِيحِهِ حُفْصَ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِيَامٌ؟ قَالَ:

يقضى عنه أولى الناس بميراثه. قلت: فإن كان أولى الناس به امرأته؟ قال: لا، إلا الرجال» (٣١). و مرسله حمّاد: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فى الرجل يموت و عليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه؟ قال: أولى الناس به، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأته؟ قال: لا، إلا الرجال» (٣٢). و رواه ابن سنان، عن الصادق عليه السلام- المحكيه فى الذكرى عن كتاب السيد الأجلّ ابن طائوس-: «قال: الصلاة التى حصل وقتها قبل أن يموت الميت يقضيه عنه أولى الناس به» (٣٣). إلى غير ذلك. فما أطلق فيه «الولّى» المراد منه الأولى من غيره، و هو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين إلى الميت، فإنّ ولده أولى به من أخيه، و أخوه أولى به من عمه.. و هكذا.

بل قد يدعى شموله للمولى المعتقد و ضامن الجريه، لأنهما أولى الناس بالميت مع فقد الأقارب النسبى، و لذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب (٣٤). هذا، مضافا إلى أنّ الحكم فى صحيحه حفص معلق على «الأولى بالإرث» (٣٥)، و لا إشكال فى صدقه على ما عدا الأولاد مع عدمهم، بل و على المولى و ضامن الجريه. و أمّا وجه تقديم الولد على الأب: فلعله لأنّ أكثرية نصيبه يدلّ عرفا على كونه أولى بالميت عن الأب (٣٦) مع أنّ النصّ ورد بأنّ الأ-كث نصيبا أولى بالميت من الأقلّ، كما فى صحيحه الكناسى: «و أخوك لأبيك و أمّيك أولى بك من أخيك لأبيك» (٣٧) «٣٨» مع أنّ حكم المشهور باستحقاق الولد خصوصا مجانا الجوه- التى هى عباره عن خصائص الأب، التى يعزّ على أولياء الميت أن يروها عند غير الميت- يدلّ على أولويته بأبيه من غيره حتّى جدّه. نعم ينافى ذلك كلّ حكم المشهور

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٠

فى باب الجنائز بأنّ الأب أولى من الولد فى تجهيز الميت، و لذا تنظر فيه هناك مائلا إلى مراعاة الإطلاق (١)- هنا و هناك- من يقدّم الأب على الولد (٢). و يمكن أن يكون مستند المشهور هناك أنّ الأولى بالميت من حيث أحكامه و أموره- التى لا بدّ أن تصدر باستصواب الأولياء- هو الأب دون غيره، و يمكن استشعار ذلك من قوله عليه السلام: «يصلّى على جنازه أولى الناس بها» (٣) فإنّ الأولى بالجنازه- من حيث أنّها جنازه لا بدّ من التصرف فيها و تقبّلها فى الغسل و الصلاة و الدفن- هو الأب عرفا.

و الحاصل: أنّ الموضوع للحكم فى باب القضاء هو الميت من حيث شخصه و نفسه الإنسانى، و فى الجنائز هو جسده و جنازته التى يتصرف فيها و يتقبّل، فالأولوية هنا عليه، و فى القضاء له، فتأمّل. و على كلّ حال: فالمراد من «أكثرية النصيب» أكثرية نصيب النوع، لأنّها الكاشفه عرفا و شرعا عن أولوية ذلك النوع، فلو عرض لشخص الولّى قلّه النصيب لتعدّد أشخاص نوعه- كما لو اجتمع له أب مع عشره أولاد- فلا يسقط أكبرهم عن الأولوية، لكونه أقلّ سهما من الأب، لأنّ نوع الولد أكثر سهما فهو أولى.

فما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار أكثرية نصيب الشخص- حتّى أنّه فضلّ فى المسألة بين ما دون الخمسه من الأولاد إذا اجتمعوا مع الأب و بين الخمسه و الأزيد (٤)-

لم أجد له وجهها ظاهرا. ثمّ إطلاق «الأولى بالإرث» فى الصحيحه المتقدّمه (٥) يشمل المولى المعتقد و ضامن الجريه على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثه. إلا أنّ العبارة المحكيه عن المفيد (٦) و جماعه من القدماء (٧) خاليه عن التصريح به، لأنّ المحكيّ عن المفيد- المنسوب فى الدروس إلى ظاهر القدماء- «أنّه لو فقد أكبر الذكور فأكبر أوليائه من أهله» (٨) و لفظ «الأهل» ظاهر فى من عدا المعتقد و ضامن الجريه. و ما أبعد ما بين هذا القول و بين القول و بين ما اختاره الشيخ (٩) و أكثر من

تأخر عنه من اختصاص التكليف بأكثر أولاده الذكور «١٠»، و كأنهم فهموا من صحيحه حفص و مرسله حماد- المتقدمتين «١١»- أن المراد من «الأولى بالميت» أولى الناس به على الإطلاق. و بعبارة أخرى: الأولى من كل أحد يفرض وجوده من الناس، لا أولى الموجودين فعلا حين موت الميت، و لا شك أن الأولى على الإطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر. و أما أولويه غيره من طبقات الورثة فأولويه إضافيه يلاحظ فيها الموجودون عند الموت. و هذا غير بعيد. مع أنه لو فرض احتمال الروايه لما ذكرنا احتمالا- مساويا و جب الرجوع إلى أصاله البراءه. و ممّا يؤيد إرادته ما ذكرنا- بل يدلّ عليه- صحيحه حفص و مرسله حماد الصريحتان في نفي التكليف عن النساء، و كل من نفاه عنهنّ نفاه عمّن عدا الولد من الذكور، و كل من أثبتته على من عدا الولد من الذكور أثبتته على النساء، فحمل الروايه على ما يعمّ الولد يوجب شذوذ الروايه و ترك العمل بظاهرها بين الأصحاب من التفصيل بين من عدا الولد و بين النساء، فيجب لأجل ذلك حمل «الأولى» على الأولويه على الإطلاق دون الإضافيه. نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل «١٢». ثمّ المراد في كلامهم من «الأ-كبر»: من لا- أكبر منه، فيعمّ المنحصر، كما هو مقتضى إطلاق النصّ «١٣» و صريح الفتاوى «١٤». و لو تعدد الأولاد يقدّم الأكبر مع استوائهم في البلوغ، للإجماع و لمكاتبه الصفار «١٥» و في دلالتها تأمّل يأتي وجهه. و لو استتوا في السنّ فالبالغ مقدّم على غيره، إمّا لأنه أكبر عرفا و أقرب إلى حدّ الرجال، و إمّا لأنّ التكليف يتعلّق به عند بلوغه، لصدق «أولى الناس به» عليه بحسب النوع، إذ لو اعتبرت الأولويه الشخصيه من كل أحد لم يجب عليه بعد بلوغ أخيه أيضا، فإذا تعلّق التكليف به فارتفاعة عند بلوغ أخيه يحتاج إلى دليل، فتأمل. و لو اختلفوا في البلوغ و كبر السنّ، ففي اعتبار البلوغ أو كبر السنّ وجهان: ممّا ذكرنا في تقديم البالغ على غيره مع المساواه، و من إطلاق تقديم الأكبر في النصّ «١٦» و الفتاوى «١٧»، و الأوّل لا يخلو عن قوه. و لو استتوا في السنّ و البلوغ، ففي سقوط القضاء عنهم- كما عن الحلّي «١٨»- لعدم وجود الأكبر، أو ثبوته عليهم على طريق الكفايه و تخييرهم، فإن اختلفوا فالقرعه- كما عن القاضي «١٩»- أو على طريق التوزيع- كما عن المشهور و فاقا للشيخ «٢٠»-، أقوال: أقواها الأ-خير، لأنّ الحكم معلق بجنس أولى الناس الصادق على الواحد و الا-ثنين، لما عرفت من أن المراد بأولى الناس: الأولى بالنوع، و هو جنس الأولاد، فكانه قال: يقضى عنه ولده. و أمّا وجوبه على الكلّ كفايه فلم يثبت، لأنّ الوجوب على الجنس أعم من التوزيع و من الوجوب الكفائي، فالأصل عدم تكليف كلّ منهم بأزيد من حصته و لو على طريق الكفايه.

و بعبارة أخرى: يعلم باستحقاقه العقاب إذا ترك حصته و لم يأت بها صاحبه على أي تقدير، و لا يعلم بأنه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي إذا تركه مع ترك صاحبه. ثمّ أنّ حكم القاضي بالقرعه عند اختلافهما «٢١» لا- وجه له، لعدم جواز الاختلاف بعد وجوب قيامهما «٢٢» بالواجب الكفائي، لأنه لا يسقط عنهما إلّا بعد حصوله في الخارج، فينوي كلّ منهما الوجوب كما في صلاه الميت. و دعوى وجوب فعل واحد عنه- على أن تكون الوحده شرطا لصحة الفعل مع تعددهما- ممنوعه. و ممّا ذكرنا يعلم حكم ما إذا كان الواجب ممّا لا- يتبعص كصلاه واحده أو صوم يوم واحد و في ثبوت الكفاره عليهما مع إفتار الصوم بعد الزوال- على القول بوجوبه في القضاء عن الغير- وجهان، أقواهما: الوجوب عليهما مع إفتارهما معا، و على المتأخر إفتارا مع التراخي، فتأمل. ثمّ إنّ هنا وجوبا كفائيا في الصلاه من جهه أخرى، و هي أن الترتيب لمّا كان شرطا في صحه الصلاه فبعد الحكم بتوزيعها يكون الواجب كفائيا منهما الشروع في القضاء فإذا فرغ من صلاه واحده كان الشروع في الأخرى أيضا واجبا كفائيا، و هكذا إلى أن يصلّي أحدهما قدر نصيبه، فيتعيّن الباقي على الآخر، فإن اختلفا في السابق بأن أراد كلّ منهما السابق و اللحوق، فلا- يبعد القرعه. و لا- يشترط في القاضي الحرّيه، لأنّ الأولويه بالميت- الذي هو مناط الحكم- لا- يتوقّف على استحقاقه الإرث، بل يقتضيه مع عدم المانع، و لهذا لا يفرّق في الحرّ بين الوارث بالفعل و الممنوع عن الإرث للقتل. و تعلّق

الحكم في صحيحه حفص «٢٣» على «الأولى بالإيرث» يراد به الأولى بالإيرث من حيث القرابه لو خَلِيَتْ و نفسها. و لا يشترط أيضا خلو ذمته من صلاه فائته، نعم سيأتى حكم الترتيب بين الفائته و المتحمّله فى أحكام القضاء

عليه .

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤١

و أما المقضى

فالمحكى عن المشهور أنه جميع ما فات عن الميت، و عن الشهيد الثانى: نسبته إلى ظاهر النصّ و إطلاق الفتوى «١» و ظاهر عباره الغنيه: الإجماع عليه «٢»

و عن الحلّى «٣» و سبطه- ابن سعيد-: أنه لا يقضى إلّا ما فاتة فى مرض موته «٤» و المحكّى عن [المحقق] «٥» فى بعض رسائله أنه يقضى ما فاتة لعذر كالمرض و السفر و الحيض بالنسبه إلى الصوم، لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه «٦» و عن الذكرى نسبته إلى السيد عميد الدين ثمّ اختياره «٧» كما عن الشهيد الثانى «٨». و الأقوى الأوّل، لإطلاق ما تقدّم من النصوص، خصوصا روايه ابن سنان المتقدمه «٩» و دعوى انصرافها إلى ما فات لعذر- إن سلّم- فهو تبادل ابتدائى، كتبادل بعض أفراد الماء من إطلاق لفظه، مع أنّ بعض فروض الترك عمدا ممّا لا إشكال فى عدم خروجه عن منصرف الإطلاق، مثل ما إذا وجب عليه الصلاه فى حال المرض مع النجاسه أو مع القعود أو الاضطجاع، أو وجب عليه الصلاه حال المطارده مع العدو، فقصر فى فعلها كذلك- على ما هو الغالب فى أحوال المرضى و الغازين من ترك الصلوات إذا لم يتمكّنوا من فعلها إلّا كذلك- ثم مات فى هذه الحال أو بعد ذلك، فإنّ دعوى خروج مثل هذا عن منصرف إطلاق الأخبار المتقدمه «١٠» بعينه عن الإنصاف، و إذا شمل هذا شمل غيره من الصلوات المتروكه عمدا أو المفعوله فاسده، لعدم القول بالفصل. بل يمكن دعوى شمول الروايات للمفعوله فاسده، فيشمل المتروكه عمدا لعدم الفصل، فتأمل. و كيف كان: فدعوى اختصاص الروايه بمن فاتة الصلاه لعذر يسقط شرعا معه الصلاه- كالإغماء و فقد الطهورين و نحو ذلك- فى غايه البعد، خصوصا لو أريد من عدم تعمّد الفوت عدم التمكن من قضائه أيضا، بحيث لا- يعمّ ما تسامح فى قضائه حتّى مات. ثم الظاهر أنّ النسبه بين قول الحلّى «١١» و مختار المحقق «١٢» عموم من وجه، لأنّ الفوات فى مرض الموت يعمّ الترك عمدا. و على أىّ حال: فالظاهر انصراف الإطلاق فى النصّ و الفتوى إلى ما وجب عليه أصاله، فلا يعمّ ما تحمّله بالولايه أو الاستتجار و إن كان العمل بالإطلاق أحوط، بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق

و أما المقضى عنه

فهو الوالدان لا غير، بناء على المشهور من اختصاص القاضى بالولد الأكبر. نعم اختلفوا فى دخول الأمّ من جهه اختصاص روايه حماد بالرجل «١٣» و انصراف روايه ابن سنان إليه «١٤» فإلحاق المرأه بالرجل قياس- كما صرح الحلّى «١٥» و المحقق و الشهيد الثانى فى حاشيتى الشرائع «١٦» بل حكى عن جماعه «١٧». و الأقوى الدخول، وفاقا لصريح المحكّى عن صوم المبسوط «١٨» و النهايه «١٩» و الغنيه «٢٠» و المنتهى «٢١» و التذكره «٢٢» بناء على عدم الفرق بين الصوم و الصلاه. و حكى فى خصوص الصلاه

عن الرسالة المحكيه سابقا عن المحقق فى جواب سؤال جمال الدين المشغرى «٢٣» و عن الذكرى «٢٤» و الموجز «٢٥» بل حكى نسبته إلى ظاهر إطلاق الأكثر، إلا أن الموجود فى الروضه: أن اختصاص الحكم بالأب و عدم التعدى إلى الأم و غيرها من الأقارب «٢٦» هو المشهور «٢٧». و كيف كان فالأقوى للقوق، و دعوى الانصراف فى روايه ابن سنان «٢٨»

ممنوعه، مضافا إلى مصححه أبى حمزه: «عن امرأه مرضت فى شهر رمضان أو طمشت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم» «٢٩». بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم و الصلاه كما يظهر من بعض «٣٠» و على أن المسئول عنه و جوب القضاء، لما ذكره فى المنتهى من الاتفاق على الاستحباب فى هذه الصور «٣١». و يمكن أن يكون طرحا الحلى «٣٢» لهذه الأخبار لكونها آحادا عنده. و هل يشترط فى المقضى عنه الحرّيه؟ قولان، أقواهما:

العدم، لإطلاق الروايات «٣٣» و دعوى انصرافها إلى الحرّيه فى غايه البعد. و توهم كون الأولى بالعبد مولا، و لا يجب عليه القضاء إجماعا، مدفوع بأن المراد بالأولويه: الأقربيه فى النسب و الأشدّيه فى علاقه القرابه التى هى المقتضيه للأولويه بالإرث و لو اجتمع سائر شروط الإرث، و لذا يجب على القاتل لأبيه و إن لم يرثه. و حكى عن فخر الدين عدم الوجوب، قال: و منشأ الإشكال عموم قولهم عليهم السلام: «فعلى وليه أن يتصدّق عنه من تركته» «٣٤» دلّ بالمفهوم على الحرّيه، فهذه المسأله ترجع إلى أن الضمير إذا رجع إلى البعض هل يقتضى التخصيص أم لا؟ و قد حقق ذلك فى الأصول. و الحقّ عندى عدم القضاء، لما تقدّم «٣٥» (انتهى).

و اعترضه شارح الروضه - بعد نقل هذا الكلام - بأننا لم نظفر بخبر فيه ذلك، و إنما الخبر الذى تعرّض فيه للتصدّق خبر أبى مريم، و ليس فيه ذكر الصوم إلا بعد التصدّق فى إحدى طريقيه و لفظه: «و إن صحّ ثمّ مرض حتى يموت و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، و إن لم يكن له مال صام عنه وليه» «٣٦» «٣٧» (انتهى). و لا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين، إذ لو سلّم وجود خبر مشتمل على المتمّم المذكور، فمقتضى التبادر و إن كان تقييد المطلق به - و ليس هذا من قبيل العام المتعقّب بالضمير الراجع الى بعض أفراده كما لا يخفى - إلا أن تخصيص الخبر المشتمل على المتمّم «٣٨» لا يقتضى تخصيص باقى «٣٩» المطلقات، لعدم التنافى بينهما. ثمّ إن حكم الجاربه حكم العبد الميّت.

و أما أحكام القضاء

فيحصل توضيح المهم منها فى ضمن مسائل: الأولى: أن الظاهر من النص و الفتوى بأنه «يقضى عن الميّت»، أن القضاء عن الميّت نيابه عنه فى الفعل، لا أنه تكليف أصلى على الولي. فلا بدّ فيه من نيابه كما فى الحجّ و الزياره عن الغير، و لا تبرأ ذمته بإهداء ثواب العباده إلى الميّت من دون قصد نيابه، بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغايه مع عدم اشتغال ذمته به أصاله، كمن أراد أن يصلّى ظهرا فى غير وقته و يهديه إلى الميّت، لأنّ إهداء الثواب فرع وجوده المتوقّف على تحقّق الأمر، المفروض عدمه. و يعتبر فى القضاء جميع ما كان معتبرا فى فعل الميّت، مع قطع النظر عمّا يعرض باعتبار خصوص مباشره الفاعل له، فيقصر ما فاته سفرا، و يتمّ ما فاته حضرا، و لا يجب عليه الإخفات فى أوليى الجهرية لو كان النائب رجلا و الميّت امرأه، و يجب الإخفات لو انعكس الفرض، و كذا الكلام فى ستر تمام «٤٠» البدن. و الفرق بينهما و بين القصر و الإتمام: أن القصر و

الإتمام مأخوذان في ماهيته الصلاة، و أما الجهر و الإخفات فإنما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأه يطلب خفض صوتها و ستر
بدنها عند الصلاة، فهما

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٢

أحكام خصوص الفاعل لا الفعل. و مثلهما الأحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز و القدره، فإنّ المعيار فيها حال المباشرة للفعل،
فيصليّ القادر قائما عمّن فات عنه قاعدا، و يصليّ العاجز قاعدا عمّن فاته قائما. و لا يجب على الوليّ الاستنابه مع عجزه، للأصل.
و ربما يحتمل ذلك بناء على أنّ الواجب على الوليّ تحصيل الصلاة بالأجزاء و الشرائط التي كانت على الميت و إبراء ذمّته
بصلاة نفسه أو بالاستنابه، فإذا لم يتمكن من الصلاة الاختياريّ به نفسه تعيّن عليه الاستنابه.

و يضعفه أنّ الاستنابه مع جوازها مسقطه للواجب المعيّن على الوليّ، لا أحد فرديّ الواجب المخيّر، فلا يتعيّن عند تعذّر الصلاة
الاختياريّ، بل ينتقل إلى بدلها الاضطراريّ كالصلاة قاعدا أو قائما إذا كان غير راجح لزوال العذر، بل و إن كان راجيا، بناء على
عدم وجوب تأخير أولى الأعذار، و على وجوب المبادرة إلى براءة ذمّة الميت. و لكن الأقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال
الأعذار، و الأحوط الاستنابه مع عدمه. و في حكم العجز و القدره: العلم و الجهل المعذور فيه موضوعا أو حكما كمن جهل
القبله فصليّ إلى الجبهه المظنونه أو إلى أربع جهات مع عدم الظنّ، أو صليّ في طاهر كان يعتقد الميت نجسا، فإنّ هذه الأمور و
أشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته، لا باعتبار ذاته. و من هذا القبيل اختلاف الميت و النائب في مسائل الصلاة، فإنّ العبره فيها
بمعتقد الفاعل تقليدا أو اجتهادا دون الميت، حتّى لو فاته صلاه يعتقدها قصرا، كما إذا سافر إلى أربعه فراسخ من دون الرجوع
ليومه و اعتقدها الوليّ تماما- لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الأربعه- و جب القضاء عنه تماما. نعم لا يجب قضاء ما صلّاه «١»
الميت صحيحا إذا اعتقد الوليّ فسادها، و هو واضح. و الفرق: إنّ فعل الميت بدل عن الواقع إذا كان مخالفا له، أما إذا لم يفعل
فالفعل يصير تكليفا للوليّ يوقعه بحسب اعتقاده، حتّى لو اعتقد عدم وجوبه على الميت رأسا لم يجب على الوليّ و إن كان
الميت قد اعتقد وجوبه، كقضاء صلاه الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتّى انجلى، فلا يجب على الوليّ قضاؤها إذا اعتقد عدم
وجوبه، و إن كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء. و يحتمل وجوب القضاء هنا على الوليّ إذا اعتقد استحبابه على تقدير عدم
الوجوب، لصيروره الميت مشغول الذمّه به في اعتقاده و يمكن إبراء ذمّته فيجب. أما إذا لم يعتقد الوليّ استحبابه على تقدير عدم
الوجوب فلا- يجوز له الإتيان لعدم تأتّى قصد القربه لكن فرض المسأله خلافه لا ينفكّ عن رجحان الإتيان من باب الاحتياط.
الثانيه: هل ما يفعله الوليّ أداء لما فات عن الميت باعتبار الأمر الأدائي، فيكون فعله تداركا للأداء؟ كما لو فرض موته قبل خروج
وقت الصلاة التي فاتته، كما إذا مات بعد مضيّ مقدار الصلاة و الطهاره، أو في غير الفرض المذكور أداء لما فات عن الميت
باعتبار الأمر القضائيّ فيكون تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك لفعله الأدائي، لا تداركا أوّليا لفعله الأدائي؟. و بعبارة أخرى:
لا- شك أنّ الصلاة عن الميت كأداء الدين عنه، فهل الملحوظ- في كونه ديناً- الأمر الأدائي، أو الأمر القضائيّ به فيما إذا مات
بعد تكليفه بالقضاء؟ وجهان، أظهرهما من أدلّه العباده عن الميت و أنّها كأداء الدين عنه، الأوّل، لأنّ ظاهر إطلاق الدين على
العباده إنّما هو باعتبار مطلوبيّتها الأوّليه، و الأمر بقضائها أمر بأداء ذلك الدين، فإذا لم يؤدّه بنفسه أداه عنه الوليّ، ففعل الوليّ
بدل الأداء، لا القضاء. و تظهر الثمره في اعتبار الأمور المعبره في القضاء في فعل الوليّ. توضيح ذلك: أنّ ما كان من الشروط
معتبره في الأداء، فلا- إشكال في اعتبارها في القضاء، سواء كان القاضي نفسه حيّا أو وليّه «٢» بعد موته، لأنّ تدارك الفائته لا
يحصل إلّا بمراعاتها، لأنّ المفروض كونها مأخوذه في الفائت. و أما الشروط المعبره في قضاء الصلاة التي دلّ عليها الدليل

الخاص من دون كونها معتبره في الأداء، فلا بد من الاقتصار في اعتبارها على مقدار دلالة الدليل، فإذا دلّ الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يتسرى إلى قضاؤه عن غيره. نعم لو قلنا: إنّ الغير إنّما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت و امتثالا لأمره القضائي، فلا مناص من مراعاة هذه الشروط. وهذا مثل الترتيب بين الفوائت،- بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج، وليس باعتبار كونه شرطا في الأداء،-، إذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدم شرعا شرطا له، و إنّما هو عارض اتّفاقي له حصل من تدرّيج الزمان، بل تأخير العصر عن الظهر أيضا ليس إلا باعتبار الأمر الأدائي بالظهر، فإذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الأمر الأدائي بالظهر و برئت الذمّة منه، و وجوب وقوع العصر بعد «٣» براءة الذمّة من مطلق الأمر بالظهر- و لو كان أمرا قضائيا- غير معلوم، فتأمل حتى لا يتوهم أنّه رجوع عن لزوم «٤» اتّحاد القضاء و الأداء في الشروط، لأننا نلتزم أيضا أنّ كلّما هو شرط في العصر الأدائي شرط في العصر القضائي، لكن ندعى أنّ الشرط في العصر الأدائي وقوعها بعد براءة الذمّة عن الأمر الأدائي [بالظهر، دون مطلق الأمر بها، و لازم اعتبار شروط

الأداء في القضاء أنّ العصر القضائي أيضا لا بدّ من وقوعها بعد البراءة عن الأمر الأدائي] «٥»، و هذا شيء حاصل دائما. فالعمده في وجوب الترتيب بين الفوائت الإجماع المنقول و بعض الأخبار «٦» و هي مختصّة بقضاء الشخص عن نفسه، و المفروض أنّ الوليّ نائب عن الميت في تدارك الأداء، لا- في تدارك القضاء حتّى يقتضى ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضاؤه عن نفسه. نعم لا يستبعد أن يستظهر من أدلّة الترتيب في قضاؤه عن نفسه كون مطلق كذلك، سواء كان عن نفسه أو عن الغير. الثالثة: هل يسقط القضاء عن الوليّ بفعل الغير- كما عن الشيخ «٧» و جماعه «٨»- أم لا- كما عن الحلّي «٩» و آخرين «١٠»-؟. الأقوى: الأول، لعموم ما دلّ على أنّ الصلاة و الصوم عن الميت يكتب له «١١» و ما دلّ على أنّ العبادة في ذمّة الميت كالدين، فكما تبرأ ذمّته بأداء كلّ أحد الدين عنه فكذلك العبادة «١٢»: و قد تقدّم «١٣» في روايه الخثعميّة قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم قال صلّى الله عليه و آله و سلم: فدين الله أحقّ بالقضاء» «١٤».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٣

فإذا برئت ذمّة الميت بفعل كل من فعل عنه، فلا يبقى في ذمّته شيء حتّى يجب على الوليّ قضاؤه، ففعل الغير مسقط للوجوب عن الوليّ بسقوط موضوعه- أعنى اشتغال ذمّة الميت- لا أنّ الغير نائب عن الوليّ أو متحمّل عنه، حتّى يقال: إنّ الصلاة و الصوم لا يتحمّلان عن الحيّ، أو يقال: إنّ المخاطب هو الوليّ فيجب عليه المباشرة، فإنّا لم نحكم بامثال الوليّ إذا استتاب غيره، و إنّما نحكم ببراءة ذمّة الميت، فلا يكون عليه صلاة أو صيام حتّى يقضيه الوليّ. فيظهر من ذلك كلّ أنّ الاستدلال على المنع بظهور الأدلّة في وجوب المباشرة، أو أنّ الصلاة و الصوم لا تدخلهما النيابة عن الحيّ، في غير محلّه، فإنّ ما ذكرنا ينافي التصريح عن المشهور بوجوب مباشرة الوليّ له. و يدلّ على السقوط- مضافا إلى ما ذكرنا- الموثّقة: «في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم هل يجوز أن يقضيه رجل غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلّا مسلم عارف» «١». دلّ على عدم أجزاء قضاء غير العارف بالأئمة عليهم السلام و إن كان وليّا، و جواز قضاء العارف و إن لم يكن وليّا. و لا يجوز أن يكون المراد بغير العارف في السؤال، و بالعارف في الجواب خصوص الوليّ، كما لا يخفى. و مرسله الفقيه عن الصادق عليه السلام: «إذا مات الرجل و عليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله» «٢». فإنّه بعد قيام القرينه على عدم إرادته ظاهر الخبر- و هو الوجوب الكفائي- ظاهر في أنّ كلّ أحد من أهله مرخص في إبراء ذمّة الميت، و تخصيص «الأهل» مع أنّ غيرهم أيضا مرخص، لأجل حصول مشيئه القضاء فيهم

غالبًا، دون غيرهم. و الموثَّق - كالصحيح - المحكِّي عن زيادات التهذيب، عن أبي بصير: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه قال: يقضيه أفضل أهل بيته» (٣). دلّ - بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على أفضل أهل البيت - على استحباب تفويض الوليِّ القضاء إليه إن لم يكن هو وليًّا، وعلى عدم تفويضه إلى غيره إن كان هو الوليِّ. و استدللَّ الحلبيُّ (٤) و من تبعه (٥) على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله إلى أصاله عدم السقوط بعد كون الوليِّ هو المخاطب، و زاد في الذكرى: أنّ الصلاة لا تقبل التحمّل عن الحيِّ (٦). و يعرف الجواب عن ذلك كلّ بما ذكرنا من أنّ الغير ليس متحملاً - عن الوليِّ، و إنّما يبرئ ذمّه الميِّت فيرتفع الوجوب عن الوليِّ. نعم يمكن أن يستدلَّ لهم بمكاتبه الصفّار إلى أبي محمّد العسكري عليه السلام: «رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشره أيام، و له وليّان، هل يجوز أن يقضيا عنه جميعا عشره أيام، خمسه أيام أحد الوليَّين و خمسه أيام الآخر؟ فوَّقع عليه السلام: يقضى عنه أكبر وليّيه (٧) عشره أيام و لاء إن شاء الله تعالى» (٨). فإنّ المنع عن إقدام الوليَّين على القضاء بالتوزيع مع كون أحدهما أكبر، يدلّ على عدم جواز تبرّع الأصغر بقضاء خمسه أيام. و حمل الأمر بالقضاء على الاستحباب ينافيه - مع كون السؤال عن أصل الجواز - أنّ المستحبّ هو تعجيل إبراء ذمّه الميِّت الحاصل بقضاء كلّ منهم خمسه دون صوم الأكبر عشره و لاء، فالظاهر أنّ الأمر بالولاء لوجوب المبادره إلى إبراء الذمه، ففيه دلالة على عدم جواز تبرّع غير الوليِّ، مضافا إلى اقتضاء تطابق الجواب و السؤال لذلك. و على أيّ تقدير: فقوله عليه السلام: «يقضى عنه» ليس مستعملا في الوجوب بقريته تقييده بالولاء، فليت شعري كيف استدللَّ به المشهور على وجوب تقديم الأكبر عند تعدّد الأولي بالارث. إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب مناف لوجوب المبادره إلى إبراء ذمّه الميِّت، فلو جاز لغير الوليِّ القضاء لم يبرِّح انفراد الوليِّ به على المشاركة. فظاهر الروايه لو حمل على الوجوب نافي مذهبهم في جواز تبرّع الغير، و لو حمل على الاستحباب لم يدلّ على مذهبهم بتعيّن القضاء على الأكبر. ثمّ إنّ ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميِّت بفعل الغير يعمّ المتبرّع، و الموصى إليه، و المستأجر. أمّا المتبرّع: فلا فرق فيه بين أن يقع بإذن الوليِّ أو بدون إذنه، إذ المفروض عدم تحمّله شيئا عن الوليِّ حتّى يحتاج إلى إذنه. و أمّا الموصى إليه:

فإن قبل الوصيّه و جب عليه الفعل و لو كان تبرعا أو أوصى بالاستئجار من مال الموصى إليه على ما يظهر من الذكرى (٩) و المحكِّي عن ابن طاوس (١٠) و غير واحد من المعاصرين (١١)،

بل في المناهل دعوى ظهور الاتّفاق عليه (١٢) و عن التذكرة: أنّه إذا أوصى الإنسان بوصيّه فإنّ وصيّه تنفد و يجب العمل بها إجماعا (١٣). و في دلالتة على المدّعى نظر.

نعم استدللَّ عليه بعموم حرمة تبديل الوصيّه المستفاد من الآيه (١٤) و من الأخبار (١٥) المستشهده بالآيه. و يظهر من العبارة المحكيّه عن التذكرة أنّ هذا النحو من قبول الوصيّه بمنزله الوعد لا يجب الوفاء به، قال - في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة بروايه أبي بصير: «عن امرأه مرضت في شهر رمضان و ماتت في شوال، فأوصتني أن أقضى عنها، قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، قال: لا تقضى عنها فإنّ الله تعالى لم يجعله عليها، قلت: فإنّي أشتهي أن أقضى عنها و قد أوصتني بذلك، قال: كيف تقضى شيئا لم يجعله الله عليها، فإن اشتهيت أن تصوم فصم لنفسك» (١٦): استفسر عليه السلام عن حصول البرء أو لا، و لو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى. ثمّ قال: لا - يقال: قد حصلت الوصيّه فجواز أن يكون الوجوب بسببها. لأننا نقول: الوصيّه لا تقتضى الوجوب، أما مع عدم القبول فظاهر، و أما مع القبول فلاّنه راجع إلى الوعد (١٧) (انتهى). و كيف كان: فهل الوصيّه النافذه تسقط الوجوب عن الوليِّ، أم لا؟ صريح الشهيدين (١٨) و صاحب الموجز (١٩) و شارحه (٢٠) و

صاحب الذخيره «٢١» ذلك، و لعلّه «٢٢» لأنّ بعد فرض وجوب العمل بوصيّته لا- يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين، و إرجاعه إلى الوجوب الكفائي مخالفه لظاهر التكليفين، و الحكم بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصيّه، فإنّ التحقيق أنّ دليل وجوب العمل بالوصيّه حاكم على أدلّه مثل هذا الحكم، أعنى الوجوب على الولي، و إلّا فكلّ واقعه قبل تعلق الوصيّه بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصيّه، و لذا لم يستدلّ الشهيد رحمه الله «٢٣» و من تبعه «٢٤» على السقوط بأزيد من أنّ العمل بما رسمه الموصي واجب. نعم زاد صاحب الذخيره: أنّ المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما إذا لم يوص الميّت «٢٥». و لا بأس به، لأنّ الظاهر من قول السائل: «يموت الرجل و عليه صلاه أو صيام من يقضيه؟» «٢٦» فرض عدم وجود من أقدم على إبرائه و وجب عليه ذلك. و ربّما يقال أيضا: إنّ النسبه بين أدلّه الوجوب على الولي و أدلّه وجوب العمل بالوصيّه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٤ عموم من وجه، و الترجيح مع أدلّه الوصيّه. و فيه نظر، بل التحقيق الحكم بحكمه أدلّه الوصيّه كما يحكم في سائر الموارد، لما عرفت من أنّ كلّ وصيّه فهي ترد على واقعه لها حكم و دليل لو لا الوصيّه، فلا يعارض بدليلها أدلّه الوصيّه، فلاحظ، فأدلّه العمل بالوصيّه شبيهه بأدلّه النذر و شبهه. و يظهر من شرح الوحيد البهبهاني:

عدم السقوط عن الولي بالوصيّه، بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي «١». فإن أراد به كون الوجوب كذلك من أوّل الأمر و حين موت المقضي عنه، ففيه نظر عرفت وجهه. و إن أراد أنّ السقوط مراعى بفعل الوصي، فلا تبرأ ذمته مطلقا إلّا بعد فعله، و لو تركه استحقاق العقاب، فلا بأس به، لكن لا- يجب تحصيل العلم أو الظنّ على الولي بقيام الوصي به، بل لو ظهر له فواته من الوصي بحيث لا يمكن له الإتيان بموته أو نحوه، تعين على الولي، للعمومات السليمه عن المعارض. إلّا أن يقال- بعد تسليم ما ذكر سابقا من كون مورد الحكم في الأخبار غير صورته إيضاء الميّت-: لا- دليل على عود الوجوب بعد تحقّق السقوط. و أمّا الاستيجار: فلا كلام فيه من حيث براهه ذمّه الميّت بفعل الأجير إذا فعلها على الوجه الصحيح، سواء كان له وليّ فكان المستأجر هو أو غيره، أم لم يكن له وليّ. و إنّما الكلام في صحّه الاستيجار و عدمها. و الثمره بعد الاتّفاق على الصحّه، لو وقع من الأجير صحيحا كما لو وقع من غيره من في أمرين: أحدهما: انتقال مال الأجره إلى الأجير. و الثاني: أنّ كون الداعي للعمل هو تحصيل استحقاق الأجره غير قادح في نيّته القربه المعتره في جميع العبادات. فنقول: أمّا صحّه الاستيجار: فالحقّ صحّته وفاقا للمعظم، لوجوه:

الأوّل: الإجماعات المستفيضة عن جماعه كالشهيد قدّس سرّه حيث قال في الذكري: إنّ هذا النوع ممّا انعقد عليه إجماع الإماميه الخلف و السلف، و قد تقرّر أنّ إجماعهم حجّه قطعيه «٢» (انتهى). و حكى الإجماع أيضا عن الإيضاح «٣» و جامع المقاصد «٤» و إرشاد الجعفريه «٥». بل عن ظاهر مجمع الفائده أيضا «٦»، و عن بعض الأجلّه- كأنّه صاحب الحدائق- عدم الخلاف في المسأله «٧». و يؤيد ذلك- مضافا إلى الشهره العظيمه، إذ لم يחדش في ذلك إلّا صاحب الكفايه «٨» و المفاتيح «٩»- استقرار سيره الشيعه في هذه الأعصار و ما قاربها من المجتهدين و العوام و المحتاطين على الاستيجار و الإيضاء به. و يدلّ على المسأله- مضافا إلى ما عرفت- أنّ المقتضى لصحّه الاستيجار موجود و المانع مفقود، لاتّفاق المسلمين على أنّ كلّ عمل مباح «١٠» مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه إلى خصوص العامل و لم يجب عليه يجوز استجاره عليه، و منع «١١»

تحقّق الإجماع في خصوص كلّ مقام ضروري الفساد عند أدنى محصل، إذ لم تسمع المناقشه في هذه القاعده و مطالبه الدليل على الصحّه في كلّ مورد من الأعمال المستأجر عليها كما في الأعيان المستأجره. هذا كلّ مضافا إلى العمومات الدالّه على صحّه

إجاره الإنسان نفسه، كما في روايه تحف العقول «١٢» و غيرها «١٣» و عمومات الوفاء بالعقود «١٤» و حلّ أكل المال بالتجاره عن تراض «١٥» و عمومات الصلح إذا وقعت المعاوضه على جهه المصالحه «١٦». و بالجمله: فالأمر أظهر من أن يحتاج إلى الإثبات. ثم إن ما ذكره المخالف في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل، إذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه: «أما العبادات الواجبه عليه التي فاتته، فما شاب منها المال كالحجّ يجوز الاستجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنصّ و الإجماع، و أما البدنيّ المحض - كالصلاه و الصيام - ففي النصوص أنه «يقضيها عنه أولى الناس به» «١٧»، و ظاهرها التعيين عليه، و الأظهر جواز التبرع بهما عنه من غيره أيضا. و هل يجوز الاستجار لهما عنه؟ المشهور نعم، و فيه تردّد، لفقد نص فيه، و عدم حجّيه القياس حتّى يقاس على الحجّ أو على التبرع، و عدم ثبوت الإجماع بسيطا و لا مركبا، إذ لم يثبت أن كلّ من قال بجواز التبرع «١٨» قال بجواز الاستجار لهما. و كيف كان: فلا يجب القيام بالعبادات البدنيّه المحضه بتبرع و لا استجار، إلّا مع الوصيّه «١٩» (انتهى). و الظاهر أن استثناء الوصيّه من نفى الوجوب رأسا، فيجب مع الوصيّه في الجمله، لا مطلقا حتّى يشمل الوصيّه بالاستجار، كما زعمه بعض فأورد عليه بأنه لا تأثير للوصيّه في صحّه الاستجار. و كيف كان: فحاصل ما ذكره - كما حصّله بعض - يرجع إلى التمسك بالأصل. فإن أراد أصله الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولي و عدم براءة ذمّه الميّت، ففيه أنه لا يعقل الفرق بين فعل الأجير إذا وقع جامعا لشرائط الصحّه و فعل المتبرع في براءة ذمّه الميّت و الولي في الثاني دون الأوّل و إن قلنا بفساد أصل الإجاره. و دعوى عدم وقوع فعل الأجير صحيحا، لعدم الإخلاص - مع أنه كلام آخر يأتي بالإشاره إليه - مدفوعه بأنه قد لا يفعل الأجير إلّا بتيه القربه، إذ الاستجار لا يوجب امتناع قصد القربه. و إن أراد به أصله فساد الإجاره، بمعنى عدم تملك الأجير للأجره المسّمّه و عدم تملك المستأجر العمل على الأجير ليرتبّ عليه آثاره، ففيه ما عرفت سابقا من أنه لا معنى لمطالبه النصّ الخاصّ على صحّه الاستجار لهذا العمل الخاصّ من بين جميع الأعمال التي يعترف بصحّه الاستجار عليها من غير توقف على نص خاصّ، فهل تجد من نفسك التوقّف في الاستجار لزياره الأئمه عليهم السلام من جهه عدم النصّ الخاصّ، و كون إلحاقه قياسا محرّما؟. و الحاصل: أن التوقّف في صحّه الاستجار في هذا المورد الخاصّ من جهه عدم الدليل في غايه الفساد، مضافا إلى ما عرفت سابقا من وجود النصّ على صحّه الاستجار على الصوم، أو على ما هو بمنزله الاستجار - كالجعلاله و المصالحه - مثل ما عن الصدوق في الفقيه، عن عبد الله بن جبله، عن إسحاق ابن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل جعل عليه صياما في نذر فلا يقوى. قال: يعطى من يصوم عنه كلّ يوم مدين» «٢٠» فإنّ غايه الأمر حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الإجماع على عدم وجوب الاستنابه عند العجز، لكنّه كاف في إثبات المشروعيه. ثم إن لصاحب المفاتيح دعوى أخرى في هذا المقام من جهه عدم قصد التقرب فيما يفعله الأجير، تبع فيه بعض من تقدّمه، قال في المفاتيح - على ما حكى عنه - ما هذا لفظه: «و الّذى يظهر لي أنّ ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز أخذ الأجره عليه مطلقا، لمنافاته الإخلاص، فإنّ التيه - كما مضى - ما

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٥

يبعث على الفعل، دون ما يخطر بالبال. نعم يجوز فيه الأخذ إن اعطى على وجه الاسترضاء أو الهديه أو الارتفاق من بيت المال من غير تشارط. و أما ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على أيّ وجه اتفق، فيجوز أخذ الأجره عليه مع عدم الشرط فيما له صوره العباده فيكون مسقطا للعقاب عمّن وجب عليه و إن لم يوجب الثواب له. و أمّا جواز الاستجار للحجّ - مع كونه من القسم الأوّل - فلائمّه إنّما يجب بعد الاستجار و فيه تغليب لجهه المالته، فإنّه إنّما يأخذ المال ليصرفه في

الطريق حتى يتمكن من الحج، ولا فرق في صرف المال في الطريق بين أن يصدر من صاحب المال أو نائبه. ثم إن النائب إذا وصل إلى مكّه وتمكّن من الحج أمكنه التقرب به، كما إذا لم يكن أخذ أجره فهو كالمطوّع. أو نقول: إن ذلك أيضا على سبيل الاسترضاء للتبرّع، أما الصلاة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما كما مرّ «١». وربما يستفاد هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجي ء. والجواب عنه، أولا: بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعبر فيها التقرب، كالحجّ وصلاه الطواف والزيارات المندوبات إذا وقعت الإجاره على نفس الأفعال فقط أو مع المقدمات. ودعوى خروجها بالنص والإجماع إن رجعت إلى دعوى عدم اعتبار القربه فيها كانت فاسده بالبداهه، وإن رجعت إلى دعوى الفرق بينها وبين الصلاة والصوم في منافاه الأجره لقصد القربه فيهما دونها، فأظهر فسادا من الأوّل، ضروره اتّحاد القربه المعبره في جميع العبادات. وأمّا ثانيا: فبالحلّ، وقد تقرّر بما حاصله: جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الأجره غايه، فيقال: إنّ التّيه مشتمله على قيود: منها كون الفعل خالصا لله سبحانه، ومنها كونه أداء أو قضاء، عن نفسه أو عن الغير، بأجره أو بغيرها، وكلّ من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، والأجره فيما نحن فيه إنّما وقعت أولا وبالذات بإزاء القيد الثاني - أعنى النيابة عن زيد - بمعنى أنّه مستأجر على النيابة عن زيد بالإتيان بهذه الفريضة المتقرب بها، وقيد القربه في محلّه على حاله لا تعلق للإجاره إلّا من حيث كونه قيودا للفعل المستأجر عليه. نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط في صحّه العباده، اتجه منافاه الأجره لذلك، إلّا أنّه ليس بشرط إجماعا. وبالجملة: فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه، لكنّ الداعي عليها والباعث عليها مع التقرب هو هذا المبلغ الذي قرّر له. ولذلك نظائر في الشرع يوجب رفع الاستبعاد، مثل صلاه الاستسقاء والاستخاره وطلب الحاجه والولد والرزق، ونحوها ممّا كان الباعث عليها أحد الأغراض، فإنّ أصل الصلاة مقصود بها وجهه سبحانه ويتقرب بها إليه جلّ ذكره، ولكن الحامل عليها أخذ الأمور المذكوره، بمعنى أنّه يأتي بالصلاه الخالصه لوجه الله لأجل هذا الغرض الحامل عليها «٢» (انتهى). ولا يخفى ما فيه، لابتناء ما ذكره المحدث المتقدّم على اعتبار كون القربه والإخلاص داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه بغيره وهو الحقّ الذي لا محيص عنه، فجعل الغرض والداعي أمرا آخر مخالف لذلك. مع أنّ كون القربه والإخلاص من قبيل الأداء والقضاء من قيود الفعل لا محصل له، بناء على أنّ قصد القربه عباره عن قصد امتثال أمر الله وطلب رضا الله بذلك الفعل. فالتحقيق في الجواب أن يقال: قد عرفت سابقا أن معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزله الغير في إتيان العمل الخاصّ، وقد عرفت أيضا مشروعيّته ورجحانه، ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود به حصول التقرب والثواب موجبا لتقرب ذلك الغير، لا العامل، لأنّه لم يتقرب بذلك الفعل إلّا بعد تنزيل نفسه منزله المنوب عنه، فصار المنوب عنه هو المتقرب، ولذا يعود النفع إليه. ثم إنّ هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن أن يقع للدواعي المختلفه، فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل به من حسن هذا التنزيل و أنّه محبوب لله تعالى وأنّ الفاعل يثاب عليه، فلا يوقع هذا التنزيل إلّا لله تعالى. وقد يكون الداعي عليه حبّ ذلك الغير لأمر دنيوي - كقرباه أو صداقه أو إحسان يريد مكافأته أو غير ذلك - من غير التفات إلى كون هذا التنزيل ممّا أمر به استحبابا وأراده الشارع، وهذا هو الأكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والحامل لهم على العمل إلّا ما يسمع من وصول النفع إلى الميّت بهذه العباده أو هذه الصدقه، ولا يلتفتون إلى وصول

نفع و ثواب إليهم، بل لا يعتقدونه، بل قد لا يصدّقون من يخبرهم بذلك قائلين: إنا نعمل هذا و ثوابه لميتنا، ولا شكّ أنّ النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحّه العمل، لأنّ التقرب على وجه النيابة حاصل. نعم النيابة على وجه التقرب غير حاصل، والموجب لصحّه الفعل على وجه النيابة هو الأوّل، والثاني يعتبر في صحّه نفس النيابة التي هي عباده باعتبار تعلق الأمر الاستحبابي به عقلا - ونقلا - إذا عرفت هذا فنقول: كون الداعي على النيابة و تنزيل نفسه منزله الغير في إتيان الفعل تقرّبا إلى الله هو مجرد

استحقاق الأجره، إنما يوجب عدم الخلوص و التقرب في موافقه أوامر النيايه و عدم حصول ثواب للنائب، لعدم امتثاله أوامر النيايه و عدم إخلاصه فيها، و هذا لا يوجب عدم صحه العمل الذى جعل نفسه فيه بمنزله الغير و أتى به عنه تقربا إلى الله، فالنيايه عن الميت لمجرد استحقاق الأجره كالنيايه عنه لمجرد محبه الميت لكونها زوجه للنائب قد شغفته حبا لحسنها، بحيث لا يريد من صدقاته و عباداته عنها إلا مجرد إيصال الثواب إليها، أو كالنيايه عنه لكونه محسنا إليه في أيام حياته و معينا له في أمر دنياه أو دينه. نعم لو نوى الأجير النيايه عن الميت لأجل إيصال النفع إلى أخيه المؤمن و لأجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهه و وجوب الوفاء بالعقود، كان مثابا في عمله مأجورا في الدنيا و الآخره. و عليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجره للحج عن إسماعيل - بعد ما شرط آدابا كثيره-: «انه إذا فعلت كذلك كان لإسماعيل واحد بما أنفق من ماله، و لك تسعه بما أنعمت من ربك» (٣). ثم إن هنا كلمات للفقهاء لا بأس بإيرادها ليعلم حالها بمقاييسه ما ذكرنا من التوجيه في تيه التقرب، و أن ما ذكره المحدث الكاشانى (٤) موافق لبعضها، فنقول - تعويلا على ما حكى عنهم-: قال في القواعد: و كذا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٦

لو آجر نفسه للصلاه الواجبه عليه، فإنها لا تقع عن المستأجر، و هل تقع عن الأجير؟ الأقوى العدم. (١) (انتهى). و حكى اختيار عدم وقوعها عن الأجير عن الإيضاح (٢) و جامع المقاصد (٣) معللا- بأن الفعل الواحد لا- يكون له غايتان متنافيتان، إذ غاية الصلاه التقرب و الإخلاص خاصه، و غاية العباده في الفرض حصول الأجره، و لأنه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالأصالة [بل لوجوبها عليه بالإجاره لمكان أخذ العوض في مقابلها، فلا- يكون هي التي في ذمته، لأن التي في ذمته هي الواجبه عليه بالأصالة] (٤). و وجه غير الأقوى أن ذلك علّه و باعث في حصول الداعى إلى الصلاه الجامعه لما يعتبر في صحته، فكان كالأمر بالصلاه و نحوها ممن يطاع، و كما في الاستيجار للصلاه عن الميت و الحج و غيرها من العبادات، و عليته للداعى لا تبطل الفعل. و أجب في جامع المقاصد بأن العله متى نافى الإخلاص و كانت غايه اقتضت الفساد، و العله و الغايه هنا حصول الأجره (٥). و حكى عن الإيضاح ما في معنى هذا، و زاد: إن الإجماع فرق بين هذه الصوره و الاستيجار عن الميت (٦). و عن جامع المقاصد: أنه متى لحظ في الصلاه عن الميت فعلها لحصول الأجره كانت فاسده (٧). (انتهى ما حكى عن هؤلاء في هذا المقام) و عليك بالتأميل فيها و فيما ذكرناه قبل ذلك. ثم إن بما ذكرنا يعلم أنه لا حاجه في صلاه الاستيجار إلى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره- كما زعمه بعض (٨)- لأن ذلك الوجوب تويلى لا- يحتاج سقوطه إلى قصده، و جعله غايه و التقرب المحتاج إليه في صحه الصلاه لتبرى ذمه المنوب عنه لا يعقل أن يكون باعتبار ذلك الوجوب التويلى، و إلا للزم الدور، فإن صحه الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفه على فعل الصلاه عن النائب متقربا إلى الله، فكيف يكون فعله بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب؟! اللهم إلا أن يقال: فعله عن الميت متقربا إلى الله شىء ممكن قبل الإجاره باعتبار رجحان النيايه عن الغير في العبادات عقلا و نقلا، فإذا وقع في حيز الإجاره تبدلت صفه ندبه بصفه الوجوب، كما في صلاه التحيه التي تقع في حيز النذر. و فيه نظر، مع أن ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره إنما يصحح الفعل المستأجر عليه، أمّا إذا وقعت المعاوضه على وجه الجعالة، أو أمره بالعمل عن الميت، فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملته، فلا يجرى ما ذكره، لعدم الوجوب، فينبغى أن لا- يصح فعله له لداعى استحقاق العوض، مع أن الظاهر عدم القول بالفصل بين الإجاره و الجعالة و فعل العمل عقيب أمر الأمر به غير ناو للتبرع. ثم إن المحقق القمى رحمه الله في بعض أجوبه مسائله ذكر أن الاعتماد في صحه الاستيجار للعباده على الإجماعات المنقوله، دون ما ذكره الشهيد في الذكرى من الاستدلال عليه بمقدمتين إجماعيتين

الراجع إلى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضى و انتفاء المانع. إحداهما: إنَّ العبادة عن الغير يقع عنه و يصل إليه نفعه، و هذه المقدمه ثابتة بإجماع الإماميه و النصوص المتواتره. و الثانيه: إنَّ كل أمر مباح يمكن أن يقع للمستأجر يجوز الاستيجار له، و هذه أيضا إجماعيه. و علل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بأنّه مستلزم للدور، و لم يبيّن وجهه في ذلك الموضوع، بل إحاله إلى بعض مؤلفاته «٩». و كأنه أراد بالدور ما ذكرنا، بناء على أنّ قصد التقرب المعتبر في المقدمه الاولى من دليله- و هى وقوع العمل عن الغير و وصول نفعه إليه- موقوف على النتيجة، و هى صحه استئجاره للعمل عن الغير ليحصل الأمر فيقصد التقرب بامثال هذا الأمر، إذ مع قطع النظر عن الإجاره لم يتعلّق أمر بإيقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتّى يتصوّر فيه قصد التقرب. نعم تعلق الأمر في الأخبار الكثيره بإيقاع العمل عن الميّت تبرّعا، «١٠» و هذا ليس منه «١١». و قد عرفت ممّا ذكرنا في بيان قصد التقرب أنّ التقرب إنّما يقصد في الفعل الّذى يتعلّق به النيابة لا- في نفسها. و الحاصل أنّ النائب ينزل نفسه لأجل العوض أو غرض دنيوى آخر منزله الغير في إيقاع الفعل تقرّبا إلى الله، لا- أنّه ينزل نفسه قربه إلى الله و امتثالا لأمره منزله الغير في إيقاع الفعل، حتّى يقال: إنّّه موقوف على وجوب النيابة أو استحبابها و لم يثبت إلّا تبرّعا، و وجوبها فرع صحه الإجاره المتوقّفه على إحراز القربه المصحّحه قبل الإجاره حتّى يصح تعلق الإجاره. ثمّ إنّ ما ذكرنا من الاتفاق على صحه الاستيجار لا ينافى ما تقدّم من الخلاف في جواز استئجار الوليّ، لأنّ الكلام هناك في سقوطه عن الوليّ

بالاستيجار لا- في صحته، فالقائل بالاستئجار و بعدم جوازه من الوليّ لا يمنع من الاستيجار إذا لم يكن وليّ أو أوصى الميّت بالاستئجار أو استأجر متبرّع من ماله، كما أنّ المانع من الاستيجار لا- يمنع تبرّع غير الوليّ بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشانى «١٢».

فالنسبه بين القول بصحه الاستئجار و صحه قيام غير الوليّ بالعمل بإذنه أو بدون إذنه، عموم من وجه.

فرع

الظاهر أنّه لا- يجوز استئجار العاجز عن الأفعال الواجبه كالقيام و لو كان الفائت من الميّت كذلك، لانصراف أمر القضاء أو الاستيجار إلى الفعل التام. فلو آجر نفسه للعمل فطراً عليه العجز عن أفعال الصلاه الاختياريه- كالقيام- فاحتمل في الجعفرية انفساخ العقد، و تسلط المستأجر على الفسخ، و الرجوع بالتفاوت، و الإتيان بمقدوره، قال: و هذا أضعفها «١٣» (انتهى). و الظاهر أنّ هذه الاحتمالات مع تعيّن المباشره عليه، و إلّا وجب الاستنابه كما لو مات. ثمّ إنّ الأوفق بالأصول الانفساخ، لعدم تمكّنه من العمل المستأجر عليه «١٤».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٧

٤- رساله في المواضع و المضايقه

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

أحدها: عدم الوجوب مطلقا

، و هو المحكى عن الحلبي في كتابه «١»- الذي استحسنة أبو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه- «٢» و عن الحسين بن سعيد «٣»، بل عن أخيه الحسن أيضا- بناء على أنّ ماله من الكتب كان لأخيه أيضا- «٤»، و عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي «٥» و محمد بن علي بن محبوب «٦»، و عن الصدوقين «٧»، و عن الجعفي صاحب الفاخر- المعروف في كتب الرجال- بأبي الفضل الصابوني «٨»

الذي يروي عنه الشيخ و النجاشي بواسطتين- و عن الشيخ أبي عبد الله الواسطي- من مشايخ الكراچكي- و المعاصر للمفيد قدس سره حيث قال- في مسأله «من ذكر صلاه و هو في اخرى»-: إنّه قال أهل البيت عليهم السلام: «يتمّ التي هو فيها، و يقضى ما فاته» و به قال الشافعي، ثم ذكر خلاف باقي الفقهاء «٩». و في المحكى عن موضع آخر من كتابه أنّه قال: دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق عليه السلام: أنّه قال: «من كان في صلاه ثم ذكر صلاه أخرى فائته أتمّ التي هو فيها، ثمّ قضى ما فاته» «١٠». و عن الشيخ قطب الدين الراوندي- من مشايخ ابن شهر آشوب- «١١» و عن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي «١٢» و الشيخ الإمام أبي طالب عبد الله بن حمزه الطوسي «١٣» و الشيخ أبي علي الحسن بن طاهر الصوري «١٤» و عن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد- جدّ المحقق- «١٥» و عن ولد ولده ابن سعيد- ابن عمّ المحقق- في الجامع «١٦» و عن السيّد الأجلّ عليّ بن طوس «١٧» و عن العلّامة في كثير من كتبه «١٨» و عن والده «١٩» و ولده «٢٠» و ابن أخته السيّد عميد الدين «٢١» و أكثر من عاصره «٢٢» و الشهيد «٢٣» و المحقّق الثاني «٢٤» و ولده «٢٥» و السيوري «٢٦»

و ابن القطن «٢٧» و ابن فهد «٢٨» و الصيمري «٢٩» و الشهيد الثاني «٣٠» و ولده «٣١» و تلميذه «٣٢» و ولد ولده «٣٣» و الشيخ البهائي «٣٤» و المحقّق الأردبيلي «٣٥» و المحقّق الجواد الكاظمي «٣٦» و الفاضل الهندي «٣٧» و السيّد المحدث نعمه الله الجزائري «٣٨» و ولد ولده السيّد عبد الله «٣٩»- في شرح النخبة- «٤٠» و المحقّق الوحيد البهبهاني «٤١» و أكثر تلامذته، منهم السيّد محمّد مهدي الطباطبائي «٤٢» و الشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر «٤٣» و جماعه من علماء البحرين «٤٤» و أكثر المعاصرين، بل كلّهم «٤٥» و قد صرح جماعه بدعوى الشهره عليه مطلقا «٤٦» أو بين المتأخرين «٤٧».

و هؤلاء- مع اتّفاقهم على جواز تقديم الحاضره- بين من يظهر منه وجوبه- كما عن ظاهر جماعه من القدماء- «٤٨» فيكون الفائته بالنسبه إلى الحاضره كالكسوفين بالنسبه إليها- عند جماعه- «٤٩» و بين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم، و صريح أبي علي الصوري- المتقدّم إليه الإشاره «٥٠»- و بين من نصّ على استحباب تقديم الفائته «٥١»

و من نصّ على استحباب تأخير الحاضره استنادا إلى الاحتياط لأجلها، و من يظهر منه التخيير المحض بالنسبه إلى ما عدا الفائته الواحده و فائته اليوم كما عن رساله الملاذ للمحقّق المجلسي «٥٢» حيث حكم بأنّ الأحوط تقديم الفائته الواحده، و فائته اليوم، و أمّا مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها، بل و لا أفضليته (انتهى). لكنّ الإنصاف أنّ هذا ليس قولاً بالتخيير، لأنّ عدم أفضليه تقديم الفائته يلزمه القول برجحان تقديم الحاضره، لعمومات «٥٣» رجحان تقديمها «٥٤» فإنّ من يقول برجحان تقديمها

لا يقول إلّا لأجل العمومات و النصوص الدالّة على رجحان تقديمها على الفائته، لأجل إدراك فضيله وقت الحاضره، فتأمل. و على كلّ حال فيمكن القول باستحباب تأخير الحاضره لمراعاة الاحتياط الغير اللّازم، مع استحباب تقديم الحاضره، إمّا لعموم فضيله أوّل الوقت «٥٥» و إمّا للنصوص الخاصّه «٥٦»، و لا- منافاه بين الاستحبابين، كما نقول: إنّ الإتمام فى الأماكن الأربعة أفضل، و القصر أحوط. بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضره من جهه عمومات فضيله أوّل الوقت و استحباب تقديم الفائته إمّا بالخصوص «٥٧» أو لأدله المسارعه إلى الخير «٥٨»، فتأمل. و الحاصل: أنّ لكلّ من استحباب تقديم الحاضره و استحباب تقديم الفائته وجوها ثلاثه: النّص الخاصّ المحمول على الاستحباب، و عمومات المبادره إلى الطاعات، و الاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضره كالقول بوجوب تقديم الفائته، و يزيد استحباب تقديم الحاضره بوجه رابع و هو ما دلّ على فضيله أوّل الوقت لها، حيث إنّ لخصوصيّة الجزء الأوّل من الوقت مدخلا فى الفضيله، لا أنّ ذلك لمجرّد رجحان المبادره إلى إبراء الذّمّه، على ما يومئ إليه بعضها «٥٩». فعليك بالتأمّل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائته، مع وجوه استحباب تقديم الحاضره، و سيّجىء لهذا مزيد بيان عند ذكر الأخبار الوارده فى الطرفين إن شاء الله. و كيف كان ففى صور الاجتماع نحكم باستحباب كلّ من الأمرين على سبيل التخيير، فإن علم من دليل خارج أهمّيّه أحدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الآخر عن الاستحباب. و هذا بخلاف الواجبين المتراحمين إذا علم من الخارج أهمّيّه أحدهما، فإنّه يحكم بسقوط وجوب الآخر، خلافا لمن أنكر الترجيح بالأهمّيّه كالفاضل التونى فى الوافيه «٦٠»،

و لمن اعترف به «٦١» مع حكمه ببقاء الآخر على صفه الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الأهم. و ضعف كلا القولين، و بيان الفرق بين المستحبين المتراحمين مع أهمّيّه أحدهما، و الواجبين كذلك، موكول إلى محلّه.

و الثانى «٦٢»: القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدّد الفائته

، و بوجوبه مع وحدتها. ذهب إليه المحقّق فى كتبه «٦٣» و سبقه إليه الديلمى فيما حكى عنه «٦٤» و تبعه إليه صاحب المدارك «٦٥» و قوّاه الشهيد فى نكت الإرشاد «٦٦» و إن عدل عنه فى باقى كتبه «٦٧». و حكى عن صاحب هديّه المؤمنين «٦٨» و عن المختلف «٦٩» نسبه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٨

القول بالمضايقه إلى الديلمى، لكن المحكى «١» من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال: إنّ الصلاه المتروكه على ثلاثه أضرب: فرض معيّن، و فرض غير معيّن، و نفل، فالأوّل يجب قضاؤه على ما فات، و الثانى على ضربين: أحدهما: أن يتعيّن له أنّ كلّ الخمس فأنت فى أيام لا يدرى عددها. و الثانى: أن يتعيّن له أنّها صلاه واحده، و لا يتعيّن أى صلاه هى. فالأوّل: يجب عليه فيه أن يصلّى مع كلّ صلاه صلاه حتّى يغلب على ظنّه أنّه و فى. و الثانى: يجب عليه أن يصلّى اثنين، و ثلاثا، و أربعا «٢» (انتهى). و ظاهره كما ترى التوسعه فى الفوائت المتعدده. و ممّن يظهر منه اختيار هذا، المحقّق الآبى - تلميذ المحقّق - فيما حكى عنه «٣» من كشف الرموز حيث قال - بعد ما اختار القول بالمضايقه و الترتيب مطلقا «٤» و ذكر تفصيل شيخه المحقّق و مستنده - : «و هو حسن اذهب إليه جزما، و على التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الإخلال بأدائها إلّا لضروره، و عند أصحاب المضايقه إلّا لأكل أو شرب ما يسدّ الرّمق أو تحصيل ما يتقوّت به هو و عياله و مع الإخلال بها يستحقّ المقت فى كلّ جزء من الوقت «٥»

(انتهى).

ثم إن هؤلاء إنما صرّحوا بالتفصيل في الترتيب، واما وجوب المبادره فظاهر صاحب المدارك «٦» عدمه مطلقا، كما أنّ صريح المحكّي عن هديّه المؤمنين «٧» ثبوته مطلقا، حيث قال: يجب المبادره إلى القضاء فورا لاحتمال احترام المتيه «٨» في كلّ ساعه، بل لم يرخص المرتضى «٩» إلّا أكل ما يسدّ الرّمق، و التّوم الحافظ للبدن، و أن لا يسافر سفرا ينافيه، و بالغ في التضييق كلّ مبلغ، ثم قال: و أما الترتيب بين الحاضره و الفائته فإن كانت واحده قدّمها على الحاضره، و ان كانت أكثر قدّم الحاضره عليها. و إن أراد تقديم الفوائت المتعدده عليها مع سعه الوقت فجائز أيضا «١٠» (انتهى). و ظاهره جواز فعل الفريضه الحاضره مع فوريّه الفوائت المتعدده، بل استحبابها قبله، بل المحكّي «١١» عنه التصريح بجواز فعل النافله على كراهيه لمن كانت ذمته مشغوله بصلاه واجبه. و الظاهر أنّه لا يحكم بفساد العباده مع فوريّه ضدّها الواجب، فيبقى الحاضره على حكم استحباب المبادره إليها، لا أنّ الحاضره و النافله مستثيان من فوريّه فعل الفائته، لأنّه لم يتعرّض لحرمة ما ينافيها حتّى يقبل الاستثناء، بل نسب حرمة الأضداد إلى السيّد المرتضى. و أمّا المحقّق فالمحكّي عنه «١٢» فيما عدا الشرائع: التصريح باستحباب تقديم الفائته المتعدده «١٣»

بل عن المعتمر «١٤» و العزيّه «١٥»: التصريح بعدم فوريّتها، و أمّا في الواحده فليس في كلماته الموجوده، و المحكيه عنه، إلّا وجوب تقديمها على الحاضره، من غير تعرّض للفوريه، بل استظهر «١٦» من كلامه في المعتمر و العزيّه: نفى الفوريه فيها أيضا. و أمّا الشرائع فقد قال فيها- بعد ذكر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضه-: و يجب قضاء الفائته وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت حاضره «١٧» و تترتّب «١٨» السابقه على اللاحقه، كالظهر على العصر، و العصر على المغرب، و المغرب على العشاء «١٩»، و إن فاتته صلوات لم تترتّب على الحاضره، و قيل تترتّب و الأوّل أشبه «٢٠» (انتهى). فقله: «و يجب قضاء الفائته وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت الحاضره» يحتمل وجوها، لأنّ المراد بالفائته إمّا أن يكون خصوص الواحده، كما قيده به في المسالك «٢١» و المدارك «٢٢» و إمّا ان يكون المراد مطلق الفائته، و على التقديرين:

إمّا أن يراد وجوب المبادره إلى القضاء وقت الذكر، و إمّا أن يراد بيان وقت القضاء بعد بيان أصل وجوبه، فيكون المراد: أنّ الأوقات كلّها صالحه لقضاء الفوائت إلّا وقت ضيق الحاضره، فهذه أربعة احتمالات: فعلى التقدير الأوّل منها تدلّ العبارة على فوريه الفائته الواحده مطابقه، و يدلّ بالالتزام على وجوب الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب واجب مستقلّ يرجع إلى وجوب تقديم الفائته، لا أنّه «٢٣» شرط يرجع إلى اعتبار تأخير الحاضره، و اشتراط براءه الذمّه عن الفائته في صحتها. لكنّ الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة، من جهه عدم مساعده السياق له من وجهين: أحدهما: أنّه قد فصل شقّي التفصيل بين الواحده و المتعدده بمسأله، و هى ترتّب الفوائت بعضها على بعض. و احتمال أن يكون قد فرغ من حكم الواحده، ثم تعرّض للمتعدده فذكر- أو لا- عدم الترتيب بينها «٢٤»، ثم عدم الترتيب بينها و بين الحاضره، ينافيه عنوان المسأله الثانيه بقوله: «و إن فاتته صلوات لم تترتّب على الحاضره». و هذا بخلاف ما إذا أريد بالفائته مطلقها، فيكون في مقام بيان فوريّه القضاء مطلقا، أو بيان وقته كذلك، فيكون قد تعرّض- بعد بيان وجوب أصل القضاء- لوقته، ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدّد، ثم لعدم ترتّب الفائته المتعدده على الحاضره، فيكون حكم الفائته الواحده مسكوتا عنه، أو استفادا من مفهوم العبارة، أو ممّا سيجىء في كلامه في مسأله العدول.

و الثاني: أنه إن كان الترتيب لازماً لوجوب المبادره، فالأحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعدده بعدم وجوب المبادره إليها، وإلا فلا حسن في التعبير عن وجوبه في الواحده بوجوب المبادره إليها. ثم إنه قد فرّع على هذا القول: أن من عليه فوائت إذا قضاها حتى بقيت واحد لم يجز له - حينئذ - الاشتغال بالحاضره، وإن جاز له قبل ذلك، كما أن من عليه فائته واحد إذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب. و الفرع الأخير ظاهر، و أمّا الأوّل فلا - يخلو عن شيء، لإمكان دعوى ظهور كلمات أصحاب هذا القول - كأدلتهم - فيما إذا اتّحدت الفائته بالأصل، فلا يعمّ لما إذا بقيت من المتعدده واحد.

و كيف كان فلا ينبغي «٢٥» الإشكال في أنه إذا كانت الفائته واحد بالذات، و عرض لها التعدّد لعدم تعيينها أو لاشتباه القبله أو اشتباه الثواب الطاهر بالنجس، أن حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحده، إذ لم يفت من المكلف إلّا واحد، إلّا أن البراءه منها، بل العلم بها يتوقّف على متعدّد.

الثالث: القول بالمواسعه في غير فائته اليوم

. و بالمضايقه في فائته اليوم. واحد كانت أو متعدده، و هو المحكّي عن المختلف حيث قال: الأقرب أنه إذا ذكر الفائته في يوم الفوات، و جب تقديمها على الحاضره إذا لم يتضيق وقت الحاضره، سواء اتّحدت أم تعدّدت، و يجب تقديم سابقتها على لاحقتها، و إن لم يذكرها

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٩

حتى يمضى ذلك اليوم، جاز له فعل الحاضره في أوّل وقتها، ثمّ اشتغل بالقضاء - سواء اتّحدت الفائته، أو تعدّدت - و يجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها، و الأولى تقديم الفائته ما لم يتضيق وقت الحاضره «١» (انتهى). و حكى هذا القول عن بعض شراح الإرشاد «٢» أيضاً. و الظاهر أن المراد بيوم الفوات في كلامه: هو ما يشمل الليل، إذ النهار فقط لا يمكن أن يكون ظرفاً لفوات الصلوات المتعدده و لذكرها، فقله: «إذا ذكر الفائته في يوم الفوات»، لا - يستقيم إلّا على أن يكون الذكر في الليل، و الفوات في النهار، أو بالعكس، فالظرف الواحد للذكر و الفوات كليهما ليس إلّا اليوم بالمعنى الشامل ليّيل. و هل المراد: الليله الماضيه أو المستقبله؟

الظاهر، بل المتعين هو الثاني، كما يظهر بالتدبر في كلامه. و اعلم أنه قدّس سرّه ذكر في المختلف في مسأله العدول عن الحاضره إلى الفائته: أنه لو اشتغل بالحاضره في أوّل وقتها ناسياً، ثمّ ذكر الفائته بعد الإتمام صحّت صلاته إجماعاً، و إن ذكرها في الأثناء، فإن أمكنه العدول إلى الفائته عدل بتيته استجاباً عندنا، و وجوباً عند القائلين بالمضايقه «٣» (انتهى). و ظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور إلى القول بالمواسعه مطلقاً، إلّا أن الذي يعطيه التدبر في كلامه، أن مراده الفريضه الحاضره، المختلف فيها بينه و بين أرباب المضايقه المطلقه لا بينهم و بين أرباب المواسعه المطلقه. و يحتمل قوياً ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم - عنده - عن محلّ النزاع بين أرباب المواسعه و المضايقه، تبعاً لما سيأتى «٤» عن شيخه المحقق في العزيّه، فلا يكون هذا القول تفصيلاً بين القولين. نعم ربّما يحكى عدوله عن هذا القول إلى المواسعه في المسائل المدنيه المتأخّر تأليفها عن كتاب المختلف. ثمّ إنّ ظاهر العبارة السابقه: أنها تفصيل فيما إذا فات الأداء للنسيان، و أمّا إذا فات لغيره من الأعذار،

أو عمدا، فلا- تعرّض فيها لحكمه، كما لا- تعرّض فيها لحكم ما إذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله، ووسع الوقت للجميع. و هل يقَدّم الجميع على الحاضره، لثبوت الترتيب بين الحاضره و فوائت اليوم، و ثبوت الترتيب بين فوائت اليوم و ما قبلها، بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض. أو لا يجب الاشتغال بشي ء حينئذ، لعدم التمكن من فعلها إلّا بعد ما أذن في تأخيرها، مع إمكان إدخاله في إطلاق كلامه، الراجع إلى عدم وجوب الترتيب إذا كان عليه أكثر من يوم فتأمل. أو يجب الاقتصار على فائته اليوم، لدعوى اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما إذا كانت متساويه في وجوب تداركها، فلا- يعمّ ما إذا كان بعضها واجب التقديم لأمر الشارع بالخصوص، خصوصا لو قال بوجوب الفوريّه في فائته اليوم، دون غيرها؟ وجوه، لا يبعد أولها، ثمّ ثالثها على القول بالفوريّه مع الترتيب.

الرابع: ما حكى عن المحقق في العزيّه

حيث قال في عنوان هذه المسأله ما هذا لفظه:

و تحرير موضع النزاع أن نقول: صلاه كلّ يوم مترتبه بعضها على بعض، حاضره كانت أو فائته، فلا يقَدّم صلاه الظهر من يوم، على صبحه، و لا عصره على ظهره، و لا مغربه على عصره، و لا عشاؤه على مغربه، إلّا مع تضييق الحاضره. و أمّا إذا فاتته صلوات من يوم، ثمّ ذكرها في وقت حاضره من آخر، فهل يجب البدأه بالفوائت ما لم يتضيّق الحاضره؟ قال أكثر الأصحاب: نعم، و قال آخرون: ترتّب الفوائت في الوقت الاختياري، ثمّ تقدم الحاضره. و الذي يظهر لى وجوب تقديم الفائته الواحده، و استحباب تقديم الفوائت، فلو أتى بالحاضره قبل تضييق وقتها و الحال هذه جاز «٥» (انتهى). و ظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم، و هو خلاف إطلاق كلمات أرباب القولين، بل صريح بعضها.

الخامس: ما عن ابن أبي [جمهور الأحسائي «٦» من التفصيل

بين الفائته الواحده، إذا ذكرها يوم الفوات، دون المتعدّده و الواحده المذكوره في غير يوم الفوات.

السادس: القول بالمواسعه إذا فاتت عمدا، و بالمضايقه إذا فاتت نسيانا،

و هو المحكى عن الشيخ عماد الدين بن حمزه في الوسيله، حيث قال: أمّا قضاء الفرائض فلم يمنعه وقت، إلّا تضييق وقت الحاضره، و هو ضربان، إمّا فائته نسيانا، أو تركها قصدا اعتمادا، فإن فائته نسيانا و ذكرها، فوقتها حين ذكرها إلّا عند تضييق وقت الفريضه، فإن ذكرها و هو في فريضه حاضره، عدل بتيته إليها ما لم يتضيّق الوقت، و إن تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء إلى آخر الوقت، و الأفضل تقديم الحاضره عليه، و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئا «٧» (انتهى). و ظاهره وجوب العدول عن الحاضره إلى الفائته المنسيه، و هو إمّا لاعتبار الترتيب، أو لإيجاب المبادره إلى المنسيه، و إن ذكرها في أثناء الواجب و إن قلنا بعدم اعتبار الترتيب- بناء على القول بالفوريّه دون الترتيب- كما سبق «٨» عن صاحب رساله هديه المؤمنين، و إمّا للدليل الخاصّ على وجوب العدول، و إن لم نقل بالترتيب و لا بالفوريّه، و هذا أردأ الاحتمالات، كما أنّ الأوّل

أقواها. هذا كله في المنسيه، و أما المتروكه قصدا، فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضره، و لازمه عدم وجوب الفور إلّا أن يجعل مقدار زمان يسع الحاضره مستثنى من وجوب المبادره، و كون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضره، كما ينبى عنه قوله: «و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئا» بناء على أن المراد بالخطأ: الإثم كما فهمه الشهيد «٩». هذا على تقدير إرجاع الخطأ إلى عدم الاشتغال بالقضاء، و أما إذا رجع إلى تأخير الأداء إلى آخر الوقت بناء على أن المراد بآخر الوقت مجموع الوقت الاضطرارى الذى لا يجوز التأخير إليه إلّا لصاحب العذر- على ما ذهب إليه صاحب هذا القول-، و يكون إطلاق آخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الوارده فى أن «أول الوقت رضوان الله و آخره غفران الله» «١٠» أمكن أيضا استظهار فوريه القضاء منه من جهه دلالة كلامه بالمفهوم على أنه لو اشتغل بالقضاء، و أخر الأداء إلى آخر الوقت لم يكن مخطئا، و لا- يكون ذلك إلّا إذا كان القضاء من الأعذار، و العذر- على ما ذكره صاحب هذا القول، قبل عبارته المتقدمه بأربعه أسطر-: السفر و المرض و اشتغل الذى يضرّ تركه بدينه أو دنياه، فلو لم يكن القضاء فوريا خرج عن الأعذار الأربعة.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٠

إلّا أن يقال: ظاهر العذر فى كلامه، ما عدا الصلاه، فتأمل. و أما المراد بالوقت فى قوله: «ما لم يتضيق وقت الحاضره» فيحتمل أن يكون وقت الاختيار، و يؤيده ما تقدّم «١» عن المحقق فى العزيه من ذهاب جماعه. إلّا أن الفوائت تترتب فى الوقت الاختيارى، ثمّ تتقدّم الحاضره. و أن يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الأعذار المسوّغه للتأخير. ثمّ إنه ليس فى كلامه تعرّض لحكم المتروكه لعذر آخر غير النسيان. و لا- لحكم اجتماع المتروكه نسيانا مع المتروكه عمدا، بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل، فإنّه يجىء فيه- مع فرض تأخير المنسيه- الاحتمالات الثلاثه المتقدمه فى فروع القول المتقدم «٢» عن المختلف.

السابع: ما تقدم عن العزيه من الترتيب فى الوقت الاختيارى، دون غيره.

الثامن: القول بالمضايقه المطلقه

اشاره

، و هو المحكى «٣» عن ظاهر كلام القديمين «٤» و الشيخين «٥» و السيدين «٦» و القاضى «٧» و الحلبي «٨» و الحلبي «٩»، و عن المعتمر «١٠» نسبه إلى الديلمى «١١» و هو المحكى أيضا عن الشيخ ورام بن أبى فراس «١٢» و عن الشيخ الجليل الحسن بن أبى طالب اليوسفى الآبى - تلميذ المحقق - «١٣» و حكايه «١٤» هذا القول عن أكثر القدماء مستفيضه، و حكى عن غير واحد أنّه المشهور «١٥» فهذه أصول أقوال المسأله، و إذا لوحظ الأقوال المختلفه بين أهل المواسعه التى تقدّمت إليها الإشاره، زادت الأقوال على الثمانيه. و ذكر بعض المحققين: أنّ جملة المطالب التى يدور عليها هذا القول الأخير، و يدلّ عليها كلام القائلين- كلّا أو بعضا، نصّا، أو ظاهرا- سبعة:

الأول: ترتيب الأداء على القضاء

، و هو المحكى عمّن عدا الديلمي و الشيخ ورام ممّن تقدّم ذكره من الفقهاء.

الثاني: التسويه بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات في مقابل التفاصيل المتقدّمه.

الثالث: فوريّه القضاء

، المحكيه «١٦» عن صريح المفيد «١٧» و السيدين «١٨» و الحلبي «١٩» و الحلّي «٢٠» و ظاهر الشيخ «٢١» و القديمين «٢٢» و الآبي «٢٣»، بل عن المفيد و القاضي و أبي المكارم و الحلّي: الإجماع على ذلك «٢٤».

الرابع: بطلان الحاضره إذا قدّمت على الفائته في السعه

، و هو المحكى «٢٥» عن صريح الشيخ «٢٦» و السيدين «٢٧» و القاضي «٢٨» و الحلبي «٢٩» و الحلّي «٣٠» و عن الغنيه «٣١»: الإجماع عليه.

الخامس: العدول عن الحاضره إلى الفائته إذا ذكرها في الأثناء

، و هو المحكى «٣٢» عن المرتضى «٣٣» و الشيخ «٣٤» و القاضي «٣٥» و الحلبيين «٣٦» و الحلّي «٣٧». و عن المسائل الرسيه للسيّد «٣٨» و الخلاف للشيخ «٣٩» و خلاصه الاستدلال للحلّي و شرح الجمل: الإجماع عليه «٤٠».

السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إلّا عند ضيق الأداء

و الاشتغال بما لا بدّ منه من ضروريات المعاش من الكسب و الأكل و الشرب و النوم، و هو المحكى «٤١» عن صريح المرتضى «٤٢» و الشيخ «٤٣» و القاضي «٤٤» و الحلبي «٤٥» و الحلّي «٤٦»، بل هو لازم كلّ من قال بالفوريه، و لذا ذكر الآبي - فيما حكى عنه «٤٧» - : أنّ عند أصحاب المضايقه لا يجوز الإخلال بالقضاء إلّا لأكل أو شرب ما يسد به الرمق أو تحصيل ما يتقوّت به هو و عياله، و مع الإخلال بها يستحقّ العقوبه في كلّ جزء من الوقت «٤٨» (انتهى).

السابع: تحريم الأفعال المنافيه للقضاء عدا الصلاه الحاضره في آخر وقتها

، و ضروريات الحياه، و هو المحكى «٤٩» عن صريح المرتضى «٥٠» و الحلّي «٥١» و ظاهر المفيد «٥٢» و الحلبيين «٥٣»

حيث ربّوا تحريم الحاضره في السعه على تضييق الفائته، و بنى المفيد «٥٤» تحريم النافله لمن عليه فائته على تحريم الحاضره، و مقتضاه استناد التحريم إلى التضادّ، فيطرّد في جميع الأضداد، و قد ذكر المحقّق و العلّامه في المعبر «٥٥» و المنتهى «٥٦» أنّ لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادّه للقضاء.

و حينئذ فتخصيص جماعه «٥٧» نسبه القول بتحريم الأضداد إلى المرتضى و الحلّي فقط، محمول على إرادتها اختصاصهما بالتصريح بذلك، و لذلك نسبه في محكى «٥٨» التذكرة «٥٩» إلى السيد و جماعه. ثمّ اعلم أنّ هذه المسأله معنونه في كلام بعضهم «٦٠» بوجوب ترتيب الحاضره على الفائته و عدمه، و في كلام آخرين بالمضايقه و الموسعه. و لا ريب أنّ الترتيب و

التضييق غير متلازمين بأنفسهما، لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة النصوص، و إن أفضى إلى التضييق أحيانا، كما إذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى إلّا إذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضر، و يجوز القول بالفوريّة من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هديه المؤمنين «٦١»، و إن أفضى إلى التزام الترتيب بناء على القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده. فالقول بأنّ الفوريّة و الترتيب متلازمان «٦٢» لا يخلو عن نظر، سواء أريد تلازمهما فى أنفسهما، أو أريد تلازمهما بحسب القائل، بمعنى أنّ كلّ من قال بأحدهما قال بالآخر، لما عرفت من وجود القائل بأحدهما دون الآخر. لكنّ الإنصاف أنّ معظم القائلين بالترتيب إنّما قالوا به من جهة الفوريّة، فما ذكره الصيمرى «٦٣» - فيما حكى عنه - : أنّ منشأ القول بالترتيب و عدمه: القول بالمضايقة و عدمها، محلّ تأمل، إلّا أن يريد به الأكثر، أو يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة إلى زمانه. و أولى بالتأمل ما يظهر من بعض «٦٤» أنّ القول بالترتيب أصل مسأله المضايقة، بل الحقّ أنّ القول بالترتيب و القول بالفوريّة ليس أحدهما متفرّعا على الآخر فى كلمات جميع الأصحاب، نعم القول بالترتيب متفرّع على الفوريّة فى كلمات أكثر أهل المضايقة. و أمّا وجوب العدول، فهو من فروع الترتيب و يحتمل - ضعيفا - كونه غير متفرّع على شىء، و يكون المدرك فيه مجرد النص، و أضعف منه كونه من فروع الفوريّة، و إن لم نقل بالترتيب، و وجهه - مع ضعفه - يظهر بالتأمل. و أمّا بطلان الحاضر و صحتها فى سعه الوقت، فيحتمل تفرّعه على الفوريّة بناء على اقتضاء الأمر المضيق النهى عن ضده الموسع و عدم «٦٥» الأمر به، و يحتمل تفرّعه على الترتيب و إن لم نقل بالفوريّة. و أمّا حرمة التشاغل بالأضداد، فلا إشكال فى أنّه من فروع الفوريّة. هذا خلاصه الكلام فى الأقوال، فلنشرع فى ذكر أدلتها مقدّما لأدله القول بالمواسعه المطلقة، متّبعاً إيّاه بأدله المضايقة المطلقة، ثمّ نتكلّم فى أدله باقى الأقوال حسب ما يقتضيه الحال، فنقول:

[أدله القول بالمواسعه]

إشارة

[الأول: الأصل] احتجّ للقول بالمواسعه المطلقة بوجوه:

أحدها: الأصل. و تقريره من وجوه خمسة، أو ستة:

الأول: أصاله البراءة عن التعجيل

، فإنّ وجوب التعجيل و إن لم يكن تكليفا مستقلا، بل هو من أنحاء وجوب الفعل الثابت فى الجملة، إلّا أنّ الوجوب الثابت على نحو التضييق ضيق، لم يعلم من قبل الشارع، و «الناس فى سعه ما لم يعلموا» «٦٦»، فالتضييق العذى حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم «٦٧»، و توهم أنّ أصاله البراءة مختصه بصورة الشكّ فى تكليف مستقلّ، مدفوع فى محله «٦٨».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥١

بل التحقيق: أنّ مقتضى أدله البراءة أنّ كلّ ضيق يلحق الإنسان شرعا فى العاجل، و كلّ عقاب يرد عليه فى الآجل لا بدّ أن يكون

معلوما تفصيلا أو إجمالاً، ولا يرد شىء من الضيق و العقاب مع عدم العلم. فإن قلت: إن الاحتياط على خلافه، و تقريره - على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين «١» -: أن الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل و حرمة الترك، فثبوته يقتضى لزوم الامتثال و الخروج عن صنف المخالفين للأمر، و حيث ثبت فى أول أوقات التمكن، فترك الامتثال - حينئذ - بقصد التأخير عنه أو بدونه إنما يجوز بأحد أمرين: أحدهما: إذن الشارع، فيسوغ الترك و إن أدى إلى تركه لا - إلى بدل. الثانى: الانتقال إلى بدل ثبت بدليته عنه أو عن تعجيله، معلوم تمكنه منه، فيسوغ الترك أيضا و إن لم يأذن الشارع صريحا، و كلا الأمرين غير معلوم. أما الإذن «٢» فلائنه المفروض فإنه إنما يثبت فى الموسع لمكان وجوبه به جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت المضروب أو ضيق وقت التمكن، و إن كان هذا خلافاً لمقتضى إطلاق الوجوب، لأن انتفاء الظن المذكور يقتضى انتفاء خاصية الوجوب و مصلحته الفعلية، فإن من جرى فى علم الله أنه يموت فجأة فى سعة الوقت، إن فعل أدى راجحا، و إن ترك، ترك ما جاز له تركه، و هو من خواص الندب. نعم قد يترتب أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما فى حكمه، و ييه الوجوب ظاهرا و استحقاق ثواب الواجب و حرمة إزاله التمكن من نفسه، و كل ذلك خارج عن المطلوب. أو باعتبار إيجاب العزم على الفعل بدلا عنه، و لم يثبت فيما نحن فيه كما يأتى، و كأن ما ذكر هو الداعى لتخصيص بعضهم الوجوب بأول الوقت أو آخره - إن أرادوا تخصيص حقيقه الوجوب بأول أوقات التمكن أو آخرها المعلوم أو المظنون. و كيف كان، فحيث ثبت الإذن فى التأخير، فلا محيص عن القول بجوازه و بعدم الإثم فى الفوات المترتب عليه، و إن كان منافيا لما هو الظاهر من إطلاق الوجوب و اشتراكه بين الجميع، و لما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب - كما ذكر -، و لم يصح قياسه على الموقت الموسع و لا سيما مع ما بينهما من الفرق، لأن تجويز التأخير فى الموقت لا - يفضى إلى تفويته غالبا، بخلاف المطلق. و أما الثانى - وهو الانتقال إلى البدل -، فموقوف على إثباته هنا على نحو ما تقدم، و هو إقيا العزم على الفعل فى وقت آخر، أو نفس ذلك الفعل، و الأول لم يثبت بدليته هنا، و إنما قيل بها فى الموقت المأذون فى تأخيره، تحقيقا لحقيقه الوجوب المشترك بين الجميع، و تأديه لمقتضى الامتثال الواجب عليهم. و حيث تعلق الأمر هنا بالقضاء بعينه و لم يثبت الإذن فى تأخيره و كان مقتضى الإيجاب ظاهرا هو المنع من التأخير، لم يتجه هنا دعوى بدليته العزم عنه، أو عن تعجيل فعله، مع أن كثيرا من العلماء و أرباب المواسعة ينكرون بدليته العزم فى الموسع، فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم. و أما نفس الفعل فى وقت آخر فلم يثبت بدليته عمّا كلف به بتمامه، و لا يعلم التمكن منه، فضلا عن وقوعه. أمّا الأول: فلائذ إرادته الشارع ابتداء للفعل فى أول أوقات التمكن معلومه، و أمّا فى سائر الأوقات فلا، غايه الأمر أنه لو تركه أولا و جب عليه الفعل ثانيا، و كان مجزيا عمّا كلف به فى ذلك الوقت، لا عن تمام التكليف الثابت أولا، فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الأوقات. و أما الثانى: فظاهر، لعدم إحاطه العلم عادة بالعواقب، فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته، لكان فى عدم العلم بإدراكه كفايه فى وجوب المبادره، إذ بها يتيقن فراغ الذمه عمّا اشتغل به الذمه يقينا، فإن المبادر ممثلا قطعاً على أى حال، و إن عرضه ما يمنع الإكمال، و ربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغوله بما وجب عليه، فيصير مستحقاً للعقاب على تركه الواقع باختياره، إذ لا يعتبر فى الترك الموجب لذلك أن يكون بحسب جميع الأحوال الممكنه فى حقه، بل بما هو الثابت واقعا فى شأنه، و لئما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن إحاله التكليف بالامتثال عليه، حتى يختلف باختلافه، فيكون مضيقا لجماعه و موسعا لآخرين بحسب تزايد الآنات و الساعات و الشهور و الأعوام، فتعين أن يكون منوطا بالتضييق الذى يعلم به حصول الامتثال بالنسبه إلى الجميع، فمن أدخل نفسه فى صنف التاركين، ثم تداركه فضل الله سبحانه بأن أبقاه إلى أن أدى المأمور به، دخل فى صنف العاملين، و لكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء أولا فأولا، و إن

أدت إلى فوات الحاضره المأذون فى تأخيرها. و أمّا البناء على ظن ضيق وقت التمكن و عدمه، كما فى الموسع، فموقوف على

الدليل، و هو منتف هنا، فوجب البناء على ما ذكر (انتهى تقرير الاحتياط ملخصاً). و الجواب: إن الأمر المطلق إنما يقتضى وجوب الفعل المشترك بين الواقع فى أول أزمنه التمكّن، و الواقع فيما بعده من أجزاء الزمان التى يمكن إيقاع المأمور به فيها، و حينئذ فالتأخير عن الجزء الأول ترك لبعض أفراد الواجب، و هو لا- يحتاج إلى إذن من الشارع، لأنّ العقل حاكم بالتخير فى الامتثال بين مصاديق المأمور به. و من هنا ظهر فساد ما ذكره من أنّ الوجوب فى الواجب الموسع باعتبار حرمة تركه عند ظنّ الضيق، بل وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقّق بتركه فى جميع الأجزاء. و أمّا عدم مؤاخذه من فاجأه العجز فى أثناء الوقت، فليس لعدم اتّصاف الفعل حقيقه بالوجوب فيما قبل الجزء الأخير من الوقت، بل لأجل أنّ الواجب لا يعاقب على تركه إلّا إذا وقع الترك على جهه العصيان، لاستقلال العقل و دلالة النقل على أنّه لا- عقاب إلّا مع العصيان، و لا عصيان فى الفرض المذكور. فتحقّق بما ذكرنا: أنّ الفعل المأتى فى كلّ جزء من الزمان من أفراد المأمور به و امتثال لتمامه، فلا يقال إنّ بدل من الواجب نظير بدليه العزم، بل هو نفسه، و أمّا احتمال طرؤ العجز عن الفرد الآخر فهو إنّما يوجب رجحان المبادره بحكم العقل المستقلّ الحاكم بحسن إحراز مصلحه الوجوب و مرجوحية التأخير المفضى أحياناً إلى فواتها و إن لم يوجب عقاباً على المكلف. و يؤيده النقل، مثل قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت فصلّ، فإنّك لا تدري ما يكون» (٣). و أمّا وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف و الشرع بأصالة بقاء التمكّن و عدم طرؤ العجز، و إجماع العلماء و العقلاء على عدم وجوب المبادره فى الموسع الموقّت، و جعل الشارع- فى الروايه المذكوره و أمثالها- احتمال طرؤ

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٢

العجز علّه لاستحباب المبادره دون وجوبها، إلى غير ذلك ممّا يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سبباً لوجوب الاحتياط. نعم ربّما قيل باستحقاق العقاب لو اتّفق ترك الواجب الموسع الغير الموقّت، و لازمه وجوب المبادره عقلاً- من باب الاحتياط، تحرّزا عن الوقوع فى عقاب الترك- و إن لم يجب شرعاً، ليكون من قبيل المضيق الذى يعاقب على تأخيره، و إن لم يتّفق العجز. لكن هذا القول مع ضعفه لا- ينفع فيما نحن فيه، لأنّ الكلام فى التوسعه و التضييق المستلزم لوجوب المبادره شرعاً، و إن علم المكلف بالتمكّن فى ثانى الحال، و تمكّن و أتى بالفعل. و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ الأصل هو عدم وجوب المبادره شرعاً.

الثانى من وجوه تقرير الأصل: استصحاب صحّه صلاته الحاضره على أنّها حاضره، إذا ذكر الفائته فى أنّائها.

فإنّ القائل بالمضايقه يدعى فساد الصلاه، إذا استمرّ على نيتها الاولى عند تذكّر الفائته، و الأصل عدمه. و يرد عليه: أنّه قد حقّقنا فى الأصول (١) عدم جريان استصحاب الصحّه، إذا شكّ فى أثناء العمل فى شرطيه أمر فقد، أو مانعيه أمر وجد، كالترتيب بين الحاضره و الفائته فيما نحن فيه. هذا كلّ بناء على كون صحّه الأجزاء السابقه على الذكر واقعيه و أمّا إذا قلنا بأنّ وجوب القضاء واقعاً، موجب لفساد الحاضره واقعاً، غايه الأمر أنّ المكلف ما لم يتذكّر القضاء معذور، فالتذكّر كاشف من وجوب القضاء و عدم صحّه الأداء فى متن الواقع، فصحّه الأجزاء السابقه على التذكّر صحّه ظاهريه عذريه من جهه النسيان، ترتفع بارتفاع العذر، فلا يقبل الاستصحاب. و لا ينافى ذلك الإجماع (٢) على صحّه الحاضره إذا لم يتذكّر الفائته إلّا بعد الفراغ عنها، لأنّ هذا لا يكشف إلّا عن كون الترتيب شرطاً علمياً، لا واقعياً بالنسبه إلى الجهل المستمرّ إلى تمام الحاضره، فلا ينافى كونه شرطاً واقعياً بالنسبه إلى الجهل المرتفع فى أثناء الصلاه، فإنّ كون الشروط علميه أو واقعيه يختلف بحسب الموارد حسب ما يقتضيه الأدلّه، ألا- ترى أنّ النجاسه مانع علمي للصلاه بالنسبه إلى الجهل المستمرّ، فلا يعيد من صلّى جاهلاً إلى آخر الصلاه، و أمّا الجاهل

الَّذِي عِلْمٌ فِي الْأَثْنَاءِ فَلَا يَسْتَمِرُّ عَلَى مَا فَعَلَ - عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ - (٣).

الثالث من وجوه تقرير الأصل: أصاله عدم وجوب العدول من الحاضره إلى الفائته.

وفيه: أنه إن أريد أصاله البراءه عن التكليف بالعدول، فلا ريب في أن الشك في المكلف به، لأن إتمام الصلاه واجب و إما بتيه الحاضره أو بتيه الفائته، مع أن إتمامها بتيه الفائته مجمع على جوازه، بل رجحانه إما وجوبا و إما استحبابا، فالأمر «٤» مردد بين تعيين إتمامها بهذه التيه، و بين التخيير بينه و بين إتمامها بتيه الحاضره، فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءه، نقل التيه إلى الفائته. و إن أريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر. ففيه: أنه كان معذورا عقلا لأجل النسيان، و قد زال العذر. و الحكم المنوط بالأعذار العقلية - كالعجز و النسيان، و نحوهما - لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر. فإن قلت: إن المعلوم عدم وجوب العدول حال النسيان، و أما كونه لأجل النسيان فغير معلوم. قلت: لا ريب أن النسيان عله مستقله لعدم وجوب العدول، فإذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا إلى هذه العله أو إلى عله أخرى، و هي مشروعيه فعل الحاضره مع اشتغال الذمه بالفريضه الفائته، فمقتضى الأصل عدم مشروعيتها حينئذ. و الحاصل: أن الكلام إما أن يقع في حكم الناسي بوصف أنه ناس، و لا - شك أنه حكم عذري يدور مدار النسيان وجودا و عدما، فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر. و إما أن يقع في حكم المكلف واقعا من حيث إنه مكلف فانت عنه فريضه و دخل عليه وقت اخرى، و لا - عذر له من نسيان أو غيره، و لا - ريب أن الشك - حينئذ - في مشروعيه الحاضره و عدمها. و من المعلوم أن الأصل عدم المشروعيه، فإذا ثبت بحكم الأصل عدم مشروعيه الحاضره مع عدم العذر و هو النسيان، ترتب عليه وجوب العدول إذا نسي و شرع فيها، فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

الرابع: أصاله إباحه فعل الحاضره و عدم حرمتها

، إذا شك في فسادها و صحتها من جهه الشك في حرمتها و إباحتها، المسبب عن الشك في فوريه القضاء و عدمها، بناء على القول باقتضاء الأمر المضيق النهي عن ضده، و أصاله عدم اشتراطها بخلو الذمه عن الفائته «٥» إذا كان الشك في اعتبار الترتيب بينها و بين الفائته. و يرد على الأصل الأول: أن فساد الحاضره إن كان من جهه القول بأن الأمر المضيق يقتضى عدم الأمر بضده فيفسد الضد من هذه الجهه إذا كان من العبادات، فأصاله الإباحه و عدم التحريم لا ينفع في شيء، بل الأصل هو عدم تعلق الأمر بذلك الضد في هذا الزمان. نعم هذا الأصل مدفوع بأصاله عدم التصيق المتقدمه، لكنه أصل مستقل قد عرفت جريانه و اعتباره، و الكلام هنا في غيره. و إن كان من جهه أن الأمر المضيق يقتضى حرمة ضده، فمرجع الكلام إلى الشك في حرمة الحاضره و إباحتها، و الأصل الإباحه و عدم التحريم. ففيه: أنه إن أريد أصاله البراءه فيرد عليه: أولا: إن حرمة الضد لو ثبت في الواجب المضيق فإنما يثبت - عند المشهور - من باب كون ترك الضد مقدمه لفعل المضيق، فيجب. و الظاهر عدم جريان الأصل في مقدمه الواجب إذا كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيهما، أو عن الشك في أصل وجوب المقدمه في المسأله الأصوليه. نعم يجرى الأصل في صورته ثالثه، و هي ما إذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمه، كما إذا شك في شرطيه شيء للواجب أو جزئيه له. و السر في ذلك أن أصل البراءه إنما ينفي المؤاخذه على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذه، و يوجب التوسع و الرخصه فيما يحتمل المنع. و هذا إنما يتحقق في الصوره الثالثه، و أما في صورتين الأوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمه مؤاخذه عليها و لا منع و لا ضيق، حتى ينفي بأدله البراءه الداله على نفي المؤاخذه عما لم يعلم، و توجب الرخصه فيه. و ثانيا: أن أصاله عدم حرمة الحاضره معارضه بأصاله البراءه و عدم اشتغال الذمه بها. و إن شئت فقل: إن الأمر دائر بين حرمة الحاضره و وجوبها، فلا أصل، فتأمل. و بمثله يجاب لو أريد بأصاله عدم الحرمة: استصحابه، بأن يقال: إنه

الفور حتى يوجب حرمة الحاضره، أو على التوسعه حتى يبقى الحاضره على حالها من عدم الحرمة، فالأصل بقاؤها. فإن قلت: إننا نفرض ثبوت الوجوب للحاضره في أول وقتها قبل تذکر الفائته، فحينئذ نقول: الأصل بقاء وجوبها بعد التذکر. قلت: قد عرفت أن تذکر الفائته ليس محدثاً لوجوبها، بل السبب له واقعا هو فوت الأداء، وإنما يرتفع بالتذکر، العذر المسقط للتكليف، و هو النسيان، و حينئذ فالوجوب الثابت للحاضره قبل التذکر وجوب ظاهرى يرتفع بارتفاع مناطه، و هو النسيان. لكن الإنصاف أن ما ذكرنا من معارضه استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم، لأن الشك في مجرى الأصل الثانى مسبب عن الشك في مجرى الأصل الأول، فالأول حاكم على الثانى، لما تقرّر في الأصول «١» فالصواب: الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجىء في الوجه الخامس من تقرير الأصل «٢». هذا كله في إجراء الأصل في الحكم التكليفى، و هى حرمة الحاضره. و أما أصاله عدم اشتراطها بخلو الذمه عن الفائته، فإن أريد بها أصاله البراءه بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطيه شىء للعباده، فهو حسن على هذا القول، إلما أن ظاهر كلام المستدلّ به إرادته أصاله إطلاق الأمر بالحاضره، و سيأتى الكلام في الإطلاقات.

الخامس: أن الحاضره كانت يجوز فعلها في السعه قبل اشتغال الذمه بالفائته

، فكذا بعده، للاستصحاب. و هذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف، و قال: إنه فاسد لتعدّد الحاضره في الحالتين، و عدم ثبوت الحكم لكلّ حاضره، و إلما استغنى عن التمسك بالاستصحاب، و هو لا- يجرى مع تعدّد المحلّ.. ثم قال: و أما الاستدلال بأنّه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضره في السعه، فكذلك مع ثبوته، ففاسد أيضا، لأنّ مرجعه إلى القياس أو استصحاب الحكم الغير الثابت من أصله إلّا على سبيل الفرض في نفس زمانه، و كلاهما باطل «٣» (انتهى). أقول:

استصحاب الحكم الشرعى على قسمين: أحدهما: استصحاب الحكم الجزئى الثابت بالفعل، كما إذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط، ثم سافر إلى أربعه فراسخ و شككنا في حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الإتمام عليه بالفعل، بناء على أنّ العبره بحال الأداء دون الوجوب، أو مات مجتهدة- الّذى أفتى بوجوب الجمع عليه- فشكّ في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمع فعلا أو رأى دما مشتبه بالحيض فشكّ في ارتفاع وجوب الصلاه الثابت عليه بالفعل.. إلى غير ذلك من الأمثله. و الثانى: استصحاب الحكم الكلى الثابت عليه بطريق القضيّه الشرطيّه، مثل حكم الشارع بأنّ التمام يجب بشروطها على الحاضر، و الجمع عليه تجب بشروطها على المقلّد لمن قال بوجوبها، و الصلاه تجب بشروطها على الطاهر من الحيض و النفاس، و هذه الأحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها، بل تصدق مع فقد الشرائط، كدخول الوقت و وجدان «٤» الطهور، فلا- يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصى و تحقّقه، فإذا فرضنا أنّ الشخص كان في بلده فإذا للطهورين، أو لم يدخل «٥» عليه الوقت، ثم سافر إلى محلّ يشكّ في بلوغه المسافه، لشبهه في الحكم أو الموضوع، فلا يخدم في استصحاب حكم التمام في حقّه: أنّه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهه عدم دخول الوقت أو فقد الطهور، بل يكفى كونه في السابق ممّن يجب عليه التمام إذا وجد في حقّه شرائط الصلاه، و كذا استصحاب وجوب الجمع إن مات مقلّده، و استصحاب وجوب الصلاه على من رأت دما شكّ في كونه حيضا لشبهه في الحكم أو الموضوع، فإنّه يحكم باستصحاب

وجوب الصلاة عليه، و إن كان في الزمان السابق غير واجد للشروط، و لا يضرّ عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي. بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الأول حاكما، لأنّ الشكّ في الثاني مسبّب عن الشكّ فيه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وجوب الفعل موسّعا في أوّل وقتها حكم شرعيّ كليّ و خطاب إلهيّ تعلق بالمكلّف و إن توقّف تنجّزه و ثبوته فعلا على شروط، لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكليّ على وجه القضيه الشرطيّه بأن يقال: إنّ هذا المكلّف ممّن يجب عليه الصلاة و تصح منه بمجرد دخول وقتها و اجتماع باقي شرائط الصلاة، فإذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشكّ في ارتفاع الحكم الكليّ المذكور، فيقال: الأصل بقاءه، فالمستصحب هو الحكم على كليّ الحاضر بالصحه و الوجوب في أوّل الوقت، لا- على خصوص الحاضر المنتجّزه عليه حين فراغ الذمه عن الفائته حتّى يمنع انسحابه إلى الحاضر التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمه بالفائته إلّا بالقياس أو بدلاله الدليل العامّ المغنى عن الاستصحاب. و ما ذكره أخيرا من تقرير الاستصحاب فهو أيضا راجع إلى ما ذكرنا، و توهم كونه من القياس أو من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا، فإنّ استصحاب الحكم المعلق على شروطه قبل تحقّق شروطه راجع إلى استصحاب أمر محقّق منجّز، كما يظهر بالتأمل.

و لا يخفى أنّ وجود مثله في المسائل الشرعيّه و المطالب العرفيه أكثر من أن تحصى، و اعتماد أرباب الشرع و العرف عليه أمر لا يكاد يخفى، و هذا الأصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضر- الّذى تمسّك به المعترض في التقرير الرابع من تقرير الأصل-، إلّا أنّ ذلك عدميّ و هذا وجوديّ، لكن جريان كليهما على الوجه الّذى ذكرنا هنا و ما ذكره من الاعتراض جار في ذلك أيضا، فتسليم أحدهما و منع الآخر تحكّم، إلّا ان يريد من الأصل- هناك- أصاله البراءه لا الاستصحاب، و قد عرفت ضعف التمسّك بالبراءه.

و كيف كان، فالاستصحاب على الوجه الّذى ذكرنا لا غبار عليه، و قد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضر، لأنّه حاكم عليه. نعم من لا- يجرى الاستصحاب في الحكم الشرعيّ إمّا مطلقا- كما هو مذهب بعض «٦»- أو فيما يحتمل مدخلية وصف في الموضوع، مفقود في الحال اللّاحق- كما هو المختار- لم يكن له التمسّك به فيما «٧» نحن فيه، لاحتمال كون الحكم الكليّ المستصحب- و هو وجوب الصلاة في الجزء الأوّل من الوقت- في الحال السابق، أعنى قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلوّ الذمه عن القضاء، فيكون المكلّف الفارغ في الذمه من القضاء، يجوز له فعل الحاضر في أوّل وقتها، و الشكّ في المدخلية يرجع إلى الشكّ في بقاء الموضوع، فلا يجرى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٤

الاستصحاب، لاشتراطه بقاء الموضوع يقينا، لكن الاستدلال المذكور مبنيّ على المشهور بين العلّامه رحمه الله و من تأخّر عنه من إجراء الاستصحاب في أمثال المقام.

السادس: أصاله عدم حرمة المنايات لفعل الفائته من المباحات الذاتيه

، و هذا الأصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءه، لما عرفته في التقرير الرابع و الخامس. و على أيّ تقدير فهذا الأصل إنّما يثمر في ردّ من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فوريّه القضاء تحريم الحاضر و القول بأنّ الحرمة المقدميه توجب الفساد،

لو كان المنفى - المحرّم من باب المقدّمه - من العبادات. و أمّا لو لم نقل - كما هو مذهب جماعه، منهم: المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين «١»، بل ربّما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء قدّس سرّه إلى كافّه الأصحاب «٢» - فلا ثمره لهذا الأصل، لأنّ إثبات الترتيب حينئذ من باب الأخبار الدالّه على تقديم الفائته، لا من وجوب المبادرة إليها، من باب أنّ الأمر بالشىء يقتضى عدم الأمر بضدّه فيفسد، و الحكم بالفساد من هذين الوجهين يجمع عدم حرمة الحاضره، فلا يترتب على أصله عدم الحرمة «٣» الحكم بصحّه الحاضره. و من هنا يظهر فساد ما قيل: من «٤» أنّه إذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالأصل، ثبت صحّه فعل الحاضره فى السعه، لعدم القول بالفصل. مع أنّ التمسك بالإجماع المركّب و عدم القول بالفصل فيما إذا ثبت أحد شرطى المسأله بالأصول الظاهريه محلّ إشكال، فقد أنكره غير واحد و لا يخلو عن قوّه. و كيف كان، فالأصل المعتمد فى المسأله هو الأصل الأوّل، و هو أصله عدم الفوريّه. و قد يعارض باقتضاء أصله الاشتغال بالترتيب، و سيأتى الكلام عليها فى أدلّه القائلين بالمضايقه إن شاء الله.

[الدليل الثانى: الإطلاقات]

إشاره

الثانى من حجج القائلين بالمواسعه: الإطلاقات، و قد ضبطها بعض المعاصرين «٥» فى طوائف من الكتاب و السنّه.

الأولى: ما دلّ على وجوب الحواضر على كلّ مكلف حين دخول وقتها «٦»

و وجوب قضائها على كلّ من فاتته مع مضيّ ما يسعها عن أوقاتها «٧»، و على وليه بعد موته - إن لم يقضها بنفسه - ، فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم أن لا يجب على من عليه فائته معلومه إلّا عند ضيق وقت الحاضره أو مضيّ زمان يسع الفائته. و أيضا يلزم أن لا يجب عليه قضاء الحاضره إلّا إذا أدرك وقت ضيقها، أو مضيّ زمان يسع الجميع، فلو مات قبل ذلك أو عرض حيض أو شبهه لم يكن مشغول الذمّه بالقضاء، و لم يجب على وليه تداركه بعد موته، و كلّ هذه مخالفه للإطلاقات المذكوره. و يرد عليه: أنّ القائل بالترتيب و وجوب تأخير الحاضره عن الفائته، إمّا أن يقول به من جهه فوريّه القضاء عنده، نظرا إلى أنّ الأمر بالشىء يقتضى عنده النهى عن الضدّ الخاصّ، و إمّا أن يقول به من جهه وجود الدليل على اشتراط الترتيب فى الحاضره و إن لم يقل بفوريّه القضاء، و على كلّ تقدير فلا يردّه الإطلاقات المذكوره، و لا يلزم تقييد لتلك الإطلاقات من جهه قوله بالترتيب. أمّا إذا قال به من الجهه الأولى، فلاّنه يدعى أنّ الصلاه الّتى هى واجبه فى أوّل الوقت من حيث هى - لو خلّى و طبعها - قد عرض لها عدم الوجوب لأجل عروض الحرمة لها من باب المقدّمه لواجب فوريّ. و إن شئت فقل: إنّ وجوبها فى أوّل الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقليّ أو الشرعيّ «٨» فإذا فرض طرؤ الحرمة لها من باب المقدّمه صار ممتنعا شرعيا لأنّ المانع الشرعيّ كالمانع العقليّ، فهو نظير ما إذا عرض واجب فوريّ آخر فى أوّل الوقت كأداء دين فوريّ أو إنقاذ نفس محترمه و نحوهما، فإنّه لا يلزم التقييد فى تلك الإطلاقات بعدد هذه العوارض، بل إمّا أن نقول: إنّ تلك الإطلاقات مسوقه لبيان حكم الصلاه فى أوّل الوقت لو خلّيت و نفسها، فلا ينافى عدم الوجوب لها لعارض يعرضها، كما أنّ قول الشارع: «لحم الغنم حلال - أو طاهر -» لا ينافى حرمة اللحم المسروق و نجاسه اللّحم الملاقى للنجس، لأنّ طاهر -» لا ينافى حرمة اللّحم المسروق و نجاسه اللّحم الملاقى للنجس، لأنّ الحليّه و الطهاره الذاتيتين لا تنفيان الحرمة و النجاسه العرضيتين. و إمّا أن نقول: إنّها مقيدة بالتمكّن و عدم الامتناع

عقلا و شرعا، فإذا ادّعى مدّع الامتناع الشرعى فيما نحن فيه لأجل الحرمة المقدميّة، فلا ينفى ادّعاؤه بالإطلاقات، نعم ليطلب «٩» فى دعواه الحرمة المقدميّة- الموجهة لعروض عدم الوجوب و الامتناع الشرعى- بالاستدلال عليه، و هذا غير الاستدلال على نفى قوله بالإطلاقات، بل وجود الإطلاقات كعدمها، لانعقاد الإجماع و الضروره على أنّ الحاضر- لو لم يمنع عن فعلها فى أوّل الوقت مانع عقليّ أو شرعى- متّصفه بالوجوب و الصّحّه، و هذا القدر كاف فى صحّحه الحاضر بعد ثبوت عدم المانع، و لو بحكم الأصل المتقدّم، الدالّ على عدم الفورويّه الموجهه لطروّ الحرمة على فعل الحاضر. نعم لو أنكر أحد سوق تلك الإطلاقات لمجرّد بيان حكم الصلاه فى نفسها على حدّ قول الشارع: الغنم حلال أو طاهر، فى مقابل قوله: الكلب حرام أو نجس، و ادّعى سوقها لبيان التكليف و حمل المكلف فى أوّل الوقت على الفعل، بحيث يظهر من إطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الأمر، صح التمسّك «١٠» فى كلّ مورد شكّ فى فورويّه ما يزاومها و انتفت الفورويّه عنه بحكم تلك الإطلاقات، و حكم من أجلها بعدم المانع الشرعى، و كان كلّما ورد من الدليل على فورويّه شىء يتوقّف على تأخر الحاضر مقيّدا لتلك الأدلّه معارضا لها. لكن المتأمل فى تلك الإطلاقات- إذا أنصف- لا يجد من نفسه إلّا ما ذكرنا أوّلا. هذا كلّ إذا قيل بالترتيب من جهه الفورويّه، و أمّا إذا قيل به من جهه ورود الدليل على اشتراطه فى الحاضر، فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتمده فى الصلاه، فى أنّ وجوب الصلاه فى أوّل الوقت إنّما هو مع التمكن من فعلها جامع للشروط، فإذا شكّ فى شرطيه شىء للصلاه كطهاره ما عدا موضع الجبهه من مكان المصلّى، و أنّه هل يجب تحصيله إذا كان مفقودا عند دخول الوقت أم لا؟ فلا يجوز التمسّك بالإطلاقات المذكوره لنفى شرطيه المشكوك، لأجل إطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب فى أوّل الوقت و عدم وجوب التأخير. و كذا لو شكّ فى جزئيه شىء يجب معرفته كالسوره بعد الحمد، فإنّه لا يجوز أن يتمسّك بالإطلاقات المذكوره، لعدم وجوب تأخير الصلاه حتّى يتعلّم السوره. و بعبارة أخرى: تلك الإطلاقات دالّه على وجوب الصلاه فى أوّل الوقت، و مسألتنا أنّ الصلاه هل يعتبر فيها

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٥

الشرط الفلانى، كتأخرها عن الفائته، و طهاره ما عدا موضع الجبهه- مثلا- و قراءه السوره بعد الحمد أم لا؟ نعم ثبوت شرط أو جزء للصلاه يوجب تقييد لفظ الصلاه بناء على وضعها للأعمّ لا تقييد لإطلاق وجوبها عند دخول الوقت، فيكون هذه الإطلاقات كإطلاق أقيموا الصلاه. بل التحقيق: عدم جواز التمسّك بها و إن جوّزنا التمسّك بإطلاق: أقيموا الصلاه لنفى الشرطيه و الجزئيه عند الشكّ، لأنّ إطلاق الصلاه فى هذه الإطلاقات مسوقه لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا تفيده مطلوبيه كلّ ما يسمّى صلاه، فحالها كسائر الإطلاقات المسوقه لبيان أحكام الصلاه بعد الفراغ من بيان جهتها، كأحكام الجماعه و الخلل و القضاء و نحو ذلك. و أمّا إطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل، فإن كان المراد مقدار الصلاه و الطهاره دون غيرها من الشروط فلا دلالة فيها على المقام. و إن كان المراد مقدار الصلاه و تحصيل جميع الشروط فهى ساكنه عن بيان الشروط فإذا ادّعى شرطيه شىء للصلاه فلا دلالة فيها على نفيها، كما لا يخفى.

الثانيه: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحية جميع أوقات الحواضر

لأدائها بالنسبه إلى جميع المكلفين «١» فيتناول من عليه فائته أيضا فيصح له فعل الحاضر فى السعه. و يرد عليه: ما فى سابقه، من عدم فائده فى إطلاقها، سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهه الفورويّه، أم من جهه ثبوت اشتراط الحاضر بتأخرها عن الفائته، إذ

مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضره، و هذا غير منكر عند أهل المضايقه، فإنهم لا- يقولون بعدم الصلاحيه «٢» للحاضره، و إنما يقولون بعروض ما أوجب تأخرها، أو بكونها مشروطه بشرط مفقود يحتاج إلى تحصيله و هو فراغ الذمه عن الفائته. نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكيه عن السيد المرتضى «٣» ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائته لأداء الحاضره، و حينئذ فيصلح هذه الإطلاقات للرد عليه و لكن من المقطوع أن مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل: عدم صلاحية الفعل في ذلك الوقت.

الثالثه: ما دلّ على أنه إذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء إلا أداء نافلتها الراتبه «٤»

مثل قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس فما يمنعك إلا سبحتك» «٥». و قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن بين يديها سبحه، و ذلك إليك، طوّلت أو قصّرت» «٦». و يرد عليه: أن هذه الروايات في مقام دفع «٧» توهم رجحان تأخير الظهر إلى حدّ محدود، كالقدمين و الذراع و القامه- على ما يتراءى من بعض الأخبار الدالّه على هذه التحديدات- «٨»

فبيّن الإمام بذلك أنه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة إلّا النافله، فلا ينتظر القدمين و لا الذراع و لا القامه و لا غيرها. و المذى يكشف عمّا ذكرنا ما عن محمّد بن أحمد بن يحيى، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام: أنه روى عن آبائك: القدمين و الذراع و القامه و القامتين و ظلّ مثلك و الذراعين؟

فكتب عليه السلام: لا القدم و لا القدمين، إذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاه و بين يديها سبحه، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت.. الحديث» «٩». و الحاصل: أن من لاحظ الأخبار المذكوره يظهر له ما ذكرنا في معنى الروايه غايه الظهور. ثم إنّه كيف يمكن الاستدلال بهذه الأخبار مع أن المراد بالمنع في قوله عليه السلام: «لا- يمنعك»: المنع الكمالى، لا منع الصحه و الإجزاء، بقريته استثناء النافله، و المطلوب في مسأله المضايقه منع الفائته عن صحه الحاضره قبلها، فافهم.

الرابعه: ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاه جماعه «١٠»

مع استمرار السيره في الجماعات على المبادره إليها في أوائل الأوقات، و ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاه في المساجد «١١»،

و على استحباب الأذان و الإقامه «١٢» و تأكدهما في بعض الصلوات، و استحباب اختيار السور الطوال في بعضها «١٣» و الإتيان بسائر سننها «١٤»، فإنّ امثال هذه المستحبات في الحاضره يقتضى عدم تأخيرها إلى الضيق، و فى الفوائت يقتضى عدم المبادره إلى كلّ منهما. و الجواب عن هذه كلّها يظهر ممّا ذكرنا، من أن هذه الإطلاقات لا تنفى فوريه القضاء و لا اشتراط الأداء بخلوّ الذمه عن القضاء، و المتأمل يجد بعد الإنصاف أن هذه كلّها أجنبيّه عن المطلب.

الخامسه: ما دلّ على استحباب المستحبات.

و يرد عليها ما ورد فى السابق و هى نظير أدلّه المباحات «١٥».

السادسه: ما دلّ على أنه: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» «١٦»

و على أنّ فروض الصلاة سبعة «١٧» أو عشرة «١٨». و يرد عليه: أنّ المراد عدم الإعادة من الإخلال سهوا بشىء غير الخمسه، و أنّ الفروض الشرعيه بحسب أصل الشرع فى الصلاة سبعة، و أكثر أهل المضايقه يدعون أنّ فوريّه القضاء يمنع عقلا عن صحّه الأداء. و كيف كان، فالتمسك بهذه و أمثالها ممّا لم نذكره- و إن ذكره بعض- تضييع للقرطاس فضلا عن العمر.

السابعه: ما دلّ على تأكّد استحباب المبادرة مطلقا إلى الصلاة

فى أوائل أوقاتها «١٩» فيشمل من عليه فائته. و يرد عليه ما تقدّم فى إطلاقات الوجوب فى أوّل الوقت و صلاحية كلّ جزء من الوقت للحاضره، من أنّها لا تنفى وجوب تقديم الفائته، سواء أخذناه عن فوريّه القضاء- بناء على اقتضاها النهى عن الحاضره- أو من دليل اعتبار الترتيب فى الحاضره و إن لم يحكم بفوريّه الفائته. مضافا إلى أنّ الاستحباب المذكور إنّما يتوجّه إلى فعل الحاضره فى أوّل الوقت بعد الفراغ عن وجوبها و صحّتها، لأنّ استحباب بعض أفراد الواجب «٢٠» فرع وجوبه فى الواقع و فى لحاظ الحاكم بالاستحباب، و الكلام فى هذه المسأله فى ثبوت أصل وجوب الحاضره فى الجزء الأوّل من الوقت لمن عليه فائته، فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع فى حقّه عن وجوب الحاضره عليه فى أوّل الوقت. و قد يرد هذه الإطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهه تسليم أهل الموسعه لاستحباب تقديم الفائته، فلا يجمع استحباب الحاضره فى أوّل وقتها. و فيه نظر، أمّا أوّلا:

فلذهاب بعض أهل الموسعه- كالصدوقين و عبيد الله الحلبي و غيرهم- إلى استحباب تقديم الحاضره «٢١» و ذهاب بعض إلى التخيير بين تقديم الحاضره و تقديم الفائته «٢٢»

و لازم هذا القول- كما قدّمنا فى أوّل المسأله-: القول بأفضليته فعل الحاضره فى وقت فضيلتها. و أمّا ثانيا: فلأنّ القول باستحباب تقديم الفائته إمّا أن يكون من جهه الاحتياط فلا ينافى أفضليه الحاضره من حيث الفتوى التى هى مقتضى الأدله الاجتهاديه، فيكون المسأله نظير الحكم بأفضليته الإتمام فى المواطن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٦

الأربعه لظاهر الأدله و أنّ القصر أحوط، و كذا الحكم بأفضليه صلاه الجمع، و كون الظهر أحوط و إمّا أن يكون من جهه الأخبار الداله على رجحان تقديم الفائته بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار الموسعه. لكن نقول: لا تنافى بين استحباب تقديم الفائته و بين استحباب فعل الحاضره فى وقت فضيلتها، فإنّ أمكن الجمع بين المستحبين بأن يقضى الفائته و يعقبها بالحاضره قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين، و إن لم يمكنه إلّا إحداهما بعينها تعيّن، أو لا بعينها تخير، أو قدّم الحاضره لكثرت ما دلّ من الأخبار على الحثّ عليها فى ذلك الوقت «١» و توعيد من آخرها عنه «٢» و أنّ ما بقى من الوقت وقت رخصه لأهل الأعدار «٣»

أو لصلاه الصبيان «٤» و نحو ذلك. و كيف كان فكون كلّ من فعل الحاضره فى وقت الفضيله و تقديم الفائته عليه مستحبًا ممّا لم يمنع مانع، و قد ذكرنا أيضا فى أوائل المسأله أنّ جهات استحباب تقديم الفائته ثلاث، و جهات تقديم استحباب الحاضره

أربع، فعليك بملاحظه ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم إحداهما مع جهات تقديم الأخرى، فتدبر.

[الدليل الثالث: الأخبار الخاصه]

إشارة

الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل الموسعه: الأخبار الخاصه - يعنى المختص بحكم قضاء الفوائت - و هى طوائف:

الأولى: ما دل على توسعه القضاء فى نفسها: فمن جمله ذلك: إطلاق الأخبار الكثيره المشتمله على الأمر بالقضاء «٥»

و لا سيما ما ورد فى الحائض و النفساء «٦». و يرد عليه: أن الاستدلال بالأوامر المطلقة - خصوصا الأوامر الوارده فى الحائض و النفساء - فى مقام بيان أصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادره و عدمها فإن الأمر بناء على عدم دلالتة بالوضع على الفور لا يدل على عدمه، بل غاية الأمر سكوته عنه، فلا ينافى إرادته الأمر، المبادره إليه بأمر آخر، و ليس يلزم حينئذ تصرف فى تلك الأوامر.

فالمدعى للفور و إن كان عليه إقامة الدليل إلا أن الإطلاقات لا تدل على خلافه، نعم ظاهر الأمر - حيث إنه موضوع لطلب الفعل الغير المقيّد بزمان - حصول الامتثال بالإتيان به فى الزمان الثانى و الثالث، و إن قلنا بدلالته على الفور، فتأمل جدا. و منها: ما عن أصل الحلبي - الذى عرض على الإمام الصادق صلوات الله عليه و استحسنة - «٧»: «خمس صلوات يصلين على كل حال و متى أحب، صلاه فريضه نسيها يقضيها مع طلوع الشمس و غروبها، و صلاه ركعتي الإحرام، و ركعتي الطواف الفريضه، و كسوف الشمس عند طلوعها و غروبها» «٨». و يرد عليه أن قوله: «يصلين على كل حال» يدل على مشروعيتهما فى مقام دفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس و غروبها، لما استفاض من الأخبار الظاهره فى النهى عن الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها و أنها تطلع بين قرني الشيطان «٩»، و ليس المراد سعه وقتها و اختيار المكلف فى تعجيلها و تأخيرها، لأن هذا غير ممكن فى الكسوف و الطواف و صلاه الميّت المذكوره فى بعض الأخبار معها «١٠»، فلا ينافى هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها، و لذا جمع فى بعض الأخبار بين الفقره المذكوره و بين وجوب القضاء متى ذكرها، مثل روايه زراره - المحكيه عن الخصال - عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: أربع صلوات يصلها الرجل فى كل ساعه: صلاه فاتتك فمتى ذكرتها أديتها، و ركعتي طواف الفريضه و صلاه الكسوف و الصلاه على الميّت» «١١». و أمّا قوله: «متى أحب» فليس دليلا على جواز التأخير، لعدم جريانها فى باقى الصلوات المذكوره فى الروايه، فلا بدّ من تأويلها على وجه لا ينافى التعجيل، و لا يحضرنى الآن تأويل حسن له و لا يهمنى أيضا. هذا، مع أن العبارة المذكوره ليست بروايه، لأن الحلبي لم يسندها إلى إمام، فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الداله على التوسعه. و منها: ما عن الجعفى فى كتاب الفاخر - الذى ذكر فى أوله أنه لم يرو فيه إلا ما أجمع عليه و صحّ عنده عن قول الأئمه عليهم السلام - من قوله قدس سرّه:

«و الصلوات الفائتات تقضى «١٢» ما لم يدخل عليه وقت صلاه، فإذا دخل وقت صلاه بدأ بالتى دخل وقتها و قضى الفائتة متى أحب» «١٣». و يرد عليه: أن الظاهر عدم كون القول المذكور متنا لروايه و إنما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهره فى الموسعه، فليس دليلا مستقلا. و منها: روايه عمّار المشتمله على مسائل متفرقه، منها ما: «عن الرجل يكون عليه صلاه فى الحضر

هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: نعم، يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، و يصلّى كما يصلّى في الحضر» «١٤». فإنّ الظاهر- بقرينه المنع عن القضاء على ظهر الراحله و الأمر بفعلها كما في الحضر- أنّ المراد قضاء الفريضة، فلو كان القضاء مضيّقاً لجاز فعله على الراحله كما في الفريضة المضيّقه لضيق وقتها أو وقت التمكّن منها. و فيه، أوّلاً: إنّ لا دلالة لها إلّا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحله، و أمّياً وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمكّن، و عدمه إن لم يتمكّن، فلا تعرّض لها في الروايه، نعم ربّما كان في قوله: «يقضيها بالليل» دلالة على أنّه يؤخّرها إلى الليل ليقع على الأرض، فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحله على ما هو الغالب من أنّ دأب المسافرين- خصوصاً العرب- المشى بالنهار، فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص تأخير القضاء إلى الليل و عدم وجوب المبادره إليها بالنهار. نعم يمكن للقائلين بالمضايقه أن يقولوا: إنّ المبادره إنّما يجب إذا أمكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختياريّه لا مطلقاً، لأنّ التضيّق إنّما جاء من دلالة الأمر على الفور أو من ورود الدليل على وجوب التعجيل. و على كلّ تقدير، فالفعل المشروط في نفسه بشروط إذا أخّره المكلف لتحصيل شرط من شروطه، لا يعدّ متوانياً فيه غير مستعجل، إذا لم يكن التأخير إلّا بمقدار تحصيل الشرط، و لهذا لم يلتزم أهل المضايقه بسقوط السوره و طهاره الثوب و البدن، بل مقدار الطهاره المائيّه إذا أوجب التأخير، و كان التعجيل يحصل بالتيمّم. و السرّ في ذلك: أنّ ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختياريّه إنّما يكون عند الاضطرار، و الاضطرار إنّما يحصل إذا دار الأمر بين فوت أصل الواجب إمّا لضيق الوقت أو لظرو المانع- و لو بحسب ظنّ المكلف-، و فوات شروطه و أجزائه الاختياريه، و أمّياً إذا دار الأمر بين فوات التعجيل إلى الفعل و فوات تلك الشروط و الأجزاء الاختياريّه فلا- يهمل جانب الشروط و يراعى التعجيل. و السرّ فيه: أنّ التعجيل المطلوب إنّما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط و الأجزاء، فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها، فمتى لم يمكن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٧

تعجيل الفعل المستجمع لها و ارتقب زمان الاستجماع فلا يعدّ عاصياً في التعجيل، و هذا هو السرّ في التزام العقلاء في مقام الإطاعه مراعاة جانب الشروط و الأجزاء و إن تأخّر زمان الفعل، بل لا يعدّ هذا تأخيراً، لأنّ التأخير و التعجيل إنّما يعتبران بالنسبه إلى أزمته الإمكان، فافهم. و أمّا توهم أنّ الإمام عليه السلام لم يستفصل بين السفر الضروريّ و غيره فيأمره بترك غير الضروريّ المستلزم لتأخير القضاء إلى الليالي، فمدفوع بأنّ مقام السؤال لا يقتضى ذلك- كما لا يخفى- فترك الاستفصال لا يجدى. و منها: روايه أخرى عن عيّار: «قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتّى يطلع الشمس و هو في سفر، كيف يصنع، أ يجوز أن يقضيها بالنهار؟ قال: لا يقضى صلاه نافله و لا فريضة بالنهار، و لا يجوز و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها و يقضيها بالليل» «١». و يرد عليه: أنّ المنع التحريميّ عن قضاء الفريضة بالنهار ممّا أجمع على خلافه الفتاوى و الأخبار، فإنّما يحمل على التقية فلا يجدى، و إمّا على الكراهه، و هى بعيدة عن مساقها و مخالفه لظاهر الأخبار، بل صريح كثير منها، فان لم يكن هذا كلّه موجبا لطحها جاز الاقتصار على موردها، و لا- داعى إلى صرفها عن الحرمة إلى الكراهه، إذ كما أنّ الحرمة منافيه للفتاوى و الأخبار، فكذلك الكراهه، كما لا يخفى. و منها: ما رواه في البحار عن السيّد ابن طاوس- في رساله غياث سلطان الورى لسكّان الثرى- عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاه قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح و لم يصلّ صلاه ليلته تلك، قال: يؤخّر القضاء و يصلّى صلاه ليلته تلك» «٢»

. و التقريب: أنّ الظاهر من الدين إمّياً خصوص الفريضة الفائتة أو الأعمّ، و لا وجه للتخصيص بالنافله، فيدلّ على جواز تأخير القضاء لنافله الليل، ثمّ عدم الأمر بفعلها قبل الصبح يدلّ على عدم الترتيب. و يرد عليه: أنّ ظهور لفظ الدين في الفريضة محلّ

نظر، بل لا يبعد- عند من له ذوق سليم- أن يراد من الدين- في مقابل صلاه ليلته تلك- صلوات سائر الليالي، فيكون حاصل الجواب: ترجيح أداء نافله تلك الليله على قضاء نافله سائر الليالي.

و لو أغمض عن ذلك، فنقول: إنَّ التمسك بعمومه حسن لنفي الفوريّه، و أما نفي الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيلي المحقق «٣» و العلّامة «٤». و منها: ما عن السيّد- أيضا- في رساله المواسعه، عن أمالي السيّد أبي طالب الحسيني بإسناده إلى جابر بن عبد الله: «قال: قال رجل: يا رسول الله كيف أفضى؟ قال صلى الله عليه و آله و سلم: صلّ مع كلّ صلاه مثلها. قال:

يا رسول الله قبل أم بعد؟ قال: قبل» «٥». و فيه: أنّ الأمر بالصلاه ليس للوجوب قطعاً. فيمكن أن يكون إرشادا لكيفيه قضاء ذلك الشخص، فلعله كان القضاء مستحباً في حقه فيستحب له قبل كلّ صلاه أن يقضى صلاه. و منها ما عن الذكري، عن إسماعيل بن جابر: «قال: سقطت عن بعيري فانقلبت على أم رأسي، فمكثت سبعة عشر ليله مغمى عليّ، فسألته عن ذلك، قال: اقض مع كلّ صلاه صلاه» «٦». و فيه: أنّ الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه- كما اعترف به في الذكري- «٧» و هو مخالف للأخبار الكثيره «٨». مع أنّ الروايه غير المذكوره- على ما قيل- «٩» في كتب الحديث، فلعلّ الشهيد أخذها من كتاب إسماعيل بن جابر أو من كتاب آخر أسندت فيه إلى إسماعيل، و هذا ممّا يوهن التمسك به. و منها: الأخبار المستفيضه الداله على مرجوحيه قضاء الفريضه، أو مطلق الصلاه عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها «١٠». و يرد عليه: أنّها مخالفه للأخبار الكثيره الوارده على خلافها، و أنّ ما يقوله الناس: «إنّ الشمس تطلع بين قرني الشيطان» كاذب، و أنّه لو صحّ فما أرغم أنف الشيطان بشيء مثل الصلاه «فصلها و أرغم أنف الشيطان» «١١»، و الأخبار الداله صريحا على عدم المنع عن قضاء الفريضه متى ما ذكرها، بل مطلق الصلاه، بل فعل ذات السبب مطلقا «١٢». فالأولى حملها على التقية- و إن اشتمل بعضها على ما يخالف العامه «١٣»، فإنّه غير مناف للحمل عليها، خصوصا إذا لم يكن محمل غيرها- من جهة ورود الأخبار المعتمده على خلافها. و منها: الأخبار المرخصه لقضاء صلاه الليل في النهار و قضاء صلاه النهار بالليل، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء «١٤» مثل مصححه ابن مسلم: «عن الرجل يفوته صلاه النهار. قال: يقضيها، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «١٥»، و نحوها مصححه الحلبي «١٦»

إلى غير ذلك من الأخبار الداله على الرخصه المزبوره، فإنّ الصلاه المقضيّه فيها أعمّ من الفريضه و النافله، بل يتعيّن حملها في الصّحيحتين على الفريضه بناء على القول بحرمة النافله- و لو قضاء- في وقت الفريضه، بل و على القول بالكراهه أيضا، لظهورها في التساوي و عدم مزيه في فعلها بعد العشاء. و يرد عليها: أنّ الظاهر من صلاه الليل و النهار- في هذه الروايات- نافلتها، إذ الغالب التعبير عن الفرائض بأسمائها، كالظهرين أو المغرب و العشاء، مع أنّ الظاهر من فوت صلاه النهار فوتها في النهار و فوت صلاه الليل في الليل، و حينئذ لا إشكال في أنّ الحكم قضاء الأوّل في الليل «١٧»، و الثاني في النهار. نعم هذا لا يتمشى في بعضها، مثل قوله: «اقض صلاه النهار أيّ ساعه شئت من ليل أو نهار» «١٨» و نحوها، إلّا أنّه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل عن مثل روايه عمّار المتقدمه المانع عن قضاء فاتته النهار إلّا في الليل «١٩»، مع إمكان حمل النهار فيها على النهار الآخر، لا يوم الفوات.

الطائفة الثانيه من الأخبار: ما دلّ على أنّه يجوز لمن عليه فاتته أن يصلي الحاضره في السعه

، و أن يتمّها بتيتها إذا ذكر الفاتته في أثنائها، فمن جملة ذلك ما عن أصل الحلبي المتقدم «٢٠» من قوله: «و من نام أو نسي أن

يصلّى المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما، فليصلهما، و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء» (٢١). و دلّلته على المطلوب واضح بناء على أنّ وقت العشاءين يمتدّ للمضطرّ إلى طلوع الفجر. و حمل قوله: «بعد الفجر» على القريب من طلوع الشمس بعيد جدّاً، فحمل الأمر بتقديم الفجر على الاستحباب أولى من ذلك التقيد، فيتمّ المطلوب، لكنّها لا تنفى التفصيل المتقدّم عن المختلف (٢٢). و منها ما تقدّم عن كتاب الفاخر (٢٣) - الذي ذكر في أوّله: «أنّه لا يروى فيه إلّا ما اجمع عليه و صحّ من قول الأئمّه» - من قوله: «و الصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلاه، فإذا دخل وقت صلاه بدأ بالتي دخل وقتها و قضى الفائتة متى أحبّ». و ظاهره وجوب التقديم، إلّا أن يحمل على الاستحباب، فيتمّ المطلوب و هي المواسعه المطلقة من دون تفصيل. لكنّ

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٨

الإنصاف: أنّ عدّه هذين الكلامين من الروايه مشكل، فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطه من ظاهر الروايات. و منها: ما أرسله الواسطي في كتابه عن الصادق عليه السلام: «إنّ من كان في صلاه ثمّ ذكر صلاه أخرى فائتة أتمّ التي هو فيها ثمّ قضى ما فاتة» (١). و حكى (٢) عنه نسبه هذا إلى أهل البيت عليهم السلام في موضع آخر من كتابه، و دلّلته على المطلوب ظاهره، فلا كلام إلّا في سنده. و منها: روايه أبي بصير المصحّحه: «إنّ نام رجل و لم يصلّ صلاه المغرب و العشاء الآخرة أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما جميعاً فليصلهما، و إن خشي أن يفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة. و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن يطلع الشمس فيفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب ثمّ ليدع العشاء الآخرة حتّى يطلع الشمس و يذهب شعاعها ثمّ ليصلّ العشاء» (٣). و حكى نحوها عن رساله السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد (٤). و نحوها ما عن الفقه الرضويّ مسنداً إلى العالم بزياده قوله: «و إن خاف أن تعجله طلوع الشمس و يذهب عنهما جميعاً فليؤخّرهما حتّى يطلع الشمس و يذهب شعاعها» (٥). و الدلاله فيها ظاهره على ما سبق في تقريب دلّله عبارته الحلبي (٦). و أمّا الحكم فيهما بتأخير القضاء إلى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للروايه - كما أنّ صحيحه زراره (٧) التي هي العمده في أدلّه الترتيب مشتمله على هذا الحكم أيضاً - لأنّ غايه الأمر حمل هذه فقره على التقيّه و لا- يوجب حمل ما في الخبر عليها، خصوصاً مع احتمال حدوث سبب التقيّه بعد ذكر الفقرات السابقه. مع أنّ الروايه المرويّه عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن ابن مسكان - أو ابن سنان (٨) - خاليه عن فقره المذكوره. فالإنصاف ظهورها في المدعى، نعم لا- ينهض لردّ تفصيل المختلف، كما عرفت (٩). ثمّ إنّه حكى عن المحقّق في العزيّه (١٠) أنّه أورد على هذين الخبرين فقال: إنّ خبري أبي بصير و ابن سنان يدلّان على أنّ وقت العشاء يمتدّ إلى الفجر، و هو قول متروك، و إذا تضمّن الخبر ما لا نعمل به دلّ على ضعفه. ثمّ قال: و أيضاً فهما شاذان، لقّله ورودهما (١١)

بعد العمل بهما. ثمّ أجاب عن الأوّل: بأنّنا لا- نسلّم أنّ القول بذلك متروك، بل هو قول جماعه من فقهاءنا المتقدّمين و المتأخّرين، منهم أبو جعفر بن بابويه (١٢) -

و هو أحد الأعيان - و قد ذكر ذلك الشيخ أبو جعفر الطوسي في مسائل من بعض أصحابنا (١٣)، فكأنّه مشهور، و قالوا: هو وقت لمن نام أو نسي. و لو سلّمنا أنّ الوقت ليس بمتدّ، فما المانع أن يكون ذلك للتقيّه في القضاء، فإنّ روايه زراره (١٤) - التي هي حجّه في ترتيب القضاء - تضمّن تأخير المغرب و العشاء حتّى يذهب الشعاع، و من المعلوم أنّ الحاضر لا يتربّص بها ذلك،

فكيف ما يدعى أنه يقدم على الحاضر؟ ثم أجاب عن الثاني بأنه لا نسلم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد «١٥» و الكلينى «١٦» و الطوسى فى التهذيب «١٧» و الإستبصار «١٨» و ذكره أبو جعفر بن بابويه فى الفقيه «١٩» و قد أودع فيه ما يعتقد أنه حججه فيما بينه و بين ربه «٢٠»

(انتهى). و منها: مرسله الوشاء، عن جميل بن دراج، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قلت: الرجل يفوته الاولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخرة. قال:

يبدأ بالوقت الذى هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاه فريضه فى وقت قد دخلت، ثم يقضى ما فاته، الأولى فالأولى» «٢١». و عن المحقق فى المعتمد «٢٢» روايته عن جميل «٢٣»، فلعنه أخذه من كتابه. و وجه الدلالة أنّ المراد من تذكر المنسى عند العشاء، إمّا تذكره عند دخول مطلق وقته، و إمّا بذهاب الحمره المغربيه- بناء على القول بأنه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعه- «٢٤» و إمّا زمان تمخض الوقت له، و هو ما بعد ثلث الليل أو ربه- بناء على انتهاء المغرب بذلك و بقاء العشاء إلى نصف الليل- و على أى حال فقد دلت الروايه على رجحان تقديم الحاضر على الفائتة، و التعليل المذكور أماره الاستحباب. و لو أبيت إلّا عن كون وقت العشاء قبل تضييقه وقتا للمغرب أيضا- على ما هو المشهور بين المتأخرين- أمكن حمل قوله: «بدأ» «٢٥» بالوقت الذى هو فيه». على المغرب و العشاء، فيكون المراد نسيان المغرب فى أول وقته لا مطلقا. و يحتمل أيضا إرادته مغرب الليله السابقه. و يحتمل أيضا أن يكون قد وقع ذكره على سبيل النسيان من السائل فى مقام ذكر المثال للفوائت، كما جمع فى السؤال عن تداخل الأغسال بين غسل العيد و عرفه و الجمعه «٢٦». و إن أبيت إلّا عن كون الكل مخالفا للظاهر، قلنا: إنّ عدم مناسبه ذكر المغرب لظاهر السؤال لا- يوجب سقوط الجواب عن قابليه الاستدلال، فإنّ ظهور الروايه فى تقديم العشاء الحاضر على قضاء الظهرين ممّا لا ينبغي إنكاره، و هو كاف فى إثبات الموسعه المطلقه، خصوصا بملاحظه التعليل المذكور فيها. و منها: موثقه عمّار: «قال: سألته عن رجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمه؟ فقال: إذا حضر العتمه و ذكر أنّ عليه صلاه المغرب، فإن أحبّ أن يتدئ بالمغرب بدأ، و ان أحبّ بدأ بالعتمه ثم صلّى المغرب بعد.. الخبر» «٢٧». بناء على أنّ المراد مغرب الليله السابقه، أو على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء، و دلالتة حينئذ على جواز تقديم الحاضر و واضحه. و لا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضر، و لا استحباب تقديم الفائتة، لإمكان حمل التخيير فيه على إرادته دفع توهم تعيين أحد الأمرين.

و منها: ما عن السيّد ابن طاوس فى رساله الموسعه عن كتاب الحسين ابن سعيد، عن صفوان، عن العيص ابن القاسم: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أو نام عن الصلاه حتى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: إن كانت صلاه الأولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاه العصر صلّى العشاء ثم صلّى العصر» «٢٨». بناء على أنّ المراد بصلاه الأولى هى مطلق الصلاه التى بعدها صلاه، فتعمّ المغرب، و يكون المراد بوقت الصلاه الأخرى: وقتها الذى هو وقت اضطرارى للأولى، فيكون حاصل الجواب: أنّ الصلاه الاولى مع بقاء وقتها اضطرارى يقدم على الصلاه الأخرى، و أمّا مع فوات وقتها مطلقا فيقدم عليها الحاضر. و يمكن أن يراد من الصلاه الأولى صلاه الظهر، لشيوع إطلاقها عليها فى الأخبار، و كونها أول صلاه صلّاها رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال، فيعمّ الحكم المغرب أيضا.

و يحتمل أن يراد بـ «الأولى» خصوص الظهر، فيكون وجه تقديم الظهر المنسيه على العصر أنه: «لا صلاة بعد العصر» (١). و في الروايه احتمالات أخر باعتبار رجوع كل من الضمير في قوله: «و إن كانت» و قوله: «فليبدأ بها» إلى كل من الحاضر و المنسيه، إلّا أنّ الأظهر ما ذكرنا، مع أنّ دلالتها على تقديم العشاء الحاضر على العصر المنسي واضح على كل حال. و منها: المرويّه عن قرب الإسناد، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «قال: و سألته عن رجل نسي المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخره؟ قال: يصلّي العشاء ثمّ يصلّي المغرب. و سأله عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصلّي العشاء ثمّ يصلّي الفجر. و سأله عن رجل نسي الفجر حتّى حضرت الظهر. قال: يبدأ بالظهر ثمّ يصلّي الفجر، كذلك كلّ صلاه بعدها صلاه» (٢). فإنّ صدرها و ذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضر على الفائتة. و أمّا الحكم فيها بتقديم العشاء المنسيه على الفجر فعلى وجه الأولويّه، كالحكم بتقديم الحاضر في الصورتين، لما ذكر من الضابط في ذيلها. لكن يرد عليها: أنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسي مع سعه وقت العشاء، و هو خلاف المشهور و الأدلّه (٣)، و إرادته آخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء. هذا مع أنّ الضابط المذكور لا يخلو من إجمال، لأنّ المشبه به المشار إليه بقوله: «كذلك كلّ صلاه بعدها صلاه» يحتمل أن يكون الفائتة، و يحتمل أن يكون الحاضر، و وجه الشبه إمّا الحكم بالتقديم و إمّا الحكم بالتأخير، و المراد من ثبوت صلاه بعدها أمّا مشروعيتها صلاه بعدها- و لو نفلا- (٤) و إمّا وجوب فريضه بعدها. نعم في بعض الأخبار ما يبيّن المراد منها، و هو ما عن الشيخ بإسناده عن الحسن الصيقل: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتّى صلى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلهما (٥) الأولى و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسي المغرب حتّى صلى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب. قال: قلت له: جعلت فداك، قلت حين نسي الظهر ثمّ ذكر و هو في العصر يجعلها الأولى ثمّ يستأنف. و قلت: هذا يتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب؟! قال: هذا ليس مثل ذلك، إنّ العصر ليس بعدها صلاه، و العشاء بعدها صلاه» (٦).

و في معناها ما عن دعائم الإسلام بزياده قوله: «إنّ العصر ليس بعدها صلاه، يعنى لا يتنفل بعدها، و العشاء الآخره يصلّي بعدها ما يشاء» (٧). و هذا التفصيل محمول على الأولويّه بشهادته التعليل- فإنّ قضاء الصلاه بعد العصر جائز إجماعاً- أو على التقيّه، فيه دلالة على الموسعه و تفسير لما سبق من التفصيل في روايه عليّ بن جعفر المتقدمه (٨)، إلّا أنّ ظاهره متروك عندنا- معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر، خصوصاً للناسي، إلّا إذا بقى مقدار صلاه العصر من وقتها-، و حينئذ ففى غير ذلك الوقت يجب العدول، و فيه يحرم، فلا مورد للاستحباب، و هكذا الحكم المذكور للمغرب، فافهم. و منها: ما عن الشيخ، عن إسماعيل بن هشام، عن أبي الحسن عليه السلام: «عن الرجل يؤخر الظهر حتّى يدخل وقت العصر، أنّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلّي الظهر» (٩). و فيه ما تقدّم، من أنّه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر إلّا إذا بقى مقدار صلاه العصر. و منها: ما عن الصدوق و الشيخ بإسنادهما عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «تقام الصلاه و قد صلّيت؟»

قال: صلّها و اجعلها لما فات» (١٠). و دعوى اختصاص الصلاه التي صلّاها أولاً بصوره نسيان و جوب القضاء، بعيدة. نعم ظاهر الروايه الاستحباب، فيمكن حملها على محتمل الفوات.

الطائفة الثالثه: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، و قضاء، لمن عليه فائتة.

فمن جملة ذلك: ما استفاض من قصّه نوم النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم عن صلاه الصبح حتّى طلعت الشمس، فقام فصلّي هو و أصحابه أولاً نافله الفجر ثمّ صلّى الصبح (١١). و لا إشكال في سندها و دلالتها إلّا من جهة تضمّنهما نوم النبيّ صلى الله عليه

و آله و سلم، بل فى بعضها ما يدل على صدور السهو أيضا منه عليه السلام على ما يقوله الصدوق «١٢» تبعاً لشيخه ابن الوليد، بل عن ظاهر الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آياتِنَا «١٣» نسبه ذلك إلى الإماميه فى غير ما يؤدونه عن الله «١٤». لكن الظاهر شذوذ هذا القول و مهجوريته، خصوصاً فيما يتعلق بفعل المحرمات و ترك الواجبات. نعم قال فى الذكرى- بعد ذكر روايه زواره الداله على نوم النبى صلى الله عليه و آله و سلم-: إنه لم نقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمه فيه «١٥». و ظاهره أن قدح مضمونها فى العصمه توهم مخالف لما عليه الأصحاب ممن تعرض لذكر هذه الروايات. و يؤيد ما ذكره ما عن رساله نفى السهو للمفيد قدس سره أنه قال:

لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء صلى الله عليهم فى أوقات الصلاه حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك، و ليس عليهم فى ذلك عيب و لا نقص «١٦»، لأنه ليس ينفك بشر من غلبه النوم، و لأن النائم لا عيب عليه، و ليس كذلك السهو، لأنه نقص عن الكمال فى الإنسان، و هو عيب يخص به من اعتراه، و قد يكون من فعل الساهى تاره كما يكون من فعل غيره، و النوم لا يكون إلّا من فعل الله و ليس من مقدور العباد على حال، و لو كان من مقدورهم لم يتعلق عيب و لا نقص لصاحبه، لعمومه «١٧» جميع البشر، و ليس كذلك السهو، لأنه يمكن التحرز منه، و لأننا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم و أسرارهم من ذوى السهو و النسيان و لا يمنعون من إيداعها ممن يغلبه النوم أحياناً، كما لا يمنعون من إيداعها ممن يعرضه «١٨» الأمراض و الأسقام «١٩» (انتهى موضع الحاجه). و عن شيخنا البهائى- فى بعض أجوبه المسائل- ما لفظه: «الروايه المتضمنه لنوم النبى صلى الله عليه و آله و سلم صحيحه السند، و قد تلقاه الأصحاب بالقبول، حتى قال شيخنا فى الذكرى: إنه لم يجد لها راداً، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها، شاهد صدق على أنهم لا يعدّون فوات الصلاه بالنوم سهواً، و إلّا لردّها كما ردّوا غيرها ممّا هو صريح فى نسبه السهو، و من شدّه و ثوقهم بها استنبطوا منها أحكاماً كثيره ذكرتها فى حبل المتين، منها: قضاء النافله، و منها: جواز النافله لمن عليه فريضه «٢٠» (انتهى). و عن والده فى رساله مفرده منسوبه إليه: إن الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبى صلى الله عليه و آله و سلم بالقبول «٢١» (انتهى). و حينئذ نقول: إنه لو لم نقل من جهه كثره هذه الأخبار بجواز صدور ذلك عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم- وفاقاً لظاهر من عرفت- لم يثبت بالعقل و لا- بالنقل امتناع ذلك عليه، فلا- يجوز ردّ الاستدلال بالأخبار بما لم يثبت امتناع عقلاً و لا نقلاً و لا ادعى أحد امتناعه. نعم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٠

حكى عن العلّامه أنه قال:- بعد ذكر بعض الأخبار فى ذلك-: إن حديثهم باطل، لاستحاله صدور ذلك عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم «١». و عن رساله نفى السهو المتقدمه «٢»- بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلاً على ما عرفت- ذكر أن الخبر فى هذا المعنى من جنس الخبر فى السهو و أنه من الأحاد التى لا توجب علماً و لا عملاً. و عن السيّد ابن طاوس أنه- بعد ما ذكر عن بعض طرق العامّه أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نام هو و أصحابه آخر الليل إلى أن طلعت الشمس، فأول من استيقظ أبو بكر ثم عمر، فكبر عمر تكبيراً عالياً فأيقظ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فأمرهم بالارتحال، و سار غير بعيد، فنزل فصلى الصبح- قال: «انظر أيها العاقل فى وصفهم لعنايه الله سبحانه نبيهم، و أنه سبحانه لا يصحّ أن ينام، و أن جبرئيل عليه السلام ما كان شفقتة على نبيهم دون عنايه عمر حتى كان يوقظه الله أو جبرئيل، فإذا نظرت إلى روايتهم عن محمّد صلى الله عليه و آله و سلم أنه تنام عينه و لا- ينام قبله «٣»، و تفسيرهم لذلك بأنّ نومه لا- يمنعه عن معرفه الأحوال «٤»، و نظرت فى رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب ذكره، ثم يذكرون فى هذه الروايه أنه أخر القضاء إلى بعد الارتحال، فإنه قد نام قلبه حتى

لا يحسّ بخروج الوقت، فكلّ ذلك يشهد بالمناقضه في رواياتهم ومقالاتهم و تكذيب أنفسهم «٥» (انتهى). و الإنصاف أنّ نوم النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم أو أحد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب - سيّما أكد الفرائض - نقص عليهم ينفية ما دلّ من أخبارهم «٦» على كمالهم و كمال عناية الله تعالى بهم في تبييدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أنّ هذا أنقص من سهو النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم عن الركعتين في الصلاة. و ما تقدّم «٧» من صاحب رساله نفى السهو ممنوع، بل العقل و العقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة أهون من النوم عن فريضه الصبح، و أنّ هذا النائم أحقّ بالتعبير من ذلك الساهي، بل ذاك لا يستحقّ تعبيراً. و كون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم، لا ينافي كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه و لو في المقدمات. و بالجمله، فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرّقات ما ورد في كمالاتهم و عدم صدور القبائح منهم فعلاً - و تركاً في الصغر و الكبير عمداً أو خطأ. و لعلّه لذا تنظر في الأخبار «٨» بعض المتأخرين - على ما حكى عنهم - منهم: شيخنا البهائي «٩» بعد اعترافه بأنّ المستفاد من كلام الشهيد المتقدّم عن الذكري: تجويز الأصحاب لذلك «١٠» و عرفت أيضاً ما عن المنتهى و غيره «١١». اللهمّ إلّا أن يقال بإمكان سقوط أداء الصلاة عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم في ذلك الوقت لمصلحه علمها الله سبحانه، فإنّ اشتراكه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم مع غيره في هذا التكليف الخاصّ ليس الدليل عليه أوضح من الأخبار المذكوره حتّى يوجب طرحها، خصوصاً بملاحظه بعض القرائن الوارده في تلك الأخبار، منها: قوله عليه السلام - في روايه سعيد الأعرج - : «إنّ الله تعالى أنام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم إلى أن قال: و أسهاه في صلاته فسلم في الرّكعتين.. إلى أن قال: و إنّما فعل ذلك رحمه لهذه الأمّه، لئلا يعيّر الرّجل المسلم إذا هو نام على صلاته أو سهأ.. الخبر» «١٢» فتأمل. و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم لأصحابه مخاطباً لهم: «نتمم بوادي الشيطان» «١٣». و لم يقل نمنا، فعلم أنّ النوم كان زللاً منهم لا منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم. ثمّ إنّ دلالة الأخبار المذكوره - بعد تسليمها - كغيرها من الأخبار المتضمّنه لجواز النفل لمن عليه قضاء، على نفى المضايقه و فوريّه القضاء. و أمّا دلالتها على نفى الترتيب فهي مبنيه على عدم المدرك له إلّا الفوريه أو انعقاد الإجماع المركّب على أنّ كلّ من قال بالمواسعه لم يقل بالترتيب، و كلاهما ممنوعان.

[الدليل الرابع: الإجماعات المنقوله]

الرابع من حجج القول بالمواسعه: الإجماعات المنقوله. منها: ما تقدّم عن الجعفي من نسبه ما يذكره في كتابه الفاخر إلى المجمع عليه «١٤». و منها: ما عن المعتبر من أنّ القول بالمضايقه يلزم منه منع من عليه صلوات كثيره أن يأكل و أن ينام زائداً على الضروره، و لا يشتغل إلّا لاكتساب قوت يومه له و لعِياله، و أنّه لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتّى يخلو يده، و التزام ذلك مكابره صرفه و التزام سوطائي. ثمّ قال: و لو قيل: قد أشار أبو الصلاح الحلبي إلى ذلك، قلنا «١٥»: نعلم من المسلمين كافّه خلاف ما ذكرنا، فإنّ أكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيره فإذا صَلَّى الإنسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس «١٦» (انتهى). و عن المختلف ما محصّيه: أنّ القول بتحريم الحاضره في أوّل وقتها مع القول بجواز غيرها من الأفعال ممّا لا يجتمعان، و الثاني ثابت بالإجماع على عدم إفتاء أحد من فقهاء الأمصار في جميع الأعصار بتحريم زياده لقمه أو شرب جرعه، أو طلب الاستراحه من غير نصب شديد، أو المنع من فعل العبادات الواجبه، و المندوبه لمن عليه قضاء، فيلزم انتفاء الأوّل «١٧» (انتهى). و الجواب عن هذه الحجّه: أنّه إن أريد دعوى إجماع العلماء فهو واضح المنع، مع ما عرفت من كثره القائلين بالمضايقه من القدماء و دعواهم الإجماع. و عبارته الجعفي يمكن حملها على أنّ ما ذكر في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها، بل يمكن دعوى

ظهور قوله: «لا نذكر فيه إلّا ما اجمع عليه و صحّ من قول الأئمة عليهم السلام» فيما ذكرنا، فإنّ كلمه «من» بيان للموصول. و أمّا كلام المحقّق فمرجعها «١٨» إلى دعوى «١٩» سيره المسلمين، و هى غير معلومه على وجه يجدى فى المقام، مع احتمال كونها ناشئه عن قلّه مبالاتهم فى الدين، و لذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات من اشتغال ذمهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا- و لو بشاهد الحال، كمستحقّى الصدقات الواجبه- و مع اشتغال ذمهم بحقوق الله الفورىّه، كتعلّم العلم و اكتساب الأخلاق الجميله و دفع الأخلاق الرذيله، و تراهم يعاملون- بيعا و شراء- مع الأطفال الغير المميّزه و المجانين، و لا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائدا على الوجه و الكفّين، كالشعر و الزند و الرجل إلى غير ذلك ممّا يطول الكلام بذكره. هذا مع أنّ استلزام المضايقه لتحريم الأمور المذكوره محلّ كلام فى الأصول بين أعظم الفحول، فلعلّ السيره المذكوره دليل على عدم الاستلزام، كما تمسّك بها بعض الأعلام فى هذا المقام. و منه يظهر ما فى دعوى العلّامه فى المختلف. مضافا إلى أنّ نفي القول من فقهاء الأمصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه قدّس سرّه «٢٠» بذهاب السيّد و جماعه إلى الحرمة كما ترى. و بالجمله فالتمسّك بالإجماع و السيره فى هذا المقام ليس إلّا لتكثير الأدلّه، مع أنّه لا ينفى الترتيب إلّا إذا كان منوطا بالفورىّه و مبيّتا عليها.

[الدليل الخامس: لزوم الحرج]

الخامس من حجج القائلين بالمواسعه: لزوم الحرج العظيم، الّذى يشهد بنفيه الأدلّه الثلاثه، بل الأربعه. و يرد عليه أنّ الحرج لا يلزم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦١

إلّا مع كثره الفوائت، و حينئذ فإن كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف حكم بمقتضاه، كما يحكم القائل بالمواسعه عند ظنّ طرؤ العجز، و كما يحكم بسقوط القيام فى الصلاه عند تعسّيره فلا يتعدّى إلى صوره عدم لزوم الحرج، لقلّه الفوائت. و ليس المقام ممّا يقضى لزوم الحرج بتشريع المواسعه فى جميع الأفراد حتّى مع عدم الحرج، بأن يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم، لأنّ ذلك إنّما هو فيما كان العسر فى أغلب الموارد فيتبعها النادر، كما فى تشريع القصر فى السفر للحرج، و تشريع طهاره الحديد، و غير ذلك، و ليس كذلك ما نحن فيه قطعاً «١». فاندفع ما يقال: إنّ غرض المستدلّ أنّ المشقّه النوعيه الثابته فى فورىّه القضاء يقتضى- بحسب الحكمه المرعيّه فى الشريعه السمحه السهله- نفيها مطلقا، و إن انتفت المشقّه الشخصيه فى ثبوتها فى بعض الأحيان. هذا مع إمكان معارضته بأنّ حكمه عدم وقوع المكلف فى تهلكه «٢» بقائه مشغول الذمّه بالفوائت بعد الموت، اقتضت إيجاب المبادره إليها إذ قلّمّا اتفق للمكلف أن يكون عليه فوائت كثيره لم يبادر إليها فى السعه إلّا و قد مات مشغول الذمّه بها أو بأكثرها. و كيف كان، فهذا الدليل- فى الضعف- كسابقه، إلّا أنّه ينفى الترتيب أيضا و لو لم ينشأ من المضايقه، لأنّ مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلًا للترتيب بين الحاضره و بين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت، بل لو لم يشتغل بها أيضا كان فى نفس تأخير الحاضره حرج من جهه ضبط أواخر الأوقات بالساعات و العلامات إلّا إذا قلنا بأنّ الواجب تأخير الحاضره عن مجموع الفوائت، لا- عن كلّ فائتة حتّى يجب الاشتغال بها مهما أمكن، فافهم. و الحاصل: أنّ لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلّم، سواء قلنا بالمضايقه أم قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقه، لكنّ الحكم بنفيهما «٣» عموما حتّى فى مورد عدم الحرج يحتاج إلى دليل آخر. و التمسّك بالإجماع المركّب فى غير موضعه، لأنّ الفصل فى الأحكام التكليفيه بين موارد الحرج

و غيرها، لكثرة وقوعه في الشريعة لا يعلم مخالفته في هذه المسألة لقول الإمام عليه السلام، و إن كان القطع به في بعض الموارد ممكناً، «٤» إلّا أنّ غلبه الفصل بين الموردين في المسائل ممّا يمنع القطع غالباً، فافهم، فإنّه نافع في كثير من الموارد. و هذا خلاصه أدلّة القول بالمواسعة، و قد عرفت ضعف أكثرها، مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصاً فيما عدا فوائت اليوم.

[أدله القول بالمضايقة]

إشارة

و أمّا ما يمكن ان يستدلّ به للقول بالمضايقة فوجوه:

الأول: الأصل.

و المراد به: أصالة الاحتياط، إمّا من حيث الفوريّة، لتيقّن عدم المؤاخذه- على تقدير التعجيل- و عدم الأمن منه- على تقدير التأخير، مطلقاً أو مع اتفاق طرؤ العجز. و إمّا من حيث تيقّن امتثال الحاضره على تقدير تأخيرها عن الفائته أو إيقاعها في ضيق الوقت و الشكّ في الامتثال لو قدّمها على الفائته. و الجواب عنه: عدم وجوب الاحتياط لا من جهه الفوريّه و لا من جهه الترتيب، لما تقرّر في محلّه من دلالة العقل و النقل على عدم المؤاخذه عمّا لم يعلم كونه منشأ لها، سواء كان الشكّ في التكليف الأصليّ أم كان في التكليف المقدميّ، كالجزم، و الشرط. ثمّ إنّّه لو قلنا بأصالة الاحتياط في الوجوب المقدميّ من قبيل الجزء، و الشرط- على ما هو مذهب جماعه «٥»، و قد كنّا نقوّيه سابقاً بدعوى اختصاص أدلّه البراءة- عقلاً و نقلاً- بالشكّ في التكليف المستقلّ، كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو غسل الجمعة، لكن وجوب الاحتياط في التكليف الوجوبيّ المستقلّ مما لم يقل به أحد من المجتهدين و الأخباريّين على ما ادّعاه بعض الأخباريين من اختصاص الخلاف بين الأخباريين و المجتهدين في وجوب الاحتياط و عدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهه في الحكم الشرعيّ. و على هذا فوجوب الاحتياط من جهه الفوريّه و وجوب المبادرة إلى القضاء لمجرد احتمال العقاب على التأخير ممّا لم يقل به أحد. و أمّا أصالة الاحتياط من جهه الشكّ في اعتبار الترتيب- على ما هو مذهب جماعه في الشكّ في الشرطيّه و الجزئيّه- فهي أيضاً غير جاريه في المقام و إن قلنا بجريانها في غيره، لأنّ الترتيب عند أهل المضايقة من جهه لزوم المبادره، فالشكّ في اعتبار الترتيب مسبّب عن الشكّ في لزوم المبادره، و إذا كان المرجع عند الشكّ في لزوم المبادره أصالة البراءة عنه بالاتّفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشكّ في اعتبار الترتيب. بل المرجع إلى أصالة البراءة التي هي الأصل في الشكّ، الّذي صار منشأ لهذا الشكّ، لما تقرّر في محلّه من أنّ أحد الأصليين إذا كان الشكّ في مجراه سبباً للشكّ في مجرى الآخر، فهو حاكم على صاحبه، و لا يلتفت إلى صاحبه، و لذا لو شككنا في وجوب تقديم إخراج النجاسه عن المسجد على الصلاه فيه، لأجل الشكّ في وجوب إخراج النجاسه الغير الملوّثه منه لم يكن هناك موضع إجراء أصالة الاشتغال باتّفاق من القائلين بجريانها عند الشكّ في اعتبار شيء في العباده المأمور بها. و الحاصل أنّ أصالة البراءة حاكمه على أصالة الاشتغال، مع كون الشكّ في مجرى الثانيه مسبباً عن الشكّ في مجرى الأولى، و هذا هو الضابط في كلّ أصلين متعارضين، سواء كانا من جنس واحد، كاستصحابيين أو من جنسين، كما فيما نحن فيه. و الظاهر أنّ تقديم البراءة على الاحتياط- في مثل ما نحن فيه- ممّا اتّفق عليه الموجبون للاحتياط، و إن اختلفوا في الاستصحابيين

المتعارضين إذا كانا من هذا القبيل. ثم إن ما نحن فيه ليس من الشك في شرطيه شيء لعباده أو جزئيته لها، بل الشك في صحه العباده لأجل الشك في ثبوت تكليف آخر أهم منه، فإذا انتفى بأصالة البراءه فلا مسرح للاحتياط الواجب، فافهم و اغتنم. و اعلم أن جميع ما ذكرنا إنما هو على تقدير تسليم الصغرى، و هى أن الاحتياط فى تقديم الفائته، و أمّا لو أخذنا بظواهر العبائر المحكيه عن جماعه من القدماء «٦» كظاهر بعض الأخبار من وجوب تقديم الحاضره و إن كانت مؤسّده «٧»، أو لاحظنا قول جماعه كثيره بثبوت الوقت الاضطرارى «٨» فلا احتياط فى المقام.

الثانى: إطلاق أوامر القضاء

، بناء على كونها للفور أمّا لغه- كما عن الشيخ و جماعه «٩»-

و إمّا شرعا- كما عن السيد- مدعيا إجماع الصحابه و التابعين عليه «١٠»، و إمّا عرفا- كما يظهر عن بعض أدله بعض المتأخرين. و الجواب: منع كونه للفور، لا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٢

لغه و لا شرعا و لا عرفا.

الثالث: ما دل على وجوب المبادرة إلى القضاء

، فمن ذلك قوله تعالى: أقيم الصلاة لِتَذَكَّرَ «١» فعن الطبرسى- بعد ذكر جملة من معانيه- و قيل: معناه أقم الصلاة متى ذكرت أنّ عليك صلاة، كنت فى وقتها أم لم تكن- عن أكثر المفسرين- و هو المروى عن أبى جعفر عليه السلام «٢». و عن القمى: إذا نسيت صلاة ثم ذكرت، فصلّها «٣». و فى الذكرى: «قال كثير من المفسرين: إنه فى الفائته، لقول النبى صلّى الله عليه و آله و سلم: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها، إنّ الله تعالى يقول أقم الصلاة لِتَذَكَّرَ. و فى روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا فاتتك صلاة ذكرت فى وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنّك صليت التى فاتتك، كنت من الأخرى فى وقت فابدأ بالتى فاتتك إنّ الله عزّ و جل يقول وَ أقم الصلاة لِتَذَكَّرَ «٤» (انتهى). و مثلها- فى تفسير الآيه-: صحيحه أخرى لزراره الوارده فى حكاية نوم النبى صلّى الله عليه و آله و سلم، و فيها قوله عليه السلام:

«من نسي شيئا من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، إنّ الله تعالى يقول وَ أقم الصلاة لِتَذَكَّرَ» «٥». و منها: الأخبار الدالّة على الأمر بالقضاء عند ذكره، مثل ما تقدّم فى تفسير الآيه، و مثل ما عن السرائر «٦» فى الخبر المجمع عليه بين جميع الأئمه: «من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها» «٧». و مثل روايه حماد، عن نعمان الرازى:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلّها عند ذكرها» «٨». و روايه يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداه حتى تبرز الشمس، أ يصلّى حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: يصلّى حين يستيقظ» «٩»، إلى غير ذلك مما هو بهذا المضمون «١٠». و مثل ما دلّ من الأخبار «١١» على

أَنَّ عَدَّهُ صَلَوَاتٍ يَصَلِّيْنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ، مِنْهَا: صَلَاةٌ فَاتَتْكَ تَقْضِي حِينَ تَذَكَّرَ. وَتَقْرِبَ الِاسْتِدْلَالَ بِالْآيَةِ وَالرَّوَايَاتِ: أَنَّ تَوْقِيتَ فِعْلَ الصَّلَاةِ بِوَقْتِ الذِّكْرِ ظَاهِرٌ فِي وَجُوبِ إِيقَاعِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَهُوَ وَقْتُ الْوَجُوبِ، لَا لِمَجْرَدِ الْوَجُوبِ، كَمَا فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: أَدْخَلَ السُّوقَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ أَوْ الزَّوَالِ، أَوْ أَفْعَلَ كَذَا حِينَ قُدُومِ زَيْدٍ، وَنَحْوَ ذَلِكَ. وَحَمَلُهَا عَلَى الِاسْتِحْبَابِ مُخَالَفٌ لظَاهِرِهَا، خُصُوصًا ظَاهِرَ الْآيَةِ، حَيْثُ إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى أَقِمِ الصَّلَاةَ (١٢) عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَاعْبُدْنِي الصَّرِيحُ فِي الْوَجُوبِ، وَكَذَا حَمَلُهَا عَلَى مَجْرَدِ الْإِذْنِ فِي الْمُبَادَرَةِ فِي مَقَامِ رَفْعِ تَوْهَمِ الْحُظْرِ عَنْهَا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ الَّتِي نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ فِيهَا تَنْزِيهًا أَوْ تَحْرِيمًا. وَمِنْهَا: مَا دَلَّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الِاسْتِغْثَالِ بِغَيْرِ الْقَضَاءِ، مِثْلَ صَحِيحِهِ أَبِي وَلَادٍ- الْوَارِدَةِ فِي حُكْمِ الْمَسَافِرِ الْقَاصِدِ لِلْمَسَافَةِ، الرَّاجِعِ عَنِ قَصْدِهِ قَبْلَ تَمَامِهَا- وَفِي آخِرِهَا: «فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَسْرَ فِي يَوْمِكَ الَّذِي خَرَجْتَ فِيهِ بِرِيدَا، فَإِنَّ عَلَيْكَ أَنْ تَقْضِيَ كُلَّ صَلَاةٍ صَلَّيْتَهَا بِالْقَصْرِ بِتَمَامٍ، مِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْرَحَ مِنْ مَكَانِكَ» (١٣). وَصَحِيحُهُ زُرَّارَةَ: «عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهُورٍ أَوْ نَسَى صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا، قَالَ: يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا، فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ، فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ وَ لَمْ يَتِمَّ مَا فَاتَهُ فَلْيَقْضِ، مَا لَمْ يَتَخَوَّفَ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ، وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا، فَإِذَا قَضَاها فَلْيَصِلْ مَا قَدْ فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى، وَ لَا يَتَطَوَّعَ بِرُكْعِهِ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا» (١٤). وَ الْجَوَابُ: أَمَّا عَنِ الْآيَةِ «١٥» فَبَأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ إِثْبَاتُ دَلَالَتِهَا بِنَفْسِهَا عَلَى فُورِيَةِ الْقَضَاءِ، فَدُونَهُ خَرَطَ الْقِتَادَ، إِذْ لَا ظَهْرَ فِيهَا إِلَّا فِي خُطَابِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لِذِكْرِي يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قِيدًا لِكَلَا الْأَمْرَيْنِ، أَعْنَى قَوْلِهِ فَاعْبُدْنِي- وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ خُصُوصًا بَعْدَ مَلاحِظَةِ أَنَّ فِي نَسْيَانِ مِثْلِ مُوسَى لِصَلَاةِ الْفَرِيضَةِ بِلِ نَوْمِهِ عَنْهَا كَلَامًا تَقَدَّمَ شَطْرَ مَنْهُ فِي نَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ (١٦) وَ «الْلَامُ» فِيهِ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا، وَ كَذَا «الذِّكْرُ». وَ بِالْجَمَلِ، فَعَدَمُ دَلَالَةِ الْآيَةِ بِنَفْسِهَا عَلَى الْمَدْعَى بِحَسَبِ فَهْمِنَا مِمَّا لَا- يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ وَجْهِهِ إِجْمَالِ الْآيَةِ أَوْ بَعْضِهَا: وَ لِذَا لَمْ يَحْكُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ مِنْ تَفْسِيرِهَا «١٧» بِخُصُوصِ الْفَائِثَةِ، حَتَّى يُمْكِنَ حَمْلُ الْأَمْرِ فِيهَا عَلَى الْفُورِ. وَ إِنْ أُرِيدَ دَلَالَتُهَا بِضَمِيمِهِ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِهَا- مِنْ الرَّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ الْمُسْتَشْهَدِ بِهَا فِيهَا عَلَى وَجُوبِ الْقَضَاءِ عِنْدَ الذِّكْرِ- مَنَعْنَا دَلَالَتُهَا، لِأَنَّ الرَّوَايَةَ الْأُولَى عَامِيَّةٌ (١٨) وَ الصَّحِيحَةُ الْآخِرَةُ «١٩» لَزُرَّارَةَ «٢٠» مَعَ اسْتِمَالِهَا عَلَى نَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ وَ أَصْحَابِهِ عَنِ مَنَامِهِمْ بَعْدَ الِاسْتِيقَاطِ، وَ تَقْدِيمِ نَافِلَةِ الْفَجْرِ، بَلِ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ. بَلِ قَدْ تَدَلَّ مَرَاةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ لِلتَّجَنُّبِ عَنِ وَادِي الشَّيْطَانِ وَ عَدَمِ تَأْخِيرِهِ نَافِلَةَ الْفَجْرِ عَنِ فَرِيضَتِهَا وَ عَدَمِ تَرْكِ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ عَلَى عَدَمِ اسْتِحْبَابِ الْمُبَادَرَةِ إِلَى الْقَضَاءِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ لَهُ مَزِيَّةٌ عَلَى الْمُسْتَحْتَبَاتِ الْمَذْكُورَةِ. وَ أَمَّا الرَّوَايَةُ الْأُولَى لَزُرَّارَةَ «٢١»، فَلَا- دَلَالَةَ فِيهَا إِلَّا عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْأَمْرِ لِلْفُورِ وَ قَدْ عَرَفْتَ مَنَعَهُ سَابِقًا «٢٢»، فَهِيَ لَا- تَدَلُّ إِلَّا عَلَى الْأَمْرِ بِتَقْدِيمِ الْفَائِثَةِ الْوَاحِدَةِ عَلَى الْحَاضِرَةِ، وَ أَيْنَ هَذَا مِنَ الْقَوْلِ بِالْمُضَاقِقَةِ وَ وَجُوبِ الْمُبَادَرَةِ، وَ بَطْلَانِ الْحَاضِرَةِ لَوْ قَدَّمَهَا عَلَى الْفَائِثَةِ وَ إِنْ تَعَدَّدَتْ. وَ أَمَّا الْأَخْبَارُ «٢٣»- غَيْرِ صَحِيحِي أَبِي وَلَادٍ «٢٤» وَ زُرَّارَةَ «٢٥»- فَهِيَ بَيْنَ مَسْوُوقِ لَبِيَانِ أَصْلَ وَجُوبِ قَضَاءِ الْمَتْرُوكِ لِعُذْرٍ، وَ مَسْوُوقِ لَبِيَانِ عَدَمِ اخْتِصَاصِ الْقَضَاءِ بِوَقْتِ دُونَ وَقْتِ فِي مَقَامِ رَفْعِ تَوْهَمِ مَرْجُوحِيَّتِهِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ. مَعَ أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ دَلَالَتُهَا عَلَى الْفُورِ، فَهِيَ بِنَفْسِهَا لَا يَسْتَلْزَمُ «٢٦»

الترتيب، إلَّا إذا قلنا باستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده، أو عدم الأمر به، كما أنَّ ما دلَّ بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة، كما عرفت سابقًا «٢٧».

نعم لو ثبت إجماع مركب أمكن الاستدلال بما دلَّ على أحدهما على الآخر بضميمه الإجماع، وهو غير ثابت. وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحين الأخيرتين، أعني صحيحي أبي ولاد و زرارة. مع أنَّ دلالة صحيحه أبي ولاد على المطلب موقوفه على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصوره إذا بدا له عن السفر قبل إتمام المسافه، وهو- مع أنَّه ممَّا لم يقل به أحد- مخالف

لصحيحه زراره الأخرى «٢٨» الصريحه فى نفي الإعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلاة قصرا، فالمتجه حمل الروايه على الاستحباب، فلا- تدل على وجوب المبادره. و أما صحيحه زراره «٢٩» فهى- كبعض الأخبار الآتية «٣٠»- عمدته أدله هذا القول. و ربما يجاب عنها بأن إطلاق السؤال منها، فيها، يقتضى حمل القضاء- فى الجواب- على مطلق الأداء، كما استعمل فيه فى آخر الخبر، فلا- يكون الغرض إلما إيجاب الفعل وقت الذكر. و هو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال، فضلا عن ظواهر فقرات الجواب، لأنّ النوم عن الصلاة، و نسيانها لا يصدق عرفا، بل و لا لغه، إلّا إذا نام أو نسى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٣

فى مجموع الوقت. و يتلوه فى الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم بأصل وجوبه، فيكون الجواب لبيان الرخصه فى القضاء فى أىّ ساعه ذكر و لو فى أوقات يكون فعل الصلاة فيها مطلقا أو فى الجملة مرجوحه، كما إذا دخل وقت الفريضة، و كما بعد صلاه العصر و الفجر. و يؤيده قوله عليه السلام فى صحيحه أخرى لزراره: «فى أىّ ساعه ذكرتها و لو بعد صلاه العصر» «١». و وجه الضعف: أنّ دعوى كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن أصل وجوبه ممنوعه، و مخالفه لظاهر السؤال، كما لا يخفى. فالأحسن تسليم ظهور الروايه- بنفسها- فى وجوب المبادره، و حملها على ما ذكرنا: من بيان تعميم وقت الرخصه، أو على الاستحباب بمعونه ظهور بعض ما تقدّم من أخبار المواسعه. و ربما يشهد للأول كثره الأخبار الوارده فى أوقات قضاء النوافل و الفرائض فى مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء، و يظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل فى باب عدم كراهه القضاء فى وقت من الأوقات «٢». ثمّ لو سلّم دلالتها على المبادره لم يكن فيه دلالة على الترتيب، إلّا إذا قلنا بكون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده الخاص، أو لعدم الأمر به، أو قام إجماع مركّب فى البين و كلاهما ممنوعان.

الرابع: من أدله هذا القول: ما دلّ على الترتيب و تقديم الفائته فى الابتداء

و العدول من الحاضره إليها فى الأثناء مثل صحيحه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام: «إذا نسيت صلاه أو صلّيتها بغير وضوء أو «٣» كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهن و أدن لها و أقم، ثمّ صلّها، و ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه، إقامه لكلّ صلاه «٤». و قال: قال أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها، فصلّ الغداه فى «٥» أىّ ساعه ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صلّيتها «٦». و قال: إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه، أو بعد فراغك فانوها الأولى، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع مكان أربع. و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى و أنت فى صلاه العصر و قد صلّيتها «٧» ركعتين، فانوها الأولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين و قم و صلّ العصر. و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخلت «٨» المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صلّ المغرب. و إن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر. فإن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فأتمّها بركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب. و إن كنت قد صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم و صلّ المغرب. و إن كنت قد نسيت العشاء الآخره حتّى صلّيت الفجر أو قمت فى الثالثه، فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخره. و إن كنت قد نسيت العشاء الآخره حتّى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخره. و إن كنت ذكرتتها و أنت فى الركعه الأولى، أو الركعه الثانيه من الغداه، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداه و أدن و أقم. و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى «٩» الغداه، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء. فإن

خشيت أن يفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب، ثم صلّ الغداة، ثم صلّ العشاء، فإن خشيت أن يفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثم صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت، فلا تصلهما «١٠» إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. قلت: لم ذاك «١١»؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» «١٢». وروايه صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلّى العصر. قال: قال «١٣» أبو جعفر عليه السلام: و «١٤» كان أبي يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّى المغرب، ثم صلّاها» «١٥». وروايه أبي بصير: «عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال: يبدأ بالظهر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فيبدأ بالتى أنت في وقتها، ثم تصلّى «١٦» التى نسيت» «١٧». وروايه زراره- المتقدمه فى تفسير الآيه- «١٨». وروايه البصرى: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إذا نسي صلاة أو نام عنها، صلّاها حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسي، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعه، ثم صلّى المغرب ثم صلّى العتمه بعدها.. الخبر» «١٩». وروايه معمر بن يحيى: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل صلّى على غير القبلة، ثم تبين له القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: يصلّيها قبل أن يصلّى هذه التى دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت التى دخل وقتها» «٢٠». و المحكّي «٢١» عن دعائم الإسلام: «قال: روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال: من فاتته صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى، فإن كان فى الوقت سعه بدأ بالتى فاتت، و صلّى التى هو منها فى وقت، و إن لم يكن من الوقت إلّا مقدار ما يصلّى التى هو فى وقتها بدأ بها، و قضى بعدها التى فاتت» «٢٢». و المحكّي عن كتب الأصحاب «٢٣»-

مرسلا- عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم أنه قال: «لا صلاة لمن عليه صلاة» «٢٤» و لا ريب فى أنه يصدق على المكلف- قبل تنجز الحاضره عليه و مشروعيتها له- أنه عليه صلاة، فينفى مشروعيتها الحاضره و تعلّقها فى ذمته بمقتضى الروايه، و لا يجوز قلب الاستدلال بها فيما إذا فرض تذكّر الفائته بعد تنجز الحاضره عليه كما لا يخفى بأدنى التفات. و الجواب: أمّا عن صحيحه زراره الطويله «٢٥» فبأنّ مواضع الدلاله فيها فقرأت: إحداها: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثم صلّ المغرب.. الخبر». و لا يخفى- على المتأمل فيها- ظهورها فى تضييق وقت المغرب و فواتها بزوال الحمرة، و إلّا لم يناسب التفصيل- فى فرض نسيان العصر إلى دخول المغرب- بين خوف فوات المغرب و عدمه، و حينئذ فلا ينهض الروايه دليلا على المضايقه، بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال الحمرة آخر وقت الفضيله دون الإجزاء، فتعيّن حمل الأمر على الاستحباب، و كون إدراك فضيله المغرب أولى من المبادره إلى الفائته بحكم مفهوم القيد فى قوله: «و لم تخف». الثانيه: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين» و الظاهر أنّ الحكم بالعدول فى هذه الفقره مقيد- كالحكم السابق- بعدم خوف فوات وقت المغرب. و حاصل الحكمين:

أنّه إذا لم يخف فوت المغرب قدّم العصر ابتداء و عدل إليها فى أثناء المغرب، فيكون مفهوم القيد فى قوله عليه السلام: «و لم يخف فوتها» مفيدا «٢٦» لانتفاء الحكمين عند خوف

وقت فضيله المغرب، فيكون الراجح- عند خوف فوت وقت الفضيله- تقديم الحاضره، و هذا مخالف للقول بالمضايقه، فلا محيص عن حمل الأمر بالعدول على الاستحباب.

الثالثة: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرتها- يعني: العشاء الآخرة- و أنت في الركعة الأولى أو الثانية من الغداة.. إلخ». و الإنصاف ظهور دلالة هذه الفقرة- بنفسها- على وجوب العدول، لكنّه لا ينفع بعد وجوب حمل الأمر بالعدول عن المغرب إلى العصر على الاستحباب، إذ يتعيّن حينئذ- من جهة عدم القول بالفصل- حمل الأمر بالعدول من الفجر إلى العشاء أيضا على الاستحباب. اللهم إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب «١» بعيد عن السياق من جهة أنّ الأمر في الصحيحه بالعدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب للوجوب قطعاً، فرفع اليد عن الظهور المتقدّم في وقت المغرب أولى. الرابعه: قوله عليه السلام: «و إن كانت المغرب و العشاء فاتتاك.. إلى قوله: فابدأ بالمغرب». و حاله كحال الأمر بالعدول عن الغداة إلى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينه ما سبق، لعدم القول بالفصل بين تذكّر فوات العصر في آخر وقت فضيله المغرب و بين تذكّر العشاء فقط، أو مع المغرب في وقت صلاه الفجر. و حاصل الجواب عن هذه الصحيحه: أن الاستدلال بها مبنيّ على القول بكون آخر وقت أجزاء المغرب: زوال الحمرة، فإذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الأربع، فتأمل. هذا مع أن قوله عليه السلام في آخر الروايه «٢» تعليلاً لتأخير القضاء إلى ذهاب الشعاع ب «أنك لست تخاف فوتها» ظاهر في عدم فوريه القضاء، فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب، فلا يستلزم الفوريه، لمنع الإجماع المركّب. بل الظاهر أنّ جمع الإمام عليه السلام في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين و بين حاضره و فائته أماره على أنّ مناط الترتيب في الكلّ أمر واحد، فليس لفوريه القضاء- لو قلنا بها- دخل في الترتيب، كما يزعمه أهل المضايقه. ثمّ لو سلّم الإجماع المركّب كان التعليل المذكور قرينه أخرى على استحباب الترتيب، فافهم. هذا مع أنّ الخبر مشتمل على بعض الأحكام المخالفه للإجماع، مثل العدول عن اللاحقه إلى السابقه بعد الفراغ عنها، و مثل النهي عن القضاء إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. و بما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحه- من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب- يجاب عن روايه صفوان بن يحيى «٣»، و بنظيره يجاب عن روايه أبي بصير «٤»، فإنّ الظاهر من قوله: «نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر» ابتناء الجواب على تعدّد أوقات الظهرين و العشاءين و حينئذ فقوله: «يبدأ بالتي نسيت إلّا أن يخاف أن يخرج وقت الصلاه» خروج الوقت المختصّ بها، فلو نسى العصر عند خوف وقت المغرب المتغير لوقت العشاء وجب البدأ بالمغرب ثمّ بالعصر، و هذا ممّا لا نقول به، و حمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعاً. و أمّا روايه معمر بن يحيى «٥» فالأمر يدور بين تقييدها بصورة الاستدبار و حملها على الاستحباب أو حمل الوقت على ما تقدّم في روايه أبي بصير. فلم يبق إلّا روايه زراره «٦» الضعيفه بالقاسم بن عروه و روايه البصرى «٧» الضعيفه بمعلى بن محمّد، و روايه الدعائم «٨» المجهوله السند، و النبوى المرسل «٩». و الجواب عنها- بعد الإغماض عن سندها و عن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها-: أنّها معارضه بما تقدّم من الأخبار الظاهره في عدم اعتبار الترتيب، بل في الأمر بتقديم الحاضره، و هي أكثر عدداً و أصحّ سنداً و أظهر دلالة، لإمكان حمل هذه على الاستحباب، و ليس في تلك الأخبار مثل هذا الحمل في القرب. ثمّ لو سلّمنا التكافؤ، فالمرجع إلى الإطلاقات و الأصول الدالّه على عدم اعتبار الترتيب و عدم وجوب المبادره.

و ربّما رجّح القول بعدم الترتيب بمخالفته لأكثر الجمهور- على ما عن التذكرة- «١٠» و حكى أنّه مذهب الأربعة عدا الشافعي، بل له أيضا- بناء على أنّ المحكّي عنه- أولويه الترتيب «١١»

إن لم نقل بوجوبه. فالأخبار الدالّه على رجحان تقديم الحاضره مخالف لفتوى الأربعة.

من أساطين القدماء، كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكى عنه أنه قال في رساله نفى السهو: إن الخبر المروي - في نومه صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاه الصبح - (١٢) متضمن خلاف ما عليه عصابه الحق، لأنهم لا يختلفون في أن من فاتته صلاه فريضه، فعليه أن يقضيها في أي ساعه ذكرها من ليل أو نهار، ما لم يكن ما لم يكن الوقت مضيًا لفريضه حاضره، وإذا كان يحرم فريضه قد دخل وقتها ليقضى فرضا فإنه كان حظر النوافل عليه أولى، مع الروايه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه «لا صلاه لمن عليه صلاه» مريدا به: لا نافله له لمن عليه فريضه (١٣) (انتهى). و كالشريف أبي الحسين الحسن (١٤)

بن محمد بن ناصر الرسى في المسأله التاسعه عشره من الرسيات التي سئل عنها السيد المرتضى قال (١٥) إذا كان إجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلاه على الحاضر منها إلى آخر ما ذكره وقد أقره السيد على هذه الدعوى، و الشيخ في الخلاف (١٦) و السيد في الغنيه (١٧) و الحلّي في السرائر في بحث المواقيت (١٨). و حكى عنه (١٩) الشهيد في غايه المراد أنه قال في رسالته المعموله في هذه المسأله المسماه ب (خلاصه الاستدلال): إن ذلك مما أطبقت الإماميه عليه خلفا بعد سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت عليه، و لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإن ابني بابويه و الأشعرين كسعد بن سعد و سعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمه، و محمّد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمه، و القميين أجمع عاملون بالأخبار المتضمنه للمضايقه، لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواته و حفظهم (٢٠) الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، و حرّيت هذه الصناعه و رئيس الأعاجم أبو جعفر الطوسي مودع أحاديث المضايقه في كتبه مفت بها، و المخالف إذا عرف باسمه و نسبه لا يضرّ خلافه (٢١) (انتهى). و هذه الإجماعات المحكيه - مع كون كل منها - بمنزله خبر صحيح عالي السند - معتضده بالشهره المطلقه كما عن كشف الالتباس (٢٢) خصوصا بين القدماء كما عن الروض (٢٣) و غيره (٢٤) و عن التذكره (٢٥) و الدروس (٢٦) و غيرهما (٢٧) نسبته إلى الأ-كثر، و عن كشف الرموز (٢٨) و غيره (٢٩) نسبته إلى الثلاثه و أتباعهم. و الجواب: أن حكايه الإجماع - مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء و المتأخرين - لا تنهض حجّه إلّا على مدّعياها، لو هن احتمال صدقه حينئذ و قوّه احتمال استناد قطعه إلى ما لا ينبغي أن يوجب القطع، أو احتمال إرادته من الإجماع على الحكم: الإجماع على المبني الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدّعي، كأن يكون دعوى السيدين الإجماع على المضايقه باعتبار كون دلاله الأمر على الفور عندهم إجماعيا، أو باعتبار الإجماع على العمل بأخبار وجوب قضاء المنسّى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٥

إذا ذكرها، الدالّه بزعمهم على أنّ وقت الذكر متعيّن لوقت القضاء، فلا يجوز التأخير عنه، و لا يجوز فعل الحاضر فيه، و قد أطلعنا على موارد من هذا القبيل إمّا بتنصيب مدّعي الإجماع، و إمّا بانفهام ذلك من مطاوى كلامه. و من الموارد التي علم استناد المدّعي إلى ما لا ينبغي أن يوجب «١» القطع: ما تقدّم «٢» من كلام الحلّي - في هذا المقام - من دعواه إجماع القميين و الأشعريين على الحكم لأجل مقدّمين: إحداهما: ذكر الثقات روايات المضايقه.

و الثانيه: بناؤهم على وجوب العمل بما يروونه من أخبار الثقات. و يكفي في رده - بعد النقض بأنّ الثقات رووا أخبار المواسعه أيضا، بل ظاهر المحكّي عن غايه المراد «٣» أنّ هؤلاء المجمعين رووا أخبار المواسعه أيضا الحلّ بما عن المفيد: في جوابه عمّن سأله عن عمل من سدّ عليه طرق العلم بالأخبار المسنده «٤»

في كتب الصدوق - من «٥» أنّه إنما روى ما سمع و نقل ما حفظ و لم يضمن العهد في ذلك، و أصحاب الحديث ينقلون الغث

و السمين، و ليسوا بأصحاب نظر و تفتيش «٦» (انتهى).

السادس: ما عن المحقق في المعتبر

في مقام الاستدلال لهذا القول: من أن الفوائت تترتب، فترتب على الحاضره «٧». و حكي في توجيهه وجهان:

أحدهما: أن الفوائت تترتب في القضاء، لترتب أزمتهما، و حيث تقدم أزمتهما على أزمته الحاضره فيتقدم «٨» عليها أيضا. ثانيهما: أن الحاضره لو كانت فائته و جب تأخيرها عما فاتت قبلها، فكذا إذا كانت حاضره. و قد يرد الوجهان بأنه قد يكون لمساواتها في الفوات و عدم مزيه بعضها على بعض من جهة الوقت مدخليه في وجوب الترتيب، و لذلك يجب الحاضره عند ضيقها، ثم يجب تأخيرها بعد فوتها المتأخر عن ضيقها، فلا يكون ترتب الأزمه في اليوميه سببا مستقلا في وجوب رعايه الترتيب مطلقا، و مجرد احتمال ذلك لا- يكفي في الاستدلال. أقول: لا- ريب في ضعف الوجهين لما ذكر و لغيره. نعم يمكن توجيهه بأن المراد: أن الترتيب بين الفوائت يكشف عن أن ذلك لأجل تقدم كل فريضه على لاحقتها «٩» قبل تحقق فوت تلك اللاحقه، فحيث كانت اللاحقه حال حضور وقتها متأخره عن الفائته انسحب هذا الاشتراط بعد فواتها، فممنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائته و الحاضره. و لا ينافي ذلك تقديم الحاضره عند ضيق وقتها، لأنه تقديم عارضى لما هو مؤخر بالذات. و يمكن الاستدلال لما ذكر بإطلاق أدله و وجوب قضاء ما فات «١٠»، فإنها تدل بإطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائت، فلو اعتبر في الفائته اللاحقه تأخرها عن السابقه كان ذلك تقييدا لتلك الإطلاقات، بخلاف ما لو كان اعتبار تأخرها لأجل اعتبار تأخرها «١١» حين كونها حاضره، فإنه لا- يلزم من ذلك تقييد في تلك الإطلاقات، لأن فعل ما فات بجميع شروطه و أجزاء المعتبره قبل الفوات لا يتحقق إلا بتأخيرها عن السابقه. هذا و لكن يندفع بأن التقييد لازم، إما في إطلاق الحاضره فلا يحتاج إلى تقييد إطلاق أدله القضاء، إذ لم يعتبر فيها حينئذ أمر زائد على ما اعتبر فيها حال الأداء، و إما تقييد أدله القضاء باشتراط تأخر لاحقتها عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء. و حيث لم يثبت التقييد في أحدهما بالخصوص، و علم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بأنفسها اقتصر عليه، و يرجع في حكم الحاضره إلى الأصول. نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائته على الحاضره أمكن الاستدلال في مسأله الترتيب بين الفوائت بأنفسها، بناء على ما ذكر من دلاله أدله و وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الأداء في القضاء. هذا خلاصه الكلام في أدله القولين المشهورين: الموسعه المطلقه، و المضايقه المطلقه. و قد عرفت أن القول بالموسعه و عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوه، خصوصا فيما زاد على الفائته الواحده، إذ لم يكن فيما تقدم من أخبار المضايقه ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضره على الفائته المتعدده، إلا ذيل صحيحه زراره الطويله الأمره بتقديم المغرب و العشاء الفائتين على الفجر.

بقي هنا أمور:

الأول:

أنه على القول بعدم وجوب الترتيب، هل يستحب تقديم الفائته أو تقديم الحاضره؟ وجهان، بل قولان، و الأقوى: التفصيل بين صورته ضيق «١٢» وقت الفضيله للحاضره الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار، فالمستحب حينئذ تقديم الحاضره، و بين غيرها،

فيستحب تقديم الفائته. أمّا استحباب تقديم الحاضره في صوره ضيق وقت فضيلتها، فلعوم أدله تأكد «١٣» عدم تأخير الحاضره عن ذلك الوقت إلّا من عذر أو عله، حتّى قيل «١٤» بتعيينه للمختار من جهه ظاهر الروايات الداله على ذلك «١٥» و خصوص الصحيحه الطويله المتقدمه في مسأله تقديم المغرب الحاضره على العصر الفائته «١٦» بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيله، و كذا روايه صفوان- المتقدمه- فيمن نسي الظهر إلى أن غربت الشمس و أنه يقدم الظهر إن لم يخف فوت المغرب «١٧» و كذا روايه أبي بصير المتقدمه فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر «١٨»، فراجع و لاحظ.

و لأجل هذه الأخبار الخاصه يحمل ما دلّ «١٩» بإطلاقه على الأمر بتقديم الفائته في السعه، المحمول على الاستحباب- بناء على القول بالمواسعه- على إرادته سعه وقت الفضيله، دون مطلق الوقت، فلا يوجد في المقام خبر يدلّ على الأمر بتقديم الفائته مع ضيق وقت الفضيله. و دعوى موافقه للاحتياط، للخروج به عن خلاف من أوجب التقديم. معارضه بموافقه تقديم الحاضره في هذه للاحتياط، للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيله وقتا اختياريا. مع أنّ أهل المضايقه «٢٠» قائلون بهذا القول كالشيخين «٢١» و العماني «٢٢» و الحلبي «٢٣» فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضره في هذه الصوره. مضافا إلى ما عرفت في نقل الأقوال من ظهور عباره بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضره «٢٤». و أمّا استحباب تقديم الفائته مع سعه وقت الفضيله أو بعد فواته، فلما تقدّم من الأخبار التي استدلت بها أهل المضايقه «٢٥» من الأمر بتقديم الفائته، أو العدول من الحاضره إليها، المحمول على الاستحباب. و أمّا ما تقدّم في بعض أخبار الموسعه من إطلاق تقديم الحاضره «٢٦» فمحمول على صوره ضيق وقت الفضيله و خوف فواته. ثمّ إنه لا ينافي ما ذكرنا- من

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٦

استحباب تقديم الفائته- الأخبار الداله على استحباب المبادره أوّل الوقت، لأنها بين داله على استحباب إتيان الفريضه في الوقت الأوّل، و هذا يجامع تقديم الفائته، و بين داله على استحباب المبادره في أوّل الوقت، الأوّل فالأوّل التي ينافي تقديم الفائته، إلّا أنّه لا بأس بالحكم باستحباب الأمرين المتنافيين، فإنّ جلّ المستحبات كثيرا ما يتفق تنافيا. ثمّ إنّ المحكي «١» عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضره بقول مطلق «٢» ينافي أخبار «٣» العدول عنها إلى الفائته، إذ الظاهر منها أنّ العدول راجح، و معناه رجحان تقديم الفائته، إلّا أن يكون رجحانه مختصا بالتذكّر في الأثناء أو يكون الأمر لمجرد بيان الجواز. و كيف كان فلا بدّ من حمله على التعيّد لا لإدراك رجحان تقديم الفائته، و هو بعيد. و هذا ممّا يضعف القول باستحباب تقديم الحاضره مطلقا، فإنّ حمل الأمر بتقديم الفائته على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضه دفعا لتوهم عدم جوازه الناشئ عن بعض الأخبار المانع للنافله «٤»

أو مطلق الصلاه «٥» أو خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت اليوميه، «٦» إلّا أنّ حمل أخبار العدول على الجواز بعيد جدّا.

الثاني:

إذا قلنا بالفوريّه و الترتيب، فلا إشكال في وجوب الاشتغال بالحاضره عند ضيق وقتها، و كذا بما هو ضروريّ التعيش. و الظاهر

أنه لو كان للإنسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضره وقبلها لم يجب تأخير الصلاة عنها، لأن تأخيرها إلى وقت ضيقها ليس للتعبّد، وإنما هو لئلا يزاحم الفائته، والمفروض سقوط التكليف بها حينئذ، لأن الوقت بقدر الفعل الضروري والحاضره، وكذا لو سقط عنه الفائته بعدد آخر كما إذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه رباعيه، فإنه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر. نعم لو أخذ بإطلاق قوله- عليه السلام: «لا صلاة لمن عليه صلاة» (٧) كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال.

الثالث:

أنه لا إشكال في ترجيح الحاضره على الفائته في آخر وقتها المضروب لأدائها بالذات أو بالعرض، كطروء حيض أو فقد طهور، و هل يرجح عليها إذا ضاق وقت أصل الفعل بحيث إنه يظن أنه لا يتمكن منها أصلا و لو قضاء كما إذا ظن دنو الوفاة أم لا؟ صرح بعض محققي من عاصرناهم بالترجيح، وبأنه ممّا لا كلام فيه، فجعله كضيق وقت الأداء. وفيه نظر، لأن الحاضره إنما رجحت على الفائته عند ضيق وقتها، للنص (٨) المعتضد بما علم من أهميته الحاضره بالنسبه إلى المبادره إلى الواجبات الأخر، وتعين ترك المبادره إليها. و أمّا ترجيح فعل الحاضره على أصل فعل الفائته، بأن يدور الأمر بين ترك الحاضره أداء و قضاء، أو ترك الفائته رأسا، فلم يعلم له وجه عدا إطلاق النص (٩) الدال على أن الحاضره أحق بوقتها، لكنّه من صرف إلى صورته التمكن بعد ذلك من القضاء. و أمّا إذا علم أن عمره لا يفى إلّا بفعل أحدهما، فدعوى دخوله في الإطلاق قابله للمنع. نعم لا يبعد أن يستفاد من الأدله أهميته فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله، مع أن الاحتياط يقتضيه، لدوران الأمر بين التعيين والتخير، إذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائته في هذه الصوره.

الرابع:

صرح بعض بأنه لا كلام في أن تضييق الفائته- على القول به- ليس كتضييق الحاضره في وجوب الاقتصار على أقل ما يحصل به الامتثال. و التحقيق: أن أدله فوريه القضاء إن استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه، فهو كما ذكر، فيجوز له الإتيان في الفائته مطلقا بجميع المستحبات الصلاتيه كالقنوت والأذان والإقامه وغيرها ممّا يستحب في أثناء الصلاة، أو في أولها. و إن استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن- عقلا و شرعا- فيجوز حينئذ الإتيان بجميع المستحبات الصلاتيه إذا لم يجب بعد هذه الصلاة فائته اخرى، و إلّا لم يجز، لتفويتها المبادره إلى الاشتغال بالفائته المتأخره. و إن استفيد منها وجوب المبادره إلى تحصيل المأمور به في أول أوقات إمكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات، و وجب الاقتصار على أقل الواجب في الفائته مطلقا. و حيث إن عمده أدله المضايقه عند أهلها دلالة الأمر على الفور، فهو يقتضى الوجه الثالث، لأن فعل المستحبات والآداب في الفائته السابقه يوجب التأخير في لاحقته. مضافا إلى أن مقتضى فوريه أصل الواجب: وجوب تحصيله في أول أوقات إمكان حصوله. إلّا أن يقال بعد ثبوت التخير بين أفراد المأمور به (١٠) المختلفه في الطول والقصر، يكون المراد المسارعه إلى التلبس بالفعل من غير التفات إلى زمان الفراغ عنه، العدى هو زمان حصول المأمور به في الخارج، كما إذا وجبت الكفّاره المخيره بين الخصال فورا، فإن ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين إذا كان يحصل في زمان أقل من الصوم. وفيه: أنه مسلّم إذا كان المأمور به في هي الأمور المخيره شرعا، أمّا إذا كان التخير عقليا، فمنشأ حكم

العقل به ملاحظه كون كل من الأفراد مما يتحقق به إتيان الأمور به على الوجه الذي أمر به، فإذا لم يتحقق إتيانه على النحو الذي أريد في ضمن بعض الأفراد، فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض، ولذا لا يجوز إذا أمر المولى بإحضار شيء فوراً الاشتغال بمقدمات الفرد الذي لا يحصل إلا بعد زمان طويل، وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج إلا بعد زمان طويل. نعم لو قامت القرينه على أن الفوريه راجعه إلى التلبس بالأمور به - لا - إلى تحصيله في الخارج - صحح الاكتفاء بالمبادره إلى التلبس وإن لم يفرغ إلا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر بأقل منه، لكنه خلاف ظاهر الصيغه المفيده للفور. نعم لو ادعى ظهور هذا المعنى من الأخبار «١١» الداله على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائته عند ذكرها، وأنه إذا دخل وقت الحاضره و لم يتمها فليشتغل بها، بناء على تماميه دلالتها على الفور لم يكن بعيداً، خصوصاً بعد ملاحظه تصريح الشارع بعدم سقوط الأذان والإقامه «١٢» وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على أقل الواجب ردعا للقاضي عن اعتقاد اتحاد الأداء والقضاء حتى في الآداب الخارجيه والمستحبات الداخله، فافهم. و أولى من ذلك لو كان المستند في الفوريه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٧

الإجماع المحقق أو المحكي المنصرف إلى فوريه الاشتغال فإنه يسهل حينئذ دعوى عدم إخلال المستحبات بالفوريه المنعقد عليها الإجماع، هذا كله بالنسبه إلى المستحبات. و أمياً الأجزاء والشروط الاختياريه فليست منافية للفوريه حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل، لأن الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للأجزاء والشرائط، إذ الطلب إنما يعرض الفعل بعد ملاحظه تقييده بها، فلا يجوز ترك السوره - مثلاً - مراعاة للفوريه كما ترك عند ضيق الوقت، وكذا تطهير الثوب والبدن، بل التطهير بالماء، فلا يجوز التيمم كما يجوز عند ضيق الوقت، وهكذا. هذا مع التمكن منها. و أما لو لم يتمكن منها، فإن لم يرج التمكن، فلا إشكال في وجوب التعجيل.

أما مع ظن التمكن فهل يراعى الفوريه فيجب البدار أو يراعى تلك الأجزاء والشروط فيجب الانتظار؟ وجهان، بل قولان: من أن الفوريه لا صارف عنها، غايه الأمر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الأجزاء والشروط، فيسقط، لإطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها «١»، بل لو قيل بعدم فوريه القضاء كان مجرد الأمر كافياً في صحه الفعل حين تعذر الشروط، إذ لا صارف عنه بعد اختصاص أدله باعتبار تلك الشروط بحال التمكن، ولذا صرح في نهايه الأحكام «٢»، وكشف الالتباس «٣»، والجعفرية «٤»، و شرحها «٥»، وإرشادها «٦» - مع قولهم بعدم فوريه القضاء - بجواز المبادره حال التعذر. نعم عن الثلاثه الأخيره: استثناء ما لو فقد الطهاره، فأوجبوا التأخير حينئذ، بل عن الأولين والأخير عدم استحباب التأخير لما في المبادره من المسارعه إلى فعل الطاعه «٧». و من أن الواجب هو الفعل المستجمع للأجزاء والشروط، والعجز المسقط لاعتبار الأجزاء والشروط الاختياريه هو العجز عن امتثال الأمر الكلي وعدم التمكن رأساً من إتيانه بتلك الشروط، وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب بإتيان الفعل المستجمع، فيحكم بكفايه الفعل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز. و أما من يتمكن من الإتيان بالفعل المستجمع في الزمان المستقبل، فهو داخل تحت القادرين، لا دليل على كفايه الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه، فيكون هذا الشخص - العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال - عاجزاً عن الأمور به في الحال قادراً عليه في الاستقبال فيجب عليه ترقيب زمان قدره على الأمور به. و دعوى أنه يستكشف من إطلاق، الأمر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفاً بالفعل في هذا الزمان، فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبه إليه. مدفوعه بأن الأمر إذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط، فإطلاقه نافع عند تمكن المكلف عن الأمور به، فإذا فرض عجزه في زمان خرج عن الإطلاق. نعم لو فرض دليل دال - ولو بالإطلاق - على أن

مجزّد العجز عن الشرط- فى جزء من أجزاء وقت الواجب- مسقط لاعتباره فى ذلك الجزء، تعيّن بقاء التكليف بالفعل فى ذلك الجزء من الزمان، فىأتى به بحسب الإمكان، لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد فى بعض الشروط و لا يوجد فى الآخر، و الكلام فى أنّ مجزّد العجز فى جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لىبقى إطلاق الأمر الشامل لذلك الجزء سليماً عن التقييد بذلك الشرط.

الخامس:

أنّه لو كان عليه فوائت و لم يتسع الوقت إلّا لمقدار الحاضر و بعض تلك الفوائت، فقد عرفت أنّه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضر عند أهل المضايقة، بناء على أنّ اشتراط الترتيب ينحلّ إلى شروط متعدّده عند تعدّد الفوائت، فالممكن منها لا يسقط بالتعدّد، لا أنّ الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعدّد الجميع مع احتمال هذا أيضاً و قد تقدّم ذلك فى الجواب عن دليل العسر و الحرج «٨» و حينئذّ فهل يجب تقديم ما أمكن تقديمه و إن أفضى إلى اختلال الترتيب بين الفوائت، مثلاً- إذا كان عليه ظهر و صبح و ذكرهما فى وقت لا يسع إلّا للحاضر و صلاة الصبح، فهل يجب تقديم صلاة الصبح على الظهر و إن لزم اختلال الترتيب بينهما و بين الظهر الفائتة، أو يجب تقديم الحاضر، ليوقع الفوائت على ترتيبها، فيدور الأمر بين إهمال الترتيب بين الحاضر و بين الفوائت، و بين إهمال الترتيب بين نفس الفوائت. مقتضى القاعدة: الأوّل، لأنّ الترتيب إنّما يعتبر بين الحاضر و بين الفائتة المستجمعه لجميع شرائطها الّتى منها ترتبها على سابقتها، فالمقدّم على الحاضر هى صلاة الصبح المتأخّره شرعاً عن سابقتها، فافهم. السادس: لو كانت الفائتة مردّده بين اثنين أو أزيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدّمه، و لم يتسع الوقت إلّا للحاضر و فعل بعضها، فهل يجب تقديم ما أمكن من المحتملات أم لا-؟ و جهان، لا يخفى الترجيح بينهما على الخير بالقواعد.

هذا آخر ما تيسّر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال. و الحمد لله أوّلاً و آخراً على كلّ حال، و السلام على محمّد و آله خير آل.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٨

٥- رساله فى قاعده من ملك

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و بعد، قد اشتهر فى ألسنة الفقهاء من زمان الشيخ قدس سره إلى زماننا، قضيه كليه يذكرونها فى مقام الاستدلال بها على ما يتفرّع عليها، كأنّها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، و هى: «إنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به». فأحييت أن أتكلّم فى مؤدّاهها، و مقدار عمومها، و فيما يمكن أن يكون وجهاً لثبوتها. و المقصود الأصلي الانتفاع بها فى غير مقام إقرار البالغ الكامل على نفسه، إذ يكفى فى ذلك المقام ما أجمع عليه نصّاً و فتوى من نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم «١»، لكن لا ينفع ذلك فى إقرار الصبىّ فيما له أن يفعله، و إقرار الوكيل و الوليّ على الأصيل. فلا وجه لما تخيّل بعض من استناد هذه القاعده

إلى قاعده إقرار العقلاء.

[كلمات الفقهاء في القاعده]

و ينبغي أوّلا- ذكر كلمات من ذكرها بعينها أو بما يرادفها، ثمّ تتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها، أو بمعونه قرينه استدلالهم بها في الموارد الخاصه، فنقول- مستعينا بالله- : قال شيخ الطائفة قدس سره في مسأله إقرار العبد المأذون في التجاره «٢»: «و إن كان- يعنى المال المقرّ به- يتعلق بالتجاره، مثل ثمن المبيع و أرش المعيب و ما أشبه ذلك، فإنّه يقبل إقراره، لأنّه من ملك شيئا ملك الإقرار به، إلّا أنّه ينظر فيه، فإن كان الإقرار بقدر ما فى يده من مال التجاره قبل، و قضى «٣» منه، و إن كان أكثر كان الفاضل فى ذمّته يتبع به إذا أعتق «٤» (انتهى). و حكى هذا عنه الحلّى فى السرائر ساكتا عليه «٥» مع أنّ دأب الحلّى عدم المسامحه فيما لا يرتضيه. و عن القاضى فى المهذب: أنّه إذا أقرّ المريض المكاتب لعبده فى حال الصحه بأنّه قبض مال الكتابه، صحّ إقراره و عتق العبد، لأنّ المريض يملك القبض فيملك الإقرار به، مثل الصحيح «٦». و قال المحقّق فى الشرائع: لو كان- يعنى العبد- مأذونا فى التجاره فأقرّ بما يتعلّق بها صحّ «٧»، لأنّه يملك التصرف فيملك الإقرار و يؤخذ ما أقرّ [به] «٨»، ممّا فى يده «٩» (انتهى). و قد استدللّ على تقديم قول الوكيل فى التصرف: بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «١٠». و نحوه العلّامة فى القواعد فى تلك المسأله «١١»، و صرّح بهذه القضيه فى باب الإقرار «١٢» أيضا، و صرّح فى جهاد التذكره: بسماع دعوى المسلم أنّه أمّن الحربى فى زمان يملك أمانه، و هو ما قبل الأسر، مدّعا عليه الإجماع «١٣». و نحوه المحقّق فى الشرائع «١٤» تبعا للمبسوط «١٥» من دون دعوى الإجماع. و ذكر فخر الدين فى الإيضاح- فى مسأله اختلاف الولى «١٦» و المولّى عليه- أنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله أو «١٧» إنشاؤه غيره، كان إقراره بذلك ماضيا عليه «١٨». و هذه الكليه و إن كانت أخصّ من القضيه المشهوره إلّا أنّ الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على إرادته نفوذ إقرار المالك للتصرف على غيره، و إلّا فقد صرّح بتلك القضيه فى غير هذا المقام. و ذكر الشهيد فى قواعد: أنّ «١٩» كلّ من قدر على إنشاء شىء قدر على الإقرار به إلّا فى مسائل أشكلت: منها: أنّ ولّى المرأه الاختيارى لا يقبل قوله، و كذا قيل فى الوكيل إذا أقرّ بالبيع أو قبض الثمن أو الشراء أو الطلاق أو الثمن أو الأجل، و إذا أقرّ بالرجعه فى العده لا يقبل منه، مع أنّه قادر على إنشائها، و قيل يقبل «٢٠» (انتهى). و فى تقييد الولّى بالاختيارى احتراز عن الولّى الإجبارى، فإنّه لا إشكال فى قبول إقراره عليها، و لا خلاف بين العامه و الخاصه، على ما يظهر من التذكره «٢١»، و يلوح من الشيخ فى المسأله دعوى الوكيل فعل ما وكلّ فيه «٢٢». نعم تأمّل فيه جامع المقاصد «٢٣» على ما سيأتى. قال فى التذكره: لو أقرّ الولّى بالنكاح فإن كانت بالغه رشيده لم يعتدّ بإقراره عندنا، لانتفاء الولاية. و أما عند العامه فينظر إن كان له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها قبل إقراره، لقدرته على الإنشاء. و للشافعيه وجه آخر: أنّه لا يقبل حتى تساعده «٢٤» المرأه كالوكيل إذا ادّعى أنّه أتى بما هو وكيل فيه، و لو لم يكن له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها لم يقبل «٢٥» (انتهى). و يظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولّى الاختيارى و غيره فى مسأله ادّعاء «٢٦» كلّ من العاقدين على الولّى سبق عقده على المرأه، فيبطل اللاحق «٢٧». هذا ما حضرنى من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة أو ما يرادفها أو ما هو أخصّ منها، و لا أظنّك ترتاب بعد ذلك فى فساد ما يتخيّل من مساواه هذه القاعده لحديث الإقرار، حتى يستدلّ عليها به.

[مفردات القاعده و موارد جريانها]

فلنرجع إلى تفسير العبارة فنقول: إنّ المراد بملك الشىء، السلطنه عليه فعلا، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله، لعدم السلطنه

الفعلية «٢٨»، نعم يملك بعض التصرفات الماليه، مثل الوصية و الوقف و الصدقه و هى داخله فى عموم القضيه، و لهذا أطبقوا على الاستناد إليها فى صحه إقرار الصغير بالأمر المذكوره. و الدليل على إرادته السلطنه الفعلية مضافا إلى اقتضاء اللغه- كما لا يخفى- هو عموم لفظ الشىء للأعيان و الأفعال، مثل التصرفات، فلا يمكن حمل الملك على ملك الأعيان ليشمل ملك الصغير لأمواله، بل الظاهر أن لفظ الشىء يراد به خصوص الأفعال، أعنى التصرفات- على ما يقتضيه ظاهر «الإقرار به» لأن المقر به حقيقه لا- يجوز أن يكون من الأعيان، و قولهم: الإقرار إخبار بحق لازم، معناه: الإخبار بثبوت، لا الإخبار بنفسه، إذ المخبر به لا يكون عينا. ثم التسلط على التصرف أعم من أن يكون أصاله أو وكاله أو ولايه. و المراد من «ملك الإقرار بذلك»: التسلط عليه. و المراد من «الإقرار به»: إمام معناه اللغوى، و هو إثبات الشىء و جعله قارًا، سواء أثبتته على نفسه أو على غيره. و إمام معناه الظاهر عند الفقهاء، و هو الإخبار بحق لازم على المخبر، فيختص بما أثبتته على نفسه. و يخرج منه دعوى الوكيل «٢٩» أو الولي حقا على موكله و المولى عليه، أو شهادته لغيره عليهما، و على هذا المعنى فيسأوى حديث الإقرار. و هذا المعنى و إن كان أوفق بظاهر الإقرار فى كلمات المتكلمين بالقضيه المذكوره، إلا أنه خلاف صريح استنادهم إليها فى موارد دعوى الوكيل و الولي و العبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفضلا، فلا بد من إرادته المعنى اللغوى. مع أن الظهور المذكوره قابل للمنع، كما يشهد به استعمالهم الإقرار فى الإقرار على الغير. ثم الظاهر من القضيه: وقوع الإقرار بالشىء المملوك حين كونه مملوكا، و أن ملك الإقرار بالشىء تابع لملك ذلك الشىء حدوثا و بقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطيه الداله- عند التجرد عن القرينه- على كون العله فى الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه و إن زال. و ما ذكرنا صريح جماعه،

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٩

منهم: المحقق، حيث اختار فى الشرائع عدم قبول إقرار المريض بالطلاق فى حال الصحه بالنسبه إلى الزوجه ليمنعها من الإرث «١». و نص فى التحرير على عدم سماع إقرار العبد المأذون فى التجاره بعد الحجر عليه بدين يسنده إلى حال الإذن «٢». و قال- أيضا-: و كل من لا- يتمكن من إنشاء شىء لا ينفذ إقراره فيه، فلو أقر المريض بأنه وهب و أقبض حال الصحه لم ينفذ من الأصل «٣» (انتهى). و قد تقدم منه فى التذكرة التصريح بذلك فى مسأله إقرار الولي بالنكاح فى زمان ليس له إنشاؤه «٤». و قد نص الشهيد رحمه الله عليه على ذلك أيضا فى المسالك «٥» كما عن نهاية المرام، تقييد قبول إقرار العبد المأذون بما إذا كان حال الإذن «٦»، و هو ظاهر الشيخ و من عبّر بعبارته فى العبد المأذون من أنه يقبل إقراره و يؤخذ الدين ممّا فى يده «٧» فإن ظاهره عدم زوال الإذن بل هو صريحه فى مسأله الجهاد المتقدمه. و على هذا، فالحكم فى مثل إقرار المريض بالهبه أو الطلاق البائن حال الصحه «٨» هو نفوذ إقراره بالنسبه إلى أصل الهبه و الطلاق، لأنه المملوك له حال المرض، لا- خصوص الهبه و الطلاق المقيدين بحال الصحه المؤثرين فى نفوذ الهبه من الأصل، و عدم إرث الزوجه منه. نعم، صرح فى المبسوط بعدم إرث الزوجه فى مسأله الطلاق «٩». و ظاهره تعميم قبول إقرار المالك لما بعد زوال الملك. و يمكن حمله على أن إقراره إذا قبل فى أصل الطلاق قبل فى قيوده، لأنّ الطلاق فى حال المرض لم يقع باعترافه، فلا معنى للقبول «١٠» إلا الحكم بوقوعه فى زمان يحتمله. و يردّه: أن معنى ما ذكرنا، نفوذ الإقرار بالطلاق المقيّد بالصحه بالنسبه إلى بعض أحكامه و هى بينونه، دون بعض آخر مثل الإرث، لا الحكم بوقوع الطلاق فى حال المرض. فالظاهر أن مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ إقرار المقر على ما «١١» ملكه و لو فى الزمان الماضى، لا عدم جواز التفكيك فى الإقرار بين القيد و المقيّد. و ممن يظهر منه عموم القاعده لما بعد زوال ملك التصرف فخر الدين فى الإيضاح- فى مسأله اختلاف الولي و المولى عليه بعد الكمال- حيث رجح قول الولي و قال: إن

الأقوى أنّ كل من يلزم فعله غيره يمضى «١٢» إقراره بذلك [الفعل] عليه «١٣». و ما أبعد ما بين هذا، و ما سيأتي منه من عدم نفوذ إقرار الزوج بالرجعه في العده، و أنّ اعتباره من حيث كونه إنشاء لها لا إخبارا عنها «١٤». ثم معنى «ملك الشئ» يحتمل أن يكون هي السلطنه المطلقه بأن يكون مستقلاً فيه، لا يزاحمه فيه أحد، فيختصّ بالمالك الأصيل و الوليّ الإجباري. و يحتمل أن يراد به مجرد القدره على التصرف، فيشمل الوكيل و العبد المأذون، و هذا هو الظاهر من موارد ذكر هذه القضية في كلماتهم. و المراد ب «ملك الإقرار به» إذا كان أصيلاً واضح، و إن كان غير أصيل - كالوليّ و الوكيل - فيحتمل أموراً: الأول: السلطنه على الإقرار به، بمعنى أنّ إقراره ماض مطلقاً، و يكون كإقرار ذلك الغير الذي يتصرف المقرّ عنه أو له، حتى أنّه لا يسمع منه بينه على خلافه فضلاً عن حلفه على عدمه، و هذا المعنى و إن كان بحسب الظاهر أنسب بلفظ الإقرار إلّا أنّه يكاد يقطع بعدم إرادته. الثاني: إنّ إقراره به نافذ بالنسبه إلى الأصيل، كنفوذ إقراره، و إن لم يترتب عليه جميع آثار إقراره، فالتعبير بالإقرار من حيث أنّه لما كان في التصرف نائباً عنه و كان كالتصرف الصادر عن نفسه، فالإخبار به كأنه - أيضاً «١٥» - صادر عن نفسه، ففعله كفعله و لسانه كلسانه، و لا فرق - حينئذ - بين أن يقع هناك دعوى و بين أن لا يكون، و لا بين أن يكون الدعوى مع ذلك الأصيل أو مع ثالث. و حينئذ فلو أخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم، فأخبره يكون بمنزله البيّنه للغريم على الأصيل لو ادّعى عليه بقاء الدين. و كذا أخبار الوليّ بالتزويج إذا أنكرت المرأه على الزوج التزويج. و كذا لو ادّعى البائع على الأصيل شراء و كيله المتاع بأزيد مما يقرّ به الأصيل، فشهد له الوكيل. الثالث: أن يراد قبول قوله بالنسبه إلى الأصيل لو أنكره، فيختصّ بالتداعي الواقع بينهما، فلا تعرّض فيه لقبول قوله بالنسبه إلى الأصيل لو كانت الدعوى ترجع على ثالث، حتى يكون كالشاهد للثالث على الأصيل. و بهذا يجمع بين حكم المحقّق و العلامه بتقديم قول الوكيل فيما إذا ادّعى على الموكل إتيان ما و كل فيه، معلّين بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «١٦»، و تقديم قول الموكل فيما إذا ادّعى الوكيل شراء العبد بمائه و ادّعى الموكل شراءه بثمانين، معلّين بأنّ الموكل غارم.. «١٧» (انتهى). و

معنى ذلك أنّ الوكيل لا يريد أن يدفع عن نفسه شيئاً و إنّما يريد أن يثبت لغيره حقاً على موكله، فهو بمنزله الشاهد على الموكل. و بعبارة اخرى: إنّما يعتبر إقراره بما له أن يفعله فيما يتعلّق بنفسه لا فيما يتعلّق بغيره. قال في المبسوط: إذا و كل رجلاً على قبض دين له من غريمه، فادّعى «١٨» أنّه قبضه منه و سلّمه إليه أو «١٩» تلف في يده، و صدّقه من عليه الدين، و قال الموكل: لم يقبضه منه. قال قوم: ان القول قول الموكل مع يمينه و لا يقبل قول الوكيل و لا المدين إلّا بينه، لأنّ الموكل مدّع للمال على المدين، دون الوكيل، لأنّه يقول: أنا لا أستحقّ عليك شيئاً، لأنك لم تقبض المال و إنّ مالي باق على المدين. و لذا إذا حلف المدّعى طالب المدين، و لا يثبت بيمينه على الوكيل شئ، فإذا كان كذلك كان بمنزله أن يدّعى من عليه الدين دفع المال إليه و هو ينكره، فيكون القول قوله، فكذلك هنا، و هذا أقوى. و إذا و كلّه بالبيع و التسليم و قبض الثمن فباعه و سلم المبيع و ادّعى قبض الثمن و تلفه في يده أو دفعه إليه فأنكر الموكل أن يكون قبضه من المشتري، كان القول قول الوكيل مع يمينه، لأنّ الوكيل مدّع عليه لأنّه يدّعى عليه أنه سلّم المبيع و لم يقبض الثمن، و صار ضامناً، فالقول قوله «٢٠» لأنّ الأصل أنّه أمين و أنّه لا ضمان عليه. و يخالف المسأله الأولى لأنّ المدّعى عليه فيها هو الذي عليه الدين و هو الخصم «٢١» فإذا جعلنا القول قول الموكل لم نوجب على الوكيل غرامه، و في المسأله الثانيه نوجب غرامه، فكان القول قول الوكيل (انتهى) «٢٢». و المسأله الأولى نظير ما ذكره المحقّق «٢٣» و العلامه «٢٤» - في اختلاف الوكيل و الموكل في الثمن - من أنّ الوكيل ما يدّعى عليه بشئ، بل يريد تغريم الموكل. هذا، لكن المحقّق في الشرائع تنظر في الفرق بين المسألتين الذي ذكره في المبسوط «٢٥». قال في المبسوط: إذا أذن له في شراء عبد وصفه فاشتراه بمائه، ثمّ اختلف هو و الموكل، فقال الموكل: اشتريته بثمانين. و قال الوكيل:

اشتريته بمائه و العبد يساوى مائه، قيل: فيه قولان: أحدهما: أنه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله فى التسليم و التلف. و الثانى: لا يقبل قوله عليه لأنه يتعلّق بغيره. و كذلك كلّ ما اختلفا فيه مما يتعلّق بحقّ غيرهما من بائع أو مشتري أو صاحب حقّ، فإنّه على قولين، و الأوّل أصحّ.. «٢٦» (انتهى). ثمّ إنّ معنى الملك- فى الموضوع «٢٧»- إمّا أن يكون هى السلطنة المستقلة، أو مجرد أنّ له ذلك.

فعلى الأوّل: يختصّ بالملك الأصيل و الوليّ الإجبارى. و على الثانى: يشمل الوكيل و العبد المأذون أيضا. و لا يخفى أنّ مراد جلّ الفقهاء، بل كلّهم هو الثانى. و يؤيّده تعبيرهم بأنّ له

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٠

أن يفعل كذا فله الإقرار به. و قولهم: من يقدر على إنشاء شىء يقدر على الإقرار به، و من يلزم فعله غيره يلزم إقراره به عليه. و أمّا ملك الإقرار، فيحتمل أن يراد به السلطنة المستقلّة المطلقة، بمعنى أنّه لا يزاحمه أحد فى إقراره، و أنّه نافذ على كلّ أحد. و أن يراد به مجرد أنّ له الإقرار به فلا- سلطنته مطلقه له، فيمكن أن يزاحمه من يكون له- أيضا- سلطنته على الفعل، فيكون ملك الإقرار بالشىء على نحو السلطنة على ذلك الشىء، فليس للبت البالغه الرشيدة- بناء على ولايه الأب عليها- مزاحمه الوليّ فى إقراره، كما ليس لها مزاحمته فى أصل الفعل. و كذا إذا قامت البيّنة على إقرار الأب حين صغر الطفل بتصرّف فيه أو فى ماله، فليس له بعد البلوغ مزاحمته. و هذا بخلاف الموكل فإنّه يزاحم الوكيل فى إقراره كما يزاحمه فى أصل التصرّف. إذا عرفت ما ذكرنا فى معنى القضية، فاعلم أنّ حديث الإقرار لا يمكن أن يكون منشأ لهذه القاعدة: أمّا أولا- فلأنّ حديث الإقرار لا يدلّ إلّا على ترتيب الآثار التى يلزم على المقرّ دون غيرها مما يلزم «١» غيره، فإذا قال للكبير البالغ العاقل: إنّ ابنى، فلا يترتب عليه إلّا ما يلزم على المقرّ من أحكام الأبوة، و لا يلزم على الولد شىء من أحكام البنوة. نعم لو ترتب على الآثار اللزامة على المقرّ آثار لازمة على غيره ثبت على غيره، فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقيّه للمقرّ، فيسقط عنه حق «٢» الغير المتعلّق بأمواله، مثل نفقه واجب النفقه و دين الغريم، لأنّ مثل ذلك تابع للمال حدوثا و بقاء، فهو من قبيل الوجوب المشروط بشىء يكون المكلف مختارا فى إيجاده و إعدامه، لا من قبيل الحقّ المانع من الإعدام، كحقّ المرتهن و المفلس و نحو ذلك، فإنّه حقّ لصاحبه، نظير الملكيه للمالك، فذو الحقّ كالشريك. و الحاصل: أنّ دليل الإقرار لا ينفع فى إقرار الوكيل و العبد و الوليّ على غيرهم. و أمّا ثانيا: فلأنّ جلّ الأصحاب قد ذكروا هذه القضية مستندا لصحّ إقرار الصبى بما يصحّ منه، كالوصيّ بالمعروف و الصدقه، و لو كان المستند فيها حديث الإقرار لم يجز ذلك، لبناهم على خروج الصبى من حديث الإقرار، لكونه مسلوب العبارة بحديث «رفع القلم» «٣». و كيف كان فلا ريب فى عدم استنادهم فى هذه القضية إلى حديث الإقرار. و ربما يدعى الإجماع على القضية المذكورة، بمعنى أنّ استدلال الأصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه، و إن لم يكشف عن الحكم الواقعى. و هذه الدّعى إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلاف أو تردّد منهم فيها «٤»، لكننا نرى من أساطينهم فى بعض المقامات عدم الالتزام بها أو التردّد فيها، فهذا العلّامة فى التذكرة رجّح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل- قبل العزل- التصرّف «٥». و تردّد فى ذلك فى التحرير «٦»، و تبع المحقّق فى تقديم دعواه نقصان الثمن عما يدّعيه الوكيل «٧». و يظهر من فخر الدين فى الإيضاح عدم قبول دعوى الزوج فى العده الرجوع، و جعل نفس الدعوى رجوعا «٨». و تردّد فى ذلك فى موضع من القواعد «٩». و تقدّم عن الشهيد فى القواعد: الاستشكال فى دعوى الزوج الرجوع «١٠». و أنكر المحقّق «١١» هذه القاعدة رأسا، حيث تردّد فى قبول إقرار العبد المأذون «١٢» و فى قبول قول الوليّ فى تزويج بنته لو أنكرت، بل و لو لم تنكر لجهلها بالحال. قال فى

جامع المقاصد فى شرح قول العلّامة رحمه الله: لو قيل للولّى زوّجت بنتك من فلان؟ فقال: نعم. فقال الزوج: قبلت.. إلخ بعد شرح العبارة ما لفظه:

و لو صرّح بإرادته الإقرار فلا- زوجه فى نفس الأمر إذا لم يكن مطابقا للواقع، و هل يحكم به ظاهرا بالنسبة إلى البنت؟ فيه احتمال، و ينبغى أن يكون القول قولها بيمينها ظاهرا إذا ادّعت كذب الولّى فى إقراره. و هل لها ذلك فيما بينها و بين الله إذا لم تعلم بالحال؟ فيه نظر، ينشأ: من أصله العدم، و أنّ الإقرار لا ينفذ فى حقّ الغير، و لو لا ذلك لنفذ دعوى الاستدانه و إنشاء بيع أمواله. و من أنّ إنشاء النكاح فى وقت ثبوت الولاية فعله و هو مسلّط عليه، فينفذ فيه إقراره، و ينبغى التأويل لذلك.. «١٣» (انتهى). و قال فى شرح قول العلّامة: «إنّ المقرّ قسمان مطلق و محجور، فالمطلق ينفذ إقراره فى كل ما ينفذ تصرّفه» ما حاصله: إنّ هذه القضية لا تنقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما و كلّ فيه، لأنّها شهادة و ليست بإقرار، إذ الإقرار إخبار بحقّ لازم للمخبر «١٤». «١٥» و ظاهر هذا الكلام: أنّ هذه الكليّة المرادفه لقضية «من ملك» مختصّه بإقرار المالك بما يتعلّق بنفسه لا غيره. هذا و لكنّ الإنصاف: أنّ القضية المذكوره فى الجملة إجماعيّة، بمعنى أنّه ما من أحد من الأصحاب- ممّن وصل إلينا كلامهم- إلّا و قد عمل بهذه القضية فى بعض الموارد، بحيث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذكرنا خلافهم إنّما خالفوا فى بعض موارد القضية، و عملوا بها فى مورد «١٦» آخر، فإنّ المحقّق الثانى و إن ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد إلّا أنّه وافق الأصحاب فى إقرار الصبى بما له أن يفعله، مستندا فى جامع المقاصد إلى هذه الكليّة «١٧»، مع أنّه لا يمكن الاستناد إلى غيرها، لأنّ حديث الإقرار مختصّص بالصبى و المجنون لعدم العبره بكلامهما فى الإنشاء و الإخبار. و العلّامة و ان ظهر منه المخالفه فى بعض الموارد، حتّى فى مسألة إقرار الصبى بماله أن يفعله «١٨» و إقرار العبد فيما يتعلّق بالتجاره- على ما فى التذكرة «١٩»- إلّا أنّ صريحه فى كثير من الموارد الاستناد إلى القاعده، كما فى إقرار الولّى الإجارى بالعقد على المولّى عليه، و جزم بسماع الدعوى عليه معللا بأنّه لو أقرّ لنفع المدعى لأنّ إقراره ماض «٢٠». بل تقدّم منه دعوى الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربى فى زمان ملك الأيمان «٢١». و كذا فخر الدين حيث أكثر العمل بهذه القاعده «٢٢»، فظهور المخالفه منه فى مسألة الإقرار غير مضرّ، مع إمكان أن يكون مراده عدم الحاجه فى تلك المسأله إلى تلك القاعده، لأنّ مجرد الإخبار بالرجعه رجوع، من غير حاجه إلى الحكم بمضىّ إقراره، فإنّ الشىء مستند إلى أسبق سببيه، فإذا كان أصل الأخبار بالشىء إنشاء له فى الحال، لم يحتج إلى إثبات صدق المخبر به بدليل خارج «٢٣».

و كيف كان: فلم نجد فقيها أسقطه عن استقلال التمسّك، لكن الإجماع على الاستناد إليه فى الجملة إنّما ينفذ لو علمنا أنّ إهمالهم له فى الموارد من حيث وجود المعارض.

أمّا إذا ظهر- أو احتمل- كون الإهمال من جهه تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد أو «٢٤» اختلفوا فى التفسير على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسّك فيه بهذه القضية، لم ينفذ الاتفاق المذكور. فإنّ ظاهر العلّامة فى التذكرة فى مسألة إقرار الصبى عدم نفوذه و عدم العبره بكلامه، حتّى فيما له أن يفعله «٢٥». فالمراد بالموصول عنده فى قضية «من ملك» هو البالغ العاقل. و كذا ظاهر فتواه فى القواعد بأنّ المريض لو أقرّ بعق أخيه و له عمّ فإنّه ينفذ إقراره من الثلث «٢٦» فإنّ الظاهر أنّ مراده: حجب الأخ العمّ فى مقدار الثلث

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧١ من التركة، لا مثل العتق. و هذا المحقّق الثانى يسلم شمول القضية للصبى، لكن ينكر شمولها للإقرار

على الغير كما تقدّم من عبارته «١»، حتى في الوليّ الإجبارى الذى يظهر من العلامه فى التذكرة عدم المخالف فيه من العامه و الخاصه «٢». فإذا لم يكن إقرار الصبى أو الإقرار على الغير مما اتفق على شمول القضيه و كان «٣» إقرار البالغ العاقل على نفسه داخلا «٤» فى حديث الإقرار، لم ينفع القضيه المجمع عليها فى الجملة فى مورد من موارد الحاجه، إلّا أن يبنى على عدم العبره بمخالفه العلامه فى التذكرة فى شمول القضيه للصبى. مع أنّ عبارتها لا تخلو عن الحاجه إلى التأمل، مع رجوعه عن هذا فى سائر كتبه «٥» مع دعواه الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربى فى حال ملكه لأمانه «٦»، و ظاهر ان ليس مستند له إلّا القضيه المذكوره، و لذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على أن من صحّ صدقه الصبى و وصيته حكم بمضى إقراره فيهما. و على عدم العبره بمخالفه المحقق الثانى فى شمول القضيه للإقرار على الغير، لأنّ الظاهر ثبوت الاتفاق من «٧» غيره على سماع إقرار من ملك على غيره تصرفا عليه، خصوصا إذا كان وليا إجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف. و قد سمعت أنّ الظاهر من التذكرة اتفاق العامه و الخاصه على سماع إقرار الوليّ الإجبارى تزويج «٨» المولى عليه. و يؤيده استقرار السيره على معامله الأولياء- بل مطلق الوكلاء- معامله الأصيل فى إقرارهم كتصرفاتهم. هذا غايه التوجيه لتصحيح دعوى الإجماع فى المسأله، و لا يخلو بعد عن الشبهه، فاللازم تتبع مدرک آخر لها، حتى يكون استظهار الإجماع عليها مؤيدا له و جابرا لضعفه أو وهنه ببعض الموهنات، و لا- بدّ أن يعلم أنّ المدرک لها لا- بدّ أن يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبى فيما له أن يفعل حتى يحكم على أدله عدم اعتبار كلام الصبى فى الإنشاء و الإخبار الحاكمه على حديث الإقرار، و اعتبار إقرار الوكيل و الوليّ على الأصيل حتى يحكم على أدله عدم سماع إقرار المقرّ على غيره، لكونها دعوى محتاجه إلى اليّنه، لا إقرارا على النفس. و من هنا يظهر أنّ التمسّك بأدله قبول قول من ائتمنه المالك بالإذن أو الشارع بالأمر و عدم جواز اتّهامه غير صحيح، لأنّها لا ينفع فى إقرار الصبى، و الرجوع فيه إلى دليل آخر- لا يجرى فى الوكيل و الوليّ- يخرج القضيه عن كونها قاعده واحده، على ما يظهر من القضيه: من أنّ العله فى قبول الإقرار كونه مالكا للتصرف المقرّ به. هذا مع أنّه لو كان مدرک القضيه قاعده الائتمان لم يتّجه الفرق بين وقوع الإقرار فى زمان الائتمان أو بعده، مع أنّ جماعه صرّحوا بالفرق، فإنّ قولهم «إنّ من لا يتمكّن من إنشاء شىء لا ينفذ إقراره فيه» ليس المراد منه عدم نفوذ إقراره بفعل ذلك فى زمان عدم التمكن، إذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتّب أثر على المقرّ به، بل المراد: عدم نفوذ الإقرار بفعله حين يتمكّن من الفعل، و لذا فرّع فى التحرير على القضيه المذكوره: أنّه لو أقرّ المريض بأنّه وهب و أقبض حال الصحه، نفذ من الثلث «٩» و صرّح فيه أيضا و فى غيره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون- بعد الحجر عليه- بدين أسنده إلى حال الإذن «١٠» و قد عرفت ما فى جهاد التذكرة «١١». و الحاصل: أنّ بين هذه القاعده و قاعده الائتمان عموما من وجه. و هنا قاعده أخرى، أشار إليها فخر الدّين- على ما تقدم من الإيضاح- بأنّ كلّ ما يلزم فعله غيره يمضى إقراره بذلك الفعل على ذلك الغير «١٢» «١٣» و ظاهره- و لو بقرينه الاستناد إليها فى قبول قول الوصى و أمين الحاكم إذا اختلفا مع المولى عليه- إرادته مضى الإقرار على الغير و لو بعد زوال الولاية. فإنّ أريد من لزوم فعل المقرّ على الغير: مجرد مضيه و لو من جهه نصب المالك أو الشارع له كانت أعمّ مطلقا من القاعدتين، لشموله «١٤» لولّى النكاح الإجبارى النافذ إقراره على المرأه. و إن «١٥» أريد منه لزومه عليه ابتداء لسلطنه عليه كأولياء القاصرين فى المال و النكاح كانت أعمّ من وجه من كلّ من القاعدتين، لاجتماع الكلّ فى إقرار وليّ الصغير بيع ماله، و افتراق «قاعده الائتمان» عنهما «١٦»

فى إقرار الوكيل بعد العزل، و افتراق قضيه «من ملك» فى إقرار الصبى بماله أن يفعل، و افتراق ما فى الإيضاح بإقرار الوليّ الإجبارى بعد زوال الولاية بالنكاح فى حالها.

ثم إنه يمكن أن يكون الوجه في القضيّة المذكورة، ظهور اعتبره الشارع، و بيانه: أنّ من يملك إحداث تصرّف فهو غير متّهم في الإخبار عنه حين القدره عليه، و الظاهر صدقه و وقوع المقرّ به. و إن كان هذا الظهور متفاوت الأفراد قوّه و ضعفا بحسب قدره المقرّ فعلا على إنشاء المقرّ به من دون توقّف على مقدّمات غير حاصله وقت الإقرار، كما في قول الزوج: رجعت، قاصدا به الإخبار مع قدرته عليه بقصد الإنشاء، و عدم قدرته لفوات بعض المقدّمات، لكنّه قادر على تحصيل المقدّمات و فعلها «١٧» في الزمان المتأخّر، كما إذا قرّر العبد بالدين في زمان له الاستدانه شرعا لكنّه موقوف على مقدّمات غير حاصله، فإنّ الظاهر هاهنا- أيضا- صدقه، و إن أمكن كذبه باعتبار بعض الدواعي. لكن دواعي الكذب فيه أقل بمراتب من دواعي الكذب المحتمل في إقرار العبد المعزول عن التجاره الممنوع عن الاستدانه. و لو تأملت هذا الظهور- و لو في أضعف أفراده- وجدته أقوى من ظهور حال المسلم في صحه فعله، بمعنى مطابقته للواقع. بل يمكن أن يدعى أنّ حكمه اعتبار الشارع و العرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه: أنّ الظاهر أنّ الإنسان غير متّهم فيما يخبره مما يكون عليه لا له، و في النبويّ: «إقرار العقلاء» «١٨» إشاره إليه، حيث أضاف الإقرار إلى العقلاء تنبيها على أنّ العاقل لا يكذب على نفسه غالبا، و إلّا فلم يعهد من الشارع إضافه الأسباب إلى البالغ العاقل، و إن اختص السبب به، إلّا أنّه اكتفى عن ذلك في جميع الأسباب القوليه و الفعلية بحديث «رفع القلم» «١٩» فالصبيّ لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف و نحوه و لم يكن إقراره مظنّه للكذب كان مقبولا، و لمّا كان بعض الأقارير- بحسب نوعه- لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع، كما في الإقرار المتعارف لإقامه رسم القبالة، و كما في إقرار المريض مطلقا أو إذا كان متّهما. و يؤيّده: أنّ بعض الفقهاء قد يحكم بسماع الإقرار و ان تضمّن دفع دعوى الغير مستندا إلى عدم كونه متّهما، كما في إقرار مالك اللقيط [بعته] «٢٠» بعد إنفاق الحاكم عليه بإعتاقه قبل ذلك، فإنّ الشيخ رحمه الله عليه حكم في المبسوط بسماعه، لكونه غير متّهم، لأنّه لا يريد العبد و لا يريد الثمن «٢١» فيستمع دعواه و إن تضمّن دفع النفقه عن نفسه. و ليس الغرض ترجيح هذا القول في هذه المسأله، بل الغرض تقريب أنّ عدم اتّهام المخبر في خبره يوجب تقديم قوله، و مرجعه إلى تقديم هذا الظاهر على الأصل، كما في نظائره من ظهور الصحه في فعل المسلم و نحوه من الظواهر. هذا و لكنّ الظهور المذكور لا حجّيه فيه بنفسه حتى يقدّم على مقابله من الأصول و القواعد المقرّره، بل يحتاج إلى قيام دليل عليه أو استنباطه من أدله بعض القواعد الأخر.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٢

٦- رساله في قاعده لا ضرر

أشاره

بسم الله الرحمن الرحيم [و به ثقّتي و اعتمادى] «١». الحمد لله ربّ العالمين. و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين «٢». و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و الكلام يقع تارة في معناها. و اخرى في مدركها و بيان حالها مع الأدله المعارضه لها في الظاهر «٣». و ثالثه في بعض ما يتفرّع عليها ممّا عنونه الفقهاء مستدلّين عليها بها. و لا بدّ أولا من ذكر الأخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر، فنقول و بالله التوفيق: منها ما اشتهر عنه صلى الله عليه و آله و سلم في قصه سمره بن جندب، و قد روى بألفاظ مختلفه: ففي موثقه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ سمره بن جندب كان له عذق «٤» في حائط «٥» رجل «٦» من الأنصار. و كان منزل الأنصارى بباب البستان، و كان يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء.

فأبى سمره. فجاء الأنصاري إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فأسلم إليه، فأخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ما شكاه وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبى. فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق في الجنه فأبى أن يقبل. فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار» (٧). و في روايه الحداء، عن أبي جعفر عليه السلام نحو ذلك، إلا أنه قال لسمره بعد الامتناع: «ما أراك يا سمره إلا مضارًا، اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» (٨). و في روايه ابن مسكان، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام نحو ذلك بزياده لا تغيّر المطلب، و في آخرها:

«إنيك يا سمره رجل مضارّ. لا ضرر و لا ضرار على المؤمن. ثم أمر بها فقلعت، فرمى بها وجهه، و قال: انطلق فاغرسها حيث شئت» (٩). و في هذه القصه إشكال من حيث حكم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضيه، و نفى الضرر لا- يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال. و منها: روايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام: «قضى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالشفعه بين الشركاء في الأرضين و المساكن. و قال: لا ضرر و لا ضرار» (١٠). و منها: ما عن التذكرة و نهايه ابن الأثير، مرسلًا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (١١). و منها:

روايه هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «رجل شهد بعيرا مريضا يباع. فاشتره رجل بعشره دراهم، فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد. فقضى أنّ البعير برى ء. فبلغ ثمنه دنانير. قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ. فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك. هذا الضرار. قد اعطى حقه إذا اعطى الخمس» (١٢).

و منها: روايه أخرى لعقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه: لا يمنع نفع البئر، و قضى بين أهل البادية أنه:

لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال: لا ضرر و لا ضرار» (١٣). هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامه (١٤). و كثرتها تغني عن ملاحظه سندها. مضافا إلى حكاية تواتر نفى الضرر و الضرار عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن. و لم أعره عليه (١٥). فالمهم بيان معنى الضرر و الضرار. أمّا معنى الضرر فهو معلوم عرفا. ففي المصباح: الضّرّ - بفتح الضاد - مصدر ضرّه يضرّه. من باب قتل، إذا فعل به مكروها و أضرّ به. يتعدى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا، و الاسم: الضرر، و قد يطلق على نقص في الأعيان. و ضارّه يضارّه مضارّه و ضررا بمعنى ضره. (١٦) (انتهى). و في النهايه: معنى قوله عليه السلام «لا ضرر»: لا يضرّ الرجل أخاه بأن ينقصه شيئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضّرّ. أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه. و قيل: الضرر أن تضرّ صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به. و قيل: هما بمعنى واحد. و الضرار للتأكيد (١٧) (انتهى). و كيف كان فالتباس الفرق بين الضرر و الضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعيه. فالأهم في ذلك بيان معنى النفي. فنقول: إنّ نفى الضرر ليس محمولا- على حقيقته، لوجود الحقيقه في الخارج بداهه، فلا- بدّ من حمله على محامل قال بكلّ منها (١٨) قائل: أحدها: حمله على النهي. فالمعنى تحريم الفعل (١٩). الثاني: الضرر المجرد عن التدارك (٢٠). فكما أنّ ما يحصل بإزائه نفع لا يسمّى ضررا، كدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد عليه، كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزله عدم الضرر، و ان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك. فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك، فإتلاف

المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفي، فإذا وجد في الخارج فلا بد أن يكون مقرونا بلزوم التدارك. وكذلك تملك الجاهل بالغبن ماله بإزاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج إلّا مقرونا بالخيار. وهكذا.. الثالث: أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد، وأنه ليس في الإسلام مجعول ضرري «٢١». وبعباره أخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد، مثلاً يقال: إن حكم الشرع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون، فهو منفي في الشريعة، وكذلك وجوب الوضوء مع إضرار المكلف حكم ضرري منفي في الشريعة. ثم إن أرداً الاحتمالات هو الثاني، وإن قال به بعض الفحول «٢٢»، لأن الضرر الخارجيّ لا ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، وإمّا المنزل منزله، الضرر المتدارك فعلاً. و
الحاصل:

إنّ إيصال الضرر إن كان لداعي النفع لا نضايق عن سلب الضرر عنه حقيقة، وإن كان قد يناقش فيه. وأمّا الضرر لا لداعي النفع وإن تعقّب تدارك فهو ضرر حقيقي، لكن بعد أن اتّفق تداركه يمكن تنزيله منزله ما لم يوجد، كما هو معنى التدارك. وأمّا ما لم يتعقّب تدارك فعلاً فلا وجه لتنزيله منزله ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه. فمناً هذا الاحتمال، الخلط بين الضرر المتدارك فعلاً و الضرر المحكوم بلزوم تداركه. و المناسب للمعنى الحقيقي - أعني نفي الماهية - هو الأوّل.

نعم لو كان حكم الشارع في واقعه بنفسه حكماً ضرورياً يكون تداركه بحكم آخر، كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد، المتدارك بوجوب دفع تسعة أعشار الديه إلى كلّ واحد، وأمّا الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشرع بلزوم التدارك لينزل منزله العدم. هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا ضرر في الإسلام» كون الإسلام ظرفاً للضرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضمر. وأمّا المناسب للحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر في نظير قوله: «لا حرج في الدين» «٢٣». هذا، مع أنّ اللازم من ذلك

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٣

عدم جواز التمسك بالقاعده لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس المكلف «١»، كوجوب الوضوء مع التضرر به، فإن فعل الوضوء المضمر حرام، والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشرع تداركاً، مع أنّ العلماء لم يفرّقوا في الاستدلال بالقاعده بين الإضرار بالنفس والإضرار بالغير. وأمّا المعنى الأوّل فهو منافٍ لذكرها «٢» في النصّ والفتوى لنفي الحكم الوضعي، لا مجرد تحريم الإضرار. نعم يمكن أن يستفاد منه تحريم الإضرار بالغير من حيث إنّ الحكم بإباحته حكم ضرري فيكون منفيّاً في الشرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته - بل طلبه على وجه الاستحباب - ليس حكماً ضرورياً، ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين. نعم قد استفيد من الأدلّة العقليّة «٣» والنقلية «٤» تحريم الإضرار بالنفس. فتبين ممّا ذكرناه: أنّ الأرجح في معنى الروايه بل المتعين هو المعنى الثالث، لكن في قوله: «لا ضرر ولا ضرار» من دون تقييد، أو مع التقييد بقوله: «في الإسلام».

و أمّا قوله: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» فهو مختصّ بالحكم الضرري بالنسبه إلى الغير، فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحجّ مع الضرر. و

ينبغي التنبيه على أمور:

إنّ دليل هذه القاعده حاكم على عموم أدلّه إثبات الأحكام الشامل لصوره التضرّر بموافقتها، و ليس معها من قبيل المتعارضين، فيلتمس الترجيح لأحدهما ثمّ يرجع إلى الأصول. خلافا لما يظهر من بعض من عدّهما من المتعارضين «٥»، حيث إنّ ذكره في مسأله «تصرف الإنسان في ملكه مع تضرّر جاره»: إنّ عموم: «نفي الضرر» معارض بعموم: «الناس مسلّطون على أموالهم» «٦». و ذكر نحو ذلك في مسأله جواز الترافع إلى حكّام الجور مع انحصار إنقاذ الحقّ في ذلك «٧». و فيه ما تقرّر في محلّه من أنّ الدليل الناظر بدلالته اللفظيه إلى اختصاص دليل عامّ ببعض أفراده حاكم عليه، و لا يلاحظ فيه النسبه الملحوظه بين المتعارضين، نظير حكومه أدلّه الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد الحرج «٨»، و عليه جرت سيره الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا- تخفى، منها: استدلالهم على ثبوت خيار الغبن «٩» و بعض الخيارات الأخر بقاعده «نفي الضرر» مع وجود عموم: «الناس مسلّطون على أموالهم» «١٠» الدالّ على لزوم العقد و عدم سلطنه المغبون على إخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه «١١». ثمّ إنّ اللازم مما ذكرنا، الاقتصار في رفع مقتضى الأدلّه الواقعيه المثبتة للتكليف، على مقدار حكومه القاعده عليها، فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء أو الصوم مثلا فتوضأ ثمّ انكشف أنّه تضرر به، فدليل نفي الضرر لا- ينفي الوجوب الواقعي المتحقّق في حقّ هذا المتضرّر. لأنّ هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر، و لذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرّر- كأن يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله في المتضرّرين- فلم يستند تضرّره إلى جعل هذا الحكم، فنفية ليس امتنانا على المكلف و تخليصا له من الضرر، بل لا- يثمر إلّما تكليفا له بالإعاده بعد العمل و التضرّر. فتحصّل: أنّ القاعده لا- تنفي إلّا الوجوب الفعلي على المتضرّر العالم بتضرّره، لأنّ الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي، دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده و عدمه في إقدام المكلف على الضرر. بل نفية مستلزم لإلقاء المكلف في مشقّه الإعاده، فالتمسك بهذه القاعده على فساد العباده للمتضرّر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرّر بالعمل، كالتمسك على فسادها بتحريم الإضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي، لأنّه الذي يمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا يجري مع الضرر الواقعي و أن سلّم اجتماعه مع التحريم الشأني، كما تسالموا عليه في باب اجتماع الأمر و النهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه، و أنّ المفسد هو التحريم الفعلي المنجز.

[التنبیه] الثاني

إنّه لا إشكال- كما عرفت- في أنّ القاعده المذكوره تنفي الأحكام الوجوديه الضرريه، تكليفيّه كانت أو وضعيه، و أمّا الأحكام العدميه الضرريه- مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حسبه- ففي نفيها بهذه القاعده، فيجب أن يحكم بالضمنان، إشكال: من أنّ القاعده ناظره إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه، فمعنى نفي الضرر في الإسلام أنّ الأحكام المجعوله في الإسلام ليس فيها حكم ضرريّ. و من المعلوم أنّ حكم الشرع في نظائر المسأله المذكوره ليس من الأحكام المجعوله في الإسلام، و حكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمنان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به. نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غيرهما. فإنّه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقه. و من أنّ المنفيّ ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدبّن به و يعامل عليه في شريعه الإسلام، وجوديا كان أو عدميا، فكما أنّه يجب في حكمه الشارع نفي الأحكام الضرريه، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر. مع أنّ الحكم العدميّ يستلزم

أحكاما وجودية، فإنّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له، و جواز دفعه عند التعرض له. فتأمل. هذا كله، مضافا إلى إمكان استفادة ذلك من مورد رواية سمره بن جندب، حيث إنّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَلَطَ الْأَنْصَارِيَّ عَلَى قَلْعِ نَخْلِ سَمْرَةَ مَعْلَلًا بِنَفْيِ الضَّرَرِ، حيث إنّ عدم تسلّطه عليه ضرر، كما أنّ سلطانه سمره على ماله و المرور عليه بغير الإذن ضرر. فتأمل. ويمكن تأييد دلالاته بما استدلوا به على جواز المقاصه مثل قوله تعالى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا.. وَ لَمَنِ اتَّقَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ «١٢». وقوله تعالى فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ «١٣»

فيقال: إنّ من فوّت على غيره منفعة - كأن حبسه عن عمله - جاز له أخذ ما يساوى تلك المنفعة منه. إلّا أنّ دلالة هذه الآيات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصره جدًا.

[التنبیه] الثالث

ذكر بعض المعاصرين «١٤» جوابا عن إيراد أورده على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم أدلتها في مورد الضرر، مثل وجوب الحجّ و الصلاة و الوضوء و الصوم على من تضرّر، و هو: أنّا قد حققنا أنّ الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع، و أمّا ما يحصل في مقابله نفع دنيوي أو أخروي فلا يكون ضررا، فإذا ورد - مثلا - : حجّوا إذا استطعتم، أو صلّوا إذا دخل الوقت، أو صوموا إذا دخل شهر رمضان، دلّ على عمومته على وجوب هذه الأفعال و ان تضمن ضررا كليّا. و الأمر يدلّ على العوض فلا يكون ضررا.

فأجاب بما لفظه: «إنّ الأمر إنّما «١٥» يتعلق بالصلاه و الحجّ. و لازمه تحقق الأجر المقابل لماهيته الحجّ و الصلاه المتحقّقه في حال عدم الضرر أيضا، و أمّا حصول عوض في مقابل الضرر و أجر له، فلا دليل عليه. نعم لو كان نفس الضرر ممّا أمر به فيحكم بعدم التعارض و بعدم كونه ضررا. كما في قوله: إذا ملكتم النصاب فزكّوا، و أمثاله» (انتهى). أقول: لا يخفى ما في كلّ من السؤال و الجواب:

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٤

أمّا في السؤال فلاّ أنّ المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير. و أمّا النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو إنّما يوجب الأمر بالتضرّر، لا- خروجه عن كونه ضررا. فدليل وجوب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته الموجب للنفع الأخرى مخيّر ص لعموم نفي الضرر، لا رافع «١» لموضوعه. فجميع ما أثبت التكاليف الضرريّه مخيّر ص لهذه القاعدة، كيف! و لو كان الأمر كذلك لغت القاعدة. لأنّ كلّ حكم شرعي ضرري لا بدّ أن يترتب على موافقته الأجر، فإذا فرض تدارك الضرر و خروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الإسلام، إذ يكون حينئذ وجود الدليل العامّ على التكليف - الكاشف بعمومه عن وجود النفع الأخرى في مورد الضرر - مخرجا للمورد عن موضوع الضرر. و أمّا في الجواب «٢»: فلاّ أنّه لو سلّم وجود النفع في ماهيته الفعل أو في مقدّماته - كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحجّ أو بمقدّماته - يكون الأمر بذلك الفعل نفسيا أو مقدّمه أمرا بالتضرّر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزكاه و الأمر بالصوم المضّر أو الحجّ المضّر بنفسه أو بمقدّماته. فالتحقيق: أنّ المراد بالضرر خصوص الدنيوي، و قد رفع الشارع الحكم في مورد امتنانا. فتكون القاعدة حاكمه «٣» على جميع العمومات المثبتة للتكليف. نعم، لو قام دليل

خاصّ على وجوب خصوص تكليف ضررى خصّص به عموم القاعده.

[التنبیه] الرابع

إنّ مقتضى هذه القاعده أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، وأنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز فى الأوّل، والوجوب فى الثانى، حكمان ضرريان. و يترتب على الأوّل ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز إسناد «٤» الحائظ المخوف وقوعه إلى جذع الجار، خلافاً للشيخ رحمه الله مدّعياً عدم الخلاف فيه «٥». وقد حمل على ما إذا خاف من وقوعه إهلاً-ك نفس محترمه، إذ يجب حفظ النفس المحترمه «٦» غايه الأمر لزوم اجره المثل للاستناد، كأخذ الطعام قهراً لسدّ الرّمق. ويمكن حمله على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاتّلال بحائظ الغير. فتأمل. و يترتب على الثانى جواز إضرار الغير «٧». إكراهاً أو تقيّه. بمعنى أنّه إذا أمر الظالم بإضرار أحد و أوعده على تركه الإضرار بالمأمور- إذا تركه- جاز للمأمور إضرار الغير، و لا يجب تحمّل الضرر لرفع الضرر عن الغير. و لا يتوهم أنّ هذا من قبيل الأوّل- لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغير- لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجّه إلى الغير أولاً، لأنّ المكره يريد ابتداءً تضرر الغير فيأمره و أنّما يضرّه لأجل ترك ما أراه أولاً و بالذات.

[التنبیه] الخامس

لا فرق فى هذه القاعده بين أن يكون المحقّق لموضوع الحكم الضررى من اختيار المكلف «٨» أو لا- باختياره، و لا فى اختياره بين أن يكون جائزاً شرعاً أو محرّماً، فإذا صار المكلف باختياره سبباً لمرض أو عدوّ يتضرّر به سقط وجوب الصوم و الحجّ، لكونه حكماً ضررياً. و كذا إذا أجنب نفسه مع العلم بتضرّره بالغسل، أو قصر «٩» فى الفحص عن قيمه ما باعه فصار مغبوناً. نعم لو أقدم على أصل التضرّر- كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً- فمثل هذا خارج عن القاعده، لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع. فما ذكره بعض- فى وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكة و إن تضرّر الغاصب بذلك- من أنّه هو الذى أدخل الضرر على نفسه بسبب الغضب «١٠»، لا- يخلو عن نظر. و يمكن أن يوجّه ذلك بملاحظه ما ذكرنا فى الأمر السابق من أنّ مقتضى القاعده عدم جواز الإضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص، و عدم وجوب التضرّر لأجل دفع الضرر عن الغير.

فكما أنّ إحداث الغضب- لئلا يتضرر بتركه- حرام، و جوازه منقّى بقاعده [نفى] «١١» الضرر، كذلك إبقاؤه حرام غير جائز، لأنّ دليل حرمه الإبقاء هو دليل حرمه الأحداث، لأنّ كلّاً منهما غضب. فإن قلت: حرمه الإبقاء سبب لوجوب التضرّر فيجب تحمّل الضرر عن الغير، و هو منقّى. قلت: لا- ريب أنّ ملاحظه ضرر المالك و نفى الحكم بجواز «١٢» الإضرار به- و إن استضرّر الغاصب- أولى من تجويز الشرع الإضرار بالغير و نفى وجوب تضرّر الغاصب لرفع إضراره بالغير بإمساك ما غضبه، لأنّه غير مناف للامتنان، بخلاف الأوّل، فكّل من جواز الإضرار بالغير و وجوب تحمّل الضرر لرفع إضراره بالغير حكم ضررى. لكنّ ثبوت الأوّل فى الشريعة مراعاة لنفى الثانى- بأن يجوز للمضرّ الإبقاء على إضراره لأنّه يتضرّر برفعه هو بنفسه- مناف للامتنان، و بناء الشريعة على التسهيل و رفع الضرر عن العباد. هذا كله، مع إمكان أن يقال: إنّّه إذا تعارض الحكمان الضرريان، و فرض عدم الأولويّه لإثبات أحدهما و نفى الآخر، كان المرجع أدلّه حرمه الإضرار بالغير، لأنّ حرمة الإضرار بالنفس ثابتة بأدلّه آخر

غير قاعده نفى الحكم الضررى، و إن كانت هى من أدلتها أيضا. فإذا تعارض فردان من القاعده يرجع إلى عمومات حرمه الإضرار بالغير و النفس.

هذا كله مضافا إلى الروايه المشهوره: «ليس لعرق ظالم حقّ» (١٣). فإنّ هذه الفقره كنايه عن كلّ موضوع بغير حقّ. فكلّ موضوع بغير حقّ لا- احترام له، فإذا كان المغضوب لوحا فى سفينه كان ما أُلصق باللّوح و ما ركّب عليه من الأخشاب موضوعا بغير حقّ، فلا- احترام له، و كذا ما بنى على الخشب المغضوبه. نعم هذه الروايه لا تفى بجميع المراد لو فرضنا أنّ الردّ يتوقف على تضرّر الغاصب بغير ما وضع على المغضوب أو معه من الأمور الخارجه.

[التنبیه] السادس

لو دار الأمر بين حكّمين ضررين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر، فإن كان ذلك بالنسبه إلى شخص واحد فلا إشكال فى تقديم الحكم الذى يستلزم ضررا أقلّ ممّا يستلزمه الحكم الآخر، لأنّ هذا هو مقتضى نفى الحكم الضررى عن العباد، فإنّ من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلّا أقلّ الضررين عند عدم المناص عنهما. و إن كان بالنسبه إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضا بترجيح الأقلّ ضررا، إذ مقتضى نفى الضرر عن العباد فى مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لأنّ العباد كلّهم متساوون فى نظر الشارع، بل بمنزله عبد واحد. فالقاء الشارع أحد الشخصين فى الضرر- بتشريع الحكم الضررى، فيما نحن فيه- نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقلّ كذلك فى ما نحن فيه. و مع التساوى فالرجوع إلى العمومات الأخرى، و مع عدمها فالقرعه. لكن مقتضى هذا، ملاحظه الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجوده فى كل منهما من حيث المقدار و من حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم و ضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبه إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبه إلى صاحبه، و قد يعكس حال الشخصين فى وقت آخر. و ما عثرنا عليه فى كلمات الفقهاء فى هذا المقام لا يخلو عن اضطراب. قال فى التذکره: لو غصب دينارا فوقع فى محبره الغير- بفعل الغاصب أو بغير فعله- كسرت لردّه، و على الغاصب ضمان المحبره، لأنّه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٥

السبب فى كسرها. و إن كان كسرها أكثر ضررا من تبقيته الواقع [فيها]، ضمنه الغاصب و لم تكسر. (١) (انتهى). و ظاهره أنّه يكسر المحبره مع تساوى الضررين، إلّا أن يحمل على الغالب من كثره ضرر الدينار لو ضمنه. و فى الدروس: لو أدخل دينارا فى محبرته و كانت قيمتها أكثر و لم يمكن كسره، لم يكسر المحبره و ضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكه (انتهى). (٢)

و لا بدّ أن يقيد إدخال الدينار بكونه بإذن المالك على وجه يكون مضمونا، إذ لو كان بغير إذنه تعيّن كسر المحبره و ان زادت قيمتها. و ان كان بإذنه على وجه (٣) لا يضمن لم يتّجه تضمين صاحبها الدينار.

[التنبیه] السابع

إنَّ تصرّف المالك في ملكه إذا استلزم تضرر جاره، يجوز أم لا؟ الظاهر «٤» أنّ المشهور على الجواز. قال في المبسوط في باب إحياء الموات: إن حفر رجل بئرا في داره، وأراد جاره أن يحفر بالوعه أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وإن أدى ذلك إلى تغيير ماء البئر، أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه الكنيف و البالوعه، لأنّ له أن يتصرّف في ملكه بلا خلاف «٥». و قال في السرائر في باب حريم الحقوق: وإن أراد الإنسان أن يحفر في ملكه أو داره بئرا، وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وإن نقص ماء البئر الأولى، لأنّ «الناس مسلّطون على أموالهم» «٦». و قال «٧» في مسأله «أن لا حريم في الأملاك»: إنّ كلّ واحد يتصرّف في ملكه على العاده كيف شاء، ولا ضمان إن أفضى إلى تلف، إلّا أن يتعدّى. وقد اختلف كلام الشافعي في أنّه لو أعدّ داره المحفوفه بالمساكن خانا أو إصطبلا أو طاحونه، أو حانوتا في صفّ العطارين، حانوت حدّاد أو قصّار - على خلاف العاده - على قولين: أحدهما: أنّه يمنع. و به قال أحمد، لما فيه من الضرر. و أظهرهما عنده: الجواز. و هو المعتمد، لأنّه مالك للتصرّف في ملكه. و في منعه من تعميم التصرفات إضرار به. هذا إذا احتاط و أحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما يغلب على الظنّ أنّه يؤدّي إلى خلل في حيطان الجار فأظهر الوجهين عند الشافعيه ذلك، و ذلك كأن يدقّ في داره الشىء دقا عنيفا يزعج به حيطان الجار، أو حبس الماء في ملكه بحيث ينشر النداهه إلى حيطان الجار. فإن قلنا لا يمنع في الصورة الأولى «٨» فهنا أولى.. إلى أن قال: و الأقوى أنّ لأرباب الأملاك أن يتصرّفوا في أملاكهم كيف شاءوا، فلو حفر في ملكه بالوعه و فسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه، و لا ضمان بسببه. و لكن يكون قد فعل مكروها «٩» (انتهى). و قريب من ذلك ما في القواعد «١٠» و التحرير «١١». و قال في الدروس في إحياء الموات: و لا حريم في الأملاك، لتعارضها. فلكلّ أحد أن يتصرّف في ملكه بما جرت العاده به و إن تضرّر صاحبه و لا ضمان «١٢» (انتهى). و في جامع المقاصد في شرح مسأله تأجيج النار و إرسال الماء في ملكه: إنّ له لئلا كان الناس مسلّطين على أموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء، فإن دعت الحاجه إلى إضرار نار في ملكه أو إرسال ماء، جاز فعله و إن غلب على ظنّه التعدّي إلى الإضرار بالغير «١٣». (انتهى موضع الحاجه). أقول: تصرّف المالك في ملكه إمّا أن يكون لدفع ضرر يتوجه إليه، و إمّا أن يكون لجلب منفعه، و إمّا أن يكون لغوا غير معتدّ به عند العقلاء. فإن كان لدفع الضرر فلا إشكال، بل لا خلاف في جوازه، لأنّ إزماءه بتحمّل الضرر، و حبسه عن ملكه لئلا يتضرّر الغير، حكم ضررى منفى. مضافا إلى عموم: «الناس مسلّطون [على أموالهم]» «١٤». و الظاهر عدم الضمان أيضا عندهم، كما صرح به جماعه، منهم الشهيد «١٥» رحمه الله. لكنّه صرح بالضمان في تأجيج النار على قدر الحاجه مع ظنّ التعدّي. و هو مناف لتصريحه المتقدّم «١٦». فإن قلت: إذا فرض أنّه يتضرّر بالترك، فالضرر ابتداء يتوجه إليه و يريد دفعه بالتصرف. و حيث فرض أنّه إضرار بالغير رجع إلى دفع «١٧» الضرر الموجه على الشخص عن نفسه بإضرار الغير. و قد تقدّم عدم جوازه، و لذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرّما لأجل الإضرار بالغير.

قلت: ما تقدّم من عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن النفس إنّما هو في تضرّر الغير الحاصل لغير المتصرّف في مال نفسه، و أمّا إذا كان دفع الضرر عن نفسه بالتصرّف في ماله المستلزم لتضرّر الغير «١٨» فلا نسلم منعه، لأنّ دليل المنع هو دليل نفى الضرر، و من المعلوم أنّه قاض في المقام بالجواز، لأنّ منع الإنسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه إليه بالترك ضرر عظيم، بل سيجىء أنّ منعه عن التصرف لجلب النفع أيضا ضرر و حرج منفى، كما تقدّم في كلام العلامة «١٩» رحمه الله. ثمّ إنّ يظهر من بعض من عاصرناه «٢٠» و جوب ملاحظه ضرر «٢١» المالك و ضرر الغير، و هو ضعيف مخالف لكلمات الأصحاب. نعم لو كان تضرّر الغير من حيث النفس أو ما يقرب منه ممّا يجب على كلّ أحد دفعه و لو بضرر لا يكون حرج في تحمّله، فهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ ما يجب تحمّل الضرر لدفعه لا يجوز إحداثه لدفع الضرر عن النفس. و إن كان لغوا محضاً، فالظاهر

أنه لا يجوز مع ظنّ تضرّر الغير، لأنّ تجويز ذلك حكم ضررّي، ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف، و عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» محكوم عليه بقاعده «نفى الضرر». وهو الذي يظهر من جماعه كالعَلّامه في التذكرة «٢٢» و الشهيد في الدرّوس «٢٣»، حيث قيّدا «٢٤» التصرف في كلاهما بما جرت به العاده، و المحقق الثاني «٢٥» حيث قيّد الجواز مع ظنّ تضرّر الغير بصورة دعاء الحاجه، بل العَلّامه في التذكرة حيث استدلّ على الجواز- في كلامه المتقدّم- بأنّ منعه عن عموم التصرف ضرر منفيّ، إذ لا شكّ أنّ منعه عن هذا التصرف ليس ضررا «٢٦» و قد قطع الأصحاب بضمان من أوجب نارا زائدا على مقدار الحاجه مع ظنّ التعدي «٢٧». اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الضمان لا يدلّ على تحريم الفعل. فربّما كان مبني الضمان على التعدي العرفيّ و إن لم يكن محرّما، كما يظهر من كثير من كلماتهم. و أمّا ما كان لجلب المنفعه، فظاهر المشهور- كما عرفت من كلمات الجماعه- الجواز. و يدلّ عليه أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه و جعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك. و لا يعارضه تضرّر الجار، لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرج و الضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدلّ عليه تجويز الإضرار مع الإكراه. و أمّا الاستدلال بعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» بزعم أنّ النسبه بينه و بين نفى الإضرار عموم من وجه، و الترجيح مع الأوّل بالشهره مع أنّ المرجع بعد التكافؤ أصاله الإباحه، فقد عرفت ضعفه، من حيث حكومه أدلّه نفى الضرر على عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلّى الله على النبيّ محمّد و آله أجمعين. و جاء في آخر النسخه المخطوطه ما يلي: هذا آخر كلام المصنف دام ظلّه العالی و قد فرغ من تحريره تراب الأقدام محمّد بن محمد تقی الدرزابی فی يوم النوروز الواقع فی أوائل العشر الثاني من شهر شوال المكرم من سنه ١٢٨٠.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٦

٧- رساله فی الرضاع

[الخطبه]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. أجمع علماء الإسلام ظاهرا على أن من جمله أسباب تحريم النكاح الرضاع في الجملة و الأصل في هذا الحكم قبل الإجماع قوله ص فيما رواه الفريقان: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و روى عن الصادق ع أيضا بعده طرق صحيحه و رواه عبد الله بن سنان و أبو الصباح الكناني و عبيد بن زراره عن مولانا الصادق ع مع تخالف يسير في المتن و معنى هذه العبارة أنه يحرم من جهه الرضاع نظير من يحرم من جهه النسب لا- أن نفس من يحرم من جهه النسب يحرم من جهه الرضاع كما يتراءى من ظاهر العبارة و إنما عبر بهذا للتشبيه على اعتبار اتحاد العنوان الحاصل بالرضاع. و الحاصل بالنسب في التحريم صنفا مثلا- الأم محرمة من جهه النسب فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان حصل التحريم من جهه الرضاع و لو حصل بالرضاع ما يلازمه مثل أمومه أخيه لأبويه لم يحرم و كذا الأخت و البنت و غيرهما ممن يحرم نكاحه بواسطه النسب الحاصل بين شخصين أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من في حكمه فإن أم الزوجه محرمة على الزوج من جهه نسب بينهما و بين الزوجه يحدث باعتبارها المصاهره بعد التزويج و كذلك الأم الرضاعيه للزوجه فحاصل معنى هذا الحديث التسويه بين النسب و الرضاع في إيجاب التحريم و أن العلاقه الرضاعيه تقوم مقام العلاقه النسبيه و تنزل مكانها فلا يتوهم أن تحريم أم الزوجه من جهه المصاهره

فينبغي أن لا تحرم من جهة الرضاع. توضيح الدفع أن معنى هذه القضية السلبيه و هي أن المحرم من جهة المصاهره لا تحرم من جهة الرضاع على قياس تلك القضية الموجهه هو أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهره و لا ينزل منزلتها فإذا أرضعت ولدك امرأه فلا- تحرم عليك أمها من حيث إنها جده ولدك لأمه الرضاعيه من جهة أن جده الولد لأمه إنما تحرم على الأب لأجل نسب بينهما و بين زوجته و لا شك أن الزوجيه هنا منتفیه و مجرد إرضاع ولد الرجل لا يصير المرضعه في حكم الزوجه لما عرفت من أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهره و أما أم الزوجه المرضعه لها في المثال الذي قدمناه فإنما قامت مقام أمها الوالده لها فقد قام الرضاع مقام النسب لا مقام المصاهره لأن زوجيه الزوجه ثابتة بنفسها لم يبدل بالرضاع و إنما المبدل به النسب الحاصل بين الأم و الزوجه. و ملخص الكلام أنه لما كانت المصاهره عباره عن علاقته تحدث بين كل من الزوجين و أقارب الآخر توقفت وجودها على أمرين ثبوت الزوجيه بين الرجل و المرأه و ثبوت القرابه بين شخص و بين أحدهما فكما يمكن استناد التحريم إلى المصاهره الحاصله بين المحرم و المحرم عليه من مجموع ذينك الأمرين و كذلك يمكن استناده إلى الأمر الأول من الأمرين بأن يقال إنه يحرم أم الزوجه على الزوج من جهة زوجيه بنتهما و له كذلك يمكن استناده إلى الأمر الثاني فيقال إنه تحرم أم الزوجه على الزوج لأجل نسب بينها و بين زوجته و لا يوجب ذلك عدها في المحرمات النسبيه من جهة قصرها على ما استند فيه التحريم إلى النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه قبالا- للمصاهره الحاصله بينهما إذا عرفت ذلك فدخول الرضاع في المصاهره إما بقيامه مقام الأمر الأول من الأمرين المذكورين مع بقاء الأمر الثاني بحاله كالأم النسبيه للأم الرضاعيه للولد النازل منزله الزوجه و إما بقيامه مقام الثاني منهما كالأم الرضاعيه للزوجيه الحقيقيه. ففي الأول لا مجال لتوهم نشر التحريم بالرضاع إلا إذا دل دليل خاص عليه لأن حاصل أدله النشر بالرضاع إلحاقه بالنسب و جعل كل عنوان حاصل بالرضاع في حكم ذلك العنوان الحاصل بالنسب و معلوم أنه لم ينتف هنا إلا الزوجيه و لم يدل دليل النشر على تنزيل مرضعه الولد مقام الزوجه. و في الثاني لا ينبغي التأمل في التحريم لأنه إذا ألحق العنوان الرضاعي بالعنوان النسبي في التحريم و أقيم الرضاع مقام النسب في إناطه التحريم به فلا شك في أنه يكون الأم الرضاعيه للزوجه بمنزله الأم النسبيه لها و لعل منشأ توهم عدم استفادته تحريم مثل هذا من الحديث المذكور توهم كون المراد بلفظ النسب فيه النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه على حد قولهم سبب التحريم إما نسب أو رضاع أو مصاهره و هذا خبط فاسد فإنه تقييد للمطلق من غير دليل بل المراد منه هو مطلق النسب الموجب للتحريم سواء كان بين نفس المحرم

و المحرم عليه أم بين أحدهما و زوج الآخر أو غيره مثل المزنى بها و الغلام و الموطوء و الملموسه و من هنا يصح التمسك بهذا الحديث في تحريم مرضعه الغلام الموقب و أخته و بنته الرضاعيتين على الموقب و إلا- فأى نسب بينهما و بين الموقب و أما دعوى أن التحريم في غير المحرمات النسبيه السبع ليس من جهة النسب بل هو مستند إلى المصاهره فقد عرفت الحال فيها و أنه يجوز استناد التحريم فيه إلى نفس المصاهره و إلى كل واحد من الأمرين اللذين يتوقف وجودها عليها.

ثم اعلم أن انتشار الحرمة بالرضاع يتوقف على شروط

الشرط الأول أن يكون اللبن عن وطء صحيح

فلو در لا- عن وطء أو عن و طء بالزنى لم ينشر على المعروف بين الأصحاب و حكى عليه الإجماع في المدارك عن جماعه

منهم جده فى المسالك للأصل فإن إطلاقات التحريم بالرضاع منصرفه إلى غير ذلك و صحىحه عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن لبن الفحل قال هو ما أرضعت امرأتك من لبنك و لبن ولدك ولد امرأه أخرى لا من حرام و مثلها حسنه ابن هشام ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك ولد امرأه أخرى. و يستفاد من اشتراط كون اللبن عن الوطى أنه لا حكم للبن الرجل و فى حكمه لبن الخنثى المشكل أمره بناء على أنه لو علم كون لبنة من الوطى فلا إشكال فى كونها امرأه إلا على ما ورد فى بعض الأخبار من أن خنثى ولدت فى أيام أمير المؤمنين فألحقه بالرجال بعد عد أضلاعه و عد فى التحرير هذا الخبر من الشواذ و لا حكم أيضا للبن المرأه الموطوءه الغير

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٧

الحاصل من الوطى فإن اللبن إنما يحصل عن الوطى بعد العلق و الحمل و تخلق الولد. و قد استفيد جميع ذلك من الصحىحه المتقدمه و هل يعتبر انفصال الولد أو يكفى الحمل و جهان بل قولان اختار العلامة أولهما فى التحرير و ثانيهما فى القواعد و هو الأظهر للإطلاقات. و قول الصادق ع فى صحىحه يزيد العجلي: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك الرضاع الذى قال رسول الله ص إلى غير ذلك مما دل من الصحاح و غيرها على إناطه التحريم بكون اللبن من الفحل كصحىحه الحلبي و موثقه جميل بن دراج بأحمد بن فضال و روايه أبى بصير و لا ينافى قوله فى صحىحه ابن سنان و حسنه المتقدمين من لبن ولدك إذ يصدق على ذلك اللبن أيضا أنه ابن الولد كما يشهد به العرف و دعوى عدم صدق الولد مضافا إلى الأب على الحمل محل نظر مع أنها غير قاده فيما نحن فيه لأن وجود الولد بالفعل لا يعتبر فى إضافه اللبن إليه نعم فى روايتى يونس بن يعقوب و يعقوب بن شبيب أن در اللبن من غير ولاده لا- يوجب النشر لكنهما مع عدم صحتهما قابلتان للحمل على در اللبن من غير ولاده رأسا حتى فى المستقبل بأن يكون الدر لا عن حمل كما قد يتفق فلا ينهضان لتقييد إطلاقات الكتاب و السنه إلا- أن يمنع عمومها لدعوى انصرافها بحكم الغلبه إلى الإرضاع بعد الوضع فيرجع فى غيره إلى أصاله الإباحه فتأمل. ثم إن الوطى الصحىح المعتبر كون اللبن عنه يشمل الوطى بالنكاح الدائم و المنقطع و ملك اليمين و التحليل و أما الوطى بالشبهه فالمشهور إلحاقه فى النشر بالنكاح و أخويه كما فى غالب الأحكام و تردد فيه المحقق فى الشرائع و عن الحلبي الجزم بعدم النشر أولا ثم النشر ثانيا ثم النظر و التردد ثالثا و المسأله محل إشكال من إطلاق الكتاب و السنه فإن الفحل فى صحىحه يزيد المتقدمه و غيرها أعم من الزوج و يؤيده كون و طء الشبهه بمنزله النكاح من لحوق النسب و من الأصل و من انصراف الإطلاقات إلى غير هذا الفرد. و قوله فى صحىحه ابن سنان و حسنه السابقتين ما أرضعت امرأتك و لو بنى على دعوى ورود التقييد بالمرأه مورد الغالب جرى مثله فى غيره من القيود فينسد باب الاستدلال على اعتبار كثير من الشروط و تردد فى المدارك و هو فى محله إلا- أن القول بالنشر لا- يخلو عن قوه لأن دلالة المطلقات على الإطلاق أقوى من دلالة المقيد على الاختصاص مع أن تخصيص اللبن بالمرأه كما فرض استفادته من صحىحه ابن سنان و حسنته و نحوهما مخالف للإجماع للاتفاق على النشر بالارتضاع من المملوكه و المحلله فلا- بد من حمل التقييد فيها على التمثيل بالفرد الغالب و إن احتيج فى إخراج اللبن الحاصل من الزنى عن إطلاقهما لو سلم شمول الولد فيهما لولد الزنى إلى دعوى الإجماع على خروجه و يكشف عما ذكرنا عدم تصريح أحد من فقهاءنا بعدم النشر فى المسأله و لحوق و طء الشبهه بالنكاح فى غالب الأحكام.

الثانى من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتناس من الندى

فلا- ينشر الحرمة بوجور اللبن في حلق الرضيع على المعروف بين معظم الأصحاب لأن الارتضاع المنوط به النشر في الأدلة لا يتحقق عرفاً إلا- بالامتصاص فلا يقال لمن شرب اللبن المطلوب من البهائم إنه ارتضع منها بخلاف ما لو امتص من ثديها و لو فرض تسليم شمول الارتضاع لغير الامتصاص فلا- مجال لإنكار انصرافه إليه فيكون ما عداه باقياً تحت أصله الإباحه خلافاً للمحكي عن ابن الجنيّد فاكْتفى بالوجور إما لدعوى صدق الإرضاع و إما لحصول ما هو المقصود منه من إنبات اللحم و شد العظم و إما للمرسل المروى في الفقيه عن أبي عبد الله ع: قال و جور الصبي بمنزله الرضاع و في الكل نظر لخلو الدعوى المذكوره عن البيه كدعوى كون المناط في النشر مجرد إنبات اللحم و شد العظم و ضعف المرسله و معارضتها بروايه زواره عن الصادق ع: لا- يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدى واحد حولين كاملين بناء على جعل حولين ظرفاً لأصل الرضاع لا لقدره حتى يخالف الإجماع فالأقوى إذا القول المشهور إلا أن الأولى مراعاة الاحتياط.

الثالث حياه المرتضع منها

فلا اعتداد بما يرتضعه من المرأه بعد موتها على المشهور بل لم أعثر فيه على حكاية خلاف صريح قيل لقوله تعالى وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ الظاهره في مباشره المرأه للإرضاع المنفيه في حق الميتة فيدخل في عموم وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ و لأصله الإباحه إلى أن يثبت المزيل و قيل لأنها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام فهي كالبهيمة المرضعه و بأن المتبادر من إطلاق الرضاع في الأدله ما إذا حصل بالارتضاع من الحي فيبقى غيره داخلاً في عموم أدله الإباحه و في الجميع نظر. أما ظهور الآيه في مباشره الإرضاع فلا- يجدى للقطع بخروج الميتة عن حكم الآيه و لا يلزم منه دخولها في قوله وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ لعدم قابليه الميت للحكم عليه بالتحريم و لا التحليل فإن الكلام في الارتضاع من الميتة إنما هو في حدوث الحرمة بين الرضيع و غير الميتة ممن يتعلق به اللبن فيكفى لمدعى النشر عموم قوله تعالى وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ و قوله ص: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و لا ظهور لهما في مباشره المرأه للإرضاع مع أن مباشره المرأه للإرضاع و قصدها إليه غير شرط إجماعاً كما ادعاه في المسالك بل لو سعى إليها الولد و هى نائمه أو التقم ثديها و هى غافله تحقق الحكم. و ما قيل من أن الآيه داله بظاهرها على اعتبار الحياه و المباشره و القصد و لا يلزم من عدم اعتبار الأخيرين لصارف عدم اعتبار الأول فاسد لأن دلاله لفظ الرضاع على الجميع دلاله واحده فلا يمكن التفكيك في مدلولها و لهذا لم يتمسك بالأخبار الداله على الإرضاع مع سلامتها عن بعض ما يرد على الآيه و أما التمسك بالأصل فهو صحيح لو لا- الإطلاقات و أما خروج الميتة عن قابليه الحكم عليها فهو أمر مسلم لا كلام فيه. و إنما الكلام في نشر الحرمة بين الرضيع و أصوله و فروعه و بين غير هذه المرأه من الفحل و أولاده و أولاد المرضعه و غيرهم و أما دعوى تبادر غير الارتضاع من الميتة من الإطلاقات فهي على إطلاقها ممنوعه فإننا لا نجد في السبق إلى الذهن تفاوتاً بين من ارتضع منه جميع الرضعات حال الحياه و بين من ارتضع منه حال الحياه خمس عشره رضعه إلا جزء واحد فأكملها بعد الموت.

نعم الإنصاف انصراف الإطلاقات إلى غير صورته ارتضاع جميع الرضعات حال الموت فالأحسن في الاستدلال على اعتبار الحياه هو أن بعض فروض الارتضاع من الميتة خارج عن إطلاق مثل قوله وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ لانصراف المطلق إلى غيره كما عرفت فيدخل تحت قوله وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ فيثبت عدم النشر في هذا

الفرد بالآية. و يجب إلحاق غيره من الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بها لعدم القول بالفصل و قلب هذا الدليل بأن يثبت التحريم فى الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بها و يلحق الفرض الخارج منه بعدم القول بالفصل و إن كان ممكنا إلا- أن غاية الأمر وقوع التعارض حينئذ بواسطة عدم القول بالفصل بين آيتى التحريم و التحليل فيجب الرجوع إلى أدله الإباحه من العمومات و الأصول المعتضده بفتوى معظم الفحول.

الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع فى حولى رضاعه

فلا اعتداد بما يرتضع بعد الحولين على المعروف من مذهب الأصحاب و نقل عن التذكرة دعوى إجماعهم عليه و فى المسالك نفى الخلاف عنه و يدل عليه حسنه الحلبي بابن هاشم عن أبى عبد الله ع قال: لا رضاع بعد فطام و نحوها روايه حماد بن عثمان عنه ع بزياده قوله: قلت جعلت فداك و ما الفطام قال الحولين الذين قال الله عز و جل و نحوها روايه الفضيل بن عبد الملك: الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم و روايه منصور بن حازم ثم إن المراد بالفطام فى الأخبار المطلقة هو زمان الفطام أعنى الحولين كما دلت عليه روايه الفضيل و حماد فلا- عبره بنفس الفطام حتى أنه لو لم يفطم الرضيع إلى أن تجاوز الحولين ثم ارتضع بعدها قبل الفطام لم يثبت التحريم كما أنه لو فطم قبل الحولين ثم ارتضع قبلهما ثبت التحريم و حكى عن ابن جنيد المخالفه فى الحكم الأول و ثبوت التحريم إذا وقع الرضاع بعد الحولين قبل الفطم و لعله لروايه داود بن الحصين المرويه فى الفقيه و التهذيب المردوده فيه بالمخالفه للأحاديث كلها. و فى كلام محكى عن الشهيد أن هذه الفتوى مسبوقة بالإجماع و ملحوقه به و أما الحكم الثانى فلم يحك فيه الخلاف إلا- عن موهم ظاهر كلام العماني حيث قال الرضاع الذى يحرم عشر رضعات قبل الفطام و عن المختلف الاستدلال له بروايه الفضيل بن عبد الملك المتقدمه الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم و الجواب عنه بأن المراد قبل أن يستحق الفطم و هو حسن و جار فى عبارته العماني أيضا فيرتفع الخلاف ثم إنه هل يعتبر فى ولد المرضعه الذى يحصل اللبن من ولادته كونه فى الحولين عند ارتضاع المرتضع من لبنه بحيث لا يقع شىء من الارتضاع بعد تجاوزه إياهما أم لا- فيه قولان المحكى عن أبى الصلاح و ابن زهره و ابن حمزه الأول تمسكا بظاهر الخبر لإرضاع بعد فطام الشامل لفطام المرتضع و ولد المرضعه بل لم يفهم منه ابن بكير إلا فطام و ولد المرضعه لما سأله ابن فضال عن امرأه رضعت غلاما سنتين ثم أرضعت صبيه لها أقل من سنتين حتى تمت لها سنتان أ يفسد ذلك بينهما قال لا لأنه رضاع بعد فطام و إنما قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام أى أنه إذا تم للغلام سنتان أو الجارية فقد خرج عن حد اللبن و لا يفسد بينه و بين من شرب منه و الأ- كثر على الثانى و هو الأظهر للأصل و الإطلاقات لظهور الخبر المذكور فى فطام المرتضع أو عدم ظهوره فى العموم الموجب للشك فى تقييد المطلقات. و تفسير ابن بكير للخبر معارض بما فسره ثقة الإسلام و الصدوق فى الكافى و الفقيه قال فى الكافى معنى قوله لإرضاع بعد فطام أن الولد إذا شرب لبن المرأه بعد ما يفطم لا يحرم ذلك الرضاع التناكح و قريب منه ما قاله فى الفقيه ثم اعلم أن شيخنا فى المسالك ناقش المحقق فى نسبه حديث لا رضاع بعد فطام إليه ص و قال إنه لم يرد إلا عن الصادق ع و لا يخفى أن إسناد الحديث إلى رسول الله ص مشهور و قد عرفت أن ابن بكير نسبه إليه ص و كذا رواه فى الفقيه مرسل عنه ص و أصدق من ذلك ما رواه فى الكافى عن منصور بن حازم عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام و لا وصال فى صيام و لا يتم بعد احتلام إلى آخر الحديث و مع ذلك فلا وجه للمناقشه المذكوره إلا أن يرجع إلى

المناقشه فى الإسناد إلى عدم ثبوت النسبه بطريق صحيح يجوز الإسناد على وجه الجرم ثم إن المعبر فى الحولين الأهله و لو انكسر الشهر الأول اعتبر ثلاثه و عشرون شهرا بعد المنكسر بالأهله و إكمال المنكسر بالعدد من الشهر الخامس و العشرين كغيره من الآجال على أظهر الاحتمالات فى نظائر المسأله و الله العالم.

الخامس أن يكون اللبن بحاله غير ممزوج بشىء

فلو ألقى فى فم الصبى شىء جامد كالدقيق و فتيت السكر أو مائع كيسير من الأطمعه المائعه ثم ارتضع بحيث امتزج اللبن حتى يخرج عن كونه لبنا لم يعتد به و كذا لو جبن اللبن و الوجه فى ذلك عدم صدق الإطلاقات مع الخروج عن اسم اللبن أو عدم انصرافها إلا الخالص.

السادس الكميّه

إشاره

أى بلوغ الرضا حدا خاصا فإنه لا خلاف بين علمائنا ظاهرا فى أن مسمى الرضاع و مطلقه غير كاف فى النشر و الأخبار بذلك متواتره معنى يأتى الإشارة إلى أكثرها فى بيان التقديرات. نعم قد يوهم الأخبار حصول الحرمة بالمسمى كما سيأتى ذكره فى أدله مذهب الإسكافى المكتفى بالرضعه التامه و خالف فى المسأله بعض العامه فاكفى بالمسمى و قدره بما يفطر الصائم و لم يقنع بذلك حتى ادعى إجماع أهل العلم عليه على ما حكى فى المسالك

ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذى اعتبروه بثلاثه تقديرات

أحدها بالأثر

و هو ما أنبت اللحم و شد العظم و حصول النشر مع تحقق هذا الأثر مما لا خلاف فيه بين علماء الإسلام و يدل عليه مضافا إلى الإجماع الأخبار المستفيضه منها صحيحه على بن رئاب عن أبى عبد الله ع: قلت ما يحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت يحرم عشر رضعات فقال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و منها حسنه ابن أبى عمير عن زياد القندى عن عبد الله بن سنان عن أبى الحسن ع قال:

قلت له يحرم من الرضاع الرضعه و الرضعتان و الثلاث قال لا يحرم من الرضاع إلا ما اشتد عليه العظم و أنبت اللحم و منها روايه هارون بن مسلم تاره عن أبى عبد الله ع و تاره عن مسعده بن زياد عنه ص قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و منها روايه عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: ما يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم و شد العظم و فى غير واحد من الروايات وقع التقدير بإنابت اللحم و الدم مثل صحيحه عبيد بن زراره و حسنه حماد بن عيسى بابن هاشم و لا يبعد تلازم التقديرين و مع الانفكاك فالأجود ثبوت النشر بتحقيق كل منهما لاعتبار أدله التقدير الثانى أيضا إلا أن الأصحاب لم

يتعرضوا لتحقق الحكم به نفيًا وإثباتًا و لعله لعدم انفكاكه عن الأول فتدبر ثم إن مقتضى النصوص المذكوره اعتبار تحقق كلا الأمرين من إنبات اللحم و اشتداد العظم و هو المعروف

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٩

بين الأصحاب أيضا. و حكى عن بعض عبارات الشهيد قدس سره الاجتزاء بأحد الأمرين و نسبه في المسالك إلى الشذوذ و كيف كان فالتقدير بهذا الأثر و إن كان اعتباره في غايه القوه و المتاننه بل مقتضى أدلته الحاصره للرضاع المحرم فيه أنه أصل لأخويه الآتين إلا أنه قليل الفائده لأن ظهوره للحس في موضع الحاجه أمر لا يكاد يطلع عليه إلا بعض أهل الخبره و قلما يتفق شهاده العدلين منهم بذلك و لعله لذا كشف عنه الشارع بأخويه و جعلهما طريقا إليه كما يومئ إليه صحيحه ابن رثاب المتقدمه.

و ثانيها بالزمان

و قدر بيوم و ليله على المعروف بين الأصحاب و مستندهم فيه موثقه زياد بن سوجه قال: قلت لأبي جعفر هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع أقل من رضاع يوم و ليله أو خمس عشره رضعه متواليات من امرأه واحده من لبن فحل واحد و لم يفصل بينهما رضعه امرأه غيرهما فلو أن امرأه أرضعت غلاما أو جاربه عشر رضعات من لبن فحل واحد و أرضعتها امرأه أخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحها و ليس فيها سوى عمار الذي نقل الشيخ عمل الأصحاب برواياته مع أن في السند ابن محبوب الذي أجمع على تصحيح ما يصح عنه مضافا إلى اعتضادها بعمل الأصحاب و موافقه الكتاب و لا ينافيها ما دل على حصر الرضاع المحرم فيما أنبت اللحم و شد العظم لفقد العلم بعدم كونه منه ثم إن ظاهر الروايه و الفتوى اعتبار الارتضاع في اليوم و الليله كلما احتاج الرضيع إليه عاده أو طلبه و لا- يعتبر في هذا التقدير إكمال الرضعه في كل مره بل لو رضعت رضعه ناقصه ثم أكملتها مره أخرى لم يقدح و لو أطمع في الأثناء طعاما فإن كان مما يغتذى به بدلا من اللبن فالظاهر أنه قادح في التقدير كما أن شرب الماء للعطش غير قادح لو وقع في الأثناء و كذا ما يوكل أو يسقى دواء و يشكل فيما اعتاده من يسير من طعام بحيث لا يغنيه عما اعتاد شربه من اللبن و هل يعتبر ابتداء الرضاع في ابتداء اليوم و انتهائه في آخر الليله أو العكس أو يكفي الملقق لو ابتداء في أثناء أحدهما وجهان أقواهما الثاني إما لصدق رضاع يوم و ليله عرفا على رضاع الملقق و إما لأن الرضاع في الملقق لا يكون أقل من رضاع يوم و ليله بل يكون مساويا له فلا يدل الروايه على انتفاء النشر به فيبقى داخلا تحت الإطلاقات الداله على النشر و التعويل على الوجه الأول. و هل المعتبر في رضاع هذا الزمان حال متعارف أو ساط الأطفال أو حال شخص ذلك الرضيع وجهان أقواهما الثاني لظاهر الروايه و تظهر الثمره فيهما فيما إذا كان الطفل مريضا بمرض يحتاج إلى أزيد مما يحتاج إليه الصحيح كغلبه القيء عليه لعارض أو عرضه ما يحتاج معه إلى الأقل مما يحتاج إليه الصحيح كما إذا أغمى عليه في أغلب اليوم و الليله. و هل يعتبر احتمال تأثير اللبن في نبات لحمه و شد عظمه أم لا- وجهان من إطلاق الروايه و من دلالة بعض الأخبار السابقه على عدم النشر بما لا ينبت اللحم و لا يشد العظم و تظهر الثمره فيما لو كان بحيث يعلم عدم تحلل اللبن في معدته لعدم استقراره فيها لغلبه إسهال أو قيء و هنا فروع أخر طوينا عن ذكرها كشحا و أعرضنا عنها صفحا.

و ثالثها بالعدد

وقد اختلف فيه الأصحاب بسبب اختلاف الروايات ظاهراً فالمحكي عن ابن الجنيّد الاكتفاء به برضعه واحده تملأ جوف الصبي إما بالمص أو بالوجور لإطلاق الكتاب و السنه و خصوص قول أبي الحسن ع و مكاتبه على بن مهزيار في جواب سؤاله عما يحرم من الرضاع قليله و كثيره حرام و مضمرة ابن يعفور قال: سألته عما يحرم من الرضاع قال إذا رضع حتى يمتلئ بطنه فإن ذلك ينبت اللحم و الدم و ذاك الذي يحرم و روايه السكوني و النبوي: يحرم بالرضعه ما يحرم الحولان و العلوي: الرضعه الواحده كالمائه رضعه لا تحل له أبداً و في آخر: انهوا نساءكم أن يرضعن يمينا و شمالاً فإنهن ينسين فإن الإرضاع يمينا و شمالاً مع النسيان بعد حين إنما يناسب عدم التحديد بأكثر من رضعه و هذا القول ضعيف في الغايه لاستفاضه الأخبار كاشتهار الفتوى بعدم النص بما دون العشر فلا مجال للتمسك بالإطلاقات و لا بالمكاتبه و المضمرة لقصورهما عن المقاومه مع موافقه ظاهرهما لفتوى بعض العامه مضافاً إلى إمكان حمل المكاتبه على تحريم أصل الارتضاع. و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بالنبوي و العلويتين و لذا أعرض سائر الأصحاب عن هذا القول و اتفقوا على عدم النشر بما دون العشر و إن اختلف فتاويهم كالروايات فحكى عن أكثر المتقدمين كال مفيد و الديلمي و القاضي و التقى و ابن حمزه التحديد بالعشر و تبعهم الفاضل في المختلف و ولده و الشهيد في اللمعه و ذهب الشيخ و المحقق و الفاضل في غير المختلف إلى التحديد بالخمس عشره رضعه و تبعهم أكثر المتأخرين و قد نسب هذا القول إلى الأكثر و المشهور بقول مطلق و كيف كان فهو الأظهر للأصل و عدم دليل على النشر بالعشر عدا الإطلاقات من الكتاب و السنه و خصوص روايه الفضيل الموصوفه بالصحة في كلام بعض عن الباقر ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا المجبور قلت و ما المجبور قال أم تربي أو ظئر تستأجر أو أمه تشتري ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي و ينام و مفهوم موثقه عمر بن يزيد قال: سألت الصادق ع عن الغلام يرضع الرضعه و الثنتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات فقال إذا كانت متفرقه فلا و نحوها مفهوم روايه هارون بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و أما الرضعه و الرضعتان و الثلاث حتى بلغ عشراً إذا كن متفرقات فلا- بأس و في الجميع نظر أما في الإطلاقات فلأنها على فرض تسليم إفادتها العموم و عدم ورودها لبيان أصل نشر الحرمة بالرضاع في الجملة مقيده بصحيحه على بن رثاب عن الصادق ع قال: قلت ما يحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و موثقه عبيد بن زراره بعلى بن فضال عن أبي عبد الله ع قال: سمعته يقول عشر رضعات لا يحرم من شيئا و هذه الروايه لا تقصر عن الصحيح إذ ليس فيها إلا على بن فضال و الظاهر أن الشيخ أخذ الروايه من كتابه حيث ابتدأ به في السند و كتب بنى فضال مما أمر العسكري ع بالأخذ بها في روايه قريبه من الصحه مع ما ذكر في ترجمه على بن فضال من مراتب و ثقافته و احتياظه في الروايه و موثقه أخرى رواها الشيخ عن على بن فضال عن أخويه عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله ع قال سمعته يقول: عشر رضعات لا تحرم و هذه قريبه من سابقته في اعتبار السند و إن كان جميع رجالها فطحين و تخصيص هذه الأخبار المعتمره بروايه الفضيل التي هي أخص منها بعد إخراج

صوره تفرق الرضعات العشر عن عمومها و بمفهوم الموثقتين اللتين بعدها و إن أمكن إلا أن ذلك فرع سلامتها عن المعارضه موثقه زياد بن سوجه المتقدمه الصريحه في نفى النشر بالعشر و لو متواليه أو ترجيحها عليها و هو مسلم لو ثبت صحه روايه الفضيل بثوثيق محمد بن سنان الذي حكى عن غير المفيد من مشايخ الرجال تضعيفه و سلامتها من موهنات أخرى مثل مخالفه

حصرها للإجماع و خلو الفقيه من زياده رواها الشيخ فى ذيلها أعنى قوله ثم ترضع عشر رضعات مع سبق الصدوق على الشيخ زمانا بل و ضبط الأخبار كتابه فكيف يتصور فى حقه أو فى الكتب التى أخذ الحديث منها إهمال شطر من كلام المعصوم ع مربوط بما قبله غايه الارتباط و يحتاج إليه نهايه الاحتياج فلا يبعد أن يكون الزيادة المذكوره من تحريفات محمد بن سنان لأنه إنما وقع فى التهذيب و ليس فى سند الفقيه و حيث لم يثبت اعتبار الروايه سندا و سلامتها من الوهن و المفروض أن أخويها أيضا لا يبلغان حد الصحة بل صرح بضعف ثانيهما فترجيحها و إن كانت ثلاثا على موثقه زياد و إن كانت واحده غير معلوم إذ ليس فى سند الموثقه إلا عمار و اعتبار رواياته عند الأصحاب محكى عن الشيخ فى عدته مع أن الراوى عنه بواسطه هشام بن سالم الحسن بن محبوب الذى أجمع على تصحيح ما يصح عنه من أن متنها أصرح دلالة لأن دلالتها على نفي النشر بال عشر المتوالى بالمنطوق و دلالة الموثقتين على ثبوته بها بالمفهوم مع احتمال مفهومها الحمل على ما إذا وقعت العشر المتواليه فى يوم و ليله فإن مفهومها بهذا الاعتبار أعم من منطوق موثقه زياد و إن كان تخصيصهما به بعيد كما يظهر ذلك كله بالتأمل. و أما ترجيح تلك الثلاث على موثقه ابن سوجه بموافقه الكتاب فحسن إن لم تجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد و إن كان صحيحا و إلا- فموافقه الكتاب لتلك الروايات الثلاث بعد تخصيصه بصحيحه ابن رثاب و أخويها غير حاصله إلا بعد ترجيح تلك الروايات المخصصه للصحيحه و أخويها على موثقه ابن سوجه و هو أول الكلام و يلزم الدور أيضا كما لا يخفى فإذا لم يثبت ترجيح تلك الأخبار على الموثقه بوجه فلا أقل من تكافؤهما الموجب بسلامه الأخبار النافيه للنشر بال عشر عن المخصص فيجب الأخذ بعمومها المطابق لقاعده الإباحه المستفاده من العمومات و الأصول و فاقا لجملة من تقدم و معظم من تأخر من الفحول و قد يستدل على إثبات النشر بال عشر بصحيحه عبيد بن زراره بناء على سلامه على بن الحكم الذى يروى عنه ابن عيسى قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا أهل بيت كبير فربما كان الفرح و الحزن الذى يجتمع فيه الرجال و النساء فربما استحيت المرأه أن تكشف رأسها عند الرجل الذى بينها و بينه الرضاع و ربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك فما الذى يحرم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم فقلت و ما الذى ينبت اللحم و الدم قال كأن يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا و قال ما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع و أنت خبير بأنها لا دلالة فيها على تحريم العشر بوجه إذ لم يرد المعصوم ع إلا أن نسب القول بذلك إلى شخص مجهول و لم يعلم رضاه بذلك و إلا لم يكرر الراوى السؤال عنه بل الظاهر عدم رضاه بهذا القول كما يشهد به مضافا إلى نسبته إلى القليل إعراضه عنه بقوله دع هذا السؤال و لو كان المراد هذا القول كان من أوضح الأدله على خلاف المطلق ثم اعلم أنه إذا ثبت عدم النشر بال عشر لما ذكرنا تعيين القول بالنشر بالخمس عشره لعدم القائل باعتبار أزيد منها من حيث العدد و إطلاق روايه عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول خمس عشره رضعه لا تحرم بعد سلامه سندها محمول على صورته عدم التوالى للإجماع ظاهرا على النشر بهذا العدد مع التوالى. نعم فى بعض الأخبار دلالة على التقدير بسنه أو سنتين مثل ما رواه العلاء بن رزين عن أبى عبد الله ع قال: سأله عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد سنه و ما رواه زراره عن أبى عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد حولين كاملين لكنهما شاذان مخالفان للإجماع كما ادعاه فى المسالك و رد الشيخ فى التهذيب الروايه الأولى بالشذوذ و حمل الثانيه على كون الحولين طرفا للرضاع لا قيذا لمقداره و هو على بعده حسن فى مقام الجمع و

عدم الطرح

ثم إنه يعتبر فى الرضعات العشر أو الخمس عشره المحرمه أمور

الأول إكمال الرضعة

فالرضعة الناقصة لا تعد من العدد ما لم يكمل على وجه لا يقدر في الاتحاد فإذا لفظ الصبي الثدي فإن كان أعرض عنه إعراض ميل فهي رضعة كاملة وإن كان بغير ذلك كالنفس أو السعال أو الانتقال من ثدى أو الالتفات إلى ملاعب ونحوه ثم عاد في الحال فالمجموع رضعة ولو لم يعد إلا بعد مده فالظاهر عدم احتساب مجموعهما من العدد وكذا لو أخرجت الثدي من فيه كرها فلم تلقمه إياه إلا بعد مده ثم الدليل على اعتبار إكمال الرضعة هو أن المتبادر من الرضعة الواردة في الأخبار هي الكاملة والمرجع في كمالها إلى العرف لأنه المحكم في أمثاله وحكى عن بعض تحديده بأن يروى الولد ويصدر من قبل نفسه وليس ببعيد عن التفسير الأول. وفي مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع: الرضاع الذى ينبت اللحم والدم هو الذى يرضع حتى يتضلع ويمتلئ وينتهي من نفسه

الثاني توالي الرضعات

بأن لا يفصل بينها رضاع امرأة أخرى والظاهر عدم الخلاف في اعتباره كما في المسالك ويدل عليه موثقه زياد بن سوجه المتقدمه حيث نص فيها على تقييد الرضعات بأن لا يفصل بينها رضعة من امرأة أخرى ويستفاد منها أن المعتبر في الفاصل القادح في التوالى أن يكون رضعة كاملة فلو فصل بينها رضعة ناقصة لم تخل بالتوالى خلافا للمحكي عن القواعد و ظاهر عبارته الشرائع فأبطل التوالى بفصل مطلق الرضاع ولعله لعدم صدق التوالى المقيد بالرضعات فى روايه زياد بن سوجه عرفا إلا مع عدم فصل مسمى الرضاع وإن كان قوله ع فيها: لم يفصل بينها رضعة امرأة أخرى ظاهرا فى اعتبار عدم فصل الرضعة الكاملة إلا أن قيد التوالى المذكور قبله أخص منه إلا أن يقال إن قوله لم يفصل بينها رضعة امرأة أخرى ظاهرا فى اعتبار عدم فصل الرضعة الكاملة إلا أن الرضعة الكاملة اللهم إلا أن يجعل تقييد الفصل المنفى بالرضعة وارده مورد الغالب حيث إن الفصل إذا اتفق لا يكون غالبا بأقل من رضعة كاملة وكيف كان فينبغى القطع بعدم قطع تخلل غير الرضاع فى التوالى و ادعى الاتفاق عليه فى الحدائق فلو اغتذى بينها بمأكول أو مشروب فالتوالى بحاله.

الثالث أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأة واحدة

فلو ارتضع بعضها من امرأة وأكملها من امرأة أخرى لم ينشر الحرمه و لم تصر واحده من المرضعتين أما للرضيع و لو كان الفعل واحدا و لم يصر الفحل أباه أيضا و الظاهر عدم الخلاف فى اعتبار ذلك بين من اعتبر تعدد الرضعات.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨١

و عن التذكرة أن عليه علمائنا أجمع ولعل المراد العلماء المعتبرين لتعدد الرضعات وإلا فمثل ابن الجنيد القائل بالنشر برضعة واحدة لا- يتأتى فى حقه اعتبار هذا الشرط اللهم إلا- فى مجموع الرضعتين الناقصتين المعدودتين برضعة كاملة أو فى اللبن المؤجور فى حلق الصبى و يدل على اعتبار هذا الشرط موثقه زياد المتقدمه و يدل عليه أيضا كل ما دل على تحقق الحرمه

برضاع امرأه ولد أخرى بعد تقييد الرضاع ببلوغه خمس عشره فإن قوله ع في صحيحه يزيد العجلي: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك هو الرضاع الذى قال رسول الله ص بعد ما حكم بقريته أدله اعتبار العدد أن المراد منه أرضعت خمس عشره رضعه فيكون من أدله اعتبار اتحاد المرضعه و هكذا قوله ع في صحيحه عبد الله بن سنان و حسنته ما أرضعت امرأتك من لبنك إلخ و يدل عليه أيضا قوله تعالى وَ أُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ بعد تقييد قوله وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُم بِالْإِرْضَاعِ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ. نعم في إطلاق بعض الأخبار دلالة على كفايه اتحاد الفحل و عدم اعتبار اتحاد المرضعه مثل قوله ع في روايه أبى بصير: ما أحب أن يتزوج ابنه فحل قد رضع من لبنه و صحيحه الحلبي و عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله ع: فى رجل تزوج جاريه صغيره فأرضعتها امرأته و أم ولده قال تحرم فإن إطلاقها يشمل ما إذا وقع الرضاع المحرم من ارتضاع المرأة و أم الولد كليهما و مضمرة سماعه قال: سأله عن رجل كان له امرأتان فولدت كل واحده منهما غلاما فانطلقت إحدى المرأتين فأرضعت جاريه من عرض الناس أ ينبغي لابنه أن يتزوج بهذه الجاريه قال ص لا لأنها أرضعت بلبن الشيخ دلت بعموم التعليل على أن كل من أرضع بلبن الفحل سواء حصل الرضاع المعتبر من إحدى زوجاته أو من أكثر يحرم على أولاده لكن هذه كلها مطلقات يجب تقييدها بما ذكرنا مضافا إلى إمكان منع استفادة العموم منها نظرا إلى ورودها فى مقام بيان حكم آخر فتدبر.

الرابع أن يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد

فلو كان من لبن فحلين لم يحصل النشر و لم يصر واحد منهما أبا للمرتضع و إن اتحدت المرضعه و لا تصير أيضا أما له و يتصور ذلك فى المرضعه بأن ترضع الطفل من لبن فحلها بعض العدد ثم يطلقها ذلك الفحل و تتزوج بآخر و تحمل منه ثم ترضع الطفل المذكور من لبن هذا الفحل تكمله الرضعات من غير أن يتخلل بين الإرضاعين إرضاع امرأه أخرى بأن يستقل الولد فى المده الفاصله بين الإرضاعين بالمأكول و المشروب بناء على عدم إخلال فصلهما بتوالى الرضعات العديده و إن أخل برضاع اليوم و الليله كما سبق و الظاهر أن اعتبار هذا الشرط مما لا خلاف فيه و حكى عن التذكرة الإجماع عليه و يدل عليه موثقه ابن سوجه المتقدمه و قوله ع فى صحيحه يزيد: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك الرضاع الذى قال رسول الله ص فإنه بعد ما قيد الإرضاع فيه بما بلغ العدد المعتبر فيعتبر فى العدد المعتبر أن يكون من فحل تلك المرأة و الظاهر من قوله فحلها الواحد لا جنس فحلها كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك: و كل امرأه أرضعت من لبن فحلين كانا لها واحدا بعد واحد فإن ذلك الرضاع ليس بالرضاع الذى قال رسول الله ص و أظهر من هذه الصحيحه صحيحه عبد الله بن سنان و حسنه ابن هاشم فى تفسير لبن الفحل ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك و ولدك أخرى فهو حرام و تقريب الاستدلال فيهما كالسابقه و هذه الأخبار المعتضده بعدم الخلاف يقيد إطلاقات الكتاب و السنه و اعلم أن هذا الشرط و سابقه كما يعتبر فى الرضاع المقدر بالعدد كذلك يعتبر فى الرضاع المقدر بالزمان إلا أن معنى الشرط الأول و هو التوالى فى العدد و عدم تخلل رضاع آخر و فى اليوم و الليله عدم تخلل غذاء آخر سواء كان لبن غير المرضعه أم غذاء آخر و إن كان الشرط الثالث لا- يتصور تخلفه فى المقدر بالزمان الأعلى فرض نادر بأن يبقى لبن الفحل الأول إلى زمان حصول اللبن من الثانى و لا يحصل من اللبن الأول وحده الرضاع المقدر بل يحصل رضاع يوم من الأول و ليلته من الثانى.

ثم إن هذه خلاصه الكلام فى شروط نشر الحرمة بالرضاع فكلما انتفى بعض هذه الشروط الستة لم ينشر الحرمة بين المرتضع أو

أحد من قبله و بين الفحل و المرضعه أو أحد من قبلهما

و هنا شروط آخر اعتبرها الأكثر فى نشر الحرمة

اشاره

بين كل من المرتضعين من مرضعه واحده و بين الآخر و جعلوه منخرطا فى سلكك شروط الرضاع باعتبار أنه شرط للنشر فى الجملة

و هو اتحاد الفحل الذى يرتضع المرضعتان من لبنه

اشاره

فلو ارتضع أحد من امرأه من لبن فحل و ارتضع آخر من تلك المرأه من لبن فحل آخر لم يحرم أحد المرتضعين أو أصوله أو فروعه على الآخر فالعبره بالأخوه فى الرضاع الأخوه من قبل الأب الرضاعى و هو الفحل و لا عبره بالأم الرضاعى حتى أنه لو ارتضع عشره من لبن فحل واحد كل واحد من إحدى أمهات أولاده صار الجميع إخوه يحرم بعضهم و فروعه على البعض الآخر و فروعه و هذا معنى قولهم اللبن للفحل.

و خالف الطبرى صاحب التفسير فى اعتبار هذا الشرط

و اكتفى باتحاد واحد من المرضعه و الفحل و ألحق الرضاع بالنسب فى كفايه الأخوه من أحد الأبوين فى نشر الحرمة تمسكا بعموم قوله تعالى وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ و قوله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و شبه ذلك و خصوص روايه محمد بن عبيده الهمداني: قال أبو الحسن الرضاع ما يقول أصحابك قال قلت كانوا يقولون اللبن للفحل حتى جاءهم الروايه عنك أنك تحرم من الرضاع ما تحرم من النسب فرجعوا إلى قولك قال فقال و ذاك أن أمير المؤمنين سألنى عنها البارحه فقال لى اشرح لى لبن الفحل و أنا أكره الكلام فقال لى كما أنت حتى أسألك عنها ما قلت فى رجل كانت له أمهات أولاد شتى فأرضعت واحده منهن بلبنها غلاما غريبا ليس كل شىء من ولد ذلك الرجل من أمهات الأولاد الشتى يحرم على ذلك الغلام قال قلت بلى فقال أبو الحسن ع فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل و لا يحرم من قبل الأمهات و إنما الرضاع من قبل الأمهات و إن كان لبن الفحل أيضا يحرم

و الأظهر ما عليه الأكثر

اشاره

بل حكى الإجماع عليه عن بعض أصحابنا غير واحد ممن تأخر لضعف الروايه بعد تسليم ظهورها فى المدعى و الإغماض عن

اختصاصها بأولاد المرضعه نسبا و لا خلاف في تحريمهم على المرتضع و إن تعدد الفحل كما سيجيء

و تقييد إطلاق الكتاب و السنه بالأخبار الداله على اعتبار اتحاد الفحل.

منها صحيحه الحلبي

قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امرأه و هو غلام أ يحل له أن يتزوجها أختها لأمها من الرضاعه فقال إن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٢

كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا يحل و إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلين فلا بأس

و منها موثقه عمار الساباطي

الراوى عنه ابن محبوب بواسطه هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن غلام رضع من امرأه أ يحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاع فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأه واحده قال فيتزوج أختها لأمها من الرضاعه قال فقال لا بأس بذلك إن أختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس و لا يضر دلالتها على اعتبار اتحاد المرضعه الذى ليس معتبرا بالإجماع. و منها صحيحه يزيد بن معاويه المتقدمه قريبا فى الشرط الرابع من شروط الرضعات العدديه و قد يرد استدلال الطبرسى على مطلبه بقوله تعالى وَ أَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعِ بِمَنْعِ كَوْنِ الْمَرْتَضِعِ مِنْ أُمَّرَأَةٍ بِلَبَنِ فَحْلٍ أَخْتًا أُمِّيًّا رِضَاعِيًّا لِلْمَرْتَضِعِ مِنْ تِلْكَ الْمَرْأَةِ بِلَبَنِ فَحْلٍ آخَرَ لِكَوْنِ الْأَخْتِ الرِّضَاعِيِّ أُمَّرَأَةً شَرَعِيًّا وَ كَوْنِ الْمَذْكُورِ مَنْدْرَجِهِ فِيهِ مَحَلُّ النِّزَاعِ فَلَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ. و فيه أن صدق العنوانات الحاصله بالنسب على ما يحصل من الرضاع غير متوقف على التوقيف من الشارع بالخصوص كيف و لو كان كذلك لم يثبت نشر الرضاع الحرمة فى أكثر الموارد و لم يكتف الشارع فى بيان تحريم نظائر النسب الحاصله من الرضاع بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لأن إلقاء هذا الكلام على هذا الفرض يصير من قبيل الإحاطه على المجهول مع أنه لا يرتاب المتتبع و المتأمل فى أن كل من يسمع هذا الكلام من النبى ص و الأئمه ع أو من عالم فلا يحتاج فى تشخيص نظائر العنوانات النسبيه من بين العلائق الحاصله بالرضاع إلى بيان و توقيف و يشهد بذلك ما فى روايه محمد بن عبيده الهمداني: حيث قال للرضاع إن أصحابي كانوا يقولون اللبن للفحل حتى جاءتهم الروايه عنك أنك تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا إلى قولك فليت شعرى أى شىء فهموا من هذا الكلام حتى رجعوا إلى القول بعدم اعتبار اتحاد صاحب اللبن فى الإخوه الرضاعيه و من هنا ترى فقهاء الخاصه و العامه يتمسكون بهذا الحديث من غير تأمل فى معناه من هذه الحججه.

ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما يعتبر فى حصول الأخوه بين المرتضعين

الذين يكونان كلاهما ولددين رضاعيين للمرضعه و أما إذا كان أحدهما ولدا نسيبا لها فلا يعتبر في إخوه ولدها الرضاعي لولدها النسبي اتحاد فحلها فلو أرضعت ولدا حرم عليه أولادها النسبيه كلا و إن كانوا من غير صاحب لبن المرتضع لأن اعتبار اتحاد الفحل أمر مخالف لإطلاق الكتاب و الأدله المثبتة له مختصه بالولدين الرضاعيين كما سيظهر لمن راجعها مضافا إلى موثقه جميل بن دراج بأحمد بن فضال عن أبي عبد الله ع:

إذا ارتضع الرجل من لبن المرأة حرم عليه كل شىء من ولدها و إن كان الولد من غير الرجل الذى أرضعته بلبنه و هى صريحه فى المطلوب لكن يظهر من بعض الأخبار اتحاد الفحل هنا أيضا مثل صحيحه صفوان عن أبي الحسن ع: و فيها قلت له فأرضعت أمى جاريه بلبنى قال هى أختك من الرضاعه قلت فتحل لأخ لى من أمى لم ترضعها أمى بلبنه قال فالفحل واحد قلت نعم هو أخى لأبى و أمى قال اللبن للفحل صار أبوك أبوها و أمك أمها فإن استفصال الإمام ع عن اتحاد الفحل مع تصريح السائل بكون الأخ ولد المرضعه نسبا يدل على تغاير حكمه مع حكم صورته تعداد الفحل

[قول العلامة فى المقام]

إشاره

بقى هنا شىء و هو أنه قد حكى عن العلامة فى القواعد أن أم المرضعه من الرضاع أو أختها منه أو بنات أخيها منه لا تحرم على المرتضع لأن الرضاع الحاصل بين المرضعه و المرتضع بلبن فحل و الحاصل بينها و بين أمها أو أختها أو أخيها بلبن فحل آخر فلم يتحد الفحل فلا نشر و مثله عن المحقق الثانى فى شرح هذه العبارة من القواعد و زاد على فروض المتن عدم تحريم عمه المرضعه و خالتها من الرضاع على المرتضع ثم نسب التحريم إلى القيل تمسكا بعموم الأدله من الكتاب و السنه و أجاب عنه بأن ما دل على اعتبار اتحاد الفحل المخصص خاص فلا حجه فى العام

[مناقشه المؤلف فى قول العلامة]

أقول و لا يخفى ضعف هذا القول أما أولا فلما عرفت من أن الدال على اعتبار اتحاد الفحل المخصص لعموم الكتاب و السنه كان مختصا بالرضاع الموجب لإخوه المرتضعين بمعنى أنه لا يحدث علاقه الأخوه بين مرتضعين أجنبيين نسبا إلا إذا اتحد فحلها فلم يكن فيه إطلاق يشمل ما نحن فيه و أما ثانيا فلأن صحيحه الحلبي المتقدمه التى هى عمده أدله اعتبار اتحاد الفحل قد صرح فيها بتحريم أخت المرضعه من الرضاع على المرتضع و هى أحد الموارد التى حكم فى القواعد و شرحه بعدم التحريم تفريرا على تعدد الفحل. و مثلها موثقه عمار الساباطى المتقدمه أيضا المعلل فيها تحريم أخت المرضعه من الرضاع بأن الأختين أرضعتا من امرأه واحده بلبن فحل واحد مع أنه لا ريب فى مغايره فحل المرتضع لفحل أخت المرضعه فيفهم من التعليل أنه إذا اتحد الفحل بين المرأتين و تحققت الأخوه بينهما كفى ذلك فى حرمة كل منهما على فروع الآخر و لو من الرضاع

إذا ظهر ذلك فاعلم

أنه إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعه و الفحل أبوين للمرتضع

و فروع لهما أحفادا و أصولهما له أجداد أو جدات و فروعهما له إخوه و أولاد إخوه و من فى حاشيه نسبهما عمومه و خثوله و تفصيل القول فى ذلك يحصل ببيان اثنتين و ثلاثين مسأله حاصله من ملاحظه كل من المرتضع و أصوله و فروع و من فى حاشيه نسبه أو رضاعه مع كل من المرضعه و الفحل و أصولهما و فروعهما و من فى حاشيتهما و قبل ذكر أحكامهما لا بد من بيان ضابطه للتحريم فى الرضاع فنقول إن المستفاد من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أن كل عنوان قد حمل عليه الشارع التحريم من جهه علاقته نسبيه فهذا العنوان يحرم من جهه نظير تلك العلاقه من الرضاع و ذلك لا بمعنى أن كل شخص حرم من النسب فهو بعينه حرام من الرضاع إذ لا شك فى عدم إرادته هذا المعنى لأن نفس المحرم بالنسب ليس محرما بالرضاع. فالمراد بما الموصول فى الحديث هو عنوان كلى مشترك بين ما يحصل بالنسب و بين ما يحصل بالرضاع تعلق التحريم به من جهه النسبيه باعتبار بعض أفراد و هو الحاصل بالنسب و تعلق التحريم به من جهه الرضاع باعتبار بعض أفراد و هو الحاصل بالرضاع مثلا يصدق على عنوان الأم الذى هو شىء واحد بالوحده النوعيه الغير المنافيه مع تكثر الأشخاص أنها يحرم من جهه النسب و يحرم من جهه الرضاع و لا- يقدح فى هذا المطلب كون استعمال لفظ ذلك العنوان فى الحاصل بالرضاع استعمالا مجازيا إذ لم يقع فى الكلام لفظ أحد تلك العناوين حتى يقال إن المراد به خصوص الحاصل بعلاقته النسب بل نقول إنه اعتبر مثلا- قدر مشترك بين الأم الرضاعيه و النسبيه و أريد من الموصول و إن أبيت إلا عن أن المراد بالموصول خصوص العنوانات النسبيه فلا بد فى الكلام من تقدير بأن يراد أنه يحرم من الرضاع نظير كل عنوان من العنوانات النسبيه التى يحرم من جهه النسب و هذا القدر هو

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٣

الذى ارتكبه جمع كثير من الفقهاء المتأخرين فى تفسير الحديث ثم إن العنوان الذى يحرم من جهه النسبه ليس إلا- أحد العنوانات المتعلقة بها التحريم فى لسان الشارع كالأُم و البنت و الأخت و غيرهن من المحرمات المذكوره فى الكتاب و السنه و أما العنوان المستلزم لأحد هذه كأم الأخ للأبوين المستلزم لكونها أما أو كأم السبط المستلزم لكونها بنتا و كأخت الأخ للأبوين المستلزم لكونها أختا فليس شىء منهن يحرم من جهه النسب إذ لا نسب بينهما من حيث هذا العنوان و بين المحرم عليه فإن أم أخ الشخص من حيث إنها أم أخ ليس نسبه له بل نسبه لأخيه و النسب الحاصل بين الشخص و بين نسبه لم يثبت كونه جهه للتحريم و الشاهد على ذلك أدله المحرمات فإن منها يستفاد جهه تحريم المحرمات إذ لا يستفاد من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَّا- أن جهه التحريم أمومه الأم للشخص و أما أمومتها لأخيه أو بنوتها لجديه أو أخواتها لخالته فلم يستفد من دليل كونها جهه للتحريم فيثبت بهذا أن النسب الذى يصلح كونها جهه للتحريم ليس إلا ما يكون مبدأ لإحدى الصفات المعنونه بها المحرمات فى الكتاب و السنه و على هذا فإذا أرضعت امرأه أخاك فلا تحرم عليك لأنها أم أخيك و لم يثبت حرمة أم الأخ من جهه النسب إذ لا نسب بينك و بينها من حيث إنها أم أخيك بل النسب بينها و بين نسبك و النسب بين شخص و بين نسبه لم يثبت كونه جهه للتحريم. و من هنا يظهر فساد ما ذهب إليه شرذمه من المتأخرين من عموم التنزيل فى الرضاع و عدم الفرق بين أن يحصل بالرضاع أحد العناوين المذكوره فى أدله التحريم و بين أن يحصل به ما يستلزم أحدها فكما أن المرتضع لبتك محرمة عليك من حيث إنه حصل بالرضاع بنوتها لك فكذلك مرضعه ولد بتك حيث إنه حصل بالرضاع أمومتها لولد بتك و أم ولد البنت محرمة نسبا لكونها بنتا فكذلك أم ولد بتك رضاعا إلى غير ذلك و قد عرفت وجه فساد ذلك و حاصله أن الحديث النبوى: إنما حرم بالرضاع ما حرم من جهه النسب و أم ولد البنت لم تحرم من جهه النسب إذ لا نسب بينها بهذا العنوان

بين الشخص بل النسب بينها وبين نسب الشخص و لم يثبت كونه جهة للتحريم فإذا لم يحرم أم ولد البنت من جهة النسب فكيف يحرم من جهة الرضاع مع أن دعوى عموم الموصول لكل عنوان من العناوين المذكورة في لسان الشارع و لما يستلزمه من العناوين الغير المحصوره موجب للتكرار في شمول العام. فإن قلت إذا صدق على أم ولد البنت أنها بنت و صدق أن كل بنت محرمة من جهة النسب فلا مساع لإنكار أن أم ولد البنت محرمة من جهة النسب فيضاف إلى ذلك قوله ع: كل ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع ينتج أن أم ولد البنت يحرم من جهة الرضاع. قلت لا يخفى أن المراد بالأم في قولنا أم ولد البنت بنت إما أن يكون هي خصوص الأم النسيه أو خصوص الرضاعيه أو الأعم و كذلك المراد بالبنت فالاحتمالات تسعه و لا نسلم الصغرى إلا في احتمالين منها إحداهما أن يراد من الأم و البنت النسيتان و الثاني أن يراد من الأم النسيه و من البنت الأعم فإن أريد الأول منهما فالصغرى و الكبرى إلا أن الحاصل منها ليس إلا قولنا إن الأم النسيه لولد البنت النسيه محرمة من جهة النسب لكن الأصغر في هذه الصغرى غير مندرج تحت الأوسط في كبرى قوله ع: كلما يحرم من النسب يحرم من الرضاع لما عرفت من أن المراد بالموصول في الحديث هو العنوان الكلى المشترك بين العنوان الحاصل من علاقه النسب و الحاصل من علاقه الرضاع لأنه الذى يعقل أن يحكم عليه بالتحريم من كلتا الجهتين أعنى الرضاع و النسب و ليس المراد به خصوص العنوان النسبى إذ لا يعقل الحكم على نفس هذا العنوان بأنه يحرم من جهة الرضاع إلا أن يراد أنه يحرم نظيره كما ذكرنا سابقا و حيثئذ نقول كون مرضعه ولد البنت نظيره للأم النسيه لولد البنت ممنوع لأن اللام النسيه لولد البنت كانت متصفه بالبتيه و باعتبارها ثبت لها التحريم و مرضعه ولد البنت ليست كذلك. نعم نظيره الأم النسيه لولد البنت النسيه لولد البنت الرضاعيه و الحاصل أن المحرم فى النسب أم ولد البنت المقيد بكونها بنتا فنظيرها المحرم فى الرضاع أيضا أو ولد البنت المقيد بذلك القيد غايه الأمر أن القيد المذكور فى النسب من اللوازم للمقيد و فى الرضاع قد يكون و

قد لا يكون فإذا كان فيثبت النظاره و إلا فلا نظاره فلا حرمة و إن أريد الثانى منهما فالمقدمتان مسلمتان و يستنتج منهما أن الأم النسيه لولد البنت مطلقا محرمة من جهة النسب و لو باعتبار بعض أفرادها و هى الأم النسيه فيصح أن يضم إليه قوله ع: كلما يحرم من النسب يحرم من جهة الرضاع فيصير حاصل هذا أن الأم النسيه لولد البنت مطلقا عنوان كلى مشترك بين أم ولد البنت النسيه و أم ولد البنت الرضاعيه و هذا العنوان الكلى يصدق عليه أنه يحرم من جهة الرضاع كما يحرم من النسب و حيثئذ فلا يستفاد من الحديث حكم مرضعه ولد البنت بوجه من الوجوه و بهذا تقدر على دفع ما يورد فى نظائر هذا العنوان و إن كان تقدير الدفع مخالفا فى الجملة فإذا قيل مثلا أم الأخ للأبوين أم و كل أم محرمة فأم الأخ للأبوين محرمة ثم يضم إلى ذلك قوله: كلما يحرم من جهة النسب يحرم من جهة الرضاع أجبنا عنه بأن أم الأخ لا يخلو من أن يراد به الاحتمالات التسعه المذكوره و على فرض إرادته ما عدا احتمالين منهما يكون الصغرى ممنوعه فإن التى يصدق عليها الأم ليس إلا الأم النسيه للأخ النسبى أو مرضعه الأخوين الرضاعيين فإن أريد بأم الأخ فى الصغرى خصوص الأول دفع بما دفع الأول فى أم ولد البنت و إن أريد به الأعم من الأول أعنى العنوان الكلى الملازم لصدق الأم فلا يدل النتيجة الحاصله بعد ضم الحديث إليها على تحريم مرضعه الأخ. و يمكن الجواب عن أصل الإيراد بمنع كون الموصول للعموم بل المتبادر منه الإشارة إلى العنوانات المعهوده المتداوله على لسان الشارع و تعلق التحريم بها فى كلامه ثم اعلم أن المراد بالنسب فى الحديث ليس هو خصوص النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه حتى يخص الحديث بتحريم نظائر العنوانات السبع النسيه من الرضاع بل المراد به هو الأعم منه و من الحاصل بين المحرم و زوج المحرم عليه أو ما ألحق بزوجه كالمزنى بها و الموطوءه بالشبهه أو الغلام الموطوء و نحو ذلك لأن التحريم فى العنوانات كما أنها موجهه بجهه النسب كذلك فى هذه العنوانات مثلا قوله و أمهات نساكم دال على تعلق التحريم

بأم الزوجه من حيث أمومتها للزوجه فإذا ظهر نظير هذه الجهه من الرضاع حرمت. و الحاصل أنه لا فرق بين

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٤

تحريم الأم و تحريم أم الزوجه و تعلق التحريم فى كل منهما بعنوان النسبى فيحرم نظيره من الرضاع و سيأتى زياده توضيح لذلك إن شاء الله تعالى

إذا عرفت هذا

فلنرجع إلى بيان تفاصيل المسائل المذكوره

إشاره

ف نقول

المسأله الأولى لا شك فى تحريم المرتضع على المرضعه

بالإجماع و الكتاب و السنه لأنها أمه.

الثانيه لا تحرم أصول المرتضع المذكور على المرضعه من جهه إرضاعها إياه

سواء فى ذلك أبواه و أجداده لأب كانوا أو لأم أما عدم التحريم على الأب فظاهر لأن المرضعه لم تزد على أن صارت أما لولده و أم الولد أولى بالتحليل من كل أحد و أما على أجداده لأبيه فلأنها لم تزد على أن صارت أما لولد ابنه و أم ولد الابن إنما تحرم على الجد لأنها زوجه ابنه و الزوجيه للابن لا تحصل بإرضاع ولد الابن لأن الزوجيه لا تثبت بالرضاع. و بتقرير أوضح أن التحريم تعلق على حليله الابن و لا- شك أن مرضعه ولد الابن ليست حليله للابن و أما على أجداده لأمه فلأن غايه ما حصل بالرضاع كون المرضعه أما لولد بنته و أم ولد البنت إنما تحرم إذا كان بنتا بالنسب أو الرضاع و هذه لم تصر إحداهما و قد مر مشروحا فى تفسير الحديث النبوى أنه لا- يدل إلا على تحريم ما صدق عليه بعلاقه الرضاع أحد العناوين المحرمه على لسان الشارع فيجب الرجوع فى غيرها إلى أدله الحل. و الحاصل أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مستلزم فى النسب لأحد العناوين المعلق عليها التحريم غير ملازم له فى الرضاع لا يثبت له التحريم لأن ذلك العنوان النسبى المملزوم إنما حرم لتقييده باللازم و إن كان هذا المقييد غير منفك عنه فإن حصل هذا القيد فى العنوان الرضاعى حتى يتم كونه نظيرا للعنوان النسبى و كونها تحت عنوان كلى ينتزع من الحاصل بالنسب و الحاصل بالرضاع حصلت الحرمة و إلا فلا ثم إذا لم يحرم أصول المرتضع نسبا على المرضعه لم يحرم أصوله الرضاعيه عليها بطريق أولى

الثالثه تحرم فروع المرتضع على المرضعه

لأنهم أحفادها و لا- فرق بين الفروع النسبيه و الرضاعيه. نعم يأتي على قول العلامة و المحقق الثانى رحمهما الله فى القواعد و شرحه عدم تحريم فروع المرتضع الرضاعيه على المرضعه حيث حكما بأن مرضعه المرضعه لا تحرم على المرتضع فإن المرتضع من الفروع الرضاعيه للمرضعه و قد عرفت ضعف هذا القول و متمسكه.

الرابعه حواشى المرتضع أعنى من فى طبقته من الإخوه لا يحرمون على المرضعه من جهه ارتضاع أخيه منها

لأنها لم ترد على أن صارت إما رضاعيه لأخيهم و لا دليل على تحريم أم الأخ. نعم هى محرمه فى النسب من جهه كونه أما أو زوجه أب و لم يحصل شىء منهما بالرضاع و أما الإخوه من الرضاع للمرضع فهم أولى بعدم التحريم عليها و قد يزيد فى الاستدلال على ما ذكرنا بأن أمومه الأخ غير ملازمه للأمومه لتفارقهما فى زوجه الأب و الأم التى ليس لها إلا ولد واحد و فيه أن لمتوهم التحريم أن يقول إن الأم النسبيه للأخ من الأبوين محرم لأنها لا- تنفك عن كونها إما فالأم الرضاعيه له أيضا محرمه فالأ-جود الاقتصار على ما ذكرناه و أن الملازمه بين العنوانين فى النسب و إن كانت مسلمه إلا أن التحريم هناك من جهه أحد المتلازمين الغير الحاصل بسبب الرضاع ثم إن حكم فروع حواشى المرتضع حكم نفس الحواشى فى عدم التحريم على المرضعه لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى الحرمه.

الخامسه يحرم المرتضع على أصول المرضعه من النساء و يحرم المرتضعه على أصولها من الذكور

لأن المرتضع من أحفادهم و لا فرق بين أصولها بالنسب و أصولها بالرضاع و لا إشكال فيه و لا خلاف ظاهرا و حكم حواشى أصول المرضعه من العمومه و الخئوله حكم نفس الأصول فى التحريم سواء كانت من النسب أو الرضاع.

السادسه لا تحرم أصول المرتضع على أصول المرضعه

لما تقدم فى المسأله الثانيه.

السابعه يحرم فروع المرتضع على أصول المرضعه

لأنهم جدودتهم.

الثامنه لا يحرم حواشى المرتضع و فروعهم على أصول المرضعه و حواشيه

لما تقدم فى المسأله الرابعه.

التاسعة يحرم المرتضع على فروع المرضعه نسبا

و هم المتولدون منها و إن نزلوا سواء كان أبوهم فحلا للمرتضع أم لا لثبوت الأخوة من قبل الأم بينه و بينهم من جهة الرضاع و لا- يشترط اتحاد الفحل هنا بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى كلام غير واحد لإطلاق الكتاب و السنه مضافا إلى خصوص موثقه جميل بن دراج بأحمد بن الحسن بن فضال عن أبى عبد الله ع قال: إذا ارتضع الرجل من لبن امرأه حرم عليه كل شىء من ولدها و إن كان الولد من غير الرجل الذى كان أرضعته بلبنه و يؤيدها روايه محمد بن عبيده الهمداني المتقدمه فى استدلال الطبرسى قدس سره و أما فروع المرضعه من حيث الرضاع و هم أولادها من الرضاع فيشترط فى تحريم المرتضع عليهم اتحاد الفحل على المشهور خلافا للطبرسى و قد مر ضعفه لورود الخبر الصحيح و ما فى حكمه على خلافه.

العاشره تحرم أصول المرتضع على فروع المرضعه من النسب على الأظهر

و إن كانت القاعده لا تقتضى ذلك نظرا إلى أن فروع المرضعه لا تزيد على أن تكون إخوة لولد أصول المرتضع و أخ الولد أو أخته لا دليل على تحريمه من حيث إخوة الولد و إنما يحرم حيث يحرم إما من حيث كونه ولدا و إما من حيث كونه ولدا لأحد الزوجين و لذا حكى عن جماعه منهم الشيخ فى المبسوط عدم التحريم إلا أنه قد دل غير واحد من الأخبار المعتمده على التحريم مثل ما رواه فى التهذيب عن أيوب بن نوح فى الصحيح قال: كتب على بن شعيب إلى أبى الحسن ع عن امرأه أرضعت بعض ولدى هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها فكتب ع لا يجوز ذلك لأن ولدها صارت بمنزله ولدك و مثل ما رواه الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر قال:

كتبت إلى أبى محمد ع امرأه أرضعت ولد الرجل هل يحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنه هذه المرضعه أم لا فوقع ع لا يحل. و اعلم أنه قد يتفرع على هذا القول أنه لو أرضعت ولدا جدته لأمه بلبن جده أو غيره حرمت أمه على أبيه لأن أمه من أولاد المرضعه فتحرم على أصول المرتضع و أما تحريم الجده المرضعه على جده من جهة صيرورتها أما لولد بنته فقد تقدم فى المسأله الثانيه أنه لا وجه له هذا كله فى فروع المرضعه نسبا و أما فروعها بالرضاع فلا دليل على تحريمهم على أصول المرتضع لأن الولد و البنت فى الخبرين المتقدمين ظاهران فى خصوص النسبى فيبقى حكم الرضاعى باقيا تحت أصاله الإباحه اللهم إلا أن يقال إنه إذا ثبت التحريم فى الولد النسبى للمرضعه ثبت فى الولد الرضاعى لها لأنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. و فيه أن الإمام ع حكم بتحريم ولد المرضعه على أب المرتضع لا من حيث هو ولدها

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٥

حتى يحرم ولدها الرضاعى أيضا بل لأجل كونه بمنزله ولد أب المرتضع نسبا و هذا المعنى غير معلوم فى ولدها الرضاعى فتأمل مع أن هذا الكلام لا يصح فى ولدها الرضاعى الذى ارتضع بلبن غير فحل المرتضع الذى يكون الكلام فى أصوله لعدم الأخوة بين ذلك الولد و بين المرتضع على قول غير الطبرسى و من الظاهر بل المقطوع أن كون ولد المرضعه بمنزله ولد أب المرتضع فرع الأخوة الرضاعيه للمرضعه المفقوده مع تعدد الفحل و إنما يصح هذا الكلام لو صح فى صورته اتحاد الفحل و حدوث الأخوة بين ذلك الولد و بين المرتضع و حينئذ فيكون هذا الولد من أولاد الفحل رضاعا و سيأتى الكلام فيه فى مسأله

تحريم أصول المرتضع على فروع الفحل. و اعلم أن الخبرين المذكورين و إن دلا- على تحريم أولاد المرضعه نسبا على أب المرتضع لكن الظاهر تحريمهم على أم المرتضع أيضا لأن كونهم بمنزله ولد أبيه يستلزم كونهم بمنزله ولد أمه و لذا استفيد من تحريم الأولاد على الآباء تحريم الأبناء على الأمهات.

الحادية عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا يحرمون على فروع المرضعه فى المرتبه الأولى

لأنهم خئوله لفروع المرتضع و لا فرق بين فروع المرضعه نسبا و فروعها رضاعا مع نشر الرضاع بينهم و بين نفس المرتضع و أما فروع المرضعه فى غير المرتبه الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع مطلقا لأنهم ولد خئوله لهم.

الثانية عشر من فى حاشيه نسب المرتضع أو رضاعه أعنى إخوته أو أخواته النسبيه أو الرضاعيه لا يحرمون لأجل ارتضاع أخيه

على فروع المرضعه الرضاعيه بلا إشكال و لا خلاف لأنهم لم يزيدوا على أنهم صاروا إخوه لأخى أو لثك الحواشى أو أولادا لأم أخيه و لم يتعلق التحريم فى الشريعه بأحد العنوانين و كذا فروع المرضعه النسبيه و هم المتولدون منها لا- تحرم عليهم حواشى المرتضع الرضاعيه لما ذكر و أما تحريم حواشى المرتضع من النسب على فروع المرضعه النسبيه فاختلف فيه فالأشهر كما قيل عدم التحريم لما ذكر و هو الأظهر و قيل بالتحريم لأن فروع المرضعه إذا صاروا بمنزله ولد أبوى المرتضع بحكم ما تقدم فى المسأله العاشره فقد صاروا إخوه لأولادهما الذين هم حواشى المرتضع. و فيه منع استلزام صيرورتهم إخوه لأولادهما إذ لا مستند له إلا تلازم عنوانى البنوه للأبوين مع الأخوه لأولادهما و هو مسلم إذا حدثت بالرضاع نفس البنوه للأبوين كما إذا ارتضع شخص بلبنهما فإن بنوته لهما تستلزم إخوته لأولادهما و أما إذا حدث به شىء آخر حكم الشارع بكونه بمنزله البنوه للأبوين فى أحكامها الشرعيه فلا يلزم منه ثبوت الأخوه لأولادهما. و الحاصل أن العنوان الحاصل بارتضاع ولد الأبوين من امرأه ذات أولاد ليس إلا كون أولادها إخوه للمرتضع. و من المعلوم مما سبق فى المسأله الثانيه أن بمجرد هذا العنوان لا يحرم هؤلاء الأولاد على أبوى المرتضع و لا- على إخوته لكن لما دل الدليل على كون الأولاد بمنزله أولاد الأبوين فى جميع الأحكام الشرعيه التى من جملتها تحريمهم عليهم حكم به لكن لا- يستلزم ذلك كونهم بمنزله الإخوه لأولادهما حتى يحرموا عليهم و كذا ليس من الأحكام الشرعيه لأولاد الأبوين تحريم بعضهم على بعض فإن التحريم فى آيه المحرمات إنما علق على عنوان الأخ و الأخت لا- على ولد الأبوين أو أحدهما و من هنا ظهر ما فى استدلال صاحب الكفايه على التحريم بأن كونهم بمنزله الولد يقتضى أن يثبت لهم جميع الأحكام الثابته للولد من حيث الولديه و من جمله أحكامه تحريم أولاد الأب عليه إذ لا يخفى أن تحريم أولاد الأب على الولد ليس من حيث الولديه للأب بل من حيث إخوته للأولاد اللهم إلا أن يقال إن الأخوه التى نيبت بها الحرمة فى آيه المحرمات ليس مفهومها العرفى بل الحقيقى إلا كون الشخصين ولدا لواحد فكونهم أولادا لأبيه أو لأمه عين كونهم إخوه له لا أنه عنوان آخر ملازم له و يشهد لذلك تعليل تحريم المرتضعه من لبن و ولد على أخيه من أبيه فى صحيحه صفوان المرويه فى الكافى بصيروره أبيه أبا لها و أمه أما لها و ليس هذا إلا لأنه إذا ثبت أبوه الرجل لشخص و أمومه المرأه له ثبت إخوه أولادهما له فيحرمون عليه من هذه الجبهه فالقول بالتحريم فى المسأله لا- يخلو عن قوه وفاقا للمحكى عن الشيخ و بعض المتأخرين.

الثالثه عشر يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

أعنى إخوتها وأخواتها وكذا من فى حاشيه رضاعها وهم إخوتها وأخواتها من الرضاع بلا إشكال ولا خلاف ويدل على تحريم إخوتها من الرضاع المستلزم لتحريم إخوتها من النسب بالأولويه وعدم القول بالفصل صحيحه الحلبي المروي في الكافي والتهذيب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امرأه وهو غلام أ يحل له أن يتزوج أختها لأمها من الرضاع فقال إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا يحل وإن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلين فلا بأس ونحوها موثقه عمار المتقدمه منها فى أدله القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل فى مقابل الطبرسى فتأمل وفى حكم أولئك الحواشى فروعهم فيحرم المرتضع عليهم.

الرابعه عشر لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

فيجوز لأباء المرتضع وإن علو التزويج فى أخوات المرضعه وإخوتها التزويج فى أمهات المرتضع ولا يتوهم فى الأول كون المرضعه فى حكم الزوجه فلا يجوز العقد على أختها لعدم ثبوت الزوجيه بالرضاع ولا فى الثانى كون أم المرتضع أما لولد أخت إخوه المرضعه وأم ولد الأخت محرمة لكونها أختا لما مر من أن الحرمة إنما تعلقت على عنوان الأخت لا على أم ولد الأخت وإن تلازم العنوانان فى النسب.

الخامسه عشر تحرم فروع المرتضع على حواشى نسب المرضعه و رضاعها

لكونهم خثوله لأبيهم بلا إشكال ولا خلاف ولا يحرمون على فروع أولئك الحواشى.

السادسه عشر لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

فيجوز لإخوه المرتضع التزويج فى أخوات المرضعه وإخوه المرتضع على نفس المرضعه فعدم تحريمهم على حواشيه أولى والمستند فى الكل عدم الدليل إذ لم يحدث بينهم بالرضاع عنوان من العناوين المتعلق بها التحريم فى النسب.

السابعه عشر يحرم المرتضع لو كانت أنثى على الفحل إجماعا

لأنها بنته من الرضاع.

الثامنه عشر لا يحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته وإن علون على الفحل

أما أمه فواضح وأما جداته فكذلك على الأشهر لأن غايه ما حصل بالرضاع كونهن جدات لولده و جدات الولد لا يحرم على

الأب إلا من جهة كونهن جدات النفس الأب أو أمهات أزواجه و لم يحصل بالرضاع شىء من العنوانين فى المقام و نسب إلى ابن إدريس تحريم جده المرتضع على الفحل و هو ضعيف ثم إذا لم تحرم المرتضع على الفحل لم يحرم فروع تلك الأصول عليه فعمه المرتضع و خالته لا تحرمان على الفحل فإن الفرع لا يزيد على الأصل.

التاسعه عشر يحرم فروع المرتضع و إن نزلوا على الفحل لكونهم بمنزله أحفاده من غير فرق بين فروع الرضاعيه و النسبيه

بلا خلاف و لا إشكال فى ذلك.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٦

العشرون لا تحرم من فى حاشيه نسب المرتضع

أعنى أخواته على الفحل على الأشهر لعدم الدليل على التحريم عدا ما يتخيل من كونها أخوات لولده و لا يخفى أن التحريم لم يتعلق بهذا العنوان و إنما تعلق بعنوان البنت أو الربيبه اللذين لا- ينفك أحدهما عن عنوان أخت الولد فى النسب و نسب إلى الشيخ فى الخلاف و ابن إدريس تحريم أخت المرتضع على الفحل و هو ضعيف.

الحاديه و العشرون يحرم المرتضع على أصول الفحل

لكونهم جدوده له بلا خلاف و لا إشكال.

الثانيه و العشرون لا يحرم أصول المرتضع على أصول الفحل

فيجوز لآباء المرتضع أن يتزوجوا فى أمهات الفحل و كذا لآباء الفحل أن يتزوجوا فى أمهات المرتضع لعدم الدليل إلا تخيل كون أمهات الفحل بمنزله جدات المرتضع فيحرم على أبيه و على بعض أجداده و كذا أمهات المرتضع بالنسبه إلى آباء الفحل.

الثالثه و العشرون يحرم فروع المرتضع على أصول الفحل لأنهم جدوده له

و قد مر تحريمهم على الفحل لكونهم أحفادا له فيحرمون على آباءه أيضا لأن المحرم على شخص لأجل النسب محرم على آباءه أيضا فكذلك فى الرضاع.

الرابعه و العشرون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على أصول الفحل

لما تقدم من عدم حرمتهم على نفس الفحل و يجرى هنا الخلاف المنسوب إلى ابن إدريس في تلك المسألة.

الخامسة والعشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا

لأنهم إخوه و أولاد إخوه بلا خلاف في ذلك و يدل عليه بعد الإجماع أخبار كثيرة و لا فرق في الفروع بين كونهم من مرضعه المرتضع أو من غيرها فلو كان لرجل عشر نساء و كان له من كل منها بنت و ابن من الولاده و أرضعت كل واحده منهن غلاما أو جارية بلبن ذلك الفحل حرم الذكور العشرون على البنات العشرين.

السادسة والعشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل

أعنى المتولدين منه و إن لم يقتضه القاعده من جهة أن فروع الفحل لم يزيدوا على أن صاروا إخوه لولد أصول المرتضع و لا دليل على تحريم إخوه الولد من حيث إنهم إخوه الولد و لهذا قيل هنا بعدم التحريم إلا أن الأظهر التحريم لصحيحة على بن مهزيار قال:

سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثاني عن امرأة أرضعت لى صبيا هل يحل أن أتزوج ابنه زوجها فقال ما أجود ما سألت من هنا يؤتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا لبن الفحل لا غيره فقلت له الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعت لى بل ابنه غيرها فقال لو كن عشرا متفرقات ما يحل لك شىء منهن و كن فى موضع بناتك و الرواية و إن اختصت بتحريم ولد الفحل على أب المرتضع إلا أن تحريمهم على أمه أيضا ثابت بالإجماع المركب ظاهرا مع أن كونهم بمنزلة بنات أب المرتضع يستلزم كونهم بمنزلة أبناء أمه ثم إن ظاهر الرواية كما ترى مختص بفروع الفحل نسبا و يلحق بهم فروعه رضاعا و لعله لقاعده يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فإذا حرم ولد الفحل نسبا على أصول المرتضع حرم ولده رضاعا و لأن منشأ صيرورتهم أولادا لأصول المرتضع إخوته لولدهم و لا فرق بين الأخوة النسبية و الرضاعية.

السابعة والعشرون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا على فروع الفحل نسبا و رضاعا

و المرتبة الأولى لأنهم عمومهم لفروع المرتضع و أما فروع الفحل فى غير المرتبة الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع.

الثامنة والعشرون لا يحرم من فى حاشية نسب المرتضع

و هم إخوته و أخواته على فروع الفحل لأنهم لم يزيدوا على أن صاروا بالرضاع إخوة لأخى أولئك و إخوه الأخ ليست موجهة للتحريم إذ قد يتزوج أخ الرجل لأبيه أخته لأمه و لو قيد بالأخ من الأبوين فلا يوجب التحريم و إنما يحرم إخوه الأخ للأبوين من جهة كونهم إخوه و لم يحصل بالرضاع هذا العنوان فالحاصل بالرضاع غير موجب للتحريم و الموجب للتحريم غير حاصل خلافا للشيخ و جماعه فحكموا بالتحريم لأن صيروره الفروع بمنزلة الأولاد لأصول المرتضع بحكم صحيحة ابن مهزيار المتقدمة يستلزم كونهم إخوه لإخوه المرتضع فيحرمون عليهم و قد سبق فى المسألة الثانية عشر أن هذا القول لا يخلو عن قوه.

التاسع والعشرون يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل أو رضاعه

لأنهم عمومهم له و هذا مما لا إشكال فيه و لا خلاف

الثلاثون لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل

إذ لا يحدث بينهم بالرضاع رابطة من الروابط المحرمه.

الواحد والثلاثون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا

على من فى حاشيه الفحل نسبا أو رضاعا لأنهم عمومهم لأبيهم و يحل لهم فروع أولئك الحواشى.

الثانى و الثلاثون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل

لأن حواشى المرتضع لا تحرم على نفس الفحل فأولى بأن لا تحرم على حواشيه و يجىء على القول المنسوب إلى ابن إدريس من تحريم أخت المرتضع على الفحل تحريمها على إخوته لكنه لا دليل عليه.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول حيث عرفت أن الضابط فى حصول الحرمة بالرضاع ملاحظه الرابطة النسبيه التى علق عليها التحريم

فإن حصل بالرضاع نظيرها ثبتت الحرمة و إلا فلا إلا ما خرج بالدليل كما عرفت فى المسأله العاشره و السادسه و العشرين و لا عبره بأن يحصل بالرضاع رابطة مغايره للرابطة المعلق عليها التحريم مقارنة معها فى الوجود دائما أو فى بعض الأحيان و ما دل على خروج المسألتين السابقتين أو نحوهما عن هذه الضابطه لا يعطى ضابطه كليه لتحريم كل عنوان ملازم فى النسب لعنوانات التحريم بل يقتصر على مورده و التعدى قياس لا نقول به. فاعلم أنه لا فرق فى الرابطة النسبيه التى يكون نظيرها الحاصل بالرضاع محرما بين أن يكون التحريم المعلق عليها لأجل وجودها بين نفس المحرم و المحرم عليه و يسمى بالمحرم النسبى كما فى المحرمات السبع النسبيه و بين أن يكون التحريم لأجل وجودها بين المحرم و زوج المحرم عليه أو من فى حكمه و يسمى بالمحرم لأجل المصاهره و هى عبارته عن علاقته تحدث بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر كأم الزوجه مثلا فإن التحريم علق على أمومه الزوجه و هى رابطة نسبيه بين المحرم و هى الأم و بين زوجه المحرم عليه و كأم المزنى بها و الموطوءه بالشبهه و غيرهما و تسميه الأول بالمحرم لأجل النسب و الثانى بالمحرم لأجل المصاهره باعتبار ملاحظه علاقته الكائنه بين نفس المحرم و المحرم عليه و أنها قد تكون نفس الرابطة النسبيه المعلق عليها التحريم فى المحرمات السبع و قد يكون أمرا حاصلًا منها كما فى المحرمات بالمصاهره و لكن التحريم فى الكل معلق على الرابطة

النسبية أما في المحرمات السبع فظاهر و أما في المحرمات بالمصاهرة فلأن تحريم أم الزوجه لم تتعلق في الكتاب و السنه على علاقه المصاهرة التي بينها و بين الزوج و إنما علق على الرابطه النسبيه التي بينها و بين زوجه الزوج و هي الأمومه و كذا غيرها و من هنا ظهر فساد ما ربما يسبق إلى الوهم من أن قوله ص: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب إنما يدل على تحريم نظائر المحرمات السبع الحاصله بالرضاع و لا يدل على تحريم نظائر المحرمات بالمصاهرة إذا حصلت بالرضاع كمرضعه الزوجه و رضيعتها و نحوهما لأن هؤلاء لا يحرمون من النسب حتى يحرم نظائرها من الرضاع و إنما يحرم من أجل المصاهرة. توضيح الفساد مضافا إلى ما ذكر أن المصاهرة و هي العلاقه الحاصله بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر ليس مما علق عليها التحريم و إنما علق على الرابطه النسبيه التي هي منشأ لانتزاعها فتحرم أم الزوجه على الزوج أيضا من جهة النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه بل النسب الحاصل بين المحرم و زوجه المحرم عليه و عمده ما يوقع في هذا الوهم توهم أن المراد بالنسب في الحديث خصوص النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه نظير ما اصطالحوا عليه من قولهم سبب التحريم إما نسب و إما مصاهرة حيث يجعلون المصاهرة قسيما للنسب و لا يخفى أنه لا داعى إلى تقييد النسب في الحديث بهذا الفرد الخاص بل المراد به أن كل ما يحرم على شخص من جهة نسب حاصل بينهما أو من جهة نسب حاصل بين أحدهما و زوج الآخر و من في حكمه فيحرم نظيره من جهة الرضاع الحاصل بينهما أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من في حكمه. و حاصل معناه بعبارة أضبط كل رابطه نسبيه ثبت من جهتها تحريم شخص على آخر فيثبت التحريم أيضا من جهة نظيرها الحاصل بالرضاع فإذا ورد أمهات الأزواج محرمه فنقول إن التحريم تعلق بالنساء المتصفات بالأمومه للزوجات و هي رابطه نسبيه علق عليها التحريم فإذا حصل نظيرها بالرضاع يحصل الحرمة للحديث المذكور فظهر أنه كما يصدق على أم الرجل أنها محرمه عليه من جهة النسب أى من جهة رابطه النسبيه حيث إنها حرمت عليه بعنوان كونها أما له فكذلك يصدق على أم زوجته أنها محرمه عليه من جهة النسب حيث إنها حرمت عليه من جهة كونها أما لزوجته فالموضوع في كل من الحكمين معنون بعنوان الأمومه إلا أنها في الأول بين المحرم و المحرم عليه و في الثانى بين المحرم و زوج المحرم عليه و من هنا تراهم يتمسكون في تحريم مرضعه الغلام الموقب و رضيعته على الموقب بالحديث المذكور و إلا- فأى نسب بين المرضعه و الموقب. و مما ذكرنا ظهر ما فى استشكال صاحب الكفايه الحكم بإلحاق الرضاع بالنسب فى الرابطه النسبيه الموجوده بين أحد الزوجين و أقرباء الآخر الموجوده لعلاقه المصاهرة بين الزوجين فى ثبوت أحكام المصاهرة بالنسبه إلى أحد الزوجين و بعض ذوى الرابطة الرضاعيه للآخر و أنه إن كان الإجماع على ذلك فهو و إلا ففى دلالة الحديث المشهور على ذلك إشكال و قد عرفت أنه لا إشكال فى المسأله أصلا بحمد الله و سبحانه.

الثانى أن الرضاع كما يؤثر فى ابتداء النكاح يؤثر فى استدامته

فكل رضاع يمنع من النكاح إذا سبقه يبطله إذا لحقه بلا خلاف فيه على الظاهر و يدل عليه إطلاق الحديث المشهور:

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و خصوص بعض الأخبار الوارده فى بعض فروع المسأله منها حسنه الحلبي بابن هاشم عن أبى عبد الله ع قال: لو أن رجلا- تزوج جاريه فأرضعتها امرأته فسد نكاحه و رواها فى الفقيه بسند صحيح عن أبى جعفر ع

بتفاوت يسير و نحوها حسنته الأخرى عنه ع و يترتب على ذلك أنه إذا تزوج برضيعه فأرضعتها بعض نساء آبائه و إن علو أو أولاده و إن نزلوا أو إخوته أو أخواته حرمت عليه و كذا لو أرضعتها زوجته الكبيره بلبنه كما في الأخبار السابقه و تحرم الكبيره أيضا مؤبدا و لو أرضعتها بلبن غيره فإن دخل بالكبيره حرمت عليه أيضا و إن لم يدخل بها حرمت الكبيره مؤبدا و حرمت الصغيره جمعا بمعنى جواز تجديد العقد عليها بعد بطلان النكاح الأول و الوجه في بطلان نكاحها عدم جواز الحكم بصحة نكاحها و لا بصحة نكاح أحدهما لأنه ترجيح من غير مرجح. و استشكل في الحكم صاحب الكفايه من حيث احتمال القرعه و هو ضعيف و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكبيرتين بلبنه ثم أرضعتها الأخرى حرمن جمع و حكى عن الإسكافي و الشيخ أنه تحرم المرتضعه و أولى المرزعتين و لعل وجهه أن أم الزوجه المحرمه هي من زوج ابنته بأن تتصف ابنته بالزوجيه بمعنى تصادق عنوان البنتيه و الزوجيه في زمان من الأزمنه حتى يصدق على أمها في ذلك الزمان أم الزوجه و هاهنا ليس كذلك لأن المرزعه الثانيه إنما صارت أما بعد ما انفسخ عقد الصغيره فحصلت صفه البنتيه للصغيره بعد زمان الزوجيه. و يؤيده ما رواه في الكافي بسند ضعيف بصالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار و رواه عن أبي جعفر: قيل له إن رجلا تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى فقال ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأته فقال أبو جعفر أخطأ ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأته التي أرضعتها أولا- و أما الأخره فلا- تحرم عليه نكاحها لأنها أرضعت ابنته و لا يبعد العمل بها لموافقته للأصل ثم إنه كلما حكم بفساد عقد الصغيره بالرضاع فإن كان الرضاع بسبب مختص بها بأن سعت إلى الكبيره و هي نائمه و ارتضعت الرضاع المحرم. فقد صرح في الشرائع و التحرير و المسالك بسقوط مهرها و يحتمل عدم السقوط لأن المهر ثبت بالعقد و لا دليل على سقوطه بفعل الصغيره الذي حصل منها من غير قصد و تمييز و إن كان بسبب مختص بالكبيره بأن تولت إرضاعها و كان لها مهر مسمى غرمه الزوج و قيل يغرم نصفه كالطلاق و هو محكى عن الشيخ و جماعه و لا دليل عليه بناء على ملك الزوجه لكامل المهر بالعقد و في رجوع الزوج الغارم إلى المرزعه إشكال و لا يبعد عدم الرجوع فيها إذا كان الإرضاع واجبا عليها لفقد من يرضعها بما يسد رمقها لأنه حينئذ مأمور به فلا يتعقبه ضرر الضمان و الأقوى عدم الرجوع لعدم الدليل و نظائره كثيره كما لو قتلت الزوجه أو ارتدت بعد الدخول أو أرضعت من يفسخ نكاحها بإرضاعه فإن المهر ثابت في جميع الصور على الزوج و لا- يرجع بعد غرامته إلى أحد نعم مقتضى قاعده نفى الضرر رجوع الزوج بما يغرمه و إن لم نقل بضممان البضع فإن مقتضى ضممانه الرجوع إلى مهر المثل أو نحوه لا ما يغرمه و عدم الرجوع في الأمثله المذكوره و لهذا يغرم الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بطلاق الزوج الأول للمرأة المهر للثاني. و يؤيدها ما رواه في الفقيه بسند ضعيف عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن رجل قال لآخر اخطب لى فلانه فما فعلت شيئا مما

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٨

قاولت من صداق أو ضمننت من شىء أو شرطت فذلك لى رضا و هو لازم لى و لم يشهد على ذلك فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق أو غيره مما طالبوه و سألوه فلما رجع إليه أنكر ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه و ذلك أنه هو الذى ضيع حقها إذ لم يشهد عليه بذلك الذى قال دل بعموم التعليل على أن التضييع سبب للغرامه و قد حصل فيما نحن فيه من المرزعه الغرور.

الثالث [ما حكى عن المحقق الثاني عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع فى صور كثيره]

اعلم أنه قد حكى شيخنا المحقق الثاني في رسالته الرضاعية عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع في صور كثيرة و نسب ذلك إلى اشتباههم و ذكر أنه لا مستند لهم في ذلك و أنهم زعموا أن ذلك من فتاوى شيخنا الشهيد و ليس لهم إسناد يتصل بشيخنا في هذا الفتوى ثم قال نعم اختلف أصحابنا في ثلاث مسائل قد يتوهم منه القاصر عن درجه الاستنباط أن يكون دليلا لشيء من هذه المسائل أو شاهدا عليها إلى أن قال إن المسائل المتصوره في هذا الباب كثيره لا تنحصر و الذى سنح لنا الآن ذكره خارجا عن المسائل الثلاث المشار إليها صور ثم ذكر الصور ثم عقبها بذكر المسائل الثلاث التى ذكر أنه اختلف فيها الأصحاب.

أقول إن هذا المتوهم قد استند فى دعوى النشر إلى عموم المنزله فى الرضاع المشهور فى الألسنه و حاصل تفسيره أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مصادف لعنوان الذى تعلق به التحريم فى النسب حكم بتحريمه و إن لم يحصل بالرضاع نفس ذلك العنوان المنوط به التحريم مثلا إذا أرضعت امرأتك ولد بنتك فقد صارت المرضعه أما لولد ابنتك و أم ولد البنت حيث إنه عنوان مصادف فى النسب لعنوان البنت محرمه فإذا حصلت هذا العنوان يارضاع امرأتك ولد بنتك تحقق التحريم و بطلان نكاح الجد و المرضعه و إن لم يتحقق عنوان البنتيه و هكذا فهنا أنا أذكر المسائل الثلاث التى ذكر المحقق أنه مما تعرض له الأصحاب و اختلفوا فيها ثم أذكر غيرها من الصور التى ذكر أن القول بالتحريم فيها توهم و أنه ليس به قائل معروف بين الأصحاب و أن نسبه إلى الشهيد غير ثابتة فنقول

أما المسائل المختلف فيها

فإحداها حرمة جدات المرتضع على صاحب اللبن

اختلف فيها الأصحاب على قولين و قريب منه أم المرضعه وجدتها بالنسبه إلى أب المرتضع. و قد تقدم فى المسأله الثانيه عشر نسبه القول بتحريم جدات المرتضع على الفحل إلى ابن إدريس و عزى هذا القول إلى جماعه من الأصحاب و قد عرفت فى تلك المسأله أنه لا وجد للتحريم عدا توهم صيروره جدات المرتضع جدات لولد الفحل و جده الولد محرمه لكونها أما أو أم زوجه و كلاهما محرمتان و مثل هذا جار فى أم المرضعه وجدتها بالنسبه إلى أب المرتضع و مرجع هذا الاستدلال إلى دعوى عموم المنزله فى الرضاع التى ذكرنا تفسيره قريبا و أثبتنا فساده لعدم الدليل عليه فى المسأله الثانيه من المسائل المتقدمه.

و ثانيها أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحلن للفحل أم لا

و قد حكى عن الشيخ و ابن إدريس القول بالتحريم و لعله لأنهن بمنزله ولده كما أن أولاد الفحل بمنزله ولد أب المرتضع لصحيحه على بن مهزيار المتقدمه. و قد عرفت فى المسأله العشرين من المسائل المتقدمه ضعف هذا القول لأن الحكم بكون أولاد الفحل و المرضعه بمنزله ولد أب المرتضع لا يقتضى الحكم بكون أولاد أبوى المرتضع بمنزله أولاد الفحل بل غاية ما حصل من ارتضاع أخيهم بلبنه هو كون أخيهم بمنزله ولده فهم إخوه ولده و أخ الولد لا يحرم إلا إذا كان ولدا.

و نالتها أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعا و أولاد المرضعه ولاده هل تحرم على أب المرتضع.

و قد عرفت فى المسأله العاشره و السادسه و العشرين أن الأصح التحريم للأخبار المتقدمه فى المسألتين و إن كان القاعده لا تقتضى التحريم نظرا إلى أنه لم يحصل بالرضاع إلا أخوه أولاد صاحب اللبن و المرضعه للمرتضع فهم إخوه ولد لأب المرتضع و أخ الولد لا يحرم إلا إذا صدق الولد عليه إما من النسب و إما من الرضاع لكن الأخبار المتقدمه قد دلت على أنهم بمنزله ولده فهذه المسائل الخلافيه التى ذكرها المحقق فى الرساله و صرح فى غير الأخيره بعدم التحريم. أقول هنا مسأله رابعه اختلف فيها و هى مسأله تحليل أولاد صاحب اللبن نسبا و رضاعا و أولاد المرضعه نسبا على إخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا بلبن ذلك الفحل.

و أما المسائل التى ذكرها و نسب القول بالتحريم فيها إلى الوهم

إشاره

فهى ثلاثه عشر مسأله

الأولى أن ترضع المرأة بلبن فحلها

الذى هى فى نكاحه حين الإرضاع أختها أو أختها لأبويها أو أحدهما فيقال إن ذلك موجب لتحريم المرضعه على زوجها من جهه أن المرتضع صار ولدا للفحل و المرضعه فهى أخت ولد الفحل و أخت الولد محرمه من النسب فكذا من الرضاع.

و بعبارة أخرى الفحل يصير أبا رضاعا لأخ الزوجه أو أختها و كما أن أباهما النسبى محرم عليها فكذا الرضاعى و الحق أنه توهم كما ذكره شيخنا المحقق لما مر فى المسأله العشرين من المسائل المتقدمه من عدم تحريم من حاشيه نسب المرتضع على الفحل و أن الخلاف هنا محكى عن الشيخ و ابن إدريس و هو ضعيف لكن يرد على شيخنا المحقق أن هذه المسأله هى ثانيه المسائل التى ذكر فيها الخلاف بين الأصحاب فإن تحريم المرضعه فى الفرض المذكور على زوجها مبنى على تحريم أخوات المرتضع على الفحل و هى عين المسأله الثانيه من الثلاث المتقدمه. نعم لو كان قولهم التحريم ناشئا عن غير ما ذكر فى توجيهه مثل صيروره المرضعه أما لأخ الزوجه من أمها و هى محرمه على الزوج أمكن كونها بهذا الاعتبار مسأله خارجه عن المسائل الثلاث.

الثانيه

أن ترضع الزوجه المذكوره ولد أخيها.

الثالثه أن ترضع ولد أختها

فقد يتوهم التحريم فى هاتين المسألتين من جهة صيروره المرضعه عمه أو خاله لولد الفحل من الرضاع و عمه الولد محرمه جمعا و لأن الفحل فى المسأله الأولى أب رضاعى لولد أخ المرضعه فكما أن الأب النسبى لولد أخيها محرمه عليها لأنه أخوها فكذا الأب الرضاعى له و لا يخفى أيضا فساد التوهمين لأن عمه الولد إنما يحرم لكونها أختا فإذا تحقق بالرضاع علاقه الأختيه تحقق التحريم و قد عرفت ذلك فى المسأله الثانيه عشر و كذا الكلام فى الأب النسبى لولد الأخ فإنه لا يحرم إلا لأجل عنوان الأخوه و أما خاله الولد فتحريمها على الأب مما لا يتفوه به أحد إذ لم يحصل الجمع بين الأختين الذى هو مناط تحريم خاله الولد. نعم يصدق على المرضعه أنها أم للمرتضع و خالته و الجمع بين الأختين المحرم هو أن يكون للشخص امرأتان يصدق على إحداهما أنها أم لولده و على الأخرى أنه خاله لولده لا أن يكون له امرأه واحده يصدق عليها أنه أم ولده و خالته و قد حكى عن السيد الداماد الجزم بالتحريم فى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٩

هذه الصوره و هو بعيد

الرابعه أن ترضع الزوجه المذكوره ولد ولدها ابنا كان أو بنتا

و مثله ما لو أرضعت إحدى زوجيته و ولد ولد الأخرى فيقال هنا بتحريم المرضعه فى الفرض الأول و ضررتها فى الفرض الثانى على زوجهما من جهة صيرورتها جده ولدها و جده الولد محرمه على الأب لأنها إما أم و إما أم الزوجه و كلتاهما محرمتان و الأقوى فى هذه أيضا عدم التحريم كما نبهنا عليه فى المسأله الثانيه عشر من أن أصول المرتضع لا يحرم على الفحل ثم إن هذه المسأله أول المسائل الثلاث الخلافيه التى ذكرها شيخنا المحقق أعنى تحريم جدات المرتضع على الفحل و قد يستند التحريم فى هذه المسأله مع كون المرتضع ولد بنت الفحل إلى صيروره المرضعه أما لولد بنته و أم ولد البنت من النسب محرمه لكونها بنتا فكذا تحرم من الرضاع و فيه ما مر فى المسأله الثانيه.

الخامسه

أن ترضع الزوجه المذكوره عمها أو عمتها.

السادسه أن ترضع خالها أو خالته

فيقال إن الزوجه تصير بالارضاع إما لعمها أو لعمتها أو خالها أو خالته و أم عم الزوجه أو عمتها أو خالها أو خالته محرمه على الزوج لأنها جده الزوجه لأمها أو لأبيها أو أن الزوجه تصير يارضاع زوجته لهؤلاء أبا لهم من الرضاع و هذه الزوجه تحرم على أبيهم من النسب لأنه جدها فتحرم على أبيهم من الرضاع و يظهر الجواب عن الوجهين بما مر مرارا فإن أم عمومه الزوجه و خولتها إنما حرمت على الزوج من جهة الدخول فى أمهات النساء و لم يحصل هذا العنوان للمرضعه و كذا يحرم المرأه على

أب عمومته و خئولتها لأجل كونه جدا لها و لم يحصل عنوان الجدوده للفحل بالرضاع و اعلم أن هذه المسأله من فروع المسأله الأولى لأن أخوات المرتضع إذا حرمت على الفحل من جهه كونهن كالأولاد له حرمت عليه أولادهن و هذه المرضعه تصير من أولاد الإخوه و قد عرفت أن تلك المسأله من المسائل الخلافيه فلا وجه لعد هذه المسأله مسأله أخرى غير المسأله الأولى كما لا وجه لعد كليهما خارجه عن المسائل الخلافيه.

السابعه

أن ترضع الزوجه المذكوره ولد عمها أو عمتها.

الثامنه أن ترضع ولد خالها أو خالتها

فقال فى صورته إرضاع ولد العم أو الخال إن الفحل يصير أبا لهذا الولد فيحرم على المرضعه لأنه إما أبو ولد عمها أو أبو ولد خالها و كلاهما محرمان عليها و إن الأول عمها و الثانى خالها و أما إرضاع الزوجه ولد خالتها أو عمتها فلم أعتز فيه على ما يوجب توهم التحريم فيه إلا إذا قلنا بحرمة الجمع بين المرأة و ابنه أخيها أو أختها مطلقا حتى مع إذنها و حينئذ فيجرى فيه التوهم الذى جرى فى المسأله الثالثه من إرضاع الزوجه ولد أختها فراجع. و قد صرح بعض من جزم بالنشر فى صورته إرضاع ولد العم و الخال بعدم النشر فى إرضاع ولد العمه و الخاله و يظهر الكلام فى فساد توهم الحرمة هنا مرارا.

التاسعه أن ترضع الزوجه المذكوره أخ الزوج أو أخته

فيقال إن المرضعه صارت أم أخيه لأبويه أو أخته كذلك و هى محرمة لكونها أما و فيه أن حرمة أم الأخ للأبوين فى النسب لعلاقه الأمومه بينهما و نظيرها لم يحصل بالرضاع و إنما حصل به أمومه الأخ و لم يتعلق التحريم بالنسب به.

العاشره أن ترضع ولد ولد الزوج فيقال إنها صارت أما لولد ولده

و أم ولد الولد محرمة لكونها إما بنتا و إما زوجه ابن و فيه أن شيئا من عنوانى البنت و زوجه الابن لم يحصل بالرضاع مع أن حصول زوجيه الابن لا يجدى لأن الزوجيه لا تثبت بالرضاع إجماعا.

الحاديه عشر أن ترضع ولد أخيه أو ولد أخته

و لا يخفى أنه ليس فى إرضاع ولد الأخ هنا ما يوجب التوهم لأن المرضعه لم تزدد على أن صارت أما لولد أخى زوجته و أم ولد الأخ ليس حراما على الشخص. نعم يقال فى فرض إرضاع ولد الأخت إنما تصير أم ولد الأخت و هى محرمة لكونها أختا و فيه أن أم ولد الأخت ليست محرمة إلا لعنوان الأخوه الغير الحاصله بالرضاع.

أن ترضع عم الزوج أو عمته.

الثالثه عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته

فيقال إن المرضعه حيث إنها صارت إما لعمومه الزوج أو خثولته حرمت عليه لكونها جده له وفيه ما مر غير مره و حاصله أنه لم يثبت من أدله إلحاق الرضاع بالنسب إلا أن الرضاع فرع النسب فكل علاقته حصلت بالرضاع إنما توجب الحرمة إذا كان نظيرها الحاصل بالنسب موجبا للحرمة إذ لا يعقل أن يثبت الحرمة لأجل علاقته رضاعيه و لو فرض حصولها بالنسب لم يوجب التحريم لأن هذا مناف لفرعيه الرضاع و أصله النسب فنقول في هذه الصوره الثالثه عشر لم يحصل بالرضاع إلا- علاقته الأمومه بين المرضعه و عمومه الزوج أو خثولته و نظيرها الحاصل بالنسب ليس موجبا للتحريم لأن الأم النسيبه للعمومه و الخثوله لا تحرم على الشخص من حيث أمومتها لعمومته أو خثولته بل من حيث علاقته جدودتها له فلا يحكم بالحرمة في الرضاع إلا إذا حصلت هذه علاقته لا علاقته مستلزمه لها لا دخل لها في التحريم و لو حصلت من جهه النسب كما مر مرارا فراجع. الحمد لله أولا و آخرا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٠

٨- رساله في التحريم من جهه المصاهره

الباب الأول في المصاهره

و هي علاقته تحدث بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر توجب حرمة النكاح من عقد على امرأه حرم عليه أمها و إن علت تحريما مؤبدا و إن لم يدخل بالمعقوده على المشهور بل عن الروضه أنه كاد يكون إجماعا. و في الرياض أن عن الناصريات و الغنيه دعوى الإجماع عليه لعموم قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ السليم عن معارضه ما يصلح لتخصيصه عدا ما يترأى من احتمال كون القيد في قوله مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ راجعا إلى هذه الجمله كما يرجع إلى الربائب اتفاقا فيسقط ذلك عن الحجيه و ما يتوهم من الاتكال على بعض الروايات في تخصيص الآيه و شىء منهما لا يقدر في ظهورها أما القيد الراجع إلى الربائب فلأن إرجاعه إلى قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ موجب لاستعمال كلمه من في معنيين لأنها بالنسبه إلى الربائب ابتدائية و بالنسبه إلى قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ لو رجع إليه بيانيه و هو غير جائز و لو استعملت في القدر المشترك و هو مطلق الاتصال كان به مخالفا لظهورها في الابتداء و أما الروايه فلا تصلح لمعارضتها بأكثر منها و أشهر و أقوى.

و منها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى حمزه عن مولانا الباقر: أنه سئل عن رجل تزوج امرأه و طلقها قبل أن يدخل بها أ تحل له ابنتها قال فقال قد قضى في ذلك أمير المؤمنين ع لا بأس به إن الله يقول وَ رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ و لو تزوج الابنه ثم طلقها قبل أن يدخل بها لم تحل له أمها قال قلت له أ ليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه إن الله عز و جل يقول وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ لم يستثن في هذه كما اشترط في ذلك هذا هنا مبهمه ليس فيها شرط و ذلك فيها شرط فكذلك و قد استنهض بعض المعاصرين بهذه الروايه على رجوع

القيد الواقع عقيب الجمل المتعدده إلى الأخيره نظرا إلى استدلال المصنف بإطلاق غير الأخيره و فيه نظر لجواز كون الوجه فى إطلاقها عدم صلاحيته برجوع القيد إليها كما عرفت. و محل النزاع فى المسأله الأصوليه فيما إذا صلح القيد لغير الأخيره أيضا و كيف كان فالمحكى عن العمانى من اشتراط الدخول فى المعقوده فى تحريم أمها ضعيف جدا و إن صحت روايته و يحرم أيضا بالعقد عليها بناتها و إن نزلن لكن مع عدم الدخول إنما تحرم جمعا بمعنى تحرم الجمع بينها و بينهما لا عينا فإن دخل بالأمر حرمن مؤبدا بقوله تعالى وَ رَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ و يدل عليه الروايات المستفيضه و تحرم المعقود عليها و إن لم يدخل بها على أب العاقد و إن علا- لعموم وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ و على ابنه و إن نزل و يدل عليه صحيحه محمد بن مسلم و فيها بعد الاستدلال على حرمة أزواج النبی ص على الحسن و الحسين ع بقوله و لا تنكحوا ما نكح ءاباؤکم من النساء إنه لا يصلح للرجل أن ينكح امرأه جده و لو وطئ أحدهما زوجه الآخر لشبهه لم تحرم الموطوءه على الزوج لأصاله بقاء الحل و فحوى ما فى الروايات من أن الحرام لا- يحرم الحلال و للروايه فيمن عقد على أم زوجته و وطئها بشبهه و قيل يحرم على الابن زوجته إذا وطئها أبوه بشبهه لعموم قوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ بِنَاءِ عَلَى أَنَّ النِّكَاحَ هُوَ الْوَطْئُ وَ كَذَا لَا تَحْرِمُ الزَّانِيَةَ عَلَى أَبِ الزَّانِي وَ ابْنِهِ وَ لَهُ النِّكَاحُ مَطْلَقًا عَلَى رَأْيِ نَسَبٍ إِلَى الْأَبِّ- كَثْرًا لِاسْتِصْحَابِ صِحِّهِ الْعَقْدِ عَلَيْهَا قَبْلَ الزَّانِي وَ لَا- يَعْأَرِضُهُ اسْتِصْحَابُ حَرَمِهِ الْوَطْئُ وَ النَّظْرُ قَبْلَ الْعَقْدِ لِأَنَّا إِذَا ثَبَتْنَا صِحِّهِ الْعَقْدِ بِالاسْتِصْحَابِ لَزِمَهَا تَرْتِيبُ الْآثَارِ وَ لِعَمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمْ وَ لَمَّا دَلَّ مِنَ الرِّوَايَاتِ عَلَى عَدَمِ تَحْرِيمِ أُمِّ الْمَزْنِيِّ بِهَا وَ بِنْتِهَا عَلَى الزَّانِي بِنَاءِ عَلَى عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ أَصُولِ الزَّانِي وَ الْمَزْنِيِّ بِهَا وَ فِرْعَوْنِهَا فِي نَشْرِ الْحَرَمِ وَ عَدَمِهِ خِلَافًا لِلْمَحْكِيِّ عَنِ الْأَكْثَرِ فَيَحْرِمُ لِرَوَايَةِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ وَ رَوَايَةِ عَلَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَخِيهِ عَ وَ مَوْثِقِهِ عِمَارَ وَ كَذَا لَا تَحْرِمُ أُمُّ الْمَزْنِيِّ بِهَا وَ لَا بِنْتُهَا وَ إِنْ تَقَدَّمَ لَمَّا مَرَّ مِنَ الْأَصْلِ.

و العموم مضافا إلى روايه هشام بن المثنى و حسن بن سدير و حنان بن أسد و روايه سعيد بن يسار و مرسله ابن رباط و الأوليان تقبلان الحمل على ما إذا وقع الفجور بعد العقد بخلاف الأخيرتين لكنهما معارضتان بغيرهما مما دل على التحريم كصحيح محمد بن مسلم و عيص بن القاسم و منصور بن حازم فلا- بأس بحملهما على ما إذا لم يحصل الزنى و يراد بلفظ الفجور فيهما مثل اللمس و القبلة و نحوهما على ما ذكره الشيخ فى التهذيب و استثنى من قال بعدم تحريم بنت المزنى بها صورتين أشار إليهما المصنف قدس سره بقوله على أن يزنى بعمته أو خالته فإن بنتها تحرمان أبدا بلا خلاف و لكن النص مختص بالخال ثم إن الخلاف المتقدم فيما أن سبق الزنى على العقد و إن لم يسبق على الوطئ و إلا يسبق على العقد و إن سبق على الوطئ فلا يحرم إجماعا للأخبار المستفيضه الداله على أنه لا- يحرم الحرام و الحلال. نعم فى بعض الروايات اشتراط عدم التحريم بتأخر الزنى عن الوطئ كروايه أبى الصباح و مفهوم الحصر فى روايه عمار و كذا لا يحرم لأجل الوطئ بالشبهه تزويج الموطوءه على أب الواطئ و ابنه و لا على الواطئ أمها و بنتها على رأى المصنف و جماعه قدس أسرارهم و إن لحق به النسب للأصل و عموم وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمْ. نعم من قال بالنشر فى الزنى فالقول به هنا أولى و النظر إلى ما يحرم على غير المالك للنظر لأجل الملك أو العقد أو التحليل النظر إليه و كذا لمسه لا ينشر الحرمة و إن كان الناظر أبا أو ابنا على رأى المصنف و شيخه المحقق قدس سرهما للأصل و العموم و خصوص روايه على بن يقطين و عن الشيخ و أتباعه النشر على الأب و الابن لعموم وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ و لصحيحه ابن بزيع: إن جردها فنظر إليها بشهوه حرمت على أبيه و ابنه و نحوها المحكيه عن الفقيه. و عن المفيد تخصيص الحرمة بمنظوره الأب لصحيحه محمد بن مسلم: إذا جرد الرجل الجارية و وضع يده عليها فلا تحل لابنه و لا يخفى قصورها عن إفاده الاختصاص و عن الإسكافى و الشيخ فى الخلاف تحريم أم المنظوره و الملموسه و بنتها على الفاعل لعموم النبوين: لا

ينظر الله إلى من نظر إلى فرج امرأه و بنتها و فى الآخر: من كشف قناع امرأه حرمت عليه أمها و بنتها و الصحيحه يدل على أنه إذا رأى من المعقوده ما يحرم على غيره حرمت عليه بنتها و الكل ضعيف سندا و إفاده و القول الثانى لا يخلو عن قوه و حكم الرضاع فى جميع ذلك الذى ذكرنا من موارد الوفاق و الخلاف كالنسب بلا خلاف ظاهر لعموم: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فإن معناه كما مر أن العلاقة الحاصله بسبب الرضاع كالحاصله بالنسب و كما أن العلاقة النسبيه الثابته بين الزوجه و أمها أوجبت حرمة الأم على الزوج فكذلك الرضاعيه الحاصله بين الزوجه و بين مرضعتها و الحاصل أن العلاقة الحاصله من الرضاع بمنزله نظيرها الثابت بالنسب فمرضعه الزوجه أم و بناتها أخوات و كذا مرضعه الزوج و أصولها فلا يقال إن حرمة هؤلاء النسوه بالمصاهره لا- يوجب حرمتها فى الرضاع لأن الرضاع إنما حرم منه ما حرم من النسب لا من المصاهره. نعم نظير المصاهره فى الرضاع أم المرتضع بالنسبه إلى الفحل حيث إنه إذا صار المرتضع ولدا له فأمه بمنزله زوجته و جدته بمنزله أم الزوجه فربما يتوهم تحريمها عليه من هذه الجهه و هو غلط فإن المصاهره لا تحصل بالرضاع و قد يتوهم التحريم هنا من جهه عموم المنزله بأن يقال إن جده الولد النسبى محرمه كذلك جده الولد الرضاعى و فيه ما مر فى باب الرضاع و تحرم أخت الزوجه جمعا بالكتاب و السنه و الإجماع من غير فرق بين الدائمه و المنقطعه و كذا ملك اليمين و كذا تحرم مع بقاء علاقته الزوجيه و لو بجواز الرجوع فى المطلقه الرجعيه العقد على بنت أختها و أخيها إلا- أن يجيز الخاله أو العمه و يدل عليه الأخبار المستفيضه خلافا للمحكى عن القديمين فجوزاه مطلقا لبعض الروايات و للمحكى عن الصدوق فمنعه مطلقا و لو مع الإذن لبعض آخر و هما ضعيفان لتقييد أوليهما بما دل على اختصاص الجواز بصوره الإذن و عليه فإن عصى فى موضع و فعل بطل النكاح على رأى المحقق قدس سره و وقف على الإجازة على رأى كثير من المتأخرين أما البطلان منجزا فهو إما لروايه على بن جعفر الداله على البطلان و إما للنهى عنه فى الأخبار المقتضى للفساد و إما لأن الصحه فى مثل هذا العقد المنهى عنه يحتاج إلى دليل خاص غير قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ - وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ لَعَدَمِ ثُبُوتِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ وَ الْحَلِيهِ مَعَ الْحَكْمِ بِالْحَرَمِ أَمَّا الْحَكْمُ بِالْحَلِيهِ فَوَاضِحٌ وَ أَمَّا وَجُوبُ الْوَفَاءِ فَلَأَنَّ مَا كَانَ ابْتِدَاؤُهُ وَ إِحْدَاثُهُ مَبْغُوضًا يَكُونُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ كَذَلِكَ وَ إِذَا لَمْ يَسْتَفَادْ مِنَ الرَّوَايَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى صِحِّهِ نِكَاحِ الْعَبْدِ بَدُونِ إِذْنِ مَوْلَاهُ وَ وَقُوفِهِ عَلَى الْإِجَازَةِ الْمَعْلُومَةِ بِأَنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ وَ فِي بَعْضِهَا أَنَّ هَذَا كَأَيْتَانِ مِنْ حَرَمِ اللَّهِ مِنَ النِّكَاحِ فِي الْعِدَّةِ وَ اشْتِبَاهِهِ. وَ أَمَّا الْوُقُوفُ عَلَى الْإِجَازَةِ فَلِعُمُومِ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مَعَ ضَعْفِ رَوَايَةِ عَلَى بْنِ جَعْفَرٍ وَ مَنَعِ دَلَالَةِ النَّهْيِ عَلَى الْفُسَادِ وَ لَعَدَمِ مَنَافَةِ الْحَرَمِ قَبْلَ الرِّضَا لَوْجُوبِ الْوَفَاءِ إِلَّا إِذَا ادَّعَى أَنَّ النَّهْيَ هُنَا لَعَدَمِ قَابِلِيَةِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهَا لِلْعَقْدِ كَسَائِرِ الْمَحْرَمَاتِ فِي النِّكَاحِ وَ غَيْرِهِ مِثْلَ تَحْرِيمِ الْأَصُولِ وَ الْفُرُوعِ وَ تَحْرِيمِ بَيْعِ الْخَمْرِ وَ شَبْهِهِ وَ هُوَ غَيْرُ ثَابِتٍ بَلْ لَا يَبْعُدُ أَنَّ يَكُونُ النَّهْيَ هُنَا لِعَارِضٍ وَ هُوَ رِضَاءُ الْعَمَةِ وَ الْخَالَةِ وَ هَذَا الْعَارِضُ يَنْدَفِعُ بِالْإِذْنِ. وَ أَمَّا حِكَايَةُ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي وَقُوفِ نِكَاحِ الْمَمْلُوكِ عَلَى الْإِجَازَةِ مَعْلُومًا بِأَنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَالْمُرَادُ بِهِ مَعْصِيَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي نِكَاحِ النِّسَاءِ الْمَحْرَمَاتِ عَلَيْهِ لَا مَطْلُوقِ الْمَعْصِيَةِ لِتَحَقُّقِهَا فِي نِكَاحِ الْمَمْلُوكِ قِطْعًا وَ هُنَا قَوْلُ ثَالِثٍ وَ هُوَ تَخْيِيرُ الْعَمَةِ وَ الْخَالَةِ بَيْنَ فُسْخِ عَقْدِ أَنْفُسِهِمَا وَ فُسْخِ عَقْدِ الْبِنْتِ وَ إِمْضَائِهِمَا لَوْ قُوعِ كِلَيْهِمَا صَحِيحِينَ أَمَّا عَقْدُ الْعَمَةِ وَ الْخَالَةِ فَوَاضِحٌ وَ أَمَّا عَقْدُ الْبِنْتِ فَلَأَنَّهُ عَقْدُ صَدْرٍ مِنْ أَهْلِهَا فِي مَحَلِّهِ فَإِذَا وَقَعَ كِلَاهُمَا صَحِيحًا وَ كَانَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْعَقْدَيْنِ مَوْقُوفًا عَلَى رِضَاهُمَا تَخْيِيرًا بَيْنَ الرِّضَا بِالْجَمْعِ وَ دَفْعِهِ بِفُسْخِ أَى عَقْدٍ شَاءَتَا وَ هُوَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْعَقْدَ الْأَوَّلَ وَقَعَ لِأَزْمَا وَ الْأَصْلُ يَقْتَضِي بَقَاءَهُ وَ دَفْعَ الْجَمِيعِ يَحْتَصِلُ بِفُسْخِ الْعَقْدِ الطَّارِي وَ لَا يَعْلَمُ قَابِلِيَةَ الْعَقْدِ الْأَوَّلِ لِلْفُسْخِ حَتَّى يَرْتَفِعَ الْجَمْعُ بِهِ فَيَبْقَى عَلَى أَصَالِهِ اللَّزُومِ. وَ هُنَا قَوْلُ رَابِعٍ يَحْكِي عَنِ الْحَلِيِّ وَ هُوَ بَطْلَانُ الْعَقْدِ الْوَالِدِيِّ وَ تَنْزِيلُ الْعَقْدِ السَّابِقِ وَ هُوَ ضَعِيفٌ إِذْ مَعَ بَطْلَانِ الْوَالِدِيِّ وَ صِيرُورَتِهِ كَالْعَدَمِ لَا وَجْهَ لِتَنْزِيلِ الْعَقْدِ السَّابِقِ وَ الْقَوْلَانِ الْأَوْلَانِ مَرْتَبَانِ

و الأخيران مترتان فى الضعف كذلك و الاحتياط غير خفى و له إدخال العمه أو الخاله على بنت أخيها أو أختها و إن كرهت المدخول عليها و لو تزوج الأختين و إن ترتب صحح السابق لوجود المقتضى و عدم المانع و بطلان اللاحق لحرمة الجمع و إن اقترنا مع تعدد العقد أو اتحد العقد عليهما بطل الكل لأن صحه الكل ممتنع شرعا و صحه أحدهما ترجيح من غير مرجح كما إذا عقد المرأه و أمها و بنتها فى عقد واحد خلافا للمحكى عن الشيخ و أتباعه فيتخير فى إمساك أحدهما لروايه جميل المرميه بالإرسال و الضعف على روايه التهذيب و الكافى و الموصوفه بالصحه على روايه الفقيه. و لو تزوج أخت الأمه الموطوءه بالملك حرمت المملوكه ما دامت الثانيه زوجه أو فى حكمها أما صحه التزويج فلعوموم و أُحِلَّ لَكُمْ ما وراء ذلكم و لأن الجمع بين الأختين مطلقا ليس بمحرم و لهذا يجوز الجمع بينهما فى الملك و أما أنه إذا حصل التزويج حرم و طء المملوكه دون المتزوجه فلأن الوطى بالنكاح أقوى من الوطى بملك اليمين لكثرة ما يتعلق به من الأحكام التى لا تتعلق بالوطء بالملك مع أن الغرض الأسمى من الملك المالىه دون الوطى و من المتزوجه الوطى و لهذا يجوز تملك الأختين و لا يجوز تزويجها فيرجح المتزوجه فى جواز الوطى و فى التعليل تأمل. و اعلم أنه لا يجوز الجمع بين الأختين فى الوطى بملك اليمين كما لا يجوز الجمع فى النكاح فعلى هذا لو وطئ إحدى الأختين بالملك حرمت الثانيه أى تبقى على حرمة الوطى كما كانت كذلك قبل وطئها بعد و طء الأول سواء أبقاها على ملكه أو أخرجها و سواء كان عالما أو جاهلا- إلا- أن يخرج الأول عن ملكه فيحل الثانيه أما حرمة الثانيه و حليه الأولى فلاستصحابهما و أن الحرام لا- يحرم الحلال و أما حليتها بإخراج الأولى من الملك فلعدم صدق الجمع حينئذ فلا- مقتضى للحرمة. و فى المسأله أقوال أخر أقواها دليلا- ما تضمنته حسنه الحلبي بابتهاشم: فى أختين و طئ الملك إحداها ثم وطئ الأخرى فقد حرمت الأولى حتى تموت الأخرى قلت أ رأيت إن باعها أ تحل له الأولى قال إن كان يبيعها لحاجه و لا يخطر على قلبه من الأخرى شىء فلا أرى لك بأسا و إن كان إنما يبيعها ليرجع إلى الأولى فلا كراهه و نحوها روايه الكنانى إلا أن فيها سقطا لا يخل بالمقصود فإن الظاهر اتحاد متنها مع متن روايه الحلبي و ظاهرهما و إن عم صوره الجهل إلا أن فى بعض المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٢

الأخبار تخصيص ذلك بصوره العلم و لا- يجوز للرجل أن يعقد على أمته إجماعا و للتفصيل فى قوله إلاً على أزواجهم أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ و معنى عدم الجواز هنا اللغويه و لا يجوز للحره أى يحرم عليها أن تنكح عبدها إجماعا أيضا: و قد حد أمير المؤمنين ع امرأه أمكنت نفسها من عبدها

الثانى الكفر

إشاره

و فيه بحثان

من النساء الكوافر دائما و متعه و ملك يمين بلا- خلاف كما صرح به غير واحد و إجماعا كما ادعاه آخرون للكتاب و السنه المستفيضه و فيها أى فى الكتايه قولان من حيث حرمه مطلق النكاح أو خصوص الدوام و إلا فقد حكى فى المسأله أقوال سته و يحتمل أن يكون القولان المذكوران أشهر الأقوال فى المسأله ثم الأشهر منهما و أقربهما عند المصنف و جماعه قدس سرهم حرمه الدائم و جواز المنقطع و ملك اليمين أما حرمه الدائم فلقوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ وَ قَوْلَهُ وَ لَا تُنْسَبُ كُؤَا بَعْضِهِمِ الْكُؤَا فِرٍ مضافا إلى بعض الروايات كروايه الحسن بن الجهم و المحكى من نوادر الراوندى و أما جواز المنقطع فلبعض الروايات المصرحه بالجواز المنجبر ضعفها لو كان بحكاية الإجماع عن غير واحد مضافا إلى ما دل على جواز النكاح بملك اليمين كآيه أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَ خصوص الصحيحه فى المجوسيه إذا كانت أمه بعد ما استفيد من غير واحده من الروايات أن المتمتعه بمنزله الأمه كل ذلك مضافا إلى عموم قوله وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ خَرَجَ مِنْهَا نِكَاحَهُنَّ دَوَامًا وَ لَيْسَ فِي مَقَابِلِ الْمَذْكُورِ عِدَا إِطْلَاقِ الْآيَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ وَ الروايات وَ تخصيصها بما ذكرنا طريق الجمع فالقول بالمنع مطلقا ضعيف و أضعف منه القول بالجواز مطلقا لعموم وَ الْمُخَصَّيْنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ عموم بعض الأخبار الصحيحه و بعض الروايات و الآيه نسخت بقوله لا تُنْسَبُ كُؤَا بَعْضِهِمِ الْكُؤَا فِرٍ كما فى بعض الروايات و بقوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ كما يظهر عن بعض آخر و الأخبار مقيده بالمتمتع مع موافقه عمومها لمذهب العامه على ما حكى

و المجوسيه كالكتايه

إما لما ورد من ثبوت كتاب لهم و نبى فقتلوا نبينهم و حرقوا كتابهم و إما للنبوى سنوا بهم سنه أهل الكتاب و إما لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسيه مؤيدا بما فى مصححه محمد بن مسلم من جواز نكاح المجوسيه بملك اليمين بعد ضم كون المنقطعه بمنزله الأمه و الصابئون و هم كما قيل طائفه من النصارى كما أن السامره طائفه إن كانوا ملحداه الأولى منهم عند النصارى و الثانيه عند اليهود فكالوثى لخروجهما حينئذ عن كلتا الملتين فلا يشار كأنهما فى الحكم للاختلاف فى أصول المله و إن كانوا مبتدعه متوافقه معهم فى أصل المله فكالكتايى. و عن مجمع البحرين عن الصادق ع: أنه ليس للصابئه دين و لا كتاب و مقتضاه أنهم غير كتايين و عن الشيخ التصريح بذلك و عن المصباح المنير أنهم يدعون أنهم على دين صابئ بن شيث بن آدم ع و عن الصحاح أنهم من أهل الكتاب و حكى عن المحقق الثانى فى شرح القواعد أن الصابئه فرقتان فرقه توافق النصارى فى أصول الدين و الأخرى تخالفهم و يعبدون الكواكب السبعه و تسند الآثار إليها و تنفى الصانع المختار قال و كلام المفيد قريب من هذا و قال إن جمهور الصابئين توحد الصانع فى الأزل و منهم من تجعل معه هوى فى القدم صنع منها العالم فكانت عندهم الأصل و يعتقدون فى الفلك و ما فيه الحياه و النطق و أنها المدبر لما فى هذا العالم الدائر عليه و عظموا الكواكب و عبدوها من دون الله و سماها بعضهم ملائكه و بعضهم آلهه و بنوا لها بيوتا للعبادات انتهى و عن تفسير القمى الصابئون قوم لا مجوس و لا يهود و لا نصارى و لا مسلمون و لكنهم يعبدون الكواكب و النجوم و عن التبيان و المجمع للطوسى و الطبرسى أنه لا يجوز عندنا أخذ الجزية من الصابئه لأنهم ليسوا من أهل الكتاب و كيف كان فجوز النكاح منهم فى غايه الإشكال إذ لم يخرج من عموم أدله التحريم إلا اليهود و النصارى و المجوس و كونهم منهم يحتاج إلى دليل إلا- أن يقال إن الشك فى دخولهم فيهم يوجب الشك فى شمول العموم لهم فيبقى على أصل الإباحه لكن الإنصاف أن المتبادر من اليهود و النصارى الخارجين عن العمومات هو ما يقابل الصابئه فالصابئه لو كانت منهم فرضا نشك فى شمول الخاص لهم فيبقى تحت العام ثم

اعلم أنه قال في المسالك لا فرق في الكتابي بين الذمي و هو القائم بشرائط الذمه منهم و الحربى و هو الناقض لها لعموم الأدله و فيه إشكال لانصراف اليهود و النصرارى إلى الذمى و الله العالم

[البحث الثانى] لو أسلم زوج المرأة الكتابيه و المجوسيه بقى على نكاحه و إن لم يدخل

إشاره

بغير خلاف بين العلماء حتى المانعين من نكاح الكتابي ابتداء كما يظهر من غير واحد و يدل عليه ما سيأتى فى من أسلم على أكثر من أربع و إن أسلمت المرأة دونه أى دون الرجل فإن كان إسلامها قبل الدخول انفسخ النكاح لحرمة نكاح الكافر على المسلمه و لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و لا- عده عليها هنا حتى يتوقف الانفساخ على بقائه على الكفر حتى تنقضى العده كما فيما بعد الدخول و لا مهر لها أيضا لأن الحدث جاء من قبلها و يدل على ذلك كله مضافا إلى أن الظاهر أنه المعروف من مذهب الأصحاب كما حكى الصحيح: فى نصرانى تزوج نصرانيه فأسلمت قبل أن يدخل بها قال قد انقطعت عصمتها و لا مهر لها و لا عده عليها منه و فى روايه السكونى: وجوب نصف المهر لأن الإسلام لم يزلها إلا عزا و هو شاذ و إن كان إسلامها بعده أى بعد الدخول ينتظر العده الطلاق فإن أسلم فالزوجيه باقيه و إلا بطلت من حين إسلامها و هذا الحكم فى غير الزوج الكتابي و المجوسى مما لا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من جماعه و أما الكتابي و المجوسى فحكمه أيضا كذلك عند المشهور بل عن الشيخ فى الخلاف دعوى الوفاق و لكنه خالفه فى التهذيبي و النهايه على ما حكى عنه فحكم ببقاء النكاح و إن لم يسلم الكتابي إلا أنه لا يقربها و لا يتمكن من الخلوه بها لروايه محمد بن مسلم و فيها إرسال لكن عن ابن أبى عمير و مرسله جميل بن دراج و فيها على بن حديد: و لو أسلم أحد الحربيين قبل الدخول انفسخ العقد و لو كان المسلم هو الزوج لعدم جواز نكاح غير الكتابيه ابتداء و لا استدامه إجماعا و عليه نصف المهر إن كان الإسلام منه و قيل عليه جميع المهر لثبوته بالعقد و لا- دليل على سقوطه و إلحاقه بالطلاق قياس و إلا لم يكن الإسلام منه بل كان الإسلام منها فلا شىء لما تقدم و إن كان إسلام أحدهما

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٣

بعده أى بعد الدخول ينتظر العده فإن أسلم الآخر بقى النكاح و إلا يسلم انفسخ بلا خلاف ظاهرا كما صرح به فى الرياض و فيه أنه حكى عليه الإجماع. و يدل على حكم المسأله مع إسلام المرأة أولا المستلزم لثبوته مع العكس بالإجماع و الأولويه و روايه محمد بن مسلم عن ابن أبى عمير و على كل تقدير عليه المهر لاستقراره بالدخول و إن كان الإسلام من المرأة لأن مطلق تفويت البضع لا يوجب الضمان و لهذا لو قتلت نفسها لم يسقط مهرها و كذا لا يضمن المهر من قتلها و لو انتقلت زوجه الذمى الذميه إلى غير الإسلام انفسخ النكاح فى الحال و إن عادت قيل لقوله و مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ و عموم قوله: فمن بدل دينه فاقتلوه فيجب عليه بعد التبدل القتل أو تدخل فى الإسلام و تنظر فى ذلك فى المسالك من وجهين الأول أنه لا يجوز أن ينتقل إلى دين يصح عندهم التناكح فيه فلا يفسخ ما دامت فيه الثانى أنها إن قتلت فلا يفسخ بالقتل لا بالانتقال و إن أسلمت فينبغى هنا مراعاة انقضاء العده و عدمه إذا كان بعد الدخول و على كل تقدير لا يعد الفسخ الحاصل باختلاف الدين طلاقا كما هو واضح فإن كان قبل الدخول من المرأة فلا مهر كما تقدم و إن كان من الرجل فعليه من المهر على ما حكى عن المشهور

نصفه و قد تقدم أنه محل نظر و إن كان بعد الدخول فالمسمى من أيهما كان موجب الفسخ لاستقراره بالدخول و لو كان المهر المسمى فاسدا.

فمهر المثل مع الدخول

و إن كان أسلم قبله فعليه المتعه حملا- له على طلاق المفوضه و فيه نظر لعدم كونه طلاقا و لا- المرأه مفوضه و لو ارتد من الزوجين أحدهما قبل الدخول انفسخ العقد في الحال لأن المرتد إن كان هو الزوج و لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و إن كانت الزوجه فلا- يجوز البقاء على نكاح غير الكتابيه و المجوسيه إجماعا و لا عده قبل الدخول حتى ينتظر و حينئذ فإن كان الارتداد من الزوجه فلا مهر لها لأن الحدث جاء من قبلها و إلا يكن منها كان على الزوج المرتد نصفه إلحاقا له بالطلاق كما تقدم مع النظر فيه و الخلاف و إن كان ارتداد أحدهما بعد الدخول فالجميع لازم لها لاستقراره و ينفسخ العقد في الحال إن كان المرتد هو الزوج و كان ارتداده عن فطره لعدم قبول الإسلام فيه حتى ينتظر العده كما في غيره من الكفار و إن كان ارتداده عن غيرها أو كانت المرتده هي الزوجه وقف الانفساخ على انقضاء العده مع بقاء المرتد عنهما على ارتداده و هذا الحكم و إن خلا- عن النص بل في بعض الأخبار البيئونه بمجرد الرده إلا أن وقوفه على انقضاء العده الظاهر أنه لا خلاف فيه. و صرح به في الرياض و حكى التصريح بالاتفاق عن بعض مضافا إلى أن الأصل بقاء النكاح فإن وطئها الزوج لشبهه في العده قال الشيخ عليه مهرا كما لو وطئ مطلقه في العده البائنه هذا مع عدم الإسلام في العده فيكشف ذلك عن بينوتها من حين الرده فتكون أجنبيه كالمطلقه و فيه نظر لأنها بحكم الزوجه و لهذا لا يحتاج إلى تجديد نكاح بعد الإسلام فليست كالمطلقه

الباب الثالث العقد و الوطئ

إذا عقد الحر غبطه أى دواما على أربع حرائر أو حرتين أو أمتين حرم الزائد إجماعا على الظاهر كما يظهر من جماعه و به روايات كحسنه زراره و محمد بن مسلم: إذا جمع الرجل أربعاً فطلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضى عده في ظاهر المرأه التي طلق و قال لا يجمع ماءه في خمس و نحوها روايتا على بن حمزه و محمد بن قيس و لا خلاف أيضا كما قيل في أنه لا- يحل له ثلاث إماء و إن لم يكن معهن حره. و في الرياض أنه حكى جماعه الإجماع عليه و استدلل له في الرياض و الحدائق بروايه أبى بصير: لا- يصلح أن يتزوج ثلاث إماء و لكن تنظر فيه الرياض و لا خلاف أيضا ظاهرا من غير واحد أنه يحرم على العبد تزويج ما زاد على الحرتين أو حره أو أمتين أو أربع إماء و يدل عليه روايه محمد بن مسلم عن العبد يتزوج حرتين و إن شاء تزوج أربع إماء قيل و المعتق بعضه كالحرة في حق الإماء كما يظهر فلا يزيد على أمتين و كالعبد في حق الحرائر فلا يزيد على حرتين و المعتق بعضها كالحرة في حق العبد و كالأمه في حق الحر قيل و لعله لتغليب الحرام إذا اجتمع مع الحلال و العبد و الحر لو استكملا العدد في الدائم حل لهما بملك اليمين و المتعه ما أَرَادَا أما عدم الحصر في ملك اليمين فموضع وفاق كما صرح في المسالك لعموم قوله تعالى أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ و أما في المنقطع فهو المشهور و عن الحلئ الإجماع عليه للروايات الكثيره. و عن القاضى تحريم ما زاد على الأربع لما ورد في بعض الروايات أنها أى المنقطعه عن الأربع و حمل على الاستحباب لأنه متى جعلها من الأربع و اطلع عليه المخالفون أمكن أن يدعى أنها دائمات بخلاف ما إذا زاد و يدل عليه قول أبى الحسن ع لصفوان إنه قال أبو جعفر: اجعلوهن من الأربع قلت على الاحتياط قال نعم و المراد به الاحتياط من المخالفين و اعلم أنه لو طلق واحده من كمال العدد بائنا جاز له نكاح غيرها و أختها على كراهيه في الحال أما الجواز فلانقطاع عصمه المطلقه على ما

يستفاد من الروايات و أما الكراهه فلورود النهى عن الخامسة قبل انقضاء عده الرابعه الشامل لغير الرجعيه و كذا عن الأخت على كراهه و لو كان الطلاق رجعيا حرمت الأخرى و الأخت إلا بعد العده لأنها بحكم الزوجه ما دامت فى العده ثم المحكى عن الأكثر بل المشهور إلحاق عده المتعه بعده البائن و يشهد له تعليل الجواز فى عده البائن بانقطاع عصمتها الجارى فى المنقطع أيضا. و فى بعض الأخبار وجوب التربص إلى انقضائها فيتزوج أختها و حكى القول به عن المقنع و هو أحوط و قول المشهور أقوى و لو تزوج خمسا فى عقد واحد أو تزوج اثنتين و معه ثلاث أو تزوج أختين فى عقد واحد بطل العقد بالنسبه إلى كليهما للزوم الترجيح بلا- مرجح و قيل يتخير و يدل عليه حسنه جميل و قد مر نظيره فى الأختين أيضا و إذا طلقت الحره ثلاثا بينهما رجعتان بالرجوع أو باستيناف العقد حرمت المطلقه إلا بالمحلل الذى يأتى تفصيله فى باب الطلاق سواء كان المطلق حرا أو عبدا و الأمه تحرم بطلقتين سواء كانت تحت حر أو عبد بلا خلاف كما يظهر لما دل من أن الاعتبار فى الطلاق و العده بالزوجه دون الزوج فإن طلقت المرأه تسعا للعهه ينكحها بينهما رجلا ن بأن طلقها فراجعها فى العده و وطئها ثم طلقها ثم راجعها و وطئها ثم طلقها فتزوجها المحلل ثم بعد فراقه تزوجها فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى ثم تزوجها المحلل ثم بعد فراقها تزوجها الأول فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى حرمت أبدا. و إطلاق طلاق العده على المطلقات التسع مجاز لأن طلاق العده ليس إلا سته منها ثم إن غير واحده من الروايات ليس فيها تقييد المطلقات بكونها للعهه كروايه أبى بصير المحكيه عن الكافى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٤

و روايه جميل المحكيه عن المشايخ الثلاثه و روايه أديم بن بيباع الهروى المرويه فى التهذيب و المحكيه عن الكافى و عن كتاب الحسين بن سعيد. نعم حكى عن الخصال فى روايه عد المحرمات من الأزواج قول الصادق ع و تزويج الرجل امرأه طلقها للعهه تسع تطليقات و نحو ذلك حكى عن الفقه الرضوى و حيث إنهما فى مقام البيان تدلان على نفى الغير بالمفهوم مع أن فى الرضوى دلالة بالمنطوق ظاهر و نحوهما فتوى على بن إبراهيم الكاشفه عن وجود النص فيصلح هذا كله بعد اشتها مضمونها لتقييد تلك المطلقات مضافا إلى روايه معتبره رواها عبد الله بن بكير فى عدم احتياج المطلقه ثلاثا إذا تزوجت بعد انقضاء عده كل طلاق إلى المحلل. فإن قوله ع فيها له أن يتزوجها أبدا معناه إلى أنه لا تصير المرأه عليه محرمة أبدا بل يجوز تزويجه أبدا بعد المحلل فى كل ثلاث ثم بناء على اختصاص الحرمة الأبدية بالمطلقه للعهه فلو كان فى كل من الأدوار الثلاثه طلاق واحد للعهه لم يحصل التحريم الأبدى و كذا لو كان فى بعض الأدوار طلاقان للعهه و فى بعض آخر واحد هذا كله فى الحره و أما فى الأمه فالحكم فيه بتحريمها مؤبدا محل نظر من أن المطلقات الست فيها بمنزله التسع فى الحره حيث إنها تحرم بعد كل طلقتين حتى تنكح زوجا غيره و من أن حكم النص معلق على تسع طلاقات بينها محللان فإذا طلقت الأمه بين كل طلقتين محلل يصدق عليها أنها طلقت تسعا و نكحت بينها رجلا ن و إن كان قد نكحها بينها أكثر حينئذ إلا أن ذلك لا ينفى صدق الرجلين و من أن الظاهر المتبادر من النص هى الحره. فينبغى أن تبقى الأمه على أصله الإباحه مع أن ظاهر تحلل الرجلين نفى الزائد فيصير هذا قرينه لإيراده الحره و اعلم أن عقد على امرأه فى عدتها الرجعيه أو البائنه دواما أو انقطاعا أو للوفاه عالما بالحكم و الموضوع حرمت المرأه عليه أبدا و إن لم يدخل بها و كذا إن جهل العده و التحريم أو أحدهما و لكن دخل و لو لم يدخل بطل العقد و له استينافه بعد الانقضاء اتفاقا فى الجميع كما يظهر من غير واحد و يدل عليها أخبار منها حسنه الحلبي عن أبى عبد الله ع قال: إذا تزوج الرجل المرأه فى عدتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما كان أو جاهلا و إن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر و إطلاق التحريم بالدخول مع الجهل يشمل ما لو وقع الدخول فى العده أو بعدها. و حسنته الأخرى عن أبى عبد الله ع

قال: سألته عن المرأة الحبلية يموت زوجها فتضع و تتزوج قبل أن يمضى لها أربعة أشهر و عشرا قال إن كان دخل بها فرق بينهما ثم لم تحل له أبدا و اعتدت بما بقى عليها من الأول و استقلت عدته أخرى من الآخر ثلاثة قروء و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما و اعتدت بما بقى عليها من الأول و هو خاطب من الخطاب و صريحها الدخول في العده و نحوها في الصراحه موثقه محمد بن مسلم لكن لا يخفى أن اختصاص موردها بصوره الدخول في العقد لا تقتضى اختصاص الحكم بذلك فبقى إطلاق روايه الحلبى السابقه و نحوها على حالها. و صرح فى المسالك باشتراط الدخول فى العده فى التحريم و لعل وجهه أن الدخول مع الجهل إنما يوجب التحريم إذا وقع فى زمان لا يصلح الزوجه للنكاح و بعد الدخول لا فرق بين الدخول بها و غيرها فمن لم يعقد عليها العده و جوابه واضح لاحتمال مدخلية العقد فى ذلك مضافا إلى أنه اجتهاد فى مقابله إطلاق النص إلا أن يدعى ظهور ذلك من النص ثم إن بعضهم صرحوا بلحوق عدته الشبهه بعده الطلاق و المتمتع و فى دلاله النصوص عليه تأمل لانصراف العده إلى غيرها ثم إذا كان الدخول بالمعقوده فى العده لشبهه استحقت المهر مع جهلها و هل هو المسمى أو مهر المثل قولان أقواهما الثانى لفساد المسمى بفساد العقد و اعتدت من وطء الشبهه بعد إتمام عدتها الأولى للحسنه الثانیه و روايه محمد بن مسلم المتقدمتين.

و فى بعض الأخبار ما يدل على الاكتفاء بعده واحده و هل يلحق مده استبراء الأمه فيه إشكال الأقوى العدم اقتصارا على مورد الدليل و هل يلحق بالمعتده ذات البعل قيل فيه وجهان من مساواتها لها فى المعنى و من انتفاء العده التى هى مورد النص و فى الوجهين نظر لا- يخفى إذ السماوات لا- تصلح دليلا للحكم الشرعى حتى يتعدى و لا النص مختص بالمعتده حتى يقتصر بل الأقوى الإلحاق أما التحريم مع العقد عليها عالما لموثقه أديم بن بياح الهروى قال قال أبو عبد الله ع: التى تتزوج و لها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان خرج منه ما لو جهل و لم يدخل بقى ما لو علم أو دخل و نحوها مرفوعه أحمد بن محمد و عباره الرضى و يدل على التحريم مع الدخول مضافا إلى الموثقه المذكوره موثقه زراره: فى المرأة ففقدت زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك ثم طلقها زوجها أو مات عنها قال تعتد عنهما جميعا ثلاثة أشهر عدته واحده ليس للآخر أن يتزوجها أبدا و نحوها خبر آخر و لا- يعارضها الصحيح الآتى بالعموم من وجه لظهورها فى صوره الجهل مع وجوب الرجوع على هذا الفرض إلى عموم موثقه أديم بن بياح الهروى و نحوها مضافا إلى الأولويه الجليه فإن بقاء النكاح لو لم يؤكد التحريم لم ينفه قطعا. و أما عدم التحريم مع الجهل و عدم الدخول فالظاهر أنه مما لا خلاف فيه و صرح بدعوى الإجماع فى الرياض و فى الحدائق ليس فيه خلاف يعرف و يدل عليه أيضا الصحيح: عمن تزوج امرأه و لها زوج و هو لا- يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أ يراجعها قال لا حتى تنقضى عدتها و أما التحريم مع الدخول و العلم فهو اتفاقى لأنه زنى بذات البعل و يدل عليه غير واحد من الأخبار و على كل حال فإن دخل بها مع الجهل لحق به الولد إن جاء لسته أشهر منذ وطئها لأن وطء الشبهه بمنزله الصحيح و فرق بينهما و عليه المهر مع جهلها لا- علمها إذ لا مهر لبغى و تتم عدته الأولى لكونها فيها و تقدم سببها و تستأنف أخرى كل ذلك علم مما سبق و لو زنى بذات بعل أو فى عدته رجعيه حرمت المزنى بها على الزانى أبدا بلا خلاف فيه ظاهرا.

و حكى فى الرياض الإجماع عليه عن جماعه و فى الحدائق عن غير واحد و يدل عليه فحوى ما تقدم من الحكم بالحرمة مع العقد عالما بدون الدخول و كذا الدخول مع الجهل مضافا إلى صريح المحكى عن الرضى فى تحريم الزنى بذات البعل و أنه لا يحل للزانى تزويجها أبدا و أنه يقال لزوجها يوم القيامه خذ من حسناته ما شئت و يدل على حكم المعتده رجعيًا بانضمام ما دل على أنها بمنزله الزوجه و قد يستدل بما تقدم من الدليل على التحريم بالعقد و الدخول الشامل بصوره العلم و هو الزنى و فيه

نظر إذ لعل للزنى المستند إلى العقد تغليظ عقوبه حيث استند في العمل القبيح إلى الأسباب الشرعيه فجعلها واسطه فى خلاف ما وضع لأجله و لذا عد معصيه الله سبحانه فيما يكون بصوره العباده أغلظ من غيرها و لهذا لو زنى بغيرها من المعتدات لم تحرم عليه عند المصنف و غيره مع أن العقد عليها مع الدخول بها محرم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٥

إجماعا كما تقدم. نعم ربما يحتمل التحريم هنا من جهة فحوى حكم الدخول بها مجردا و العقد المجرد عليها عالما و فيه تأمل و فى حكم المعتدات غيرها الخاليه عن الزوج و الموطوءه بشبهه و الموطوءه بالملك و كذا الحكم فيما لو أصرت امرأته عليه أى على الزنى فإنه لا يوجب حرمتها عليه و إن عقد المحرم على امرأه عالما بالتحريم حرمت مؤبدا و إن لم يدخل بها إجماعا حكاه فى الرياض عن جماعه و يدل عليه المحكى عن الخصال و بعض الروايات و إن كان جاهلا فسد عقده إجماعا و لكن لا تحرم على الأشهر بل عن التذكرة و المنتهى الإجماع عليه و يدل عليه المحكى عن كتاب الحسين بن سعيد و مفهوم الخبر المحرم إذا تزوج و هو يعلم أنه حرام عليه لا- تحلل له أبدا خلافا للمحكى عن المقنع و سلار فحكموا بالتحريم لعموم ما دل عليه. و من أوقب غلاما أو رجلا- و لو يادخال بعض الحشفه الغير الموجب للغسل على تأمل فيه من جهة انصراف النصوص و الفتاوى إلى غيرها حرمت عليه أمه و إن علت و بنته و إن نزلت و أخته لا بناتها اتفاقا فى جميع ذلك على الظاهر المصرح به فى كلام بعض و المحكى فى كلام آخرين و لا تحرم واحده من هؤلاء لو سبق العقد عليها اللواط بشرط وقوعه حال الزوجيه أما لو عقد على إحداهن ففارقها ففعل ذلك القبيح فالظاهر حرمة تزويج المفارقه لأن عموم قوله: لا يحرم الحرام الحلال فى الحلال بالفعل و هكذا حكم غير المسأله من مسائل المصاهره و ما يلحقها ثم إن أصل الحكم فى صورته العقد اتفاقا لا مخالف فيه فتوى و روايه إلا- ما يظهر من بعض الروايات: من أن من أتى أختا امرأته حرمت عليه امرأته و هى محموله على إرادته أخ من صدق عليها أنها امرأته فى الحال دون زمان الإتيان و إن كان مخالفا للظاهر لأن ظاهر الموضوعات المتصفه بعنوان ثبوت الوصف العوانى فيها حال عروض المحمول لها حال الإخبار عن وقوعها. و ظاهر إطلاق العبارة كسائر العباير عدم الفرق فى الفاعل بين الصغير و الكبير إلا أن المذكور فى الأخبار هو الرجل و حملته على كونه رجلا لها حال الحكايه بعيد كما عرفت و يؤيده الحكم بالتحريم عليه حيث إنه من عوارض أفعال البالغين اللهم إلا أن يقال إن المراد بالتحريم فى هذه المقامات هو مجرد الفساد كما أن صيغته النهى قد تستعمل لمحض ذلك فكذا ماده التحريم و اعلم أن المشهور أنه لا يحرم على المفعول بسبب هذا العمل أحد من أقارب الفاعل. و حكى عن شرح النافع حكايه نقل القول بإلحاقه بالفاعل عن بعض و من لا عن امرأه حرمت عليه أبدا بلا خلاف فى ذلك ظاهرا كما صرح به غير واحد و سيأتى الكلام فيه و كذا لو قذفها صما أو خرسا فيما يجب اللعان لو لا خرسها أو صمها بأن يرميها بالزنى مع دعوى المشاهده و عدم البيه قيل و الحكم بالروايه مختص بجامعه الوصفين لكن المحكى عن الأكثر الاكتفاء بأخذ الأمرين و عن الغنيه و السرائر الإجماع قيل و فى بعض مواضع من التهذيب ذكر الروايه بعطف أحدهما على الآخر بلفظ أو بدل الواو و الموجود عندى هو ذكر لفظ أو فى الروايه المرويّه فى التهذيب عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى بصير و ذكر عبارته الفقيه قبل هذه الروايه بلفظ أو أيضا. نعم فى بعض الروايات الاكتفاء بالخرس وحده و يثبت الاكتفاء بالصمم وحده بعدم القول بالفصل. و حكى عن الصدوق تعدى الحكم إلى ما لو قذف الزوجه زوجها الأصم للمرسل و كل مقام ثبت الحرمة فالواجب تمام المهر و إن كان قبل الدخول لأن إلحاقه بالطلاق قياس لا نقول به ثم هل ينفى بذلك الولد عن أبيه الملاعن أم لا وجهان و لو دخل الزوج بصبيبه لم تبلغ تسعا و تزوجها فعل محرما بلا خلاف كما يظهر من كلام بعضهم

و لم يحرم عليه بذلك ما لم يفضها على المعروف ممن عدا الشيخ و له إطلاق بعض الروايات فلو أفضاها بجعل مسلك البول و الحيض واحدا و ربما فسر بجعل مسلك الحيض و الغائط واحد و هو بعيد الوقوع حرمت عليه أبدا لمرسله زيد بن يعقوب و عليه الإنفاق عليها حتى يموت أحدهما لروايه الحلبي و هل تبين منه بغير طلاق أم لا- ظاهر روايه يزيد بن معاويه و روايه حمران المحكيه عن الفقيه بل صريحهما الثاني و ظاهر المرسله المتقدمه الأول و هو المحكي عن ابن حمزه و أيده في المسالك تبعاً للمحقق الثاني على ما حكى

بأن التحريم المؤبد ينافي النكاح إذ ثمرته حل الاستمتاع و لأنه يمنع النكاح سابقاً فيقطعه لاحقاً كالرضاع و اللعان و القذف للزوجه الصماء و الخرساء. و فيه أن انحصار ثمره النكاح في حل الاستمتاع إنما توجب عدم جواز ابتداء النكاح على من يحرم الاستمتاع منه لا- بقاءه و أما حرمة النكاح بالرضاع السابق الموجب لانفساخ اللاحق فلوجود الدليل. و الحاصل أن الخروج من أصاله بقاء النكاح حرمة الزوجه للغير لا بد له من دليل قاطع و لا اعتبار بالاعتبار قد طعن ابن إدريس على هذا القول بما لا مزيد عليه بل ظاهره ثبوت الاتفاق على عدم بينونها بغير الطلاق على ما حكى عنه ثم لو طلقها أو قلنا بأنه تبين منه بغير طلاق لو تزوجت فهل يجب على المفضى الإنفاق عليها أيضا أم لا- الأظهر الثاني و إن كان مقتضى إطلاق روايه الحلبي الأول و فيها يجب الإجراء عليها ما دامت حيه لانصرافها على صورته عدم تزوجها حيث إن الغالب عدم رغبة الأزواج فيها بعد الإفضاء كما تدل عليه الروايه القابله بأنه قد أفسدها و أبطلها على الأزواج مضافاً إلى ما دل على وجوب نفقه الزوجه على زوجها الشامل لهذه الزوجه و ليس إطلاق تلك الأدله أدون من إطلاق هذه الروايه فيتعارضان حيث يدل كل منهما على وجوب الاتفاق عينا و يترجح تلك الأدله باعتبار موافقتها للقواعد الشرعيه من كون النفقه في مقابل التمكين و غير ذلك مما لا يخفى

الباب الرابع في موجب الخيار و هو العيب و التدليس

الأول في العيب

العيوب المجوزه لفسخ النكاح في الرجل أربعه الجنون و الخصى و الجب و العنه

و سيأتي الدليل على كونها عيوباً و تفصيل أحكامها و هل الجذام و البرص عيب في الرجل فيه قولان الأشهر لا و المحكى عن القاضى و الإسكافى و الشهيد الثاني نعم لعموم الصحيح: إنما يرد النكاح من البرص و الجنون و الجذام و الفعل و لأدائه إلى الضرر لأنهما من الأمراض المتعديه باتفاق الأطباء. و في الخبر: فر من الجذام فرارك من الأسد مع أنها عيب في المرأه مع طريق التخلص للرجل إلى فراقها بالطلاق فثبوتها في الرجل بطريق أولى حيث لا- طريق للمرأه إلى فراقه بوجه آخر و رد باختصاص الصحيح بالمرأه بحكم سياقه و السؤال المذكور له في غير التهذيب و التخلص يمكن مع التضمر بإجبار الحاكم له على الطلاق لو تضررت بالمباشرة و المعاشرة مضافاً

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٦

إلى أنه مستلزم لثبوت الفسخ بجميع الأمراض المعديه و هل يرد بالعمى المحكى عن القاضى و الإسكافى. نعم و الحق الثاني به العرج و الزمن الثابت قبل العقد أو بعده و حكى عن الشيخ في المبسوط أنه عد من العيوب ما لو ظهر الزوج خنثى. و في

المسالك أن موضع الخلاف ما إذا كان محكوما بالذكوريه بالأمارات للتفر عنه و عدم حصول الاطمئنان بالأمارات أما لو كان مشكلا تبين فساد النكاح و عيوب المرأه سبعة الجنون و الجذام و البرص و القرن بسكون الرء و هو العفل و هو لحم ينبت فى قبل المرأه أو شىء يخرج من قبل المرأه شبه الأدره للرجل أعنى انتفاخ الخصيتين أو عظم كالسن فى قبل المرأه. و اتحاد العفل و القرن هو المحكى عن أكثر أهل اللغه و الفقهاء و يدل عليه الصحيح: المرأه ترد من أربعة أشياء البرص و الجذام و الجنون و القرن و هو العفل ما لم يقع فإذا وقع عليها فلا و نحوها خبر آخر كما قيل ثم إنه لا خلاف نسا و فتوى فى أن هذه الأربعة عيوب فى المرأه توجب الفسخ و لا فرق فى الجنون بين المطبق و الأديارى و هل القرن عيب مطلقا أو بشرط كونه مانعا عن الجماع بسهولة و لذا أطلق فى كلام جماعه من أهل اللغه أنه يمنع الوطى و لكن يستفاد من غير واحد من الأخبار إمكان وطئها و على كل حال فالمحكى عن الشيخ و الأكثر هو عدم ثبوت الخيار مع إمكان الوطى للأصل و عدم ثبوت المقتضى للخيار فإنه إنما نشأ من حيث المنع عن الوطى و حكى عن الشيخ و الأكثر عدم ثبوت الخيار أيضا و مال إليه المحقق فى الشرائع لإطلاق الأخبار و تصريح بعضها بالخيار و لو مع الدخول ثم إن الخيار إنما يثبت بالجذام و البرص إذا تحققا بشهاده أهل الخبره و يظهر من بعض اعتبار التعدد فيه لأنها شهاده و فى اعتبار العداله نظر و قد يشتبه البهق بالبرص.

و الخامس من العيوب الإفضاء

و هو جعل المسلكين واحدا و لا خلاف ظاهرا فى ثبوت الخيار به كما يظهر من غير واحد و يدل عليه مصححه الحذاء.

و السادس العمى

و لا خلاف فيه ظاهرا إلا ما يحكى عن ظاهر المقنع و المبسوط و يدل عليه مصححه داود بن سرحان و موثقه ابن مسلم.

و السابع العرج مطلقا

على ما حكى عن الشيخين و الإسكافى و الحلبي و أكثر الأصحاب لمصححه داود بن سرحان و موثقه محمد بن مسلم أو بشرط كونه بينا كما ذهب إليه آخرون منهم المصنف قدس سره فى المختلف و التحرير و يمكن أن يراد به ما كان كثيرا متفاحشا لبعده كون اليسير جدا عيبا بل الأخبار أيضا منصرفه إلى البين و قيل ليس بعيب مطلقا و قيل إنه عيب إن بلغ الإقعاد و الأول أقوى

و هل يثبت الخيار بالرتق

و هو على ما حكى من أهل اللغه التحام الفرج بحيث لا يكون للذكر فيه مدخل و عن التحرير أنه لحم ينبت فى الفرج فيرادف العفل فيه قولان أظهرهما نعم لعموم التعليل فى روايه أبى الصباح: عن رجل تزوج امرأه فوجد بها قرنا قال هى لا تحبل و لا يقدر زوجها على مجامعتها ترد و هى صاغرته قلت فإن كان دخل بها قال إن كان علم بذلك قبل أن ينكحها يعنى الجامعه ثم جامعها فقد رضى بها و إن لم يعلم إلا بعد ما جامعها فإن شاء طلق بعد و إن شاء أمسك و نحوها روايه الحسن بن صالح عن الفقيه و الكافى و المراد بالطلاق هو الطلاق اللغوى بالفسخ لا الطلاق الشرعى

و اختلف فى المحدوده فى الفجور

ففى كثير من المتقدمين بل عن أكثرهم أنها ترد للعار على الزوج و لم أجد فى الروايات ما يدل على هذا الحكم. نعم فى بعض

الروايات عن رجل تزوج امرأه فعلم بعد ما تزوجها أنها قد كانت زنت قال إن شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها و لها الصداق بما استحل من فرجها و إن شاء تركها و هذا يدل على جواز الرجوع على وليها بالصداق أو ليس إلا كونه عيبا يفسخ به و عن الشيخ أنه حكم بضمنان الولي مع عدم الخيار و عن المختلف رده بأنهما لا يجتمعان و إثبات مثل هذا الحكم بمثل هذا المستند مشكل

و تفسخ المرأة نكاحها بالجنون الحاصل للرجل

و إن كان أدوارا سواء تجدد بعد الوطى أو كان سابقا عليه أو على العقد بلا خلاف صريح إذا كان لا يعقل أوقات الصلاة و إن كان يعقل فإن كان قبل العقد أو مقارنا له فالمعروف عن عدا ابن حمزه الفسخ أيضا و إن كان متأخرا عن العقد فالمحكي عن أكثر المتقدمين عدم الفسخ خلافا لكثير من المتأخرين و لهم إطلاق روايه على بن حمزه عن أبي إبراهيم ع: عن المرأة يكون لها زوج و قد أصيب في عقله بعد ما تزوجها أو عرض لها جنون فقال لها أن تنزع نفسها منه إن شاءت و أضاف إليها في المسالك إطلاق صحيحه الحلبي أنه إنما يرد النكاح من البرص و الجذام و العفل و الجنون و اعترض بأن ظاهر السؤال المذكور في هذه الروايه في غير التهذيب هو حكم المرأة. نعم أورد في التهذيب من غير سؤال و استدلل للقدماء بالمحكي عن الفقه الرضوى و المسأله محل إشكال

و تفسخ المرأة نكاحها بالخضاء

و هو سل الأثنين و إخراجهما و فى معناه حكما الوجاء و هو رض الخصيتين و حكى عن بعض أنه أفراد الخضاء فيعمه كلما دل على ثبوت خيار الفسخ بالخضاء من الأخبار الكثيره و ظاهر اتفاق الفتاوى. نعم حكى عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط أن الخضاء ليس بعيب لأنه يقدر على الوطى و يباليغ فيه أكثر من غيره من جهة عدم الإنزال و هو ضعيف فى مقابله النصوص و إن لم يكن من أفراده فالحاقه به مشكل و هذا الحكم فى الخضاء ثابت إن كان حصوله سابقا على العقد و إلا يكن سابقا فلا خيار لها لأصالة بقاء النكاح و اختصاص أدله الفسخ بصوره تدليس الخصى و هو ظاهر بل صريح فى تقدم خصائه على العقد

و تفسخ المرأة أيضا نكاحها بالعنه

و هو كما قيل مرض يعجز معه من الإيلاج لضعف الذكر عن الانتشار من دون تقييد بعدم إرادته النساء و ربما حكى عن المصباح المنير عن بعض أهل اللغة اعتباره. و حكى عن الفقهاء الاكتفاء بالأول و يشهد بذلك روايه الكنانى و روايه أبى بصير المعبرتان عن العنن بعدم القدره على النساء من دون تقييد بعدم إرادتهن و ثبوت الفسخ بها ثابت بالإجماع ظاهرا كما يظهر من غير واحد و يدل عليه الأخبار المستفيضه و إطلاق غير واحد منهما يدل على ثبوت الخيار و إن تجددت بعد العقد قبل الوطى و أما لو تجددت بعد الوطى و لو مره كما فى روايتى السكونى و إسحاق أو عن عنها خاصه أو عن القبل خاصه فلا خيار خلافا فى الأول للمحكي عن المصنف و جماعه لإطلاق بعض النصوص و قد عرفت أنها مقيدة بالروايتين المنجرتين بفتوى الأكثر و حكاية الإجماع عن المعبر و فى الثانى عن المفيد خاصه فاكتفى بالعنه عنها خاصه لبعض الأخبار و يقيد

بما فى بعض آخر من اعتبار العجز عن إتيان النساء و لو ادعى الزوج الوطى لها أو لغيرها بعد ثبوت العنه صدق المدعى باليمين و علل بأنه فعلة فلا يعرف إلا من قبله و تعذر الإشهاد عليه فكان كالعده فى النساء و قيل إن المرأة لو كانت بكرًا نظر إليها من يوثق بها من النساء و إن كانت ثيبًا حشى قبلها خلوقًا حيث لا يعلم فإن ظهر شىء منه على العضو صدق ثم مع ثبوت العنه بإقراره أو بما فى حكمه إن صبرت المرأة فلا فسخ و إلا تصبر رفعت أمره إلى الحاكم فيؤجله سنه من حين المرافعه بلا خلاف ظاهر كما ادعى للمحكى عن قرب الإسناد و روايه البخترى عن على ع أنه كان يقضى فى العنين أنه يؤجل سنه من يوم مرافعه المرأة فإن وطئها أو غيرها كما مر مع خلاف المفيد فلا فسخ و إلا فسخت و لها نصف المهر لمصححه أبى حمزه و المحكى عن الفقه الرضوى و إلا فليس الفسخ طلاقًا يوجب تنصيف المهر بل مقتضى الفسخ عدم المهر أصلا و لهذا لا شىء لها لو فسخت لغيره أى غير العنن قبل الدخول. و فى احتساب مده السفر من السنه إشكال و لو رضيت بأن يقيم معها فطلقها ثم جدد العقد عليها فلا خيار لها مع العلم بأنه الزوج السابق أما لو وطئها فى العقد الأول ثم عن فى الثانى فلها الخيار و وجهه واضح. و أما الجب و هو قطع الذكر فإن استوعب العضو فسخت المرأة به و إلا يستوعبه بل بقى مقدار الحشفه فلا فسخ أما الفسخ فى الأول فقد حكى عن المبسوط و الخلاف عدم الخلاف فيه و يدل عليه عموم روايه الكنانى الداله على ثبوت الفسخ فى امرأه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع مضافا إلى فحوى ثبوت الخيار فى الخصى مع إمكان الوطى فيه بل قيل إنه يبالغ فيه أكثر من غيره. و فى العنن مع إمكان زواله مضافا إلى نفى الضرر و أما عدم الفسخ لو بقى مقدار الحشفه فادعى عليه الإجماع مضافا إلى لزوم الاقتصار فى مخالفه الأصل على موضع النص و لهذا لو تجدد الجب بعد العقد فلا خيار و قيل بثبوتة لعموم مصححه الكنانى و روايه ابن مسكان عن أبى بصير فى امرأه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع و فحوى ثبوتة فى العنن و كذا يتحقق الخيار مع الرتق و قد تقدم الكلام فيه هذا إذا لم يكن إزالته بشق موضع الالتحام أو غيره و أما إذا أمكن فإن لم يمتنع المرأة عن الإزالة فلا خيار للأصل و اختصاص ما سبق من الدليل بغير الفرض و لو امتنعت فالذى اختاره المصنف قدس سره هنا هو ثبوت الخيار و فيه إشكال بل لا يبعد أن يقال بإجبارها على الإزالة مع عدم تضررها بها زائدا على ألم الإزالة لأن حق الزوج فى الاستمتاع ثابت لإمكانه و ما تقدم من دليل الخيار لا ينصرف إليه لأن التعليل المذكور فى القرن أعنى عدم القدره على مجامعتها يراد به عدم القدره مع إمكان العلاج و إزاله المرض كما هو الظاهر المتبادر و الله العالم.

و اعلم أن الخيار فى الفسخ و العيب و التدليس على الفور

بلا- خلاف يعرف كما صرح به جماعه هذا مع العلم بالخيار و الفوريه و لو جهل أحدهما فلا يبعد معذوريته إلى زمان العلم لإطلاق الأخبار و استصحاب الخيار و نفى الضرر و إن كان العيب مما يحتاج إثباته إلى المرافعه كان المرافعه فوريه فإذا ثبت العيب كان الفسخ فوريا و كذا مرافعه العنن إلى الحاكم و ما يتجدد من عيوب المرأة بعد العقد لا يفسخ به و إن كان تجدده قبل الوطى لأصالة اللزوم و اختصاص أكثر الأخبار كما قيل بصوره سبقها على العقد. نعم بعضها مطلقه و لكن لا تنافى بين المطلقات و المقيدات حتى يحمل عليها إلا أن يدعى انصراف المطلقات إلى صورته تقدمها على العقد كما ادعاه فى الرياض و المسأله لذلك محل إشكال و يمكن أن يستدل على ذلك بأن الأخبار و فتاوى الأصحاب أطقت على استحقاق الزوجه بشىء من المسمى إذا فسخ قبل الدخول و لا- يتأتى ذلك إلا- مع سبق العيب على العقد حتى يكون الصداق من أصله مترزلا أما لو تجددت بعد العقد و المفروض تملك الصداق بالعقد و استقرار ملكها على المشهور فإذا حصل العيب الحادث بعد العقد يحكم بثبوت المهر كلا- لأن الفسخ ليس طلاقا و لا أقل من ثبوت نصف المهر لاستقراره بالعقد و عدم وجود عيب حين العقد حتى يوجب تزله اللهم إلا أن يقال إن استقرار نصف المهر المجمع عليه إنما هو بالإضافة إلى عدم اشتراطه بالدخول فلا ضرر فى

التزام تزلزله بالنسبه إلى العيب الحادث قبل الوطى فتأمل أما إذا تجددت بعد الدخول فينبغى القطع بعدم الخيار بل ادعى الوفاق عليه و يدل عليه كثير من الأخبار.

و حكى عن الشيخ ثبوت الخيار هنا أيضا و لا يشترط فى الفسخ شرط من شروط الطلاق لأنه ليس طلاقا شرعيا و إن أطلق عليه التطبيق فى غير واحد من الأخبار و المراد الإطلاق و لا التلفظ بصيغته خاصه و لا أن تكون بحضور الحاكم خلافا للمحكى عن شاذ منا إلا فى العنه فإنه لا بد من رفع الأمر إليه ليضرب الأجل و هذا الاستثناء منقطع لأن الفسخ فى العنه لا يتوقف على الحضور عند الحاكم إذ لها الفسخ بعد انقضائه أى بدون الحاكم و كما لا يشترط الحضور عند الحاكم لا يشترط حضور شاهدين لما عرفت من أن الفسخ ليس بطلاق و إذا اختلف الزوجان فى العيب كان القول قول منكر العيب مع عدم بينه لأصالة السلامه و لزوم العقد و على المنكر اليمين فإن نكل أحلف المدعى و يثبت العيب و إذا فسخت المرأة بالعيب أو التديس قبل الدخول فلا شىء بلا خلاف فتوى و نصا إلا فى الخصى. فقد حكى عن الشيخ و جماعه ثبوت جميع المهر عليه بالخلوه و عن أخرى ثبوت نصف المهر مع عدم الدخول مطلقا لروايتى قرب الإسناد و الفقه الرضوى إلا فى فسختها لأجل العنه فإن لها النصف و إن كان فسختها بعده أى بعد الدخول كان لها المسمى لاستقراره بالدخول قال فى المسالك و مقتضى القواعد أنه لا فرق بين الفسخ بالعيب الحادث قبل العقد و بعده لأن الفسخ لا يبطله من أصله و لهذا لا يرجع عليها بالنفقة الماضيه و قال الشيخ فى المبسوط إن كان الفسخ بالمتجدد بعد الدخول فالواجب المسمى لأن الفسخ إنما يستند إلى العيب الطارى بعد استقراره و إن كان بعيب موجود قبل العقد أو بعده قبل الدخول و جب مهر المثل لأن الفسخ و إن كان فى الحال إلا أنه مستند إلى حال حدوث العيب فيكون كأنه وقع مفسوخا حين حدوث العيب فيصير كأنه وقع فاسدا فيلحقه أحكام الفاسد فإن كان قبل الدخول فلا مهر و لا متعه و إن كان بعده فلا نفقه للعهده و يجب مهر المثل. ثم قال فى المسالك و لا يخفى ضعفه لأن النكاح وقع صحيحا و الفسخ و إن كان بسبب العيب السابق لا يبطله من

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٨

أصله بل من حين الفسخ خصوصا إذا كان العيب حادثا بعد العقد فإن دليله لا يجىء انتهى و إن فسح الرجل قبله أى قبل الدخول فلا مهر لها و لا عده عليها بلا خلاف نصا و فتوى و ادعى الإجماع فى الرياض و إن كان بعده فلها المسمى و يرجع الزوج به على المدلس كما يظهر من الحدائق و ادعى الإجماع عليه فى الرياض و للأخبار فإن كان المدلس هى سقطت إلا أقل ما يمكن أن يكون مهرًا لثلاث تخلو البضع عن عوض و قيل أقل مهر مثلها و الأخبار خاليه عن هذا الاستثناء و لهذا أنكره جماعه كما فى الرياض و ارتضاه و لو لم تكن هى المدلس بأن خفى عيب المرأة عليها و على وليها فلا رجوع للزوج على أحد.

الثانى فى التديس

و هو إظهار صفه كمال فى المرأة مع انتفائها عنها أو إخفاء صفه نقص و الفرق بينه و بين العيب أن منشأ الخيار فى العيب مجرد ثبوته فى الواقع و فى التديس اشتراط الصفه بحيث لو لا الاشتراط لم يثبت فلو تزوجها على أنها حره باشتراط ذلك فى متن العقد لفظا أو ذكره قبله بحيث أجريا العقد على ذلك فخرجت أمه فله الفسخ عملا بمقتضى الشرط إذ ليس فائدته إلا التسلط على الفسخ مع عدمه و حكى عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط البطلان و علل تاره بعموم: المؤمنون عند شروطهم حيث إن

مقتضى وجوب الوفاء بمقتضى الشرط عدم بقاء التزويج بدونه ثم رده المعلن باختصاص العموم بغير المستحق أما المستحق فلا يجب عليه الوفاء إذ له إسقاطه لأنه من حقوقه وأخرى بأن نكاح الأمه بدون إذن المولى باطل و رده المعلن بأنه مختص بما إذا لم يكن التزويج بإذن مولاها وكيف كان فهذا القول ضعيف مع إذن المولى و عدمه أما مع إذن المولى فعموم أوفوا بالعقود خرج منه الوفاء بالعقد قبل الإضاء و بقى الباقي و منه هذا العقد بعد الإضاء و أما مع عدم الإذن فلما تقدم من عدم وقوع العقد باطلا- بل موقوفا على إجازة المولى. و مما ذكرنا من الدليل و عمومه يظهر ثبوت خيار الفسخ و إن دخل بها فإن التصرف مع الجهل لا يزيل خيار الشرط فإن لم يفسخ الزوج فلا كلام و إن فسخ فإن كان قبل الدخول فلا مهر بلا خلاف ظاهر إلا أن سبب الفسخ حصل من قبلها كذا علل و إن كان بعد الدخول فإن كانت المرأة قد دلست نفسها بإذن المولى لها فى التزويج فتزوجت مدلسه دفع المهر إلى المولى لأنه مالكة بضع الجارية فله عوضه و لا يسقط حقه بتدليس غيره و تبعها به بعد عتقها إذ فى جعلها فى ذمتها قبله إضرار بالمولى و فى الحكم بعدم استحقاق الزوج شيئا إضرار بالزوج مع إمكان تداركه بما ذكر و اتباعها بالمهر بعد العتق ليس منافيا لحق المولى. نعم لا يقدر المملوك لأن يشغل ذمته و لو على هذا الوجه لأنه مملوك لا يقدر على شىء و لا- ينافى ذلك تعلق شىء بدمته قهرا و إن كان سببه اختياريا كما لو أقرض بدون إذن مولاها فلأنه إتلاف اختيارى موجب لضمائه قهرا و إن دلستها مولاها فلا مهر لأن المملوك لا يستحق مهرا و المولى هو المدلس و ثبوت الرجوع على المدلس ينافى الحكم بوجوب الدفع إلى المولى ثم الارتجاع منه ما هو مسبب لغرامه ما يغترمه الزوج فلا معنى لاستحقاقه له ثم الرجوع به عليه و لا يستثنى فى مقابل الوطى شىء من مهر المثل أو أقل يتمول و وجهه فى المسالك بعموم الدليل الدال على الرجوع به على المدلس. و ينبغى أن يراد بالدليل عموم التعليل فى بعض الأخبار المتقدمه فى العيب ففى بعضها فى مقام بيان عله الرجوع إلى ولى المرأة المعيبه إذا دلستها قال ع: و إنما جاز عليه المهر لأنه دلستها و يستفاد هذا من غيره أيضا كما لا يخفى على من راجعها و تعتق عليه أى على مولى الجارية المدلسه لو تلفظ عند التدليس بما يقتضى إنشاء العتق أو الإخبار به على وجه الإقرار و حينئذ فصح العقد مع إذن المرأة سابقا أو إجازتها لاحقا و لها المهر و لا خيار له و الولد حر و على أبيه المغرور قيمته يوم سقط حيا للمولى و يرجع به على الغار و لو كان الغار هو المولى فلا يستحق شيئا لأن الرجوع عليه لمكان غروره ينافى استحقاقه و لو كان الغار عبدا أتبع بالقيمه بعد العتق. و لو انعكس الفرض بأن تزوجت الحره رجلا على أنه حر فإن عبدا فلها الفسخ فإن كان قبل الدخول فلا شىء لها لأن الحدث جاء من قبلها و إن كان بعده ثبت لها المهر على السيد إن أذن فى العقد لأن إذنه يستلزم تعلق عوض الوطى بدمته و إن كان بغير إذنه أتبع العبد به بعد العتق و اليسار و مستند الخيار فى هذا الفرض مضافا إلى أنه مقتضى الشرط مصححه محمد بن مسلم و لو شرط كون المرأة المعينه المعقود عليها بنت مهيره أى حره لأن ذات مهر دائما دون الأمه فإنها قد توطأ بالملك كما قد توطأ بالمهر فبانت بنت أمه كان له الخيار فى ردها فإن رد قبل الدخول فلا شىء و إن رد بعده فلها مهر المثل بما استحل من فرجها و يرجع به على المدلس. و لا خيار هنا بدون ذكر الشرط فى متن العقد و تبع المصنف قدس سره هنا المحقق

رحمه الله فى الشرائع حيث أطلق الحكم بالخيار فى السابق بحيث يمكن أن يعمم لما إذا ذكر الشرط سابقا و أجرى العقد عليه و هنا قيد الحكم بما إذا شرط فى متن العقد. و ذكر فى المسالك الفرق بين هذه و السابقه من وجهين الأول إطلاق النص هناك حيث ورد السؤال فيها عن رجل تزوج حره فوجدها أمه دلست نفسها الثانى أن الحره أمر مهم ففواتها نقص بين يصلح لتسلط من قدم عليه على الرد إذا ظهر خلافه بخلاف الحره التى أمها حره أو أمه فإن التفاوت بينهما ليس كالتفاوت بين الحره و الأمه و لا- قريبا منهما بل ربما لا يظهر التفاوت بينهما أو يكون الكمال فى جانب بنت الأمه مع اشتراكهما فى الوصف بالحره فلم يكن

لفواته أثر إلا مع الشرط في ضمن العقد عملاً بعموم الوفاء بالشرط و بفواته يظهر تزلزل العقد هذا كله إذا وقع العقد على المرأه معينه و شرط كونها بنت مهيره فظهرت بنت أمه أما لو زوجه بنت مهيره و أدخل عليه امرأه أخرى هي بنت أمه لم يعقد عليها ردت و جوبا بمجرد العلم فإن رد قبل الدخول فلا شىء لها عليه و إن كان بعده مع جهل الزوجه بعدم العقد عليها كان عليه مهر المثل لأجل وطء الشبهه و عليها العده و يرجع الرجل به أى بالمهر على السابق المدلس و مع علم الزوجه بالحال فلا شىء لها لأنها بغى و لا عده عليها مع علم الرجل لعدم احترام ماء الزنى و كذا الحكم فى كل من سبق إليه غير زوجته و قد ورد به غير واحد من الأخبار و لو شرط البكاره فظهرت ثيبا فلا فسخ لاحتمال زوال البكاره بعد العقد و الأصل تأخر الحادث و مع الشك فى تاريخهما لا سبب للفسخ و إن لم يمكن الحكم بتأخر الثيبه عن العقد لأن الخيار لا يثبت إلا إذا علم سببه و هو تقدم الثيبه على العقد و لو فرض حصول العلم بتاريخ الثيبه و شك فى زمان العقد فلا خيار أيضا و إن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٩

كان الأصل تأخر العقد لأن أصله تأخر العقد لا يثبت تقدم العيب و إن كانا متلازمين عقلا لأن ثبوت أحد المتلازمين عقلا بالأصول الشرعيه الظاهريه لا يثبت الآخر كما قرر فى محله. و بالجملة لا يحكم بالخيار إلا أن يعلم سبق الثيبه على العقد ثم على تقدير عدم الفسخ لعدم العلم بسبقها على العقد أو اختيار البقاء فى موضع له الفسخ هل له أن ينقص عن المسمى بنسبته ما بين المهرين أو لا ينقص مطلقا أو ينقص شىء و لم يرد من الشارع تقديره و قد يفسد بالسدس قياسا على الوصيه بالشىء أو تقديره موكول إلى نظر الحاكم أقوال و على الأول بأن الرضا بالمهر المعين إنما حصل على تقدير اتصافها بالبكاره فيلزم التفاوت كأرش ما بين الصحه و المعيب و ضعف بأن ذلك إنما يكون حيث تثبت فواته قبل العقد أما مع إمكان تجدده بعده فلا دليل على سقوط شىء من المسمى و هذا الإيراد يبنى عن تسليم النقص مع تحقق سبق الثيبه. و وجه القول الثالث بوروده فإنه ينقص بقول مجمل فإما أن يحمل على مسمى الشىء أو يحمل على السدس أو يفوض إلى الحاكم و وجه العدم مطلقا هو أن النقص على خلاف الأصل فإن مقتضى العقد وجوب جميعه فإن أمضى العقد وجب العمل بمقتضاه و ليس للشرط تأثير إلا الخيار بين الرد و الإمساك و لهذا لا يحكم بشىء مع فوات الوصف المشروط فى المبيع و هذا أقوى لو لا الروايه المصححه الوارده فى النقص و معها فيوجه و كوله إلى نظر الحاكم و حينئذ فالأولى أن يقال إن على الحاكم أن ينظر فى نفس هذه المسأله الخلافيه و يحكم بما يؤدى إليه نظره بل قد يقال إن و كول ما ينقص إلى الحاكم لا دليل عليه لأن تعيين ما أبهمه الشارع ليس موكولا إلى الحاكم و يمكن أن يقال إن الظاهر من الروايه حيث لم يبين مقدار النقص هو نقص التفاوت لأنه المتعارف فى تدارك الفئات و قد وكله الشارع إلى التعارف بل مقصود السائل أيضا السؤال عن نقص التفاوت كما لا يخفى على من تأمل قليلا و لو شرط إسلامها فبانت كتابيه فإن قلنا بجواز ابتداء النكاح الكتابيه فله الفسخ قضيه للشرط و لا خيار مع عدم ذكر الشرط فى متن العقد لأصالة اللزوم كما فى كل عقد لم يذكر فى متنه شرط و لو تزوجت على أنه حر فبان مملوكا فلها الفسخ و قد تقدم أن لها المهر مع الدخول و لو أدخلت امرأه كل من الزوجين على الآخر فلها مهر المثل على الواطئ بشبهه و المسمى على الزوج و ترد زوجه كل منهما إليه و لكن لا يطأها إلا بعد العده

مسأله لا خلاف بين الأصحاب كما صرح به جماعه فى وجوب القسم بين الزوجات فى الجملة

و يدل عليه الأخبار المستفيضه أيضا و إنما الإشكال و الخلاف في أنه هل يجب بنفس العقد و التمكين فيجب للزوجه الواحده ليله من أربع ليال و للاثنين ليلتان و للثلاث ثلاث و الفاضل عن تمام الأربع له يضعه حيث يشاء فإن كن أربعا فليس له شىء للفاضل من الليالى و كلما فرغ دوره من القسمة يجب عليه الشروع فى دوره أخرى أم يتوقف وجوبه على الشروع فى القسمة و يتفرع عليه كما ذكره جماعه و نسبه بعض إلى الأصحاب عدم الوجوب للزوجه الواحده و عدم وجوب الابتداء بها للمتعدده.

نعم لو بات عند واحده ليلا يجب عليه المبيت عند غيرها فإذا انقضت دوره القسمة يجب عليه استيناف دوره أخرى إلى أن يبيت عند بعضهن فيجب عليه إيفاء القسمة للباقيات ثم لا يجب عليه الاستيناف و هكذا و المشهور كما صرح به جماعه على الأول و حكى عن الشيخ فى المبسوط و المحقق فى الشرائع و العلامه فى التحرير الثانى و اختاره الشهيد و سبطه و صاحب الكفايه و صاحب الحدائق و قواه فى الرياض.

و يمكن أن يستدل للمشهور بجملة من الآيات و الأخبار

فمن الآيات

قوله تعالى وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دل على وجوب معاشره النساء فى الجملة و لا يصدق عرفا بمجرد الاتفاق و لا بانضمام و طئها فى كل أربعة أشهر مره واحده بأقل مما يوجب الغسل فدل على وجوب آخر يوجب صدق المعاشره و ليس غير المضاجعه بالإجماع فتعين وجوبها و أورد عليه فى المسالك بأن المعاشره تتحقق بدون المضاجعه بل بالإيناس و الإنفاق و تحسين الخلق و الاستمتاع بالنهار أو بالليل مع عدم استيعاب الليله بالمبيت بل مع عدم المبيت على الوجه الذى أوجهه القائل بل يمكن تحصيل المعاشره بالمعروف زياده فى الأوقات مع عدم مبيته عندهن. و فيه ما عدا الإنفاق من هذه الأمور التى ذكرها غير واجب إجماعا و قد عرفت أيضا عدم تحقق المعاشره عرفا بمجرد الإنفاق أو بانضمام أقل الواجب من الوطى فلم يبق هنا ما يصلح أن يكون واجبا إلا المضاجعه مع أن مثل هذا الإيراد لو توجه لم يمكن الاستدلال بالآيه على وجوب المضاجعه و القسمة فى الجملة الذى لا خلاف فيه مع أنه قدس سره كغيره استدل بها عليه. و منها قوله تعالى فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ أَى لا تميلوا إلى تقديم إحدى الزوجتين حتى تذرنا الأخرى كالمعلقه لا ذات بعل و لا مطلقه فدل على تحريم الميل لأجل العله المذكوره و هى أن تذرنا كالمعلقه و لا ريب فى تحقق هذه الغايه فى ترك القسمة ابتداء فيتحقق التحريم. و منها وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا دل على جواز الهجره فى المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها على اختلاف فى التفسير فيدل بمفهومه المعبر هنا اتفاقا ظاهرا و إن كان مفهوم الوصف على عدم جوازه مع عدم خوف النشوز و وجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنه فى مقام تحديد الصنف الذى يجوز هجره من النساء مضافا إلى وجود القرينه فى ذيل الآيه و هو قوله فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

و أما الأخبار

فمنها موثقه محمد بن قيس عن أبى جعفر قال: إذا كانت الأمه عنده قبل نكاح الحره على الأمه قسم للحره الثلثين من ماله و نفسه يعنى النفقه و للأمه الثلث من ماله و نفسه و ردها فى المسالك تاره بضعف الدلاله حيث إنها بظاهرها تدل على وجوب ما ليس بواجب إجماعا لعدم وجوب قسم الحره بالثلثين من تمام الأوقات و الأمه الثلث و أخرى بضعف السند. أقول أما الإيراد

بضعف الدلالة فضعيف لأن دلالته على وجوب ما ليس بواجب إجماعا لا يوجب طرح الروايه فإن التقييد و التخصيص فى المطلقات و العمومات بواسطه الإجماع ليس بعزير فكما أن المراد بالمال فى الروايه خصوص النفقه كما فسرہ الإمام ع فكذا المراد من النفس

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠٠

المضاجعه إذ ليس غيرها واجبا إجماعا و أما الإيراد بضعف السند فإن كان بواسطه محمد بن قيس حيث إنه مشترك بين الثقه و الضعيف ففيه أن الظاهر كما استظهره غير واحد هو وثاقه من يروى عنه عاصم بن حميد كما فى هذه الروايه مع أن ما سيجى ء من الروايه فى العمل بكتب بنى فضال كان فى هذا المجال حيث إن الروايه مأخوذه ظاهرا من كتاب على بن الحسن بن فضال و إن كان ضعفه بواسطه نفس على بن فضال حيث إنه فطحى ففيه أنه غايه الوثاقه و الورع فى دينه كما يظهر من ملاحظه ترجمته مضافا إلى أن الشيخ أخذ الروايه من كتابه كما هو الظاهر من عادته فيمن يبتدئ به فى السند. و قد ورد روايه حسنه كالصحيحه: فى شأن على بن فضال و أبيه و أخويه و كتبهم عن العسكرى ع قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا مضافا إلى انجبار الروايه بالشهره. نعم هذا الإيراد منهم حسن على قاعدته من التأمل فى الضعيف المنجبر و لو كان موثقا حيث قال فى مقام آخر و لا أذكره إلا أن العمل بالموثق خروج عن قيد الإيمان و جبر الضعف بالشهره مجبور بالشهره. و منها موثقه عبد الرحمن بابن فضال و أبان عن أبى عبد الله ع و فيها: للحره ليلتان و للأمه ليله و منها صحيحه ابن مسكان: فإن تزوج الحره على الأمه فللحره يومان و للأمه يوم و نحوها المحكى عن الفقيه مرسلا و روايه أبى بصير. و منها صحيحه الحلبي أو حسنه بابن هاشم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوله تعالى وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا قَالَ هِيَ الْمَرْأَةُ تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ فَيَكْرِهَهَا فَيَقُولُ لَهَا إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَطْلُقَكَ فَتَقُولُ لَا تَفْعَلْ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ تَشْتُمَ بِي وَ لَكِنْ أَنْظِرْ فِي لَيْلَتِي فَاصْنَعْ بِهَا مَا شِئْتَ وَ مَا كَانَ سِوَى ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَكَ وَ دَعْنِي عَلَى حَالِي فَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ هَذَا هُوَ الصُّلْحُ فَإِنَّ الرَّوَايَةَ كَمَا تَرَى ظَاهِرُهُ فِي كَوْنِ اللَّيْلَةِ حَقًّا لِلزَّوْجَةِ وَ لِهَذَا لَهَا إِسْقَاطُهَا وَ الْمَصَالِحَةُ بِهَا كَسَائِرِ الْحَقُوقِ عَلَى تَرْكِ الطَّلَاقِ وَ نَحْوِهَا رَوَايَةُ أَبِي بَصِيرٍ وَ رَوَايَةُ زَيْدِ الشَّحَامِ وَ الْمَرْوِيِّ فِي تَفْسِيرِ الْعِيَاشِيِّ عَنِ الْبِزْنَطِيِّ عَنِ مَوْلَانَا الرِّضَاعِ وَ رَوَايَةُ زَرَّارَةَ الْوَارِدَةَ كُلِّهَا فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ الْمَذْكُورَةِ وَ أَظْهَرَ مِنَ الْجَمِيعِ رَوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ حَمْزَةَ الْوَارِدَةَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: إِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَهَمَّ بِطَلَاقِهَا فَقَالَتْ لَهُ أَمْسِكْنِي وَ أَدْعُ بَعْضَ مَا عَلَيْكَ وَ أَحْلِكْكَ مِنْ يَوْمِي وَ لَيْلَتِي حَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَ لَا يَقْدَحُ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ وَ فِي غَيْرِهَا اشْتِمَالُهَا عَلَى ذِكْرِ الْيَوْمِ مَعَ اللَّيْلَةِ مَعَ أَنَّ الْيَوْمَ لَيْسَ حَقًّا لَهَا عَلَى الْمَشْهُورِ لِأَنَّ تَرْكَ ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ فِي بَعْضِ مَوَارِدِهِ لَا يَوْجِبُ طَرَحَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَاقِي مَعَ أَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ عِنْدَ الزَّوْجَةِ فِي صَبِيحَتِهَا لَيْلَتِهَا مِنَ الْحَقُوقِ الْمَسْتَحْبَةِ وَ قِيلَوْلَتِهَا عِنْدَهَا مِنَ الْحَقُوقِ الْوَاجِبَةِ عِنْدَ الْإِسْكَافِيِّ عَلَى مَا حَكَى عَنْهُ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الرَّوَايَةِ مُخَالَفًا لِلْإِجْمَاعِ هَذَا كُلُّهُ مَضَافًا إِلَى أَنَّ فِي هَجْرِ الزَّوْجَةِ فِي الْمَضَاجِعِ ضَرَرٌ عَظِيمٌ عَلَيْهَا نَفَى بَعْمُومٍ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ الَّذِي تَمَسَّكُوا بِهَا كَثِيرًا فِي مَوَارِدِ خِيَارِ الْفَسْخِ لِلزَّوْجِينَ وَ غَيْرِهَا وَ بِخُصُوصِ مَا يَسْتَفَادُ مِنْ بَعْضِ الرَّوَايَاتِ مِنْ حَرَمِهِ مَضَارَهُ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ وَ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ وَ إِنِ اخْتَصَّ بَعْضُهَا بِوَجُوبِ الْقِسْمَةِ مَعَ تَعَدُّدِ الزَّوْجَةِ إِلَّا- أَنَّ بَعْضَهَا يَشْمَلُ صُورَةَ اتِّحَادِهَا مَضَافًا إِلَى مَا يَظْهَرُ مِنَ الْمَسَالِكِ مِنْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِعَدَمِ الْوَجُوبِ فِي الْوَاحِدَةِ وَ الْوَجُوبِ الْمُتَعَدِّدَةِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَفَادَ مِنْ كَلَامِ غَيْرِهِ أَيْضًا. نَعَمْ حَكَى فِي الرِّيَاضِ عَنِ ابْنِ حَمْزَةَ التَّصْرِيحَ بِاشْتِرَاطِ التَّعَدُّدِ فِي وَجُوبِ الْقِسْمَةِ قَالَ بَعْدَهُ وَ حَكَى أَيْضًا عَنْ ظَاهِرِ جَمَاعِهِ كَالْمَقْنَعَةِ وَ النِّهَائِيَةِ وَ الْمَهْذَبِ وَ الْجَمَاعِ أَنْتَهَى كَلَامَهُ رَفَعَ مَقَامَهُ وَ يَحْتَمَلُ قَوِيًّا أَنْ يَكُونَ مَرَادُ ابْنِ حَمْزَةَ مِنَ الْقِسْمَةِ الَّتِي اشْتَرَطَ فِيهَا تَعَدُّدَ الزَّوْجَةِ هِيَ الْقِسْمَةُ بَيْنَ الزَّوْجَاتِ وَ لَا رَيْبَ

فى اعتبار تعدد الزوجه فى مفهومها و أما القسم للواحد بمعنى إعطائها قسما أو حظا من الليالى أو نصيبا من المعاشره فلا يعتبر فيه التعدد و كيف كان فعل مستند التفصيل اختصاص ما اعتبر سنده و دلالته من الأدله المذكوره بصوره التعدد و عدم ثبوت الإجماع المركب و ضعف ما دل منها على العموم سندا و دلالة على سبيل منع الخلو فيرجع فى صوره الاتحاد إلى أصاله البراهه و من ذلك يظهر مستند القائلين بعدم الوجوب مطلقا حيث إنهم ضعفوا دلالة ما اعتبر

سنده و سند ما اعتبر دلالته و لم يزيدوا على ما فى المسالك و قد ذكرنا و قد استدلل له فى المسالك مضافا إلى الأصل بقوله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ قَالَ إِنْ آيَاهُ تَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْوَاحِدَةَ كَالْأَمَةِ لَا حَقَّ لَهَا فِي الْقِسْمَةِ الْمَعْتَبَرِ فِيهَا الْعَدْلُ وَ لَوْ وَجِبَتْ لَهَا لَيْلَةٌ مِنَ الْأَرْبَعِ لَسَاوَتْ غَيْرَهَا وَ كُلٌّ مِنْ قَوْلِ بَعْدِ الْوَجُوبِ لِلْوَاحِدَةِ قَالَ بَعْدَهُ لِلْأَزِيدِ إِلَّا مَعَ الْإِبْتِدَاءِ انْتَهَى. وَ فِيهِ أَنَّهُ لَا دَلَالَهَ فِي الْآيَةِ عَلَى كَوْنِ الْوَاحِدَةِ كَالْأَمَةِ وَ عَطْفُهَا عَلَيْهَا لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا بَلْ الْمُرَادُ وَاللَّهُ الْعَالِمُ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا بَيْنَ الزَّوْجَاتِ فَانكِحُوا وَاحِدَةً فَتَسَلَّمُوا مِنَ الْمِيلِ وَ الْحَيْفِ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ لَوْ كَانَتْ مُتَعَدِّدَةً وَ لِأَنَّ مَنَافِعَهَا مَمْلُوكَةٌ لِلْمَوْلَى فَلَا يَلْزَمُ ظَلْمَ عَلَيْهِنَّ وَ لَوْ تَرَكَ الْمَوْلَى اسْتِيفَاءَ الْمَنْفَعَةِ مِنْ بَعْضِهِنَّ لِأَنَّ تَرَكَ الرَّجُلِ الْحَقَّ الْمَخْتَصَّ بِهِ لَيْسَ ظُلْمًا وَ كَيْفَ كَانَ فَيَلِيسُ فِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ وَ لَا إِشْعَارٌ. نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يَتَمَسَّكَ لَهُمْ بِمَا دَلَّ مِنَ الْأَخْبَارِ عَلَى حَصْرِ الْحَقِّ الْوَاجِبِ لِلْمَرْأَةِ فِي أَنْ يَكْسُوَهَا مِنَ الْعَرَى وَ يَطْعَمَهَا مِنَ الْجُوعِ كَمَوْثِقِهِ إِسْحَاقُ بْنُ عِمَارٍ وَ رَوَاهُ عُمَرُ بْنُ جَبْرِ الْعَزْرَمِيُّ وَ رَوَاهُ شَهَابُ بْنُ عَبْدِ رَبِّهِ وَ نَحْوُهَا وَ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهَا بِأَنَّ الْمُرَادَ بِحَقِّ الزَّوْجَةِ فِي تِلْكَ الْأَخْبَارِ حَقُّهَا الْمَخْتَصَّ بِهَا وَ لَا ضَيْرَ فِي حَصْرِهَا فِيمَا ذَكَرَ فِيهَا فَإِنَّ الْقِسْمَ عِنْدَ مَنْ يُوْجِبُهُ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الْحَقُوقِ الْمَشْتَرَكَةِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ وَ لَيْسَ مَخْتَصًّا بِالزَّوْجَةِ فَتَأْمَلْ. وَ بِالْجَمَلَةِ فَالْمَسْأَلَةُ مَحَلُّ التَّأْمَلِ وَ إِنْ كَانَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْهُورُ لَا يَخْلُو عَنْ قُوَّةٍ مَعَ أَنَّهُ أَحْوَجُ

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠١

٩- رساله فى الموارث

مسأله «١» [١] المقتضى للإرث أمران: نسب، و سبب.

و المراد بالنسب: علاقه بين شخصين تحدث من تولد أحدهما من الآخر، أو تولدتهما من ثالث. و السبب أربعة: الزوجيه، و ولاء العتق، و ولاء ضمان الجريره، و ولاء الإمامه. و النسب ثلاث مراتب. المرتبه الأولى: الأبوان و الأولاد. و لا يرث معهم أحد عدا الزوج و الزوجه: بإجماع الإماميه، و السنه المتواتره معنى عن أهل البيت عليهم السلام. فلأب المنفرد المال، و كذا الأم المنفرده. و لو كان معهما أو مع أحدهما ابن، فلكل واحد منهما السدس، و الباقي للابن. و لو كانت «٢» بنت أعطيت من الباقي نصف المال، و رد الباقي منه إليها و إليها أو إلى أحدهما على حسب السهام، بالإجماع، و الأخبار المستفيضه. و لو كان للميت إخوه بالشروط الآتيه- فى حجبهام الأم عن الثلث- فالمعروف- الذى ادعى عليه الاتفاق فى المسالك «٣»، و عدم معرفه الخلاف فى الكفايه «٤»-: أنهم يحجبونها هنا عن حصتها من الفاضل المردود، و لم أجد عليه دليلا. و استدلل عليه بقوله تعالى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ «٥». و فيه: إن الظاهر كونه تتمه لقوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرَثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ «٦» فيختص بصوره فقد الولد، مع أن إثبات السدس لها بالفرض لا يستلزم نفى الزائد بالرد، كما أن قوله تعالى وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ «٧» لا يوجب نفى الرد فى صوره كون الولد بنتا «٨» و لهذا يرد الاستدلال للمطلب بهذه الآيه بدعوى: أن

ظهورها عرفا في نفى استحقاق الزائد، خرج من عمومها ما اتفق فيه على الردّ عليها، وبقى الباقي. و استدلال عليه أيضا: بأن الإخوة إذا حجبوها عن فرضها الأصلي - وهو الثلث - فلأن يحجبوها عن المردود عليها بالقراءة أولى. و في الأولوية منع. و استدلال عليه - أيضا - بعموم ما عمل به حجبهما إياها عن الثلث من التوفير على الأب لكون الإخوة عيالا له «٩». و فيه: إنّه ظاهر فيما إذا كان المحجوب عنه «١٠» مؤفرا بتمامه على الأب، فلا - يشمل ما إذا كان المؤفّر عليه جزءا «١١» قليلا - من المحجوب عنه، كما هو المشهور بين القائلين بالحجب. نعم ذهب معين الدين المصري «١٢» منهم [إلى] اختصاص المحجوب عنه بالأب، و أنّه لا تعطى البنت منه شيئا، و قواه في الدروس «١٣». و يضعف بما دلّ على وجوب كون الردّ على ذوى السهام المفروضه بقدر سهامهم، كعموم التعليل في روايه حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام في رجل ترك ابنته و امه: «إنّ الفريضة من أربعة أسهم لأنّ للبنت ثلاثة أسهم، و للأُم السدس سهم، و بقي سهمان فهما أحقّ بهما من العمّ و ابن الأخ «١٤»، لأنّ البنت و الأم سمّى «١٥» لهما، و لم يسمّ لهما، فيردّ عليهما بقدر سهامهما» «١٦». دلّت على أنّ كلّ من سمّى له فيردّ عليه بقدر سهمه، و في الطريق موسى بن بكر «١٧» الواسطي الواقفي، إلّا أنّ الظاهر كونه ثقة لما عن الفهرست من روايه صفوان عنه «١٨»، مع اعتضادها بالشهرة، و بروايه بكير «١٩» الموافقه لها من حيث المضمون. و بأنّ تخصيص الأب بالردّ دون البنت - مع كونها أكثر نصيبا منه - ترجيح من غير مرجّح، و إنّما انفرد بالردّ مع عدم الأولاد «٢٠» لعدم قريب آخر معه. اللهمّ إلّا أنّ تعارض الروايتان بعموم ما دلّ على حكم حجب الإخوة للأُم «٢١» حيث إنّها ظاهره في اختصاص المردود بالأب. و لو كان مع الأبوين أو أحدهما زوج أو زوجه كان لأحد الزوجين - مع عدم الولد - نصيبه الأعلى، و معه نصيبه الأدنى، و الباقي للولد، فإن فضل عن فريضته «٢٢» شىء - كما لو كانت بنتا واحده - ردّ عليها و على أحد الأبوين، و لو لم يف الباقي بفريضته «٢٣» - كما لو كانتا بنتين - دخل النقص عليهما دون الأبوين و أحد الزوجين، بالإجماع، و الأخبار المستفيضة الداله على بطلان العول «٢٤»، و المصرحة بأنّ الأبوين و الزوجين لا يدخل عليهم النقص عن سهامهم النازله أبدا «٢٥».

مسألة [٢] للزوج من تركه زوجته الربع إن كان لها ولد، و إنا فالنصف،

و الباقي لسائر ورثتها بالنسب أو السبب. و لو لم يوجد منهم عدا الإمام ردّ الباقي على الزوج، على المعروف من غير سلّار «٢٦» من علمائنا، و عن الشيخين «٢٧» و السيدين «٢٨» و الحلّي «٢٩» دعوى الإجماع، و به أخبار مستفيضة «٣٠»، و بذلك يخصّ عموم قوله: «لا - يردّ على الزوج و الزوجه» «٣١» و مع توجه احتمال حمله على التقيّه، أو وروده فيما إذا جامع أحد الزوجين لذى «٣٢» فرض من اولى الأرحام - بحيث تزيد التركة على فرضهما - كأحد الزوجين مع الأم «٣٣» أو الأخ «٣٤» [لها] «٣٥».

مسألة [٣] للزوجه من تركه زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إنا فالربع، و الباقي لسائر الورثة.

و مع عدمهم - عدا الإمام - ففي ردّ الباقي عليها، أو كونه للإمام، أقوال: ثالثها: الأوّل مع غيبه الإمام عليه السلام، و الثانى مع حضوره عليه السلام. و خيرها أوسطها للأصل، لأنّ ثبوت الزائد عمّا فرض لها في الكتاب يحتاج إلى دليل، و لا يعارض بأصالة عدم ثبوته للإمام عليه السلام لأنّه إذا ثبت - و لو بحكم الأصل - عدم ثبوت وارث و مستحق لهذا المال، ثبت كونه للإمام عليه السلام، لما دلّ على أنّه وارث مع عدم الوارث «٣٦»، و للأخبار المستفيضة «٣٧» المعتضده بفتوى الأكثر، إذ لم يحك الأوّل إلّا عن المفيد «٣٨»، [و يدلّ عليه الصحيح] «٣٩»: «عن رجل مات و ترك امرأته؟ قال: المال لها» «٤٠» و يردّ بالشذوذ لأنّ القول به «٤١» مختصّ بالمفيد فيما وجدنا و مع ذلك فرجوعه عنه محكّي عن الحلّي «٤٢». و عن الانتصار: عدم عمل الطائفة بالروايه

الدالّة على الرّدّ على الزوجه «٤٣». و عن الحلّي: إنّه لا خلاف فيه بين المحصلين «٤٤».

و القول الثالث «٤٥» للصدوق قدّس سرّه «٤٦» و جماعه من المتأخرين، و لا مستند لهم سوى الجمع بين الأخبار، بتقييد مستند المفيد «٤٧» بزمان غيبه الإمام عليه السلام و هو بعيد. و أفرط الحلّي - فيما حكى عنه «٤٨» - فى تبعيده «٤٩» حيث إنّ قوله: «رجل مات» بصيغه الماضى، فحمله على زمان غيبه الإمام عليه السلام المتأخر عن زمان صدور هذا الكلام بأزيد من مائه عام لا وجه له [فى المقام] «٥٠»

مسألة [٤] توارث الزوجين لا يتوقف على الدخول،

بالإجماع - ظاهرا - و غير واحد من الأخبار «٥١»، مضافا إلى ظاهر الآيه. و يثبت التوارث بين الزوج و مطلقته

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠٢

رجعيًا فى العده بلا - خلاف، و فى المسالك «١» و الرياض «٢»: الإجماع عليه على الظاهر لغير واحد من الأخبار «٣»، و لأنها بحكم الزوجه. و لا - توارث بين الزوج و مطلقته بانئا، إلّا أن يطلق المريض رجعيًا أو غيره، فترث منه لو مات فى المرض ما بينه و بين سنه إذا لم تتزوج المرأة.

مسألة [٥] المعروف من غير الإسكافى أنّ الزوجه غير ذات الولد من زوجها الذى مات لا ترث من جميع أمواله،

بل تحرم عن أشياء «٤». و عن نكت الشهيد و غيره: دعوى الإجماع عليه «٥»، و أنه من متفردات «٦» الإماميّة «٧».

ثمّ اختلفوا فيما يحرم منه على أقوال: أقواها: ما نسب إلى المشهور، من أنها لا ترث من الأرض مطلقا عينا و لا قيمه، و ترث من قيمه البناء و الآلات المثبته فيه من الأبواب و الأخشاب و الجذوع و القصب، و من «٨» قيمه الشجر، لصحيحه مؤمن الطاق المرويّه فى الفقيه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: لا - يرثن النساء من العقار شيئا، و لهنّ قيمه البناء و الشجر و النخل، يعنى بالبناء: الدور، و إنّما عنى من النساء: الزوجه» «٩». و ليس فى السند - عدا محمّد بن موسى المتوكل - من يتأمل فيه، و هو و إن لم يحك عن الشيخ و النجاشى توثيقه، إلّا أنّه وثقه العلّامة «١٠» و ابن داود «١١»، و قد ترصّى الصدوق عليه «١٢» و كان من مشايخه «١٣». و بالجمله، لا يقصر حاله عن إبراهيم بن هاشم، مضافا إلى أنّ عمل الأكثر على الروايه. و أمّا ذات الولد من الزوج «١٤»، فظاهر الكلينى «١٥» و المحكى عن المفيد «١٦»، و الشيخ فى الاستبصار «١٧»، و السيد «١٨»، و أبى الصلاح «١٩»، و ابن إدريس «٢٠» إلحاقها «٢١» بغيرها، و هو ظاهر المحقق فى النافع «٢٢»، و المحكى عن تلميذه مصنف كشف الرموز «٢٣»، و ذهب إليه كثير من متأخري المتأخرين، و قوّاه فى المسالك «٢٤».

خلافًا لجماعه، منهم: الصدوق «٢٥»، و الشيخ فى النهايه «٢٦»، و القاضى «٢٧» و ابن حمزه «٢٨»، و المحقق فى الشرائع «٢٩»، و الفاضل «٣٠» و ولده «٣١»، و الشهيد فى اللعه «٣٢»، و الفاضل المقداد فى كنز العرفان «٣٣»، و نسب إلى المشهور - سيّما بين المتأخرين «٣٤» - فحكّموا بتوريثها من أعيان جميع التركة، للجمع بين أخبار كثيره مانعه بقول مطلق أو عام «٣٥»، و صحيحه ابن أبى يعفور الداله على مذهب الإسكافى «٣٦»، و مقطوعه ابن أذينه: «فى النساء، إذا كان «٣٧» لهنّ ولد أعطين من الرباع» «٣٨». و

الجمع خال عن الشاهد لحمل «٣٩» روايه ابن أبي يعفور على التقيّه، و المقطوعه لا تصلح لتخصيص عمومات كثيره.

مسأله [٦] إذا مات شخصان متوارثان، و لم يعلم تقدّم موت أحدهما عن الآخر،

فإن كان موتهما أو أحدهما حتف الأنف، فالأظهر عدم إرث واحد منهما عن الآخر لأنّ هذا الإرث مخالف للأصل الدالّ على توقّف الإرث على تحقّق حياه الوارث عن الموروث «٤٠»، فيقتصر فيه على مورد الدليل - و ليس فى المقام - مضافا إلى دعوى الإجماع فى المسالك، و نقله «٤١» فيه عن جماعه «٤٢». و كذا إن كان موتهما بسبب غير الغرق و الهدم لما ذكر، خلافا لجماعه، فألحقوه بهما، و لم أجد لهم دليلا تظمّن إليه النفس. و إن كان موتهما بسبب الغرق و الهدم، فلا إشكال فى توريث كل منهما عن الآخر لو ترك شيئا. و الظاهر عدم الخلاف فيه، مضافا إلى الأخبار المستفيضة. منها: صحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «عن رجل سقط عليه «٤٣» و على امرأته بيت، فقال: تورث المرأه من الرجل و الرجل من المرأه» «٤٤». و ظاهر هذه الصحيحه تقديم الأقل نصيبا فى التوريث لو «٤٥» ثبت عدم الفصل بين موردها و غيره، و قال به جماعه «٤٦»، و استنبط منه المفيد و الديلمى قدّس سرّهما: أنّ كلّ واحد منهما يرث ممّا ورث من صاحبه، و لا يختصّ توارثهما بصلب «٤٧» أموالهما «٤٨»، و إلّا «٤٩» كان تقديم الأقل نصيبا غير مفيد. و فيه - بعد تسليم دلالة الصحيحه على وجوب التقديم - منع انحصار فائدته فى توريث كلّ ممّا «٥٠» ورث صاحبه منه، فلعلّه أمر «٥١» تعبدى لا نعلمه. و لما ثبت أنّ هذا التوريث مخالف للأصل، فالمتيقن الخروج عنه هو «٥٢» توريث كلّ عن «٥٣»

صلب مال صاحبه، لا عمّا «٥٤» ورث منه، وفاقا لغير هذين الجليلين من الأجلّاء المتقدّمين و المتأخّرين. مضافا إلى روايه حمران بن أعين، عمّن ذكره، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى قوم غرقوا جميعا؟ قال: «يورث هؤلاء من هؤلاء، و هؤلاء من هؤلاء، و لا يورثوا هؤلاء ممّا ورثوا شيئا» «٥٥». و يدلّ على هذه - أيضا - صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فى أخوين غرقا، لأحدهما مال، قال: «المال لورثه الذى ليس له مال» «٥٦». و نحوها غيرها. و الله العالم.

مسأله [٧] «٥٧» المحكّى عن الأكثر: أنّ التركة لا تنتقل إلى ورثه «٥٨» الميّت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «٥٩»،

بل عن السرائر: إنّه لا خلاف فى أنّ التركة لا تدخل فى ملك الورثه و لا الغرماء، بل تبقى موقوفه على قضاء الدين «٦٠».

و عنه «٦١» - أيضا - أنّه الذى تقتضيه أصول المذهب «٦٢». للأصل، و قوله تعالى من بعدي وصيته يوصي بها أو دين «٦٣». و الأخبار الظاهره فى توقّف الإرث على براءه الميّت، مثل ما ورد فى ديه المقتول: إنّه يرثها «٦٤» أو لياؤه ما لم يكن عليه دين «٦٥». و قوله عليه السلام فى روايه عبّاد بن صهيب «٦٦» المرويّه فى زكاه الكافي: «إنما هو بمنزله الدين «٦٧»، ليس للورثه شىء حتّى يؤدّوا «٦٨» ما أوصى من الزكاه» «٦٩» و نحو ذلك من الأخبار. و لأنّه لو انتقل إلى الوارث لأعتق عليه محارمه المملوكه للمورث بمجرد موته، و التالى باطل بلا خلاف. و لاستمرار طريقه الناس على دفع النماء فى الدين. خلافا للمحكّى عن جماعه منهم الفاضل «٧٠»، و الشهيد «٧١» و المحقّق الثانين «٧٢»، فقالوا بالانتقال إلى الوارث، و عن التذكرة: إنّه الحقّ عندنا «٧٣» و إن تعلّق به حقّ الديان لإطلاق الآيات مثل قوله إن امرؤ هلك ليس له ولد و له أخت فلها نصف ما ترك «٧٤» دلّ «٧٥»

على سببيه هلاك المورث لتملك الوارث، و قوله تعالى للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الأقرّبون.. «٧٦» الآية، و قوله تعالى

وَ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ «٧٧». و لَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَى الْوَارِثِ لَزِمَ إِمْرًا كَوْنَهُ مَلِكًا بِلَا مَالِكٍ، أَوْ بَقَاؤُهُ عَلَى مَلِكِ الْمَيْتِ، أَوْ انْتِقَالَهُ إِلَى غَيْرِ الْوَارِثِ، وَ الْأَوَّلُ بَاطِلٌ [إِذْ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْمَلِكِ، كَوُرُودِ الْبَيْعِ وَ الْإِجَارَةِ عَلَيْهِ، وَ ضَمَانِهِ بِالْمِثْلِ وَ الْقِيَمَةِ، وَ مِنْهُ يَظْهَرُ بَطْلَانُ الثَّانِي، مُضَافًا إِلَى أَنَّ الْمَلِكَ مِنَ الْإِضَافَاتِ الْمَتَوَقَّفَةِ عَلَى تَحَقُّقِ أَطْرَافِهَا، مُضَافًا إِلَى ظَهُورِ الْإِتِّفَاقِ عَلَيْهِ كَمَا عَنِ حَجْرٍ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ «٧٨»] «٧٩» وَ إِنْ حَكِيَ عَنِ الْخِلَافِ أَنَّهُ حَكَمَ بِأَنَّ مِنْ أَوْصِيَ بَعْدَ تَمِّ مَاتَ قَبْلَ هَلَالِ شَوَّالٍ وَ لَمْ يَقْبَلِ الْمَوْصِي لَهُ إِلَّا بَعْدَ الْهَلَالِ، إِنَّهُ لَا يَلْزِمُ فِطْرَتَهُ عَلَى أَحَدٍ «٨٠». وَ ظَاهِرُهُ - كَمَا فَهَمَّ الْحَلِّيُّ فِي مُحْكَى السَّرَائِرِ «٨١» - بَقَاءُ الْعَبْدِ بِلَا مَالِكٍ، فَتَأْمَلْ. وَ أَمَّا الْمَيْتُ فَغَيْرُ قَابِلٍ لِلْمَلِكِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمَالِكِ كَانْتِقَالُ أَقَارِبِهِ، وَ انْتِقَالُ عَوْضِ مَالِهِ إِلَيْهِ عِنْدَ الْمَعَاوَضَةِ عَنْهُ، مَعَ أَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى عَدَمِ بَقَائِهِ عَلَى مَلِكِهِ حَقِيقَةً، وَ انْتِقَالَهُ إِلَى غَيْرِ الْوَارِثِ مُخَالَفٌ لِلْإِجْمَاعِ. وَ بِهِ يَنْدَفَعُ احْتِمَالُ انْتِقَالِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى - كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ «٨٢» فِيهَا - مَعَ أَنَّ مَلَكَتِهِ تَعَالَى بِالْمَلَكَتِ الْمَتَعَارِفَةِ بَيْنَ النَّاسِ مَحَلٌّ نَظَرًا، وَ إِنْ قَالَ بِهِ جَمَاعَةٌ فِي الْوَقْفِ الْعَامِّ «٨٣». وَ لَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَى الْوَارِثِ لَمْ يَشَارِكْ ابْنُ

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠٣

الابن عمه في ميراث جدّه [إذا مات أبوه قبل إيفائه دين جدّه] «١»، و التالي باطل إجماعاً. و لَأَنَّهُ لَوْ لَمْ «٢» يَنْتَقِلْ إِلَيْهِ لَمْ يَجْزَلْ لَهُ الْحَلْفُ لِإِثْبَاتِ مَالٍ لِمَوْرَثَتِهِ عَلَى غَيْرِهِ لظهور النصوص و الفتاوى في أنّ اليمين المنضمّة إلى الشاهد الواحد هو يمين صاحب الحق.

مسألة [٨] المحكى عن الأكثر: أنّ مال الميّت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب،

بل عن موضع من السرائر - في مقام النقض على من استدللّ على انتقال الموصى به إلى الموصى له بموت الموصى، بأنّه لولاه لزم بقاء الملك بلا مالِك - : إنّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّ التَّرَكَةَ لَا تَدْخُلُ فِي مَلِكِ الْوَرِثَةِ وَ لَا الْغَرْمَاءِ، بَلْ تَبْقَى مَوْقُوفَةً عَلَى قَضَاءِ الدِّينِ «٣». وَ عَنِ مَوْضِعٍ آخَرَ: أَنَّهُ الَّذِي تَقْتَضِيهِ أَصُولُ مَذْهَبِنَا «٤». لِلْأَصْلِ، وَ قَوْلُهُ تَعَالَى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ «٥»، وَ الْأَخْبَارُ «٦» الْمُسْتَفِيضَةُ الْوَارِدَةُ فِي تَوَقُّفِ الْإِرْثِ عَلَى بَرَاءَةِ ذِمَّةِ الْمَيْتِ، كَصَحِيحِهِ سَلِيمَانَ «٧» بِنِ خَالِدٍ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ: إِنَّهُ يَرِثُهَا الْوَرِثَةُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سَهَامِهِمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمَقْتُولِ دَيْنٌ» «٨». وَ فِي الْمَصْحُوحِ عَنْ عِبَادِ بْنِ صَهَيْبٍ - الَّذِي قِيلَ فِيهِ: إِنَّهُ ثَقَفَ جَلِيلَ «٩» - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «فِي رَجُلٍ فَرَطَ فِي «١٠»

إخراج الزكاة، فلمّا حضره الموت حسب جميع ما كان فرط فيه ممّا يلزمه من الزكاة، ثمّ أوصى أن يخرج ذلك فيدفع ذلك إلى من يجب له ذلك، فقال عليه السلام: جائز، يخرج ذلك «١١» من جميع المال، إنّما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة» «١٢». و موثّقه زواره الوارده «في عبد أذن له سيده في تجارته، فاستدان العبد فمات المولى «١٣»، فاخصم الغرماء و ورثه الميّت في العبد و ما في يده، قال عليه السلام: ليس للورثة سبيل على رقبه العبد و ما في يده من المال و المتاع، إلّا أن يضمّنوا دين الغرماء جميعاً، فيكون العبد و ما في يده من المال للورثة، فإن أبوا كان العبد و ما في يده من المال للغرماء، يقوّم العبد و ما في يده من المال ثم يقسم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمة العبد و ما في يده عن دين الغرماء رجعوا إلى الورثة فيما بقى لهم إن كان الميّت ترك شيئاً «١٤»، و إن فضل «١٥» قيمة العبد و ما في يده عن دين الغرماء ردّ على الورثة» «١٦». إلى غير ذلك من الأخبار. و لَأَنَّهُ لَوْ انْتَقَلَ الْمَالُ إِلَى الْوَارِثِ لَا نَعْتَقُ عَلَيْهِ مِنْ لَا يَسْتَقَرُّ مَلِكُهُ عَلَيْهِ مِنْ

الأقارب بمجرّد موت المورث إن كان عليه دين مستوعب. و التالى باطل بلا خلاف، كما عن الخلاف «١٧». و لاستمرار سيره المسلمين على دفع نماء التركة فى الدين، و الإنكار على من اقتصر على دفع الأصل فى الدين و إن قصر عن الدين، و هو كاشف عن بقاء الأصل فى حكم مال الميّت، فيتبعه النماء. و للنظر فى هذه الوجوه مجال لاندفاع الأصل بما يجىء من أدلّة الانتقال إلى الوارث، و إمكان دعوى ظهور الآيات فى تأخر قسمه الإرث عن الوصيّه و الدّين لدفع توهم مزاحمته لهما بتقسيم التركة على الثلثه، فمساق الآيه مساق ما ورد من أنه يبدأ بالكفن، ثمّ الدّين، ثمّ الوصيّه، ثمّ الإرث «١٨»، و ليس فى مقام تأسيس حكم تملك الورثه حتّى يقيّد بكونه بعد الوصيّه و الدين [و لو سلم ظهورها فى تقييد أصل التملك، لوجب حملها على تقييد استقرار الملك و استقلال الملك بالتأخر عن الوصيّه و الدين، جمعا بينها و بين ما سيأتى] «١٩». و بهذا «٢٠»

يمكن الجواب عن الأخبار، مضافا إلى أنّ ظاهرها تأخر التملك مطلقا عن الدين و لو لم يستوعب، و هو خلاف المعروف من الأصحاب، فيجب إمّا تقييد الدّين بالمستوعب، أو إرجاع القيد إلى الاستقرار و الاستقلال، بل هو ظاهر نفى السبيل فى موثقه زواره المذكوره «٢١». نعم، هذا لا يتوجّه على ظاهر الآيات حيث إنّ المقيّد فيها بالتأخر هو تملك الورثه سهامهم من مجموع ما ترك، و لا- ريب فى توقّفه على عدم الدين و لو كان غير مستوعب. و أما لزوم اعتناق [القريب على الوارث فبمنع الملازمه فإنّ عمومات أدلّه اعتناق] «٢٢» بعض أقارب الرجل عليه معارض بما دلّ من النصوص و الفتاوى «٢٣» على تعلق حق الديان بالتركة، و اختصاص التركة بالديان إذا أبى الوارث عن ضمان الدين للغرماء، كما هو صريح موثقه زواره المتقدمه. و أما التمسك بالسيره المذكوره ففيه: إنها مجرّد عاده مستحسنه عند العقل أو الشرع استقرّ بناء أهل المروءه عليها، مع أنّ الملازمه بين تملك الوارث للأصل و استقلاله فى النماء محلّ نظر، و إن كان ظاهرهم الفراغ عن هذه الملازمه، كما سيجىء جعله من ثمرات المسأله. و لأجل ما ذكرنا من ضعف بعض «٢٤» هذه الوجوه و إمكان رفع اليد عن بعضها، ذهب جمع - كما عن الخلاف «٢٥» - إلى انتقال التركة إلى الوارث. و حكى ذلك عن المبسوط «٢٦»، و جامع الشرائع «٢٧»، و حكى عن الشهيد فى محكى حواشى القواعد «٢٨»، و تبعهم الفاضل فى كثير من «٢٩»

كتبه «٣٠»، و الشهيد و المحقّق الثانيان «٣١»، و فخر الدين فى حجر الإيضاح «٣٢»، و كاشف اللثام فى شرح ميراث القواعد «٣٣»، بل ظاهر بعض أنّه المشهور «٣٤» و عن التذكرة: إنه الحق عندنا «٣٥». و يدلّ عليه - مضافا إلى إطلاق آيه الإرث مثل قوله تعالى **إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ** «٣٦» دلّ على سببيه الهلاك للإرث، و قوله تعالى **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ..** الآيه «٣٧» و آيه أولوا الأرحام «٣٨» - : أنّه لو لا- ذلك لم يشارك ابن الابن عمّه فى ميراث جدّه إذا مات أبوه قبل إيفاء الدّين، و التالى باطل إجماعا. و أنّه لو لم «٣٩» ينتقل المال إليه لم يجز له الحلف لإثبات دين لمورثه إذا أقام شاهدا واحدا به إذ لا يمين لإثبات مال الغير، كما يظهر من النصوص «٤٠» و الفتاوى «٤١». و أنّه لو لم ينتقل إليه لزم إمّا خروج التركة عن الملك، أو بقاؤه بلا مالك، أو كون الميّت مالكا له «٤٢»، و انتقاله إلى غير الوارث، و الكلّ باطل بالعقل و النقل. و يمكن الجواب عن الإطلاقات: بما ذكر من الآيات المقيّده. و عن مشاركة ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لما «٤٣» ترك أبوه من استحقاق الإرث لو لا- الدّين، كمشاركه البعيد للقريب فيما ينتقل بالخيار، كما إذا باع الميّت بخيار فمات عن اثنين، فمات أحدهما عن ابن، فإن ابن الابن يشارك عمّه فى المبيع لأجل وراثته الخيار عن أبيه. و عن جواز حلف الوارث: بأنّه لأجل الإجماع «٤٤» على كون المحاكمه للوارث فهو الدليل على جواز حلفه لإثبات مال مورثه. و عن الوجه الأخير: بمنع عدم قابليته الميّت للملك، و إمّا بقى الكفن و مئونه التجهيز بلا مالك، أو خرج عن الملكيه، و كذا ديه الجنايه عليه «٤٥» بعد موته، و كذا

العين الذى أوصى بدفعه اجره للعباده، و كذا تركه الحرّ إذا لم يخلف «٤٦» سوى قريب مملوك حيث حكموا بوجوب شرائه و عتقه ليرث الباقي. و لو التزم فيما عدا الأخير بانتقاله إلى الوارث- إلّا أنه يتعين عليه صرفه إلى الوجه الخاص و محجور عما عداه من التصرفات، كما حكى عن جامع المقاصد «٤٧»، و التزم ذلك فى الثلث الموصى به «٤٨»- لم يتأت ذلك فى الأخير إذ المفروض أنّ المملوك قبل العتق لا- يرث. و احتمال انتقاله إلى الله- كما فى الوقف العام «٤٩»- مشترك. اللهم إلّا أن يقال بانتقاله إلى الإمام عليه السلام، بمقتضى عموم ما دلّ على أنّ الإمام يرث من لا وارث له «٥٠» فإنّ وجود القريب الممنوع عن الإرث كعدمه، فالقريب المملوك كالقاتل و ولد الملاعنه و الكافر «٥١»، فيكون حكم الإمام عليه السلام بشراء المملوك و عتقه و إعطائه

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠٤

الباقي «١» نفصّلا منه عليه السلام على المملوك، فهو حكم شرعى ثانوى، و ليس من باب الإرث بالنسب حتى يكون مخصصا بالعمومات «إنّه لا يرث عبد حرا» «٢»، فتأمل. و أمّا احتمال كونه ملكا لله، فهو- مع أنّ الظاهر كما ادعى الاتفاق على عدمه- مناف لعموم ما دلّ على أنّ ما كان لله فهو للإمام عليه السلام «٣»، مع أنّ نسبه الملكيه بالمعنى المتعارف- أعنى: الربط الخاص الموجود بين الأملاك و الملاك- إلى الله تعالى شأنه محل تأمل و نظر، و أن قال به جماعه فى الوقف العام «٤». و أمّا احتمال انتقاله إلى الديان أو أجنبي آخر فهو مخالف للإجماع،- كما ادعى «٥»- فلم يبق من مقدمات الدليل المذكور إلّا إبطال خروج المال عن الملك، أو جواز بقاء الملك بلا مالك. و إن أبيت عن إبطالهما «٦» بالاتفاق كما ادّعا على ثانيهما ثانى المحققين، قال «٧» فى محكى المقاصد: فيكفى فى إبطالهما صححه ورود عقود المعاوضات عليه، كالبيع و الإجاره و نحوهما، مما يتوقف على ملكيه مورده، و وجود مالك ينتقل إليه عوضه «٨». و يمكن تقرير الدليل المذكور بوجه آخر أسهل فى إبطال اللوازم المذكوره، و هو أنّه لا ريب فى تحقّق الوراثه الفعلية شرعا و عرفا لجميع التركة بعد إيفاء الدين من الخارج، أو إبراء الديان، أو تبرّع الأجنبي، و ليس معنى الوراثه شرعا و عرفا إلّا انتقال المال من الموروث إلى الوارث، فلو خرج المال بموت المورث عن الملكيه لم يتحقق [الانتقال، و لو بقى بلا مالك لم يكن الانتقال من الميت، و لو انتقل إلى الله أو إلى غير الوارث لم يكن الانتقال من الميت إلى الوارث] «٩» لأن الوراثه هى الانتقال بلا واسطه، و لذا لا يسمّى انتقال بعض التركة من الموصى له «١٠» إلى الوارث بالابتياح وراثه. و كيف كان، فالظاهر تماميه مقدمات الدليل المذكور، و به يثبت صحّحه القول الثانى و إن سلّمنا مخالفته لظاهر الآيات، إلّا أنّ الوجه المذكور قابل لصرفها عن ظاهرها، و لكن المسأله مشكله جدا، و الله العالم.

هذا كله فى الدين المستوعب، و أمّا ما لا يستوعب التركة، فتاره يقع الكلام فيما قابل الدين منها، و اخرى فى الفاضل عنه. أمّا الأول: فالظاهر أنّ الخلاف فيه كما فى الدين المستوعب، و تدلّ عليه الأدله المتقدمه. و أمّا الثانى: فملكيتته للوارث ممّا لا خلاف فيه على الظاهر- كما يظهر من غير واحد- و إن كان ظاهر الأخبار المتقدمه خلافه. و أمّا جواز تصرفه فيه و عدم حجره عنه، ففيه قولان: أحدهما: نعم- و هو للفاضل «١١»، و المحكى عن الجامع «١٢»، و الشهيد فى حواشيه على ميراث القواعد «١٣»، و المسالك «١٤»، و الكفايه «١٥»، و بعض آخر، بل ظاهر عباره المناهل ظهور عدم الخلاف فيه «١٦»- لأصالة تسلّط المالك على ملكه إلّا أن يثبت الحجر «١٧». و الثانى: لا «١٨»- و هو المحكى عن ميراث القواعد «١٩»، و رهن الإيضاح «٢٠» و حجره «٢١»، و حجر جامع المقاصد «٢٢»، و كتاب الدين من إيضاح النافع «٢٣»، و ظاهر المبسوط «٢٤» و السرائر، مدعى عدم الخلاف فيه «٢٥»، كما عرفت من عبارته المتقدمه «٢٦»- للأخبار المتقدمه «٢٧» الظاهره فى أنّ [الورثه لا يملكون شيئا إلّا بعد الأداء أو الضمان

خرجنا عن ظاهرها في أصل الملكيه بالنسبه إلى الفاضل [٢٨]. وقد يتمسك - أيضا - بالآيه المتقدمه، وفيه نظر لأن التقييد في الآيه بما بعد الدين إما للملك، وإما [ل] [٢٩] جواز التصرف. وعلى كل حال، فمفادها تقييد تملك مجموع ما ترك الميت أو التصرف فيه بما بعد الدين، ولا - خلاف في ذلك. فالعمده هي الأخبار، إلما أنها معارضه بما يخالفها مثل مرسله البنظي المصحح إليه: «عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين، أينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن المذى عليه يحيط بجميع المال فلا - ينفق عليهم، وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» [٣٠]. وفي معناها ما عن ثقه الإسلام والشيخ في الموثق عن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام [٣١]. ولعله [٣٢] يجوز الإنفاق مع الشك في الإحاطه للبناء على أصله عدمها. فالأقوى الجمع بين هذين وبين الأخبار المتقدمه بتقييد جواز التصرف، بصورة ضمان الورثه أو وليهم دين الغرماء، كما هو صريح موثقه زواره المتقدمه [٣٣]. لكن [٣٤] ياباه التفصيل في هذين بين صورتى الإحاطه وعدمها إذ مع الضمان لا فرق بينهما في جواز التصرف. فالأولى حملها على الإنفاق بعد عزل القدر المتيقن من الدين، وإن ولي الميت أو الورثه يجب عليه مع عدم الإحاطه أن لا يجبس حق الورثه لأجل الغرماء، بل يعزل حقهم وينفق الباقي.

فالأظهر - حينئذ - ما دلّت عليه الموثقه المتقدمه من عدم جواز التصرف قبل الضمان. وأمّا ما دلّ بظاهره منها على توقّف التصرف على الأداء، فمع وروده مورد الغالب من إقدام الوارث على الأداء [٣٥] من قيمه العين، لا ضمان الدين في الذمه، يجب تقييد مفهومه الغائى بمنطوق الموثقه. ثم لا يبعد أن يراد من الضمان فيها هو مجرد التعهيد بالمال، مع إذن الغرماء صريحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضى حال الوارث من عزمه على الأداء ووفائه بما يعزم عليه. وعلى ما ذكرنا [٣٦] ينطبق ما يشاهد [٣٧] من استمرار سيره المسلمين على عدم الامتناع من التصرف في مال مورثهم - من بيته [٣٨] و أثاث البيت وغير ذلك - إلى أن يستأذنوا الغريم المذى له على الميت ما يفى به جزء من مائه ألف جزء من تركه الميت. و حينئذ فالوارث إذا علم من نفسه - في خصوص أداء دين الميت - حاله يعلم برضى الغريم بتصرفه في التركة لو أطلع على ما فى عزمه [٣٩]، فالظاهر جواز التصرف وإن استوعب الدين. وعلى أى تقدير، فلو تصرف الوارث في موضع الجواز فتلف باقى التركة قبل إيفاء الدين، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الوارث، لعموم ما دلّ على أنه يبدأ [٤٠] بالدين قبل الإرث [٤١]، وإطلاق ذيل موثقه زواره المتقدمه الآمره برجوع الغرماء فيما بقى من حقوقهم إلى الورثه إن كان الميت ترك شيئا [٤٢]. ولو أعسر الوارث حينئذ، فلا يبعد أن يكون للغريم نقض تصرفه فيما تصرف فيه [٤٣] من بعض التركة - كما ذكره في القواعد [٤٤] - لكشف تلف بعض التركة عن عدم استحقاق الوارث لما تصرف فيه، فتأمل. نعم، لو عزل دين الميت فقبضه ولي الميت - وصيا [٤٥] أو غيره - و تمكن من دفعه إلى الغريم فلم يدفع ثم تلف، كان عليه [٤٦] ضمانه لا على الورثه للأخبار [٤٧]

الداله على ضمان من اوصى إليه بإيصال حق فتمكّن منه و لم يفعل، وقد ورد بعضها في باب من تمكّن من إيصال الزكاه فلم يفعل [٤٨]، كمصححه الحلبي [عن أبي عبد الله: «أنه قال» [٤٩] في رجل توفى فأوصى إلى رجل - وعلى الرجل [٥٠] المتوفى دين - فعهد الذى اوصى إليه فعزل الذى للغرماء، فرفعه فى [٥١] بيته وقسم الذى بقى بين الورثه، فسرق [٥٢] الذى للغرماء من الليل، ممن يؤخذ [٥٣]؟ قال: هو ضامن حين عزله فى بيته يؤدى من ماله» [٥٤]. و ما عن المشايخ الثلاثة عن أبان عن رجل [قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام» [٥٥] عن رجل أوصى إلى رجل [٥٦] أن عليه دينا، فقال: يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسم ما بقى بين الورثه، قلت: فسرق ما كان أوصى به من الدين، ممن يؤخذ [الدين، أ] [٥٧] من الورثه أم من الوصى؟ [قال: لا يؤخذ من الورثه] [٥٨] و لكن الوصى ضامن لها [٥٩]» [٦٠]. و قريب منها روايه عبد الله الهاشمي المحكيه عن التهذيبين فى وصي

أعطاه الميِّت زكاه ماله فذهبت «٦١».

مسأله [٩] «٦٢» إذا مات المديون فالمحكي عن الأكثر: بقاء المال المقابل للدين على حكم [مال] الميِّت،

و لا- ينتقل من حين الموت إلى الوارث إلّا الفاضل عن الدين «٦٣». و عن جماعة منهم العلماء «٦٤» و الشهيد الثاني «٦٥»: [الذهاب] «٦٦» إلى انتقال المال بالموت إلى الوارث و إن استغرق الدين التركة. للأوليين: ظاهر قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ «٦٧» بناء على أنّ ظاهر اللّام في آيات الإرث التمليك، فمقتضى القيد توقف الملك على إيفاء الوصيه و الدين. و ظاهر الأخبار الكثيره، مثل قوله في الديه: «يرثها أولياء المقتول إذا لم يكن على الميِّت دين» «٦٨». و قوله في الروايه المرويّه في باب الزكاه: «إنّما هو بمنزله الدين لو كان عليه، ليس للورثه شىء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاه «٦٩». و قوله عليه السلام في موثقه زراره: «في عبد أذن له سيّده في التجاره، فاستدان العبد فمات المولى فاخصم الغرماء و الورثه فيما في يد العبد، قال: ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما في يده من المال و المتاع، إلّا أن يضمنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما في يده من المال للورثه، فإن أبوا كان العبد و ما في يده من المال للغرماء، يقوم العبد و ما في يده من المال، ثم يقسم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمه العبد و ما في يده عن أموال الغرماء رجعوا إلى الورثه فيما بقى لهم إن كان الميِّت ترك شيئا، و إن فضل قيمه العبد و ما في يده عن دين الغرماء رد على الورثه» «٧٠». و ممّا استدلل به الشيخ في المبسوط لهذا القول أيضا: إنّه لو انتقل المال إلى الورثه لانعقق قريب الوارث عليه بمجرد موت المورث و إن كان عليه دين مستوعب، و التالي باطل بلا خلاف «٧١». و للآخرين: إنّه لو لم ينتقل إلى الوارث لبقى مالا بلا مالك، و هو محال عقلا. و إنّه لو لم ينتقل لم يشارك ابن الابن عمّه في ميراث جده إذا مات أبوه قبل إيفاء الدين. و التالي باطل إجماعا. و للنظر في كل من أدلّه الطرفين مجال، إلّا أنّ الأقوى هو القول الثاني لأن كون التركة ملكا ممّا لا- يقبل الإنكار، لما قد ثبت له من الأحكام المتوقّفه على الملك، كالبيع و الإجاره، و ضمانه عينا و منفعه عند التلف، إلى غير ذلك، و توقّف الملك على المالك- أيضا- كذلك لأن الملكيه من الإضافات المتوقّفه على تحقّق أطرافها، و ليس هنا من يملك إلّا الوارث لأنّ ملكيه الديان منتفيه إجماعا «٧٢». و أورد عليه النقض ب: ثمن الكفن، و مئونه التجهيز، و الزكاه، و ديه الجنايه على الميِّت- التي ورد النص بأنّها ليست للورثه بل يتصدّق [بها] للميِّت في وجوه البر «٧٣»- و بالوقف العام. فإن قيل: إنّه ملك لله تعالى. قلنا بمثله في مال الميِّت، إلّا أنّ الفارق و جوب صرف هذا في ديون الميِّت. و يمكن الجواب- فيما عدا النقض بالوقف-: بالتزام ملكيه الكفن و نحوه للورثه، و نحوه المال الموصى به في مصرف مخصوص كاستئجار العباده و نحوه، و ديه الجنايه للفقراء، و الزكاه لهم أو لكافّه المسلمين. و أمّا احتمال كونه كالوقف ملكا لله، فهو مخالف للإجماع على أنّ الملك هنا ليس لله تعالى لأنّ أصحابنا بين قائل بانتقاله إلى الوارث، و بين قائل بكونه في حكم مال الميِّت «٧٤»، مع أنّ ثبوت الملك بالمعنى المتعارف لله تعالى محلّ تأمل، و إن قيل به في الوقف العام، مع أنّ انتقال الملك إلى الله ليس بناقل اختياريّ، و الاضطراري غير ثابت. فإن قلت: الانتقال إلى الوارث- أيضا- غير ثابت. قلت: انتقاله إليه في الجملة ثابت، إنّما الكلام في كون ذلك قبل إيفاء الدين أو بعده، فيحكم بثبوت الانتقال قبل الإيفاء بأصالة عدم الانتقال إلى غيره، نظير ما إذا ثبتت الحقيقه العرفيه للفظ و شكّ في كونه في اللغه كذلك، فإنّه يحكم بثبوت الحقيقه العرفيه في اللغه- أيضا- بأصالة عدم النقل، و لا يجرى هنا أصالة تأخر الوارث «٧٥». فحاصل الاستدلال: أنّ الأمر دائر بين تملك الميِّت، أو تملك الوارث، أو كون الملك لله تعالى. و الأوّل باطل قطعا، فيدور الأمر بين الأخيرين و حيث إنّ تملك الوارث ثابت في الزمان المتأخّر، و يشكّ في ثبوته عند الموت، فيحكم بثبوته هناك، نظير ما ذكر في الحكم بسبق المعنى العرفي و عدم مسبقيته

لوضع آخر، هذا، ولكن العمده في نفى احتمال ملكيته لله هو الإجماع المركب كما عرفت، وإلا فإثبات سبق التملك بهذا الأصل غير صحيح، والمعتمد في إثبات سبق الحقيقه العرفيه عند الشك على أمور آخر، فتدبر. نعم، يمكن أن يوجه الاستدلال المذكور بأن الإرث عرفا و شرعا هو انتقال ما كان للميت من مال أو حق منه إلى الوارث، ولا يتحقق هذا المعنى إلا بعد عدم توسط مالك ثالث بين الميت و الوارث، وإلا لانتقل المال إلى الوارث منه لا من الميت، فحينئذ فيدور الأمر- قبل إيفاء الدين- بين تملك الميت و تملك الوارث، والأول باطل لكونه خرقا للإجماع، ولأن الميت إما أن يراد به نفس الجسد، ولا يخفى عدم قابليته للتملك، وإما أن يراد به النفس الباقية بعد الموت، وهو وإن تصوّر فيه الملك نظير ما يقال في حصول الملكيه لله تعالى في الوقف العام، إلا أن ملاحظه أحكام الملك و المالك يكشف كسفا قطعيا عن بطلانه، كيف و لو كان كذلك لزم انتقال عوض التركة إليه إذا باعها الوارث، و انعتق عليه من يعتق عليه إذا انتقل إليه، إلا أن يمنع ذلك من أجل الحجر عليه و إن كان مالكا، و لجاز الربا في المعامله الواقعه من الوارث إذا كان مع ولد الميت أو زوجته، و لجاز نقل الملك إليه، و الوقف عليه، إلى غير ذلك مما هو متفق البطلان. و لو فرض تسليم قابليته النفس الناطقه للملك، لكن نقول: لا بد من التزام انتقال المال من الإنسان لأنّ المالك في حال الحياه ليس خصوص النفس الناطقه للملك، لكن نقول: لا بد من التزام انتقال المال من الميت إلى الحي لا إلى النفس، و منه إلى الوارث. و كيف كان، فهذا الوجه هو المعتمد في الاستدلال. و أمّا ما ذكر من اشتراك ابن الابن لعمه إذا مات أبوه قبل الإيفاء فهو أعم من المطلوب لاحتمال كونه لأجل انتقال تأهل الملكيه بعد الدين إليه من أبيه، و انتقال سبب الملك كاف في استحقاق النصيب، كما لو كان للميت خيار، فإن ابن الابن يرث الخيار من أبيه فيشارك مع عمه في البيع المسترد بالخيار، و نحوه ورثه الموصى له، فإنهم إذا قبلوها تنتقل إلى ورثه الموصى له حين موته لا حين قبولهم لأنهم إنما ورثوا قابليته الملك و القبول للموصى به. و كذا الوقف المنقطع الآخر الذي قيل: إنه يرجع بعد الانقطاع إلى ورثه الواقف، بناء على انتقاله إلى ورثته حين الموت لا- حين انقراض الموقوف عليهم، و يحتمل الانتقال إلى ورثته حين الانقراض، بناء على أنه يقدر انتقاله إلى الميت من ذلك الحين، و الفرق بينه و بين الخيار و الوصيه أنّهما إنما ينتقلان من الميت إلى وارثه، ثمّ منه إلى وارثه، و هكذا، و انتقال المال تابع للخيار و الوصيه، بخلاف الوقف فإنه يقدر انتقاله إلى الميت من حين الانقراض. و وجه الاحتمال الأول: هو أن الواقف له تأهل انتقال الوقف إليه لو انقراض الموقوف إليه «٧٦». و بهذا المعنى ينتقل إلى وارثه، ثم إلى وارثه، و هكذا، فيكون انتقال المال تابعا لانتقال ذلك التأهل، كانتقال المال في الخيار و الوصيه. و يدل على تملك الوارث- مضافا إلى ما ذكرنا- إطلاقات الإرث، مثل قوله تعالى لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ.. الآية «٧٧». و قوله تعالى إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ «٧٨». دل على سبب الهلاك لتملك الوارث. و يؤيده آيه اولى الأرحام «٧٩» و قوله تعالى وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ «٨٠». و تقييدها بما بعد الوصيه و الدين لوجود الآيات المقيده ممنوع، أولا: بما سيجىء من عدم دلاله تلك الآيات إلا على كون القسمة بين الورثه بعد الدين، لا أن التملك بعده. و ثانيا: لو سلمنا دلالتها على ذلك لكن نقول: لا يمكن تقييد الآيات المطلقه بها لأننا إن قلنا بظهور اللام- وضعا أو انصرافا- في الملكيه المستقره السليمه عن مزاحمه الغير، فلا يخفى أن تقييد هذه الملكيه بما بعد الدين- كما تضمنته الآيات- متفق عليه. [على أن التقييد في هذه] «٨١» الآيات ليس بأولى من حمل الملكيه- المستفاده من اللام- و الأولويه و المولويه على ما لا ينافى مزاحمه حق الغير المانع من التصرف المنافى له، و إن كانت ظاهره في غير ذلك «٨٢». إلا أن الآيات المطلقه المذكوره كما يمكن تقييد الملكيه المذكوره المستفاده منها بما بعد الدين بقرينه الآيات المقيده، كذلك يمكن أن يراد من الملكيه فيها- الظاهره في الفرد المستقر- مطلق الملكيه المجامع مع عدم الاستقرار و مزاحمه الغير. و دعوى أولويه تقييد المطلق من إرادته الإطلاق من المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها، ممنوعه. و إن قلنا بعدم ظهور في أزيد من مطلق الملكيه فيدور الأمر بين تقييد

الآيات المطلقة بما بعد الدين، لشهاده الآيات المقيده، و بين تقييد الملكيه المقيده بما بعد الدين - في الآيات المقيده - على خصوص الملك المستقرّ المستقلّ السليم عن مزاحمه الغير في التصرف، فبقى إطلاق ثبوت أصل الملك في الآيات المطلقة غير مقيّد بشيء، و كيف [كان] «٨٣» فلا يتعيّن تقييد الآيات المطلقة بالآيات المقيده. و أمّا ما استدللّ به الأكثر على عدم الملك من الوجوه الثلاثة: فأما أصله عدم الانتقال إلّا بعد الإيفاء و إن كانت جاريه هنا و لا تعارضها أصله عدم الانتقال إلى مالك آخر فضلا عن أن تقدّم عليها، و إنّما تقدّم عليها في تعيين أوضاع الألفاظ لوجوه آخر - كما عرفت سابقا - إلّا أنّ الأصل يخرج عنه بما ذكرنا من الدليل. و أمّا التمسك بلزوم انعقاد من يعتق على الوارث بمجرد الموت مع إحاطه الدين، فيرد عليه: منع عموم الدليل على الانعقاد بمجرد الملك، حتّى فيما إذا كان متعلّقا لحق الغير و كان المالك ممنوعا من التصرف. و عموم ما دلّ على أنه لا يملك الرجل محارمه معارض بعموم ما تقدّم من الدليل، على أنّ الورثه إذا أبوا عن ضمان الدين كان التركة للغرماء يقوّمونه و يأخذون حقّهم «٨٤». و أمّا التمسك بالآيات المتضمّنه لقوله من بعد وصيّيه.. أو دَيْنِ «٨٥» ففيه: أوّلا: أنّ الظاهر من الآيه سوقها لبيان كيفيّة القسمة - بعد كون مالكيه الورثه و استحقاقهم في الجمله مفروغا عنه - لا لتأسيس الحكم بأصل التملك، فالمتأخر عن الوصيّه و الدين هي قسمة الإرث بين الورثه على النحو المذكور في الآيات، فالمراد: أنّ الورثه لا يزاحمون الموصى له و لا الديان. فمساق الآيه مساق ما ورد من أنّ أول شيء يبدأ به من المال: الكفن، ثم الدين، ثم الوصيّه، ثم الميراث «٨٦». و ربما يظهر ما ذكرنا من بعض فقرات الآيات، مثل قوله تعالى فإن لم يكن له ولد و ورثه أبواه فلأمّهم الثلث فإن كان له إخوة فلأمّهم السُدُس من بعد وصيّيه.. إلخ «٨٧»، فإنّ قوله و ورثه أبواه دلّ على أنّ قوله فلأمّهم الثلث و قوله فلأمّهم السُدُس مسوق لبيان كيفيّة القسمة، فالمقيّد بقوله: من بعد وصيّيه هي القسمة بين الأبوين، لا أصل إرث الأبوين لمال الميت. فالمقصود من القيد بيان عدم مزاحمه إيفاء الوارث للوصيّه و الدين. و ثانيا - سلّمنا أنّ القيد يرجع إلى الملكيه لكن نقول: لَمّا كان الظاهر من الملكيه المستفاده من اللّام - الموضوعه للاختصاص المطلق - هو استقلال المالك و عدم مزاحمته في التصرف، فالقيد راجع إلى الملكيه على هذا النهج، و تأخرها عن الدين ممّا لا خلاف فيه. اللهم إلّا أن يقال: إنّ خصوصيّه الاستقلال في الملك و التسلّط، و عدم تسلّط الغير ليس من الأمور المستفاده من «لام التملك»، بل و لا «لام الاختصاص» لأنّ غاية الاختصاص المطلق المستفاد من اللّام هو الاستقلال، بمعنى عدم مدخليه الغير في الملكيه و نفى شريك الغير.

و أمّا عدم مدخليه الغير في مزاحمه المالك و منعه عن التصرف، فهو من الأحكام الشرعيّه الثابته للأملاك لو خليت و أنفسها، و أظهر من ذلك - في الخروج عن مدلول اللّام - استقرار الملك و عدم تزلزله بتسلط الديان على إبطاله عند امتناع الوارث من أداء الدين، فإنّ هذا ليس من أحكام الملك - فضلا عن مدخليته في نفس الملك - ليكون داخلا في مفاد اللّام، بل هو مقتضى استصحاب الملك. و أمّا تنجّز الملك و عدم مراعاته بضمنان الدين، أو مقتضى إطلاق الحكم بالملكيه، فأتضح إنّ شيئا من الخصوصيّات المذكوره للملك - اعني الاختصاص بمعنى عدم مدخليه الغير في المنع عن التصرف، و استقرار الملك و تنجّزه - ليس مستفادا من نفس اللفظ حتّى يرد عليه التقييد، فيكون مؤداه توقّف الملك الخاص على إيفاء الدين، فلا ينافى حصول أصل الملك قبل الإيفاء. نعم، لو سلّم عدم دلاله اللّام على أكثر من مطلق الملك - لكن ادعى أنّ المراد من المطلق: الملك الخاص، اعني المنجّز المستقرّ السليم عن المزاحمه، فالتقييد وارد على هذا المقيّد المراد من المطلق - كان حسنا بشرط إثبات الدليل من الخارج على ثبوت أصل الملك، حتى لهذا التقييد المذكور. نعم، يمكن أن يقال - كما أشرنا سابقا -: إنّ إبقاء الملكيه - المقيده في هذه الآيات بما بعد الدين - على إطلاقها موجب لتقييد الآيات المطلقة المتقدّمه «٨٨» بهذه الآيات، فيدور الأمر بين تقييد الملكيه المطلقة - في آيات الدين - بالملكيه المستقره السليمه عن مزاحمه الغير في التصرف، و بين تقييد أصل الملكيه - في

تلك الآيات المطلقة - بما بعد الدين، و لو لم نرَّحِّج التقييد الأول، فلا نرَّحِّج الثاني. لكنَّ الإنصاف إنَّ التقييد الثاني أرجح، و حينئذ فمع الإجمال فى الآيات المطلقة و الآيات المقيَّده، فالمرَّحِّج ما ذكرنا من الدليل العقلى، لا إطلاقات الآيات المتقدِّمه، مضافا إلى قوّه احتمال ورودها فى مقام بيان استحقاق الأقارب فى مقابل الحرمان بالكلية، و يشهد له: أنَّ الآيه الأولى إنَّما نزلت فى ورثه بعض الأنصار حيث إنَّ إخوه الميِّت أخذوا المال و حرموا أولاده الصغار و امرأته «٨٩»، فيكون مساقها مساق جميع الإطلاقات الواردة فى أنَّ للأبوين كذا، و للأخ كذا، و للخال كذا، و للعم كذا، إذ لا يرتاب أحد فى ورودها فى مقام تشخيص المستحقِّين إذا فرض ثبوت الإرث و الاستحقاق لأصل الوارث فى وقت. و يؤيِّده إطلاقهم - ظاهرا - على أنَّ الوارث له حقَّ المحاكمه، بمعنى أنه لو ادَّعى لمورثه مالا على أحد، فأقام شاهدا واحدا، فله الحلف و أخذ الحقِّ، و إن كان على الميت دين يحيط بالحقِّ. و قد دلَّت النصوص «٩٠» و الفتاوى على أنَّ اليمين المثبتة هى اليمين لإثبات مال لنفسه، و لا- يمين لإثبات مال للغير بلا- خلاف ظاهرا «٩١»، مع صراحه النصوص فى أنَّ المعتبر فى جزء البيِّنه يمين صاحب الحقِّ، و مشروعته الحلف من الوارث، مع ما ثبت من أنه لا يمين لإثبات مال للغير يدلُّ على أنَّ التركة مال الوارث. و اعلم أنَّ الظاهر إنَّ حكم الوصيِّه و حكم الدين واحد، كما صرَّح به بعض، حاكيا له عن جمع الجوامع «٩٢» و فقه الراوندى «٩٣» و غيرهما من مصنِّفى آيات الأحكام «٩٤». ثم إنَّ الثمره بين القولين تظهر فى مواضع: منها: وجوب فطرته - لو كان عبدا - على الوارث، بل وجوب زكاه المال، على أحد الوجوه كما سيجىء. و منها: استحقاق الوارث لنمائه لأنَّه نماء ملكه، و فى تعلق حقِّ الديان بالنماء - كما فى فوائد الرهن على أحد القولين - احتمال، و إن نسب إلى الأصحاب القطع بخلافه فى المدارك «٩٥». و يؤيد هذا الاحتمال: عموم قوله عليه السلام فى الروايه المتقدِّمه: «ليس شىء للورثه حتى يؤدوا ما عليه» «٩٦»، و قوله: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده» «٩٧»، و قوله عليه السلام فى ولد المكاتب المطلق: «ليس له شىء حتى يؤدى ما على أبيه» «٩٨» فإنَّ الظاهر.. «٩٩». نعم، مقتضى الأصل و قاعده «تسلَّط الناس على أموالهم» ما نسب إلى الأصحاب. و منها: جواز بيع التركة قبل الإيفاء، ذكره فى الدروس «١٠٠»، فإنَّ أراد الجواز مع عدم الضمان، و عدم إذن الغرماء، فهو مناف لما سبق من الأخبار «١٠١» - و حكى عليه الإجماع فى الإيضاح «١٠٢» و المسالك «١٠٣» و كشف اللثام «١٠٤» - من عدم استقلال الوارث بالتصرف. نعم، حكم الفاضل بجواز رهن التركة «١٠٥»، و لعلَّه لأنَّه يرى كون تعلق الدين بالتركة تعلق الرهن، لكن صرح بعض بأنَّه لم يعهد ذلك من قائل عدا ما حكاه الشهيد فى قواعده عن السيد رضى الدين قدَّس سرَّهما «١٠٦». نعم ظاهر محكى جامع المقاصد موافقه الفاضل فى باب الرهن «١٠٧»، لكنَّه عدل فى باب الحجر «١٠٨» كما عرفت. و إنَّ أراد الجواز مع الضمان أو إذن الديان، فالظاهر جوازه على القولين لأنَّه و إن لم يكن مالكا - على قول الأ-كثر - إلَّا أن له ولايه التصرف بإذن الغرماء، إلَّا أن يمنع الولايه. بل له إمَّا إعطاء الأعيان بإزاء الدين بعد التقويم أو ضمان الدين ثم التصرف فيها بما يشاء، كما يظهر من قوله عليه السلام: «ليس للورثه سبيل على العبد و ما فى يده حتى يضمنوا للغرماء» «١٠٩». و منها: وجوب الزكاه على الوارث و عدمه، و توضيحه: إنَّه إذا مات المالك و عليه دين و ترك نخيلا - مثلا - إمَّا أن يكون موته بعد ظهور الثمره و تعلق الزكاه بها، أو قبله. و الأوَّل سيجىء حكمه. و على الثانى: إمَّا أن تكون التركة فاضلا عن الدين. و إمَّا أن يكون الدين محيطا بالتركة. و على التقديرين: إمَّا أن يكون الموت بعد الظهور أو قبله. فالأقسام أربعه: فعلى الأوَّل يحسب الزكاه فى الفاضل إذا بلغ نصابا، لانتقاله إلى الوارث. و ممنوعيته عن التصرف فيه - على أحد القولين المتقدمين فى الفاضل عن الدين «١١٠» - لا يوجب نفى الزكاه إذ غايته أنه كالمرهون المقدور على فكه و لو بيعه، بل هو أولى. نعم، لو قيل بعدم الزكاه فى ما تعلق به حقَّ الغير كالرهن و لو تمكَّن من فكه، كما هو أحد الأقوال فى الرهن، لم تجب الزكاه. و كذلك الحكم على الثانى، و كذلك على الثالث، إن قلنا بملك الوارث. و الكلام فى حجره عن التصرف كما تقدَّم من أنه لا يزيد عن الرهن المقدور على فكه، الذى صرَّح الشهيدان فى الروضه «١١١» و البيان «١١٢» بوجود الزكاه

فيه، فما في المسالك - من أن التركة المحاطة بالدين لا تجب زكاتها على الوارث و لو على الانتقال، لمنعه عن التصرف «١١٣» - لا يخفى ما فيه. ثم إنه إذا أخرج الوارث الزكاة من العين فهل يغرم بدلها للديان؟ الظاهر ذلك إذ لم يجب عليه دفع الزكاة من العين، و لا - دفع الدين منها، فالوجوب في كل منهما تخيري الأداء من العين و غيره، فلا يلزم من العمل بخطابي أداء الزكاة و أداء الدين محذور لعدم التعارض، و تعلق الزكاة بالعين لا - ينافي كون الخطاب تخيريًا. نعم لو قلنا: إن دفع القيمة مسقط للتكليف بالإخراج من العين حيث إنه لولا - يته الشرعية نقل العين المستحقة للفقراء إلى نفسه فسقط تكليفه بإخراج العين لا أن دفع العين أحد طرفي التخيير، أمكن القول بأن تعلق حق الفقراء بالعين بمنزلة تلف بعض التركة بغير اختيار الوارث، فلا - يجب عليه الغرامة، مع إمكان القول بالوجوب حينئذ نظرًا إلى عموم ما دل على أنه لا - يجوز للوارث التصرف ما لم يضمن للغرماء حقهم، كما في الرواية المتقدمه في قوله عليه السلام: «ليس للورثة سبيل على رقبه العبد و ما في يده حتى يضمنوا للغرماء» «١١٤». و حينئذ فوجوب التصرف بدفع الزكاة لا ينافي توقف هذا التصرف على الضمان. و إن كان واجبا - أيضا - فيجب الضمان من باب المقدمه، و مجرد الحكم بوجوب إخراجها من العين لا - يوجب كون الإخراج مجانا و من غير عوض، كما أن وجوب أخذ مال الغير في الاضطرار لا ينافي ضمانه الثابت بالقاعده. فنتيجة القاعده هي وجوب الأخذ بعد الضمان. فإن قلت: بعد تسليم تعلق الزكاة به و اشتراك الفقراء بإخراج الزكاة ليس تصرفا في متعلق حق الغرماء لأنه خارج عن الإرث، فلا يشمل ما دل على منعه على التصرف في الميراث إلما بعد الضمان. قلت: مع أن هذا مبنى على تعلق الشركه فيه، إنه إنما يستقيم لو كان تعلق التكليف بأداء الزكاة متأخرا عن مشاركه الفقراء، نظير التكليف بأداء حصه الشريك إليه في سائر الأموال المشتركه، و هو ممنوع. و كذا على الرابع، إن قلنا بملك الوارث، و ليس هنا مانع الحجر لأن الثمره تظهر في ملك الوارث، و قد تقدم أن المنسوب إلى الأصحاب القطع بعدم حجره عن التصرف في النماء «١١٥». ثم لو قلنا: بأن التركة في حكم مال الميت فظهرت الثمره و زادت التركة و دخلت المسأله في الصورة الثانيه. و لو زادت التركة عند بلوغ حد الوجوب في الصورة الثالثه، اتحد زمان تملك الوارث للفاضل و زمان نفى الوجوب، و الظاهر وجوب الزكاة على الوارث للعمومات. و لو كان موت المالك بعد تعلق الوجوب، فلا إشكال في وجوب الزكاة في هذا المال و إن كان الميت مديونا لأحد الدين لا - يمنع الزكاة. و لو ضاقت التركة عن الدين و الزكاة، فإن كان عين المال الزكوى تالفا، بأن كانت الزكاة في ذمه الميت فهي كأحد الديون يوزع المال على الجميع، و إن كانت العين باقيه فالظاهر دفع الزكاة أولا، أما على تقدير تعلق الشركه فواضح، و أما على تقدير تعلقه كتعلق الدين بالرهن و ديه الجنابه بالعبد الجاني فلسبق تعلق ذلك الحق، فيكون حق الغرماء بعد الموت تعلق بمال تعلق حق الغير به، فلا بد من فك الحق المتقدم. ثم على القول بالانتقال إلى الوارث فالظاهر منعه من التصرف مع مطالبه الورثه «١١٦» مطلقا و لو كان الدين غير مستوعب - وفاقا للإيضاح «١١٧»، و المحكي عن الكركي «١١٨» - لعموم الروايتين المتقدمتين في قوله: «ليس للورثه شىء» «١١٩»، و قوله: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما في يده» «١٢٠». و ربما يستدل لذلك بالآيه، و يقال: إن مقتضاها أن تسلط الورثه من جميع الوجوه متأخر عن الدين و الوصيه، خولف ذلك في أصل الملك لما دل عليه من الدليل العقلي و النقلى فيبقى الباقي على المنع. و فيه: أن مقتضى الآيه تأخر التسلط المطلق عن الدين، لا تأخر مطلق التسلط، فالعموم في قوله: التسلط من جميع الوجوه، مجموعى لا أفرادى. و كيف كان، فمقتضى تلك الروايات هو المنع مطلقا، إلا أن في بعض الأخبار دلالة على جواز التصرف إذا لم يحط الدين بالتركة، نحو مرسله البنظي - المصححه إليه - : «عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن الهدى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «١٢١». و ما سيجىء من صحيحه الحلبي الداله على أن الوصى إذا عزل الدين و قسم الباقي بين الورثه ثم تلف المعزول غرمه «١٢٢» إذ لو لم تجز القسمة قبل إيفاء الدين إلى صاحبه لكان حق الديان. و في معناها ما عن الكليني و الشيخ في الموثق

عن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام «١٢٣» أن ينفق على الورثة مع عدم الاستغراق، و يوفى الدين - أيضا - لوجوب إيصال حق كل من الورثة و الدين إليهم، لكن لا يخفى أنه ليس في الرواية ما يوجب اختصاص ذلك بالوصي للميت - الولي الشرعي للصغار - بل ظاهر مطلق المتولى لأموال الميت و الورثة، فلا يبعد جواز ذلك لنفس الوارث، فيجوز له التصرف في بعض التركة مع حفظ بعضها الآخر للديان إلى زمان إمكان الأداء. نعم، لو اتفق تلف ما للديان بعد الإنفاق على الورثة فالضمان على الولي المتصرف إذا تمكن من إيصال حق الديان إليهم فلم يفعل لما ورد في ضمان من أوصى إليه دفع مال إلى مستحقه فتمكن ولم يفعل، المروي في باب: من تمكن من إيصال الزكاة فلم يفعل «١٢٤». و لصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: في رجل توفى فأوصى إلى رجل، و على الرجل المتوفى دين، فعمد الذي أوصى إليه فعزل الذي للغرماء فرفعه في بيته، و قسّم الذي بقي بين الورثة، فسرق الذي للغرماء من الليل، ممن يؤخذ؟ قال: هو ضامن حين عزله في بيته، يؤدى من ماله» «١٢٥». و رواه أبان - المحكيه عن الفقيه بطريق موثق «١٢٦»، و عن الشيخ بطريق صحيح إليه مرسل «١٢٧»، و عن الكليني بسند ضعيف مرسل «١٢٨» - أنه سأل رجل، أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى إلى رجل أن عليه ديننا، فقال: «يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسّم ما بقي بين الورثة، قلت: فسرق ما كان أوصى به في الدين، ممن يؤخذ؟ أم من الورثة أم من الوصي؟ قال: لا يؤخذ من الورثة و لكن الوصي ضامن له» «١٢٩». و قريب منها رواه عبد الله الهاشمي المحكيه عن الاستبصار «١٣٠» و التهذيب «١٣١» في وصي أعطاه الميت زكاة ماله فذهبت. و لا بد من حمل هذه الروايات - وفاقا للمحكي عن الشيخ في التهذيبي - على صورته تمكن الوصي «١٣٢» لما تقدّم من التقييد في روايه الوصي الذي أمر بدفع مال إلى غيره، المرويّه في باب الزكاة «١٣٣». و لو لم يتمكن من الدفع، فالظاهر المطابق للقاعده أن الضمان على الورثة إذ لا يستقر ملك الرجل على شىء من التركة قبل إيفاء الدين، لما تقدّم من الروايتين الظاهرتين في المنع من التصرف «١٣٤»، المحمولتين - بقرينه روايه الإنفاق «١٣٥» و هذه الروايات - على أنه ليس لهم شىء على سبيل الاختصاص المستقرّ و الملكيه الثابته حتى يؤدوا الدين. و لو أفلس الوصي، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الورثة، بل لا يبعد رجوعهم من أوّل الأمر إلى الورثة. و

المراد بضمان الوصي و جوب غرامته فيكون ما يغرمه كأصل مال الميت، لا أنّ الوصي ضامن للديان بمعنى عدم تسلطهم على الورثة. فقولته عليه السلام في الروايه الثانيه: «لا يؤخذ من الورثة» و إن كان ظاهرا في ذلك إلا أنه لا يبعد حمله على أنّ الضمان لا يستقرّ على الورثة، بمعنى أن لا يرجع أحدهما إلى الوصي، بل الضمان يستقرّ على الوصي، فإن أخذ الديان منه فهو، و إن أخذوا من الوارث رجع الوارث إلى الوصي، كل ذلك لما تقرّر من أنّ الإرث لا يستقرّ ما لم يبرئ ذمه الميت.

درايه : اصول الحديث و احكامه

مقدمه

مقدمه

مقدمه

أن كتابنا هذا يشتمل على مقدمه و فصول.

أما المقدمه ففي بيان امور:

١- أن أول من ألف من أصحابنا في علم الدراية كما هو المشهور هو جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس المتوفى عام ٦٧٣هـ، وهو والد عبد الكريم بن أحمد بن موسى ابت طاووس، المتوفى عام ٦٩٣هـ، واستاذ العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، وابن داود الحلّي (ت ٧٠٧هـ) وهو واضع للاصطلاح الجديد للإماميّة في تقسيم الأحاديث كما سيوافيك بيانه، فالرجل من محققي على الرجال والدراية، حتى أنّ كتابه «حل الإشكال» مصدر لما جاء به العلامة الحلّي في خلاصته، وابن داود في رجاله، وصاحب المعالم في التحرير الطاوسي، وله كتب أخرى تناهز الاثنين والثمانين مجلداً (١).

١- راجع في ترجمه: الطهراني: الأنوار الساطعه في المائة السابغه، ص ١٣ و ١٤.

٩ نعم السيد ابن طاووس هو أول من ألف حسب ما عثرنا عليه ويمكن أن قد سبقه أعلام آخرون لم نقف عليهم.

نعم ذكر السيد الصدر: إن أول من ألف في درايه الحديث من الشيعة هو أبو عبدالله الحاكم النيسابوري الإمامي الشيعي، قال في كشف الظنون في باب حرف الميم مانصه:

«معرفة علوم أول من تصدى له الحاكم أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ الحافظ النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وهو فيخمسه أجزاء ومشمتم على خمسين نوعاً، وتبعه في ذلك ابن الصلاح، فذكر من أنواع الحديث خمسة وستين نوعاً (١).

أقول: لو كان الملاك في القضاء على كون الحاكم النيسابوري شيعياً، إمامياً، هو متابه المستدرك الذي استدرك فيه أحاديث كثيرة فات ذكرها البخاري ومسلم مع وجود شروطهما فيها فالحاكم شيعي بالمعنى الأعم، أي بنعني أنه مبغض لخصوم علي، ومحب لأهل بيته، حتى أنه ألف كتاب «فضائل فاطمة الزهراء» - عليه السلام - واسترك على الشيخين أحاديث كثيرة تعد من اصول فضائل الإمام كحديث الغدير وحديث الطير المشوي، ولا يظهر من ثنايا الكتاب تقديم علي - عليه السلام - على الخفاء في الخلافة والولاية، وأنه كان منصوباً عليه من قبل النبي لقياده الامّة بعده، وعلى ذلك فهو شيعي بمعنى أنه محب لعلي ومبغض لأعدائه، لا أنه شيعي بمعنى

١- السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة، ص ٢٩٤. وتوجد منه نسخه في مكتبه اياصوفيا في استنبول برقم ٤٠٤٤ (لاحظ ريحانه الأدب لشيخنا المدرس: ٥/٢٧٨)، قد طبع أيضاً عام ١٩٣٧ م في القاهره بتقديم الدكتور السيد معظم حسين (راجع علم الحديث، ص ١٠٠، كما في درايه الحديث للأستاذ كاظم مدير شانه چي، ص ١٨).

ولو كان الملا-ك في في القضاء على الحاكم في ذلك المجال ما ذكره أصحاب المعاجم حقّه، فلا- شك أنه مرمي بالشيّع، ومتهّم به عند بعضهم، فقد نقل الذهبي في «تذكرة الحافظ» عن ابن طاهر أنه قال: كان الحاكم يظهر التسنن في التقديم والخلافه (١).

وقد عدّ الشيخ الحرّ العاملي، كتاب تاريخ نيسابور من كتب الشيعة في آخر الوسائل وقال: إنه من تأليف الحاكم (٢) كما عدّه ابن شهر آشوب في معالم العلماء من مؤلفي الشيعة وذكر له كتاب الإمامي كتاب مناقب الرضا -عليه السلام- (٣). وعقد صاحب الرياض له ترجمه في القسم المختص بعلماء الشيعة (٤).

ولأجل عدم وضوح الحال لا يصحّ لنا عدّه ممن ألف من الشيعة في هذا المضممار فضلاً عن كونه أول المؤلفين فيه، فالقدر المتيقن أنّ أول من ألف هو أحمد بن طاووس الحلّي، وإليك ما ألف بعده إلى القرن الحادي عشر.

٢- علي بن عبد الحميد الحسيني الذي يروي عنه الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ) وأبو العباس أحمد بن فهد (٧٥٧ ٨٤١ هـ)، صاحب نسبه إليه السيد الصدر في

١- الذهبي: تذكرة الحفاظ: ٢/١٠٤٥ برقم ٩٦١.

٢- الحر العاملي: وسائل الشيعة: ٢٠/٤٨، ولم ينسبه إلى الحاكم بل ذكر اسم الكتاب مصدراً لكتابه، وأنه من المتب التي روى عنها مع الواسطة.

٣- ابن شهر آشوب: معالم العلماء ص ١٣٣ برقم ٩٠٣.

٤- عبد الله الأفندي: رياض العلماء: ٥/٤٧٧ ويصرّح بأن ماعنونه ابن شهر آشوب، هو هذا.

١١

تأسيس الشيعة (١)

٣- الشيخ الشهيد زين الدين العاملي (٩١١-٩٦٦ هـ) وهو - قدس الله سره - قد بذل جهده في ذلك العلم وألّف كتاباً ثلاثه:

أ البداية في علم الدراية.

ب- شرح البداية، وقد منه عام ٩٥٩ هـ وقد طبع هذا الكتاب تكراراً، وطبع أخيراً باسم «الرعاية في علم الدراية» محققه (٢)، وأضفى محقق الكتاب عليه ثوباً جديداً علّق عليه تعليقات نافعه رفعتة وجعلته في مستوى عالٍ - شكر الله مساعيه -.

ج- غنية القاصدين في معرفه الصلّاحات المحدثين، أمح إليه في خاتمه شرح البداية، وقال: ومن أراد الاستقصاء فيها مع ذكر

الأمثله الموضحة لمطابه فعلية بكتابتنا «غنيه القاصدين فى معرفه الصطلاحات المحدثين» فإنه قد بلغ فى ذلك الغايه (٣).

٤- الشيخ حسين بن الصمد العاملى (٩١٨-٩٨٤هـ)، فله «وصول الأختيار إلى اصول الإخبار» الذى طبع مرتين والمره الثانيه طبع محققا.

٥- الشيخ حسن بن زين الدين (ت ١٠١٠هـ) المعروف بصاحب المعالم، فله أشواط فى علمى الرجال والدرايه، فألف «التحرير الطاوسى»

١- تأسيس الشيعه ، ص ٢٩٥.

٢- أثبت محقق الكتاب ومصححه انه الاسم الواقعى للكتاب ، لاحظ ص ١٦٨ لذل آثرناه عند التسميه.

٣- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه :ص ٤٠٤.

١٢

و«منتقى الجمال» وفى كلا الكتابين من أصول علم الدرايه شئ كثير.

٦- بهاء الدين العاملى (٩٥٣ ١٠٣٠هـ) فله «الوجيزه» فيعلم الدرايه، وهو المتن كان محور الدراسه طليه أعوام، وقد شرحه السيد حسن الصدر وأسماء بنهايه الدرايه، وهو مطبوع، وله أكثر من خمس شروح كما نعرف، ولشيخنا بهاء الدين العاملى كتابا «الحبل المتين ومشرق الشمسين» وقد أدرج فيهما بعض مايمت إلى علم الدرايه بصله.

٧- السيد المحقق المعروف ب «ميرداماد» (ت ١٠٤٠هـ) فقد أودع فى كتابه «الرواشح السماويه» كثيرا من مسائل علم الدرايه وأورد فى مقدمته مصطلحات ذلك العلم.

هذه هى الكتب المؤلفه إلى نهايه القرن العاشر أو بقليل بعده، ثم نوالى التأليف تعد هؤلاء بين أصحابنا الإماميه، فألفوا كتبا ورسائل بين مختصر، ومتوسط، ومنسوط، ذكر أسماءها شيخنا المجيز الطهرانى فى ذريعته، وقد طبع قليل منها (١).

هذا وقد قام لفيف من المحققين بتأليف كتب قيمه فى العصر الحاضر، فيها بغيه الطالب وضالّه المحدث، ونشير إلى كتابين قيمين منها:

١- نهايه الدرايه فى شرح الوجيزه، لبهاء الدين العاملى، تأليف السيد حسن الصدر، (١٢٧٢ ١٣٥٤هـ) فرغ منه عام ١٣١٤هـ، وطبع فى الهند أولاً عام ١٣٢٤هـ هذا ما ذكره شيخنا فى الذريه وطبع أخيراً فى إيران طبعه محققه.

٢- مقباس الهدايه فى علم الدرايه، للعلامه الشيخ عبدالله المامقانى (١٢٩٠ ١٣٥١ هـ) مؤلف تنقيح المقال فى علم الرجال. طبع فى النجف عم ١٣٤٥ هـ.

ثم طبع فى آخر المجلد الثالث من كتاب الرجال مع إضافات وزيادات من المصنّف طاب ثراه.

الثانى: التعريف علم الدرايه:

الثانى: التعريف علم الدرايه:

الدرايه فى اللغه بمعنى العلم والاطّلاع، ولعلّها أخص من مطلق العلم، وهى عبارته عن العلم بدقّه وإمعان، قال سبحانه: «وما تدرى نفسٌ ماذا تكسبُ غداً وما تدرى نفسٌ بأى أرضٍ تموتُ إنّ الله عليمٌ خبيرٌ» (لقمان / ٣٤)، وقال سبحانه: «ما كنتُ تدرى ما الكتابُ ولا الإيمان...» (الشورى / ٥٢).

وفى الإصطلاح عبارته عن العلم الذى يبحث فيه عن متن الحديث وسنده وطرقه، من صحيحها وسقيمها وعليها، وما يحتاج إليه ليعرف المقبول منه من المردود (١).

وعرّفه شيخنا بهاء الدين العاملى فى وجيزته «بأنه: علم يبحث فيه عن سند الحديث ومنتنه وكيفيته تحمله وآداب نقله» (٢).

وثانى التعريفين أولى من أوّلهما، لاشتماله على كيفيته التحمّل وآداب نقل الحديث، وهما من مسائل هذا العلم أو من توابعه.

ولك أن تعرّفه بالنحو الثانى: «هو العلم الباحث عن الحالات العارضه

١- الشهيد الثامى: شرح البدايه ، ص ٤٥، وقد سبق ممّا أنها طبعت باسم الرعايه فى علم الدرايه.

٢- بهاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ١.

على الحديث من جانب السند أو المتن».

والمراد من السند ، طريق الحديث جملة واحده لا آحاد رواه الحديث على وجه التفصيل ، وإنّما يبحث عن الأحوال العارضه على الآحاد فى علم الرجال ، وأمّا فى علم الدرايه فإنّما يبحث عن الأحوال العارضه على الحديث أو على (السند بما أنّه طريق

للحديث) ، والطريق هو المجموع لا كل واحد من الأفراد ، ولأجل التوضيح نقول :

الأحوال العارضة على الحديث باعتبار طريقه ، مثل ما يقال : إن كان رجال السند ثقال إماميين فالحديث صحيح ، وإن كانوا ثقات غير إماميين جميعهم أو واحداً منهم فالحديث موثق ، وإن كانوا إماميين ممدوحين فالحديث حسن ، وإلا فالحديث ضعيف ، فهذه هي الأحوال العارضة على الحديث من جانب السند كلها يبحث عنها في علم الدراية .

ونظير ذلك الأحوال العارضة على الحديث من جانب المتن ، مثل تقسيمه إلى النصّ والظاهر ، أو المجمل والمبين ، أو المحكم والمتشابه ، أو المضطرب وغيره ، فهذه المحمولات هي الأحوال العارضة للحديث من جانب المتن ، وكل هذه العوارض هي من مسائل هذا العلم .

ومِمَّا ذكر يظهر النظر فيما ذكره شيخنا الطهراني في تعريف علم الدراية فقال : « هو العلم الباحث عن الأحوال والعوارض اللاحقه لسند الحديث أى الطريق إلى متنه ، المتألف ذلك الطريق من عدّه أشخاص مرتّبين فى التناقل ، يتلقّى الأوّل منهم متن الحديث عمّن يرويه له ، ثمّ ينقله عنه لمن بعده حتى يصل المتن إلينا بذلك الطريق ، فإنّ نفس السند المتألف من هؤلاء المتناقلين ، تعرضه حالات مختلفه مؤثّره فى اعتبار السند وعدمه ، مثل كونه

١- أى من حيث الألفاظ وأما من حيث المعنى فهو من مسائل علم الكلام.

١٥

متصلاً ومنقطعاً ومسنداً ومسرلاً ومعنعناً مسلسلاً عالياً قريباً صحيحاً حسناً موثقاً ضعيفاً، إلى غير ذلك من العوارض التى لها مدخلية فى اعتبار السند وعدمه، فعلم درايه الحديث كافل للبحث عن تلك العوارض»(١).

ولقد أجاد فيما أفاد، لكنّه خصّ العوارض اللاحقه للحديث بجانب السند، وقد عرفت أنها تعرض تاره من نايه السند، اخرى من ناحيه المتن وإن كان الغالب هو الأوّل.

وبذلك يظهر الفرق بين علمى الرجال والدرايه، فإن علم الرجال يبحث عن آحاد رواه السند على وجه التفصيل جرحاً وتعديلاً، ووثاقه وضعفاً كما يبحث عن طبقه الراوى، وتمييزه عن مشتركاته فى الاسم، هذا بخلاف علم الدرايه، فإنه يبحث عن الإحوال الطارئه على الحديث باعتبار مجموع السند أو المتن.

وبعباره اخرى: البحث عن الأحوال الشخصيه التى تعرض لأجزاء السند وأعضائه أى الأشخاص المرتّبين فى التناقل، المعبر عنهم ب: الرواه، والمزايا التى توجد فى كلّ واحد منهم من المدح والذم، وغير ذلك مما لها الدخول فى جواز القبول عنهم وعدمه، فهو موكول إلى علم الرجال وهو فنّ آخر.

وبذلك يظهر ضعف ما ربّما يقال: من أن علم الرجال يبحث عن السند، والدرايه عن المتن، أو غير ذلك من المميّزات، أو أن

كليهما يبحثان عن سند الحديث لكتّ جهه البحث تخلف، فالدرايه تبحث عن أحوال نفس السند، وعلم يبحث عن أحوال أجزائه، وعضائه التي يتألف

١- الطهراني الذريعه: ٨/٥٤.

١٦

منها السند (١)، لاحظ وتأمل فإن كلامه صحيح في غالب مسائل علم الدرايه لافي جميعها كما عرفت.

الثالث: في موضوعه ومسائله وغايته:

الثالث: في موضوعه ومسائله وغايته:

قد ظهر من التعريف السابق أنّ موضوع هذا العلم هو سند الحديث ومنتنه، وإن شئت قلت: هو الحديث باعتبار اشتماله على السند والمنتن، فإن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه وحالاته، والحالات الطارئه على الموضوع في هذا العلم كونه صحيحاً أو ضعيفاً، أو كونه محكماً أو متشابهاً إلى غير ذلك من الطوارىء. نعم اتّصاف الحديث بهذه الحالات أمّا باعتبار سنده وطريقه، أو منتنه ومضمونه، وقد عرفت التوضيح.

وبذلك علمت مسائله، فنفس تلك الأحوال ونظائرها من مسائله، فالكل يعرض الحديث أما من ناحيه السند أو من ناحيه المتن.

وأما غايته فربما يقال: أن غايه هذا العلم هي معرفه الاصلاحات المتوقفه عليها معرفه كلمات الأصحاب، واستنباي الأحكام، وتمييز المقبول من الأخبار ليعمل به، عن المردود ليجتنب عنه (٢).

والظاهر أنّ معرفه الاصلاحات وكلمة الأصحاب غايه ثانويه تترتب على ذلك العلم، والغايه الاولى الحقيقه هي ما جاء في آخر كلامه، وهي تمييز الراويات المعبره عن غيرها كما هي الغايه في على الرجال أيضاً، غير أن الوصول إليه ا في علم الرجال يتحقق بمعرفه آحاد رجال الحديث،

١- الطهراني الذريعه: ٨/٥٤.

٢- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه في علم الدرايه: ص ٤.

١٧

ولكنه في علم الدرايه يتحقق بالتعرّف على ما يطرأ على الحديث من الطوارىء من جانب السند أو المتن، فكلا العلمين يخدمان

علم الحديث ليعرف الإنسان الحجه ويميّزها عن غيرها، والمقبول عن المردود.

الرابع: في معرفه بعض الاصطلاحات الرائجه:

الرابع: في معرفه بعض الاصطلاحات الرائجه:

في معرفه بعض الاصطلاحات الرائجه:

أن من الاصطلاحات الرائجه في هذا الفن هو: السند، والمتن، والسنّه، والحديث، والخبر، والأثر، وما شابه ذلك فلا بأس بتوضيحها وإن كانت واضحه إجمالاً:

١- السند:

هو طريق المتن، والمراد هنا مجموع من روه واحداً عن واحد حتب يصل إلى صاحبه، وهو مأخوذ من قولهم فلان سند أى يستند إليه في الامور، ويعتمد عليه، فسّمى الطريق سندا لاعتتماد المحدثين والفقهاء في صحّحه الحديث وضعفه على ذلك.

وأما الإسناد، فهو ذكر طريقه حتى يرتفع إلى صاحبه.

وقد يطلق «الإسناد» على «السند» ويقال إسناد هذا الحديث صحيح أو ضعيف (١).

٢- المتن:

هو في الأصل ما اكتنف الصلب، ومتن كل شئ ما يتقوم به ذلك الشئ ويتقوى به، كما أن الإنسان يتقوم بالظهر، ويتقوى به، وفي الاصطلاح «لفظ الحديث الذى يتقوم به معناه، وهو مقول النبي، أو الثمه المعصومين» (٢).

١- حسين بن عبدالصمد العاملى: وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ص ٩٠.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علن الدرايه: ص ٥٢.

١٨

٣- السنه:

فى اللغه هى الطريقه المحموده أو الإسم منها، وفى الاصطلاح نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وبهذا المعنى ليس له إلا قسم واحد وهو الصحيح المصون عن الكذب والخطأ.

٤- الحديث:

هو كلام يحكى قول المعصوم أو فعله أو تقريره، بهذا الاعتبار ينقسم إلى الصحيح ومقابله، وبهذا علم أن مالا ينتهى إلى المعصوم ليس حينئذٍ، وأما العامه فاكتفوا فيه بالانتهاه إلى النبي (ص) أو أحد الصحابه والتابعين بالأثر.

٥- الخبر:

وهو فى اصطلاح المحدثين يرادف الحديث، وربما يطلق فى كثير من العلوم ويراد ما يقابل الإنشاء. ثم توصيف المحدث بالأخبارى إنما هو بالمعنى الأول أى من يمارس الخبر الحديث ويتخذ منه.

وربما يستعمل الأخبارى فى مقابل الاصولى، وذلك لأنه لا يعتمد على بعض الاصول التى يعتمد عليها الصولى، على ضوء ذلك فبقسيم الفقهاء إلى الأخبارى والاصولى بهذا الملاك لا بالملاك الأول أى من يمارس الخبر والحديث ويشغل به .

ويظهر من العلامة (١) وجود هذا الاصطلاح (الأخبارى فى مقابل الاصولى) فى عصره.

١- العلامة الحلى، النهايه فى الاصول (مخطوط) نقله عنه فى المعالم عند البحث عن حجه الخبر الواحد فى ضمن الدليل الثالث، إليك نص عبارته: أما الإماميه فالأخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه، إلا على أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمه - عليهم السلام، والاصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد .

١٩

وأما الأثر: فربما يختصص بماورد عن غير المعصوم مناصحابى أو التابعى، وربما يستعمل مرادفاً للحديث وهو الأكثر.

٦- الحديث القدسى:

هو كلام الله المنزل لا على وجه الإعجاز، الذى حكاه أحد الأنبياء أو أحد الأوصياء، مثل ما روى أن الله تعالى قال: «الصوم لى وأنا اجزى به»، ومن الفوارق بينه وبين القرآن: أن القرآن هو المنزل للتحدى والإعجاز بخلاف الحديث القدسى.

إذ كان رسول الله (ص) يلقى أحياناً على أصحابه مواعظ يحكها عن ربه عز وجل ولم يكن وحياً منزلاً - حتى يسموها بالقدآن، ولا قولاً صريحاً يسنده (ص) إسناداً مباشراً حتى يسموها حديثاً، وإنما كانت أديث يحرض النبى على تصديرها بعبارة تدل على نسبتها إلى الله لكى يشير إلى أن عمله الأوحدها، حكايته عن الله بأسلوب يختلف اختلافاً ظاهراً عن عالم الغيب، وهيبه من ذى الجلاب والاكرام، تلك هى الأحاديث القدسيه التى تسمى أيضاً إلهيه، وربانيه.

مثلاً أخرج مسلم فى صحيحه عن أبى ذر (رضى الله عنه) عن النبى (ص) يرويه عن الله عز وجل: «يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا...» (١).

إذا عرفت هذه الامور فلندخل فيصلب الموضوع ونبحث عن امهات المسائل وذلك فى فصول:

١- مسلم: الصحيح ج ٨ كتاب البرّ، الباب الحديث ١. وقد ألف الشيخ الحرّ العاملي كتاباً باسم «الجواهر السنيه في الأحاديث القدسيّه».

الفصل الأول:

الفصل الأول:

تقسيم الخبر إلى المتواتر و الآحاد.

الخبر ينقسم إلى:

الخبر المعلوم الصدق ضروره أو نظراً.

أو معلوم الكذب كذلك.

أو ما لا يعلم صدقه و لا كذبه.

والقسم الاخير إما يظن صدقه، أو كذبه، أو يتساويان.

فهذه أقسام خمس.

والملاك في هذا التقسيم هو مفاد الخبر و مضمونه، و بهذا الاعتبار ينقسم إلى متواتر و آحاد، و الخبر المتواتر من اقسام معلوم الصدق دون الآحاد كما سيتضح، و إليك البحث في كل واحد منهما.

الخبر المتواتر و فيه مباحث:

الخبر المتواتر و فيه مباحث:

المبحث الاول: في حد التواتر

«التواتر» في اللغة: هو مجيء الواحد بعد الآخر على وجه الترتيب، و منه

قوله سبحانه: (ثُمَّ ارْسَلْنَا نَحْنُ رُسُلَنَا تَتْرًا كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبَعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ) (المؤمنون/٤٤).

إن قوله «تترا» مصدر كدعوى و ذكرى و شورى، و هو من التواتره، و هى أن يتبع الخير الخير، والكتاب الكتاب، فلا يكون بينهما فصل كثير. (١)

و إما فى الاصطلاح فقد عرف بوجه:

أ- خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه (٢).

و إن قوله «بنفسه» يخرج ما أفاد اليقين بمعونه القرائن.

توصيحه: أن القرائن على قسمين:

الاول:القرائن الداخليه، و هى ما لا ينفك الخبر عن جميعها أو بعضها عادة، و هى:

إما تتعلق بحال المخبر، ككونه موسوماً بالصدق و عدمه.

أو بالسامع، ككونه خالى الذهن و عدمه.

أو بالمخبر به، ككونه قريب الوقع و عدمه.

أو نفس الخبر كالهيات الواردة فى الخبر كاشتماله على نون التاكيد و القسم و نحو ذلك.

الثانى:القرائن الخارجيه الحافه بالخبر، و هذا هو المسمى بالخبر المحفوف بالقرينه، كما إذا جاء المخبر بموت أحد، و قورن بسماع النوح من بيته فذلك مما يفيد علمنا بصحته.

قالوا: أن التقييد بقوله بانفسه الاخراج القسم الثانى من الخبر، فانه

١- الطبرسى: مجمع البيان: ٤/١٠٧.

٢- القمى: قوانين الاصول: ١/٢٠.

٢٤

ليس مفيدا للعلم بنفسه بل بمعونه القرائن.

يلاحظ على هذه التعريف: أنه غير مطرد، لصدقه على ما ليس بمتواتر، كما إذا أخبر ثلاثه بواقعه، و حصل العلم بها من جهه خصوص الواقعة لا نصراف الدواعى عن تعمد الكذب فيه و ملاحظه مكانه المخبرين، و خلو ذهن السامع من الشبهه، فيلزم أن

يكون مثل هذا الخبر متواتراً و ليس منه بالضرورة.

ب- خبر جماعه يومن تواطؤهم على الكذب عاده و إن كان للوازم الخبر دخل فى إفاده تلك الكثره العلم(١).

ج- جمع بهاء الدين العاملى بين التعريفين و قال: فإن بلغت سلاسله فى كل طبقه حداً يومن معه تواطؤهم على الكذب فتواتر. و يرسم بأنه خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه، و إلا فخير آحاد(٢).

ففى هذا التعريف ركز على الكثره و أنه يجب أن يبلغ عدد المخبرين إلى حد من الكثره يمنع عن تواطؤهم على الكذب.

يلاحظ عليه: أن العلم بامتناع تواطؤهم على الكذب أو العلم بعدم تواطؤهم عليه لا- يكون دليلاً على صدق الخبر و عدم تعمد المخبرين الكذب، لان للكذب أسباباً و دواعى اخر غير التواطؤ عليه، فإن الحب و البغض فى الأفراد ربما يجران الى التقول على الافراد بكثره من دون تواطؤ هناك، خصوصاً إذا كانوا أصحاب هوى و دعايه.

و هذه هى القوى الكبرى العالميه التى تلعب أيديها تحت الستار فى

١- المحقق القمى: قوانين الأصول: ١/٤٢١.

٢- بعاء الدين العاملى: الوجيزه: ص ٢.

٢٥

مجال الإعلام العالمى، فربما تنطق جماعه كثيره فى أرجاء مختلفه بكلام واحد بإشاره من السلطات، من دون أن يطلع واحد منهم على الآخر، فمجرد علمه بعدم التواطؤ لا- يكفى فى رفع الشك فى تعمد الكذب، إلا- أنه يكفى التواطؤ بين أصحاب السياسه فى البلدان و إن لم يكن التواطؤ موجوداً فى دونها.

فالاولى أن يضاف إلى التعريف قولنا: يومن معه من تعمدهم الكذب، و يحرز ذلك بكثره المخبرين و وثاقتهم، أو كون الموضوع (١) مصروفاً عنه دواعى الكذب أو غير ذلك.

ولنقتصر على ما ذكرناه فى تعريفه، و فيه مباحث شريفه و مفصله، و هى بعلم الاصول إخرى و أولى.

المبحث الثانى: فى إمكان وقوعه و حصول العلم به:

المبحث الثانى: فى إمكان وقوعه و حصول العلم به:

لا يشك ذو مسكه فى أمكانه و وقوعه. قال الغزالى: لا يستريب عاقل فى أن فى الدنيا بلده تسمى بغداد و إن لم يدخلها، و لا يشك فى وجود الانبياء، و المخالف إنما هو بعض الهنود المعروفين ب «سمينه» الذين حصروا العلوم فى الحواس و أنكروا هذا.

١- ولقد وقف بعضهم على هذه النكته وإن كانت عبارته ناقصه. قال الغزالي: «شرط قوم: أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الأخبار»، ثم رد عليه بقوله: وهو فاسد، لأنهم إن حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الأخبار عن علم ضروري.

والظاهر أن الغزالي لم يقف على مغزى الكلام، لأنّ البحث فيما إذا احتل حملهم على السيف بالكذب لا ما إذا علم حملهم عليه، فلا يرد قوله عليهم، لأنهم إن حملوا على كذب لم يحصل العلم.

٢٤

هذا ما يذكره القدماء في إثبات إمكانه ووقوعه، وأما اليوم فنحن نسمع من أجهزة الاعلام العالميه، اخباراً كثيره علميه و اجتماعيه و سياسيه، نجزم بصحة قسم خاص منها و هي ما إذا كانت عيده عن أطار دواعي الكذب فيها.

و كل إنسان منا ربما يواجه الخبر المتواتر طيله عمره، خصوصاً في اول الشهور و آخرها، فربما تتقاطر الاخبار من بلدان نائيه من مختلف الطبقات، تحكى عن رؤيه الهلال فى الليله المعينه، فيحصل العلم للقلوب السليمه، البعيده عن الزيع و الانحراف.

ثم إن المحقق القمى اعترض على الاستدلال المعروف - أعنى الجزم بوجود البلدان النايئه كالهند و الصين و المم الخاليه كقوم فرعون و قوم موسى - بأن العلم هنا ليس من جهه التواتر لانا لا نسمع إلا من أهل عصرنا، و هم لم يرووا لنا ذلك عن سلفهم اصلاً، ففضلاً عن عدد يحصل به التواتر، و هكذا، بل حصول العلم من جهه أن أهل العصر مجمعون على ذلك قاطبه، أما بالتصريح أو بظهور أن سكوتهم مبنى على عدم بطلان هذا النقل (١).

و يلا- حظ عليه: أنا إذا وجدنا أهل زماننا متفقين على الإخبار صريحاً أو التزلماً بوقوع واقعه مثلاً فى سالف الزمان، فربما نقطع بملاحظه العاده فى تلك الوقعه أن اتفاقهم على ذلك لا يكون إلا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك، إلى أن تنتهى السلسله إلى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العاده فى تلك الوقعه بلوغهم درجه التواتر، فيكون علمنا بالواقعه مستنداً إلى التواتر المتأخر، الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحس (٢).

١- المحقق القمى: قوانين الاصول: ١/٤٢١.

٢- محمد حسين الاصفهاني: الفصول فى الاصول: ص ٢٧٠-٢٧١.

٢٧

و على كل تقدير، فسواء صح ذلك الكلام ام لم يصح، فالمثال غير عزيز.

ثم إن للمنكرين شبهات واهيه ربما تبلغ سستا لا حاجة لنقلها، ذكر بعضها الغزالي كما ذكر أكثرها صاحب المعالم فى مقدمته و المحقق القمى فى القوانين (١).

المبحث الثالث: فى كفيه العلم الحاصل بالتواتر:

هل العلم الحاصل من التواتر علم الضرورى - كما هو المشهور-، أو نظرى كما نقل عن الكعبى و أبى الحسين البصرى، و الجوينى، و إمام الحرمين؟ أو لا- ضرورى ولا- نظرى بل هناك واسطه بينهما؟ كما نقل عن الغزالي (و إن كان كلامه لا يؤيد تلك النسبه)؟ أو التوقف فيه - كما نسب إلى السيد المرتضى-؟ أو التفضيل بين الاخبار عن البلدان و أمثالها فضرورى و ألا فنظرى- كما نسب إلى شيخ فى العده، و اختاره المحقق القمى-؟ أقوال:

احتج المشهوره بوجه:

١- لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين و اللازم منتف لانا نعلم علماً قطعياً بالمتواترات، مثل وجود مكه والهند و غيرهما مع انتفاء ذلك.

٢- لو كان نظرياً لما حصل لمن لا قدره له على النظر، كالعوام

١- الشيخ حسن: معالم الاصول: ص ١٧٧، المحقق القمى: قوانين الاصول: ج ١، ص ٤٢١، وشبهاتهم لا تهدف إلى أمر واحد بل بعضها يهدف إلى إنكار حصول العلم من التواتر، و بعضها يهدف ذلى إنكار كون العلم الحاصل من التواتر ضرورياً.

٢٨

و الصبيان.

٣- لو كان نظرياً للزم أن لا يعلمه من ترك النظر عمداً، إذ كل علم نظرى فإنّ العالم به يجد نفسه أولاً شاكا ثم طالباً، و نحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكه (١).

احتج القائل بكونه نظرياً بانه لو كان ضروريا لما احتاج ذلى توسط المقدمتين، و التالى باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر به محسوس، و أن هذه الجماعه لا يتواطؤون على الكذب.

و قد ناقش كل من الطرفين أدله الآخر، و الكلام الحاسم للخلاف هو أن يقال:

إنه إن اريد من الضرورى ما لا يحتاج الى مقدمه من المقدمات على وجه الاجمال و التفضيل، فالعلم الحاصل من الخبر المتواتر ليس بضرورى، لعدم استغنائه عن بعض المقدمات الاجماليه المخزونه فى الذهن، ولكنه لو كان هذا هو ملاك العلم الضرورى، فقلما يتفق أن يتصف خبر بالضرورى حتى قولنا الكل اعظم من الجزء، فأن التصديق بذلك متوقف على القول بأن الكل يشتمل

على الجزء و غيره، و ما هو كذلك فهو أعظم.

و إن اريد من الضرورى ما هو دعم من ذلك و ما يتوقف حصول العلم فيه على بعض المقدمات المخزونه فى الذهن أو المترتبه فيه بالسرع، و الاجمال، فالعلم الحاصل من التواتر ضرورى، و لعله إلى ذلك يشير كلام الغزالي لا إلى القول بالواسطه. قال:

١- المحقق القمى: قوانين الاصول: ١/٤٢٢، الغزالي: المستصفى ١/١٣٢.

٢٩

فإن عنيتم بكونه نظرياً، أن مجرد قول الخبر لا يفيد العلم، ما لم تنتظم فى النفس مقدمتان:

إحدهما: أن هؤلاء مع اختلاف احوالهم و تباين أغراضهم، و مع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق.

و ثانيهما: أنهم اتفقوا على الذخيار عن الواقعه فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم، و لا بد أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل لها و التصديق، و إن تشكل فى النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق، و إن لم يشعر بشعورها... (١)

والحاصل أن الميزان فى كون العلم نظرياً هو حاجه القضية إلى الإمعان، والدقه و الفكر و النظر، و الاستدلال و البرهنه، و أما ما يحصل بعد الاخبار بسرعه -وإن كان معتمداً على قضايا مسلمه فى الذهن من دون استشعار بها و بالاعتماد عليها- فهو ضرورى.

المبحث الرابع: فى شروط التواتر:

المبحث الرابع: فى شروط التواتر:

إن القوم ذكروا شروطاً للتواتر، ولكنها ليست على نسق واحد، بل هى

١- ذكر صاحب الفصول: إن ما يتوقف عليه العلم هو المقدمه الثانيه و هى اتفاقهم على الإخبار عن هذه الواقعه، و أما المقدمه الاولى أعنى لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة أو فى مرتبتها، فلا يتوقف العلم بها عليه، وليس مجرد إمكان تأليف قياس ينتج المطلوب ملاكاً لكون النتيجة نظريه بل لا بد معه من كونه مستفاداً منها، و إلا لأمكن تأليفه فى كل ضرورى، كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزياده.

١- لاحظ المستصفى: ١/١٣٤ للغزالي فقد اكتفى بشروط أربعه، وأضاف القمى فى قوانينه: ١/٤٢٤ و ٤٢٥ شروطاً آخر، فلاحظ.

بين ما هو شرط لتحقيق التواتر و يعد من مقدماته، و ما هو شرط لحصول العلم.

أما القسم الاول فذكروا له شروطاً (١):

١- كون المخبرين يبالغين في الكثرة حدّاً يمنع معه في العاده تواطوهم على الكذب، و قد عرفت أنه غير كاف بل يجب أن يضاف اليه قولنا «يؤمن معه من تعمدهم على الكذب» كما إذا نطقوا بشيء واحد و كانوا مختلفي الهوى، متباعدي المسلك و المشرب.

٢- كون علمهم مستنداً إلى الحس، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً، لكثرة الاشتباه في المسائل النظرية.

٣- استواء الطرفين و الوسط بمعنى أن يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكوره، و ذلك فيما لو حصل هناك أكثر من طبقه، و إلا فلا واسطه و لا تعدد في الطبقات.

يلاحظ على هذا الشرط: أنه إذا حصل التواتر في طبقه الاولى، ولكن و صل إلينا ذلك الخبر المتواتر بخبر الواحد المخفوف بالقرينه المفيده للعلم، فيحصل العلم بلا حاجه إلى تحقيق التواتر في طبقه الثانيه و هكذا.

٤- كون ذخبارهم عن علم، فلو أخبر أهل بغداد عن طائر أنهم ظنوه حماماً عن شخص أنهم ظنوه زيداً لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً أو بكونه زيداً، و ليس هذا معللاً بل حال المخبر لا تزيد على حال المخبر (٢).

واكتفى المحقق القمي بكون الباقيين عالمين و إن كان بعضهم ظانين.

يلاحظ على القولين:

أنه إذا صار كل واحد مبدءاً لحصول درجه من الظن، فربما يحصل العلم، لأن العلم لا يحصل في التواتر دفعه واحده، بل الخبر الاول يوجد ظناً ما، ثم يدعّمه الثاني، والثالث إلى أن يتحول إلى العلم.

و اما القسم الثاني: أعنى: ما هو شرط لحصول العلم منها:

فقالوا: يشترط كون السمع غير عالم بما أخبر به، لاستحاله تحصيل الحاصل، كما يشترط أن لا يكون قد سبق بشبهه أو تقليد إلى اعتقاد نفى موجب الخبر، ذكره السيد المرتضى، و بذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام و مذهب الذماميه في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والنص على النص، و كذلك كل من أرب قلبه حب خلاف

ما اقتضاه المتواتر، فلا يحصل له العلم إلا العلم إلا مع تخليه عما شغله عن ذلك إلا نادراً (١).

وقد ذكر الغزالي في خاتمه بحثه بأنه قد ذكر القوم للتواتر شروطاً آخر و هي فاسده و هي عبارته عن:

١- أن لا يحصرهم عدد و لا يحويهم بلد.

٢- أن تختلف أنسابهم فلا يكونون بنى أب واحد، و تختلف أوطانهم.

٣- أن يكونوا أولياء مومنين.

٤- أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار.

١- المحقق القمي: قوانين الاصول: ١/٤٢٥-٤٢٦، السيد المرتضى: الدرر: ٢/٤٩١.

٣٢

٥- أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين، قال: شرطه الروافض، ثم أورد على الأخير أن هذا يوجب العلم باخبار الرسول عن جبرئيل لانه معصوم، فأى حاجه إلى إخبار غيره؟ و يجب أن لا يحصل بنقلهم على التواتر النص على (رض) إذ ليس فيهم معصوم (١).

و مما يوخذ عليه هنا: أنه تقول على الشيعة و ليس في كتبهم أثر من هذا الشرط، فإنما شرطه بعضهم في حجية الإجماع على فتوى نظريه مستنبطه من الكتاب والسنة، و أين هذا من الخبر المتواتر عن أمر محسوس؟ و كم للقوم في كتبهم من تقولات على الشيعة، و هم يكتبون كل شىء عنهم و لا يعدفون إلا الشىء إلا الشىء الضئيل

المبحث الخامس: فى أقل عدد التواتر:

المبحث الخامس: فى أقل عدد التواتر:

اختلفوا فى أقل عدد يتحقق معه التواتر، والحق أنه لا يشترط فيه عدد، فالمقياس هو اخبار جماعه يومن من تعمدهم الكذب و هو يختلف و يتخلف باختلاف الموارد، فرب مورد يكفى فيه عدد إذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى والكذب، ورب موضوع لا يكفى فيه ذلك العدد، و بذلك يظهر أن تقديره بالخمسه أو العشره أو العشرين أو السبعين لا أساس له (٢).

١- الغزالي: المستصفى: ١/١٣٩-١٤٠.

(١) فعن القاضي أبي بكر الباقلاني: «يشترط أن يكونوا أزيد من أربعة، لعدم إفاده خبر الأربعة العدول الصادقين العلم، كما هو الحال في البيه على الزنا وغيرها، و توقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها».

(٢) و عن الاصطخري: إن أقله عشرة لأنه أول جموع الكثرة.

(٣) و عن جمع: إنه اثنا عشر، عدد نساء بني إسرائيل، لقوله سبحانه: «و بعثنا منهم اثني عشر نقيباً» (المائدة/١٢).

(٤) و عن أبي هذيل العلاف: إن أقله عشرون لقوله تعالى: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين» (انفال/٦٥) خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون.

(٥) إن أقله اربعون لقوله تعالى: «يا ايها النبي حسبك الله و من اتبعك من المؤمنين» (الانفال/٦٤)، حيث نزلت في الاربعين.

(٦) إن أقله سبعون لقوله تعالى: «و اختار موسى قومه سبعون رجلاً لميقاتنا» (الاعراف/١٥٥)، و إنما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم أصحابهم ما يشاهدون من المعجزات.

(٧) من أن أقله ثلاثمائة و بضعه عشر، عدد أهل بدر. (الرعايه في علم الدرايه، ص ٦٢، و مقباس الهدايه ص ١٤).

ولا يخفى سخافه هذه الاقوال وأي صله بين هذه الآيات الوارده في مقامات خاصه و بين العدد الذي يؤمن معه من التعمد على الكذب.

هذا، و إن حصول العلم من العوارض النفسائيه، فهو يختلف حسب اختلاف روحيات الأشخاص و نفسياتهم و حسب اختلاف الموضوعات و الظروف مع وجود دواعي الكذب و عدمه، و كون المخبرين أصحاب هوى أم لا، فلا يصح لعامل تحديد حصول العلم بشيء قطعي على وجه يطرد في جميع المقامات بحيث لا ينقص و لا يزيد.

وختاماً: ذكر النووي (١) في مبحث المتواتر: «ولا يذكره المحدثون، و هو قليل لا يكاد يوجد في رواياتهم، و هو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضروره عن مثلهم من أوله إلى آخره، و حديث «من كذب على متعمداً فليتبوا مقعده من النار» متواتر لا حديث «إنما الأعمال بالنيات» (٢)».

١- و في غلاف المطبوع «النواوي» ولعل لرعايه السجع في الاسم وإلا هو يحيى بن شرف بن حري الخراهي الشافعي النووي شيخ الاسلام محي الدين أبو زكريا ولد في «نوى» فنسب إليها: النووي وهي بلدة بحوران ٦٣١هـ جري - ٦٧٦هـ جري.

لا حظ طبقات الشافعية للسبكي ٥/١٦٥، النجوم الزاهره ٧/٢٧٨، الإعلام ٩/١٨٥، أسماء الرجال الناقلين عن الشافعي: ٦٨، طبقات النحاه واللغويين: ٥٢٩، معجم المؤلفين ١٣/٢٠٢.

٢- النووى: التقريب والتيسير: ٢/١٥٩-١٦٠. مع شرحه: تدريب الراوى.

تقسيم المتواتر إلى اللفظي والمعنوي:

تقسيم المتواتر إلى اللفظي والمعنوي:

المتواتر على قسمين: لفظي و معنوي.

فالأول: ما إذا اتحدت ألفاظ المخبرين فى أخبارهم، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما الأعمال بالنيات» على القول بتواتره، و قوله: «من كنت مولاه فعلى مولاه»، و قوله: «إنى تارك فيكم الثقلين» والفرق بين الاول و بين الثانى والثالث أن تمام الحديث فى الاول متواتر، و فى الثانى و الثالث بعضه، لوجود اختلاف فى النقل فى سائر ألفاظهما التى لم نذكرها.

والثانى: ما إذا تعددت ألفاظ المخبرين و لكن اشتمل كلمنها على معنى مشترك بينهما بالتضمن أو الالتزام و حصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثره الأخبار.

ثم أن اختلافهم فى ألفاظ الحديث ربما يكون فى واقعه واحده، كما إذا قال رجل: «ضرب زيد عمراً باليد»، و قال آخر: «ضربه بالدره»، و قال الثالث: «ضربه بالعصا»، و قال رابع: «ضربه بالرجل» إلى غير ذلك، فالكل يتضمن صدور الضرب، و أخرى فى وقائع متعددة كما فى الاخبار الوروده فى بطوله على -عليه السلام- فى غزواته التى تدل بالدلاله الالتزاميه على شجاعته و بطولته.

تقسيم آخر للتواتر:

تقسيم آخر للتواتر:

ثم إن المحقق القمى قسم التواتر ذلى أقسام لا بأس بنقلها إجمالاً:

١- أن تتواتر الأخبار باللفظ الواحد سواء كان المتواتر تمام الحديث أو

٣٥

بعضه.

٢- أن تتواتر بلفظين مترادفين أو الفاظ مترادفه، مثل ما إذا ورد: «الهر طاهر» و «السنور طاهر» و «الهر نظيف».

٣- أن تتواتر الأخبار بدلالاتها على معنى مستقل و إن كانت دلالة بعضها بالمفهوم و الاخرى بالمنطوق و إن اختلفت ألفاظها، كما إذا ورد: «الماء القليل ينجس بالملاقاه»، و ورد: «الأنقص من الكر ينجس بالملاقاه»، و فى ثالث: «إذا كان الماء قدر كر

ينجسه شيء» فيدل الكل على نجاسة الماء القليل بملاقاه النجاسة.

ومثله ما إذا ورد: «لا تشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستسقى منه الماء»، وورد أيضاً قوله حين سئل عن التوضؤ في ماء دخلته الدجاجة التي وطأت العذرة: «إلا أن يكون الماء كثيراً» فيتترع من الكل انفعال الماء القليل.

٤- أن تتواتر بدلاله تضمنيه على شيء، و يكون المدلول التضمنى قدرأً مشتركاً بين تلك الآحاد، كما فى المثال الذى عرفته من صدور الضرب من زيد.

٥- أن تتواتر الأخبار بدلاله التزاميه، و يكون ذلك قدرأً مشتركاً بينها، مثل مكا إذا نهانا الشارع عن التوضؤ من مطلق الماء القليل إذا لاقته العذرة، و عن الشرب منه إذا ولغ فيه الكلب، و عن الإغتسال منه إذا لاقته الميته، فالكل يدل على نجاسة الماء القليل بذلك.

٦- أن تتكاثر الأخبار بذكر أشياء تكون لوازم لمزوم واحد(١)، مثل

١- وفى المصدر تكون ملزومات للزوم، والصحيح ما ذكرناه، نبه عليه المحقق السيد على القزوينى.

٣٦

الأخبار الواردة فى غزوات على -عليه السلام-.

ثم أنه -قدس سره- فصل فى ذلك بما لا حاجة لذكره (١).

ولا- يخفى أن ما ذكره من تقسيم التواتر، إنما يرجع إلى مطلق التواتر لا- خصوص التواتر المعنوى كما صرح به المحقق الما مقانى(٢)، لوضوح أن القسم الأول والثانى من أقسام التواتر اللفظى.

التواتر التفضيلى والاجمالى:

التواتر التفضيلى والاجمالى:

ثم إن هناك تقسيماً آخر ربما يعبر عنه بالتواتر الاجمالى والتفضيلى، أما الثانى فقد عرفته، و أما الاول فهو إذا ما وردت أخبار متضافره تبلغ حد التواتر فى موضوع واحد تختلف دلالتها سعه وضيقتاً، ولكن يوجد بينها قدر مشترك يتفق الجميع عليه، فيؤخذ به، و مثل لذلك بالأخبار الواردة حول حجيه خبر الواحد، فقد اختلفت مضامينها من حيث كثره الشرائط و قلتها، فيؤخذ بالأخص دلالة لكونه المتفق عليه و هو خبر العدل الإمامى الضابط الذى عدله اثنان، و ليس مخالفاً للكتاب والسنة، و ذلك لأننا نعلم بصدور واحد من هذه الأخبار حول حجيه خبر الواحد، غير أننا لا- نعرفه، فالصادر إما الأعم مضموناً أو الأخص أو المتوسط بينهما، و على كل تقدير فقد صدر منهم

الأخص مضموناً باستقلاله أو فى ضمن واحد منهما.

ثم إذا وجدنا بين هذه الاخبار روايه تجمع هذه الشروط، أى كان روايتها

١- المحقق القمى: قوانين الاصول: ١/٤٢٦-٤٢٧.

٢- عبدالله الماقانى: مقباس الهدايه: ص ١٦، قال: وربما صور بعض المحققين التواتر المعنوى على وجوه.

٣٧

عدولا إمامين صدقهم العدلان، فيعمل بمضمون خبرهم، وربما يكون مضمون خبرهم حجيه مطلق قول الثقه و إن لم يكن عدلاً إمامياً مصداقاً بعدلين، و ربما يكون مضمونه غيره.

و قد عاجلنا الموضوع بهذا الترتيب فى ابحاثنا الاصوليه حيث وقفنا على خبر اتفق الكل على حجيه مثله بأن يكون جامعاً لكل الشرائط من حيث السند، ثم أخذنا بمضمونه كائناً ما كان.

هذا كله حول التواتر بأقسامه. بقى الكلام فى المستفيض و خبر الواحد.

المستفيض والعزیز والغريب (١)

المستفيض والعزیز والغريب (١)

إذا كان المتواتر هو الخبر المفيد بنفسه العلم، فكل خبر لم يبلغ إلى هذا الحد فهو خبر واحد، غير أنه إذا تجاوز عدد روايته عن ثلاثه فهو مستفيض، و ما لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين فهو عزيز- سمي عزيزاً لقله وجوده، واصبح عزيزاً لكونه قوياً.

و أما الخبر الذى انفرد واحد بروايته (أى موضع وقع التفرد فى السند) فهو غريب و إن تعددت الطرق اليه، أو تعددت الطرق منه، و فسرّه المحقق

١- ذكره الشهيد فى المقام، كما ذكره فى الفصل المختص ببيان ما تشترك فيه الأقسام الأربعة. ولعل وجه التكرار أنّ الغرض تعلق فى المقام ببيان درجات خبر الواحد، فلا محيص من بيانه لأن من درجاته: المستفيض، والعزیز، والغريب، ولكن الغرض فى البحث الاتى تعلق بتبيين ما هو المقبول والمرفوع ببيان ما تشترك فيه الأقسام الأربعة أو بعضها فى الصفات والأحكام، و من صفات خبر الواحد بأقسامه الأربعة كونه غريباً، كسائر صفاته من كونه مسنداً، متصللاً، مرفوعاً، و....فاقتضت تلك المناسبه تكراره.

الداماد (ت ١٠٤٠هـ) بالروايته التي يرويها راو واحد في الطبقة الاولى، واثنان في طبقات اللاحقه (١).

ثم إن كان الانفراد في اصل سنده فهو الفرد المطلق و إلا فالفرد النسبي لأن التفرد حصل بالنسبه إلى شخص معين، مثال الأخير:

إذا روى الكليني تاره عن طريق أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن ابن محبوب، واخرى عن طريق علي بن مهزيار، عن الحسن بن محبوب، و ثالثه عن طريق أبراهيم بن هاشم عنه، فهذا الخبر غريب لأن الحسن بن محبوب الذى انتهت اليه المسانيد راو واحد، سواء نقل هو عن واحد ايضاً أو نقل عن الكثير، و بذلك ظهر معنى قولنا «وإن تعدد الطريق اليه و منه».

تقسيم خبر الواحد إلى المحفوف بالقرينه و عدمه:

تقسيم خبر الواحد إلى المحفوف بالقرينه و عدمه:

الخبر الذى لم يبلغ حد التواتر يكون مجردا عن القرائن فلا- يفيد العلم غالباً، واخرى يكون محفوفاً بها كما إذا اخبر شخص بموت زيد، ثم ارتفع النباح من بيته و تقاطر الناس الى منزله، فهو يفيد القطع واليقين، وقد كثر النقاش فى إفادته اليقين بما لا يرجع إلى محصل، و كأن المناقشين بعداء عن الاحوال الاجتماعيه التى تطرأ علينا كل يوم، فكم من خبر تويده القارئ فىصبح خبراً ملموساً لا يشك فيه احد.

إلى هنا خرجنا بيان اقسام الخبر من حيث هو خبر، فحان حين بيان اصوله التى يدور عليها قبوله و رفضه، و هى الاربعه المعروفة.

١- المحقق الداماد: الرواشح السماويه ص ١٣٠.

وذلك بيان مقدمه وهى: أن الخبر المنقول لا يخرج عن كونه مقبولاً أو مردوداً أو مشتبهاً، فما اجتمعت فيه شرائط الحجيه فهو المقبول، و أما ما لم تجمع فيه شرائطها فإما أن يعلم فقدانه لها فهو مردود، و ما لم يحرز حاله فهو المشتبه، و فى الحقيقه هذا القسم الأخير ملحق بالمردود.

ثم إنهم اختلفوا فى سعه الحجيه و ضيقها، فمنهم من يعمل بالصحيح لأعلائى، و آخر يعمل بالصحيح فقط، أو هو مع الحسن فقط، و منهم من يعمل بهما وبالمؤثوق، ولذلك يجب علينا تبين مفاهيمها و حقائقها حتى يتميز كل قسم عن مقابله، واللمعروف أن احمد ابن طاووس (ت ٦٣٧هـ) هو واضح ذلك الإصطلاح، قال صاحب المعالم: «ولا يكاد يعلم وجود هذا الإصطلاح قبل زمن العلامه إلا- من السيد جمال الدين ابن طاووس- رحمه الله-» (١) و منهم من ينسب التقسيم إلى العلامه، والحق إن هذا التقسيم على وجه الإجمال كان موجوداً بين محدثي العامه، فالحديث عندهم إما صحيح أو غير صحيح، غير أن التقسيم على وجه التريبع و تبين خصوصيه كل قسم منها حدث من زمان السيد ابن طاووس ودعمه تلميذاه: العلامه الحلى وابن داود، و هذا

يدفعنا إلى افراد فصل لهذا.

نعم توجد بعض المصطلحات فى كلمات الشيخ الصدوق والسيد المرتضى فى الذريعه، والطوسى فى العده، ولعلها صارت ذريعه للسيد ابن طاووس للقيام بهذا التقسيم.

١- حسن بن زين الدين: متقى الجمان: ١/١٣.

الفصل الثانى: فى بيان اصول الحديث

الفصل الثانى: فى بيان اصول الحديث

اصطلح المتأخرون من أصحابنا على تقسيم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته إلى الأقسام الأربعة المشهوره وهى: الصحيح، والحسن، والمؤثق، والضعيف. فيقع الكلام فى عده جهات:

الجهه الاولى: لماذا أحدثوا هذه المصطلحات؟

المعروف أنه لم يكن من تلك المصطلحات أثر بين أصحابنا، وإنما حدثت فى أثناء القرن السابع، وقد عرفت حقيقه الحال، واللازم بيان ما هو الدافع إلى اصطناعها، فقد اشبع بهاء الدين العاملى الكلام فى ذلك فنحن نأتى به برتمته، يقول:

«هذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا - قدس الله أرواحهم - كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم. بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به، والركون اليه، وذلك الامور:

منها: وجود الخبر فى كثير من الاصول الأربعمائه التى نقلوها عن

٤٣

مشايخهم بطرقهم المتصله بأصحاب العصمه - صلوات الله عليهم - وكانت متداوله لديهم فى تلك الأعصار، مشتهره فيما اشتهاه الشمس فى رابعه النهار.

ومنها: تكرر فى اصول أو أصليين منها فصاعداً بطرق مختلفه وأسانيد عديده معتبره.

ومنها: وجوده فى أصل معروف لانتساب إلى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم كزراره، ومحمد بن مسلم، والفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبدالرحمان، وأحمد بن محمد ابن ابى نصر، أو على العمل بروايتهم كعمار الساباطى ونظرائه ممن عددهم شيخ الطائفة فى كتاب العده كما نقله عنه المحقق فى بحث التراوح من المعبر (١).

ومنها: اندراجه في الكتب التي عرضت على أحد الأئمة - عليهم صلوات الله - فأثنوا على مولفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق - عليه السلام -، وكتاب يونس بن عبد الرحمان، والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري - عليه السلام -.

ومنها: أخذ من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الإمامية ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله لسجستاني و كتب بنى سعيد و على بن مهزيار، و من غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي، و حسين بن عبيد الله السعدي، و كتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري.

و قد جرى رئيس المحدثين محمد بن بابويه - قدس سره - على متعارف

١- المحقق الحلبي: -أبو القاسم-: المعتبر ١/٦٠.

٤٤

المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه و يعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه، و ذكر أنه استخرجها من كتب مشهوره عليها المعول وإليها المرجع .

و كثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين، و منخرط في سلك الحسان والمؤثقات بل الضعفات، و قد سلك على هذا المنوال جماعه من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواه - غير الإماميين - كعلي بن محمد بن رباح و غيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية الوثوق بهم، والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا في عداد الجماعه الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم.

والذي بعث المتأخرين -نور الله مراقدهم- على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد، هو أنه لما طالت المده بينهم و بين الصدر السالف، وآل الحال إلى اندراس بعض كتب الاصول المعتمده لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من اظهارها واستنساخها، وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الاصول، المشهوره في هذا الزمان (الكتب الأربعة) فالتبست الأحاديث المأخوذه من اصول المعتمده، بالمأخوذه من غير المعتمده، واشتبهت المتكرره، و خفي عليهم - قدس الله اسرارهم - كثير من تلك الامور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الاحاديث، و لم يمكنهم الجرى على أثرهم في تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن إليه، فاحتاجوا إلى قانون تتكيز به الاحاديث المعتمده عن غيرها والوثوق بها عما سواها.

فقرروا لنا - شكر الله سعيهم - ذلك الاصطلاح الجديد، و قربوا إلينا البعيد،

٤٥

و وصفوا الأحاديث الوارده في كتبهم الاستدلاليه بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحه والحسن والتوثيق.

وأول من سلك هذا الطريق من علمائنا المتأخرين شيخنا العلامة جمال الحق والدين الحسن بن المطهر الحلبي (١).

ثم إنهم -أعلى الله مقامهم- ربما يسلكون طريقه القدماء في بعض الأحيان، فيصفون مراسيل بعض المشاهير كابن أبي عمير و صفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من أنهم لا يرسلون إلا عمن يثقون بصدقه، بل يصفون بعض الأحاديث -التي في سندها من يعتقدون أنه فحطى أو ناووسى- بالصحة، نظراً إلى اندراجهم فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم.

و على هذا جرى العلامة -قدس الله روحه- في المختلف حيث قال في مسأله ظهور فسق إمام الجماعة: إن حديث عبد الله بن بكير صحيح، و في الخلاصه حيث قال: إن طريق الصدوق إلى أبي الأنصاري صحيح وإن كان في طريقه أبان بن عثمان مستنداً في الكتابين إلى إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عنه.

و قد جرى شيخنا الشهيد الثاني - طاب ثراه- على هذا المنوال أيضاً، كما وصف في بحث الرده من شرح الشرائع حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة.

وأمثال ذلك في كلامهم كثير، فلا تغفل» (٢).

١- الصحيح دَنْ وَاضِعَ ذَلِكَ الاصطلاح هو السيد جمال الدين بن طاووس المتوفى عام ٨٧٣هـ جري، وقد عرفت تنصيب صاحب المنتفى لذلك.

٢- بهاء الدين العاملي: مشرق الشمسين: ص ٤٣ و ٤٤.

٤٤

وقال صاحب المعالم: إن القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه الغالب بكثرة القرائن الدلالة على صدق الخبر و إن اشتمل طريقه على ضعف، فلم يكن للصحيح كثير مزيه توجب له التمييز باصطلاح أو غيره، فلما اندرست تلك الآثار، واستقلت الأسانيد بالأخبار، اضطر المتأخرون إلى تمييز الخالي من الريب فاصطلحوا على ما قدمنا بيانه، ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمان العلامة إلا من جهه السيد جمال الدين ابن طاووس - رحمه الله - (١).

أقول: إن التقسيم الصحيح بين القدماء كان هو تقسيمه إلى الصحيح والضعيف والمقبول وغير المقبول (٢).

و أما هذا التقسيم الرباعي فيمكن أن يكون مأخوذاً مما ورد في كتب قدمائنا كالشيخ الصدوق، والسيد المرتضى في ذريعتهم، والشيخ الطوسي في عدته، كما يمكن مأخوذاً من التقسيم الثلاثي الرائج بين أهل الحديث من أهل السنه، فإن الحديث عندهم إما صحيح و أما حسن و أما ضعيف، (٣) ولكل تعريف نذكره في محله، و قد اتفقوا على أن مبدأ توصيف الحديث باحسن هو الترمذى صاحب السنن (٤) المتوفى عام ٢٨٠ هـ.

١- الحسن بن زين الدين العاملي: منتقى الجمان ١/١٣.

٢- نعم نقل النووي أن البغوي قسم الأحاديث إلى حسان وصحاح، مريداً بالصحاح ما في الصحيحين، وبالحسان ما في السنن، ولكنه تقسيم نسبي، لا يراد منه تقسيم جميع الأخبار إليهما، بل تقسيم كتابه الخاص باسم المصاييح إليهما، الذي جمع فيه ما في الصحاح و السنن. لاحظ: التقريب و التيسير: ١/١٣٢. و لا يخفى ما للترمذي في سنن من اصطلاحات خاصه فيها الحسن و غيره.

٣- النووي: التقريب و التيسير: ١/٤٢، المطبوع مع شرحه باسم تدريب الرواوي للسيوطي.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٣.

٤٧

نعم التقسيم الرباعي باسم الموثق مع الثلاثه من مبتكرات علمائنا في القرن السابع كما علمت.

الجهه الثانيه: في تعريف الأقسام الأربعة حتى يتميز

الجهه الثانيه: في تعريف الأقسام الأربعة حتى يتميز كل قسم عن الآخر.

تعريف الشهيد الاول:

١- الصحيح: ما اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامي.

٢- الحسن: ما رواه الممدوح من غير نص على عدالته.

٣- الموثق: ما رواه من نص على توفيقه مع فساد عقيدته، و يسمى القوي.

٤- والضعيف: ما يقابل الثلاثه (١).

و أما اهل الحديث من السنه فعرفوا «الصحيح» بأنه:

«ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا عله».

و قالوا: إن أول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم، و إذا قيل: صحيح، فهذا معناه لا دنه مقطوع به (٢)، فإذا

قيل: غير صحيح، فمعناه لم يصح إسناده. ثم عرفوا الحسن بأنه: «هو ما عرف مخرجه

١- محمد بن مكى-الشهيد الأول:- الذكري: ص ٤، وقد ذكرنا ملخص كلامه و حذفنا ما لاصله له بنفس المصطلحات، و سيوافيك ما حذفنا منه فى بحث مفرد، و تقسيم الخبر إلى الموثق من خواص علمائنا، و العامه يدخلونه فى قسم الصحيح كما نته عليه والد شيخنا البهائى فى «وصول الأخبار إلى اصول الأخبار» ص ٩٧.

٢- و إن كانوا عملاً يعاملونه معامله المقطوع به لو كان فى الصحيحين.

٤٨

واشتهر رجاله، و يقبله أكثر العلماء، واستعمله عامه الفقهاء» (١).

و عرفه بعض آخر بانه: «هو ما اتصل بسنده بنقل عدل خفيف الضبط و سلم من الشذوذ والعله»، والفرق بين الحسن والصحيح على هذا التعريف هو: أن العدل فى الاول خفيف الضبط و فى الثانى تامه (٢).

و عرفوا الضعيف بأنه ما لم يجمع فيه صفة الصحيح أو الحسن، و يتفاوت ضعفه كصحة الصحيح (٣).

إذا وقفت على تعريفات الفريقين فلنرجع إلى تحليل تعريف الصحيح عن طريق أصحابنا، فنقول:

أورد الشهيد الثانى على تعريف الصحيح بان إطلاق الاتصال بالعدل الإمامى يتناول الحاصل فى بعض الطبقات و ليس بصحيح قطعاً، حيث قال: فإن اتصاله بالعدل المذكور لا يلزم إن يكون فى جميع الطبقات بحسب إطلاق اللفظ، و إن كان ذلك مراداً (٤).

توصيحه: أنه لو اتصلت الروايه فى آخرها بعدل إمامى بالإمام لصدق أنه اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامى مع دنه لا يطلق عليه الصحيح، بل يجب أن يكون جميع رواته متصفين بهذا الوصف.

وأورد على تعريف الحسن والمؤثق، بأنه يشمل ما كان فى طريقه واحد كذلك، و إن كان الباقي ضعيفاً، فضلاً عن غيره.

١- النووى: التقريب و التيسير: ١/٤٣ و ١٢٢ و ١٤٤.

٢- القاسمى-جمال الدين:- قواعد التحديث: ص ٥٩.

٣- النووى: التقريب و التيسير: ١/١٤٤.

٤- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٧٧-٧٨.

٤٩

أضف إليه: أنه لم يقيد الحسن بكون الممدوح إمامياً مع أنه مراد.

تعريف الشهيد الثاني:

الصحيح: ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات و إن اعتراه شذوذ.

الحسن: ما اتصل سنده كذلك بإمامي ممدوح بلا معارضة ذم مقبول، من غير نص على عدالته في جميع مراتبه أو بعضها مه كون الباقي بصفه رجال الصحيح.

الموثق: ما دخل في طريقه من نص الأصحاب على توثيقه، مع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقيه على ضعف.

الضعيف: ما لا تجتمع فيه شروط أحد الثلاثة (١).

مناقشه صحب المعالم كلام الشهيدين:

إن صاحب المعالم ناقش كلامهما بالبيان التالي:

١- يرد على الوالد (الشهيد الثاني): أن قيد العدالة مغن عن التقييد بالإمامي، لأن فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة حقيقه، كيف والعدالة حقيقه عرفيه في معنى معروف لا- يجامع فساد العقيدة قطعاً، وادعاء والدي - رحمه الله- في بعض كتبه توقف صدق وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصه على اعتقاد الفاعل كونها معصيه، عجيب، و لم أقف للشهيد

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ٧٧-٨٦.

٥٠

(الاول) على ما يقتضى موافقه الوالد عليه ليكون التفاته أيضاً إليها، فلا ندرى إلى اعتبار نظر.

٢- ويرد عليهما (الشهيدين): أن الضبط شرط في قبول خبر الواحد، فلا وجه لعدم التعرض له التعريف، وقد ذكره العامه في تعريفهم و سيأتي حكايته، ولوالدي - رحمه الله- كلام في بيان أوصاف الرواي ينه على المقتضى لتركه، فإنه لما ذكر وصف الضبط قال: وفي الحقيقه اعتبار العدالة يغنى عن هذا، لأن العدل لا يجازف ما ليس بمضبوط على الوجه المعبر، فذكره تأكيد أو جرى على العاده - إلى أن قال:-

و في هذا الكلام نظر ظاهر، فإن منع العدالة من المجازفه التي ذكرها لا ريب فيه، وليس المطلوب بشرط المطلوب بشرط الضبط الأمن منها، بل المقصود منه السلامه من غلبه السهو والغفله الموجهه لوقوع الخلل على سبيل الخطأ، كما حقق في الاصول، و حينئذ فلا بد من ذكره. غايه الأمر أن القدر المعبر منه يتفاوت بالنظر إلى أنواع الروايه، فما يعتبر في الروايه من الكتاب قليل،

بالنسبه إلى ما يعتبر في الروايه من الحفظ (١).

ما هو المراد من الإمامي؟

المراد من الإمامي هو: المعتقد بإمامه إمام عصره، و إن لم يعتقد بإمامه من يأتي بعده لجهله بشخصه واسمه، فتخرج الفطحيه والواقفيه واضرابهما، فانهم لم يعتقدوا بإمامه إمام عصرهم، فالفطحيه جنحوا إلى إمامه عبدالله الأفتح، والواقفيه توفقوا على الامام الكاظم و هكذا، ولو فسرنا الإمامي

١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/٥-٦.

٥١

إمامه الأئمه الاثنى عشر، تخرج كثير من الأخبار الصحيحه عن تلك الضابطه، لأن الشيعة في تلك الظروف لم تكن واقفه على أسماء الائمة و خصوصياتهم و إن كان الخواص منهم عارفين بها.

التوسع في اطلاق الصحيح:

قال الشهيد الأول: وقد يطلق الصحيح على سليم الطريق من الطعن و إن اعتراه إرسال أو قطع (١).

وقال الشهيد الثاني: و قد يطلق الصحيح عندنا على سليم الطريق من الطعن بما ينافي الأمرين، وهما: كون الراوي -باتصال- عدلاً إمامياً، و إن اعتراه مع ذلك الطريق السالم إرسال أو قطع.

و بهذا الاعتبار يقولون كثيراً: روى ابن عمير في الصحيح كذا أو في صحيحه كذا، مع كون روايته المنقوله كذلك مرسله.

ومثله وقع لهم في المقطوع كثيراً.

وبالجملة، يطلقون الصحيح على ما كان رجال طريقه المذكورون فيه عدولاً إمامين، و إن اشتمل على أمر آخر بعد ذلك حتى أطلقوا الصحيح على بعض الأحاديث المرويه عن غير إمامي بسبب صحه السند اليه، وقالوا في صحيحه فلان: وجدناها صحيحه بمن عداه.

و في الخلاصه: إن طريق الفقيه إلى معاويه بن ميسره (٢)، و إلى عائذ

١- محمد بن مكى-الشهيد الأول:- الذكرى: ص ٤.

الأحمسى (١)، و إلى خالد بن نجيح (٢)، و إلى عبد الأعلى مولى آل سام (٣) صحيح مع أن الثلاثة الاول لم ينص عليهم بتوثيق ولا غيره والرابع لم يوثق، وكذلك نقلوا الإجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان (٤) مع كونه فطحياً (٥).

يلاحظ عليه بامور:

١- لو صح ما ذكر من الاصطلاح الأخير، لزم نقض الغرض من التقسيم، فإن الغايه منه هو تمييز الصحيح عن غيره، فلو أطلق على ما ليس بصحيح حقيقه كما إذا اشتمل آخر السند على الإرسال أو على راوٍ مجهول، لغى التقسيم وانتفت الغايه وحصلت التعميه لكثير من المحدثين، ولا أظن إحدأ يرضى بذلك، ولأجل الصيانه للغرض المطلوب، يجب أن لا يوصف السند أو المتن بالصحه إلا إذا كان جميع السند صحيحاً.

٢- إن ما استشهد به على وجود الاصطلاح الثانى «من أنهم يقولون روى ابن أبى عمير فى الصحيح كذا أو فى صحيحه كذا مع كون روايته المنقوله كذلك مرسله أو مقطوعه» مما لم يعثر عليه كما اعترف به ولده فى منتقى الجمان (٦)، وإنما يقال: روى الشيخ أو غيره فى الصحيح عن ابن أبى عمير، وبين الصورتين فرق واضح، فإن الموصوف بالصحه طريق الشيخ إلى ابن أبى عمير دون ابن أبى عمير ولا من بعده، ولو دخل ابن أبى عمير فإنما هو لقريته خارجيه، ولكن العبارة غير داله عليه، و أما حال من

١ و ٢ و ٣ و ٤- من أصحاب الصادق- عليه السلام-.

٥- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٧٩-٨٠

٦- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/١٤.

بعد ابن أبى عمير فالعبارة ساكتة عنه، و هذا بخلاف ما إذا قيل: روى ابن أبى عمير فى الصحيح، فالصحه تقع فيها وصفاً لمجموع الطريق من ابن أبى عمير ومن بعده مع اشتماله على موجب الضعف، و ما هذا إلا تلبيس وتعميه.

٣- إن ما استشهد به بما جاء فى الخلاصه من أن طريق الفقيه إلى معاويه بن ميسره، وعائذ الأحمسى، وخالد بن نجيح، و عبد الأعلى، صحيح، مع أن الثلاثة الأول لم ينص عليهم بتوثيق والرابع ضعيف، غير تام، لأن الصحه وصف للطريق ذلى هؤلاء، فالنفروض أنه صحيح، و دما نفس هؤلاء فخارج عن مدلول الكلام.

٤- كما أن ما استشهد به على وجود الاصطلاح الثانى: «من أنهم نقلوا الأجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع

كونه فطحياً» غير تام، لأن هذه العبارة للكشبي، وهو الناقل لهذا الإجماع ومعقده و هو تلميذ العياشي، ومعاصر للكليني، فلا يدل إطلاقه الصحيح على روايه الفطحى، نقضاً للضابطه لأنه من القدماء، والاصطلاح للمتأخرين و لم يكن للقدماء علم به لاستنادهم فيه غالباً على القرائن الداله على صدق الخبر و إن اشتمل طريقه على ضعف.

٥- ثم إن صاحب المعالم اعتذر عن إطلاق الصحيح على ما ليس بصحيح واقعاً، بوجهين:

الأول: «إن بعض المتقدمين من المتأخرين أطلق الصحيح على ما فيه إرسال أو قطع، نظراً منه إلى ما اشتهر بينهم فى قبول المراسيل التي لا يروى

٥٤

مرسلها إلا عن ثقه، لم ير إرسالها منافياً لوصف الصحه». (١)

وعلى ضوء ذلك كانت الروايه صحيحه واقعاً غير صحيحه ظاهراً، فلا يكون الاصطلاح الثانى مناقضاً للأول، حيث إنه كان مختصاً بروايات المشايخ الذين التزموا على أن لا يرووا إلا عن ثقه، فإذا أرسلوا، كشف - ببركه هذه الضابطه - أن المحذوف كان ثقه.

الثانى: إن جمعاً من الأصحاب توهّموا القطع فى أخبار كثيره وليست بمقطوعه، فربما اتفق وصف بعضها بالصحه فى كلام من لم يشاركهم فى توهّم القطع، ورأى ذلك من لم يتفطن للوجه فيه فحسبه اصطلاحاً واستعمله على غير وجه مع ثم زيد عليه استعماله فيما إذا اشتمل على ضعف ظاهر من حيث مشاركته للإرسال والقطع فى منافاه الصحه بمعناها الأصلية، فإذا لم يمنع وجود دينك المنافيين [الإرسال و القطع] من إطلاق الصحيح فى استعمال الطارئ، فكذا ما جاء فى معناه، وجرى هذا الاستعمال بين المتأخرين وضيعوا به الاصطلاح (٢).

والعجب من السيد الصدر فى شرح الوجيزه حيث ادعى أن توصيف روايه ابن أبى عمير بالصحه حسب مصطلح القدماء لا المتأخرين (٣)، مع أن كلام الشهيد صريح فى خلافه و أن توصيفها بالصحه حسب اصطلاح المتأخرين.

١ و٢- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/١٢.

٣- السيد حسن الصدر، نهايه الدرايه.

٥٥

اعتبار عدم الشذوذ والعله فى الصحيح وعدمه

ثم إن الشهيد الثانى بعد ما فسر الصحيح بما عرفت، قال: وإن اعتراه شذوذ. على خلاف ما اصطلاح عليه العامه من تعريفه حيث

اعتبروا سلامته من الشذوذ، وقالوا في تعريفه: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ وعله (١).

اقول: المراد من الشاذ - كما عرفه هو في ثانيا الكتاب - مارواه الرواوى الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور أى الأكثر، سمي شاذاً باعتبار ما قابله فإنه مشهور (٢).

وعرف المعلل بقوله: ما فيه من أسباب خفيه غامضه قادحه في نفس الأمر، وظاهره السلامه منها، بل الصحه، وإنما يتمكن من معرفه ذلك أهل الخبره بطريق الحديث، ومتونه، ومراتب الضابطه لذلك، وأهل الفهم الثاقب في ذلك (٣).

هذا، مع أن الظاهر لزوم التفريق بين الشذوذ والعله، فالشذوذ غير مانع عن اتصاف الخبر بالصحه، وإن كان غير حجه، وذلك لأن الشذوذ بالتفسير الذى عرفته (ما روى الناس خلافه) لا ينافى الصحه.

نعم وجود الروايه المخالفه يوجب الدخول في باب التعارض و طلب المرجح، والظاهر أن روايه الأكثر من جمله المرحجات، فيطرح الشاذ بهذا

١- الشهيد الثانى: الرعايه في علم الدرايه: ص ١١٥.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه في علم الدرايه: ص ٧٨.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤١.

٥٦

الإعتبار، وهو أمر خارج عن الجبهه التى قلنا إنها مناط وصف الصحه.

و أما العله، فالظاهر أنها تنافى توصيف الخبر بالصحه، وذلك لأن فرض غلبه الظن بوجود الخلل دو تساوى احتمالى وجوده ينافى الجزم بذلك، فحينئذ يقوى اعتبار انتفاء العله في مفهوم الصحه.

والذى يدعم ذلك ما ذكره نفس الشهيد في باب الحديث المعلل حيث قال:

ويستعان على إدراكها - أى العلل المذكوره- بتفرد الراوى بذلك الطريق، أو المتن الذى تظهر عليه قرائن العله - أى المرض والنقص - وبمخالفه غيره له في ذلك، مع انضمام قرائن تنبه العارف على تلك العله من إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهم واهم، أو غير ذلك من أسباب العله للحديث بحيث يغلب على الظن ذلك ولا يبلغ اليقين، وإلا- لحقه بحكم ما يتيقن من إرسال أو غيره، فيحكم به أو يتردد في ثبوت تلك العله، من غير ترجيح يوجب الظن فيتوقف (١).

قد عرفت فيما مضى أنه ربما يعبر عن الموثق بالقوى، قال والد بهاء الدين العاملى: وقد يراد بالقوى مروى الإماميغير الممدوح ولا المذموم، أو مروى المشهور فى التقدم غير الموثق، والاول (كونه مرادفاً للموثق) هو المتعارف بين الفقهاء (٢).

أما إطلاق القوى على فلأجل قوه الظن بجانبه بسبب توثيق

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤١.

٢- حسين بن عبدالصمد العاملى: وصول الأخبار الى اصول الاخبار: ص ٩٥.

٥٧

رواته، ولكن الأليق حصر إطلاقه على المعنى الثانى، وعندئذ يكون قسماً خامساً خارجاً عن الاقسام الأربعة، ويمكن أن يكون من أقسام الضعيف إذا قلنا بعموميه الضعيف لمن لم يرد فيه مدح ولا ذم، و أما خصصناه بمن ورد فيه الذم فيكون قسماً خامساً.

النتيجه تابعه لأخس المقدمات:

إذا كان الرواه حسب الصفات على نسق واحد، فالتوصيف حسب صفات الكل، و أما إذا كانوا مختلفين فى الصفات كما إذا كان واحد منهم إمامياً ممدوحاً موصوفاً بالوثاقه والعداله وإن كانت البقيه كذلك، فالنتيجه تابعه لأخسها، فيوصف بالحسن دون الصحيح وهكذا فى غيره.

الخبر الصحيح واضطراب الحديث:

قال الشهيد الثانى: إن اضطراب الحديث يلحق الخبر الصحيح بالضعيف.

أقول: إن الاضطراب تاره يقع فى السند و اخرى فى المتن.

أما الاول: بأن يرويه الراوى تاره عن ابيه عن جده، وتاره عن جده بلا واسطه، وثالثه عن ثالث غير هما، كما اتفق ذلك فى روايه أمرالنبي بالخط للمصلى ستره لا يجد العصا (١).

١- روى أبو داود، عن أبي هريره: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً، فإن لم يجد فليصب عصاء فإن لم يكن معه عصا فليخط خطاً ثم لا يضره مامرّ أمامه (أبو داود: السنن ج ١ كتاب الصلاه، باب الخط إذا لم يجد عصاء، ص ١٨٣-١٨٤)، وقد ذكر صاحب المعالم اضطراب السند فى منتقى الجمان، لاحظ: ج ١/٩، و للوقوف على

واما الثانى: كاعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحه بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيصاً، أو بالعكس، فرواه (ج ٣، ص ٩٤) بالأول وكذا فى التهذيب فى كثير من النسخ، وفى بعضها بالثانى واختلفت الفتوى بسبب ذلك حتى من الفقيه الواحد (١).

هذا هو حقيقه الاضطراب، ولكنه هل يمنع عن التوصيف بالصحه، أو يسقطه عن الحجيه و إن كان صحيحاً؟ فله وجهان، الأقرب هو الأول، لأن الاضطراب فى السند أو المتن يدل على عدم كون الراوى ضابطاً، وقد عرفت اشتراط الضبط فى توصيف الخبر بالصحه.

تقسيم الصحيح إلى ثلاثه أقسام:

إن جمعاً قد قسموا الصحيح إلى ثلاثه أقسام: أعلى وأوسط و أدنى.

فالأعلى: ما كان اتصاف الجميع بالصحه بالعلم أو بشهاده عدلين أو فى البعض بالأول و فى البعض الآخر بالثانى.

والأوسط: ما كان اتصاف الجميع بما ذكر بقول عدل يفيد الظن المعتمد، أو كان اتصاف البعض به بأحد الطرق المزبوره فى الأعلى، والبعض الآخر بقول البعض المفيد للظن المعتمد.

والأدنى: ما كان اتصاف الجميع بالصحه بالظن الإجتهادى، وكذا إذا كان صحه بعضه بذلك والبعض الآخر بالظن المعتمد أو العلم أو العلم أو شهاده عدلين.

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤٧ و ١٤٨ وسيوافيك تفصيله فى محله.

وربما يقال: إن كلا من الحسن والموثق يقسم إلى أعلى وأوسط وأدنى، على نحو ما مر فى الصحيح.

ما هو الحججه من الاقسام الأربعة؟

اختلفت كلمات فقهاءنا فى حجيه خبر الواحد، فذهب السيد المرتضى إلى عدم جواز العمل به، و على ذلك تنتفى فائده التقسيم، لأنه مقدمه للعمل، و هو يرفض خبر الواحد على الإطلاق.

وأما على القول بجواز العمل به - كما هو الحق - فمنهم من خصه بالصحيح، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الحسن، ومنهم من أضاف الموثق، ومنهم من أضاف الضعيف على بعض الوجوه. والسعه والضيق فى هذا المجال تابعان لدلاله

ما استدل به على حجيه خبر الواحد، فمن خص نتيجه الأدله بحجيه قول العدل فخص العمل بالصحيح، وأما من قال بعموميه النتيجه فأضاف إليها المؤثق، إلى غير ذلك مما يمكن أن يكون وجهاً لهذا الاختلاف.

وقد اخترنا فى أبحاثنا الاصوليه انه لا- دليل على حجيه خبر الواحد ذلا- سيره العقلاء التى أمضاها الشارع، وهى كانت بمراه ومسمعه، والسيره كما تدل على حجيه قول الثقة كذلك تدل على حجيه كل خبر حصل الوثوق بصدوره عن المعصوم، سواء احرزت وثاقته أم لم تحرز، بل إحراز وثاقه الراوى مقدمه لحصول الوثوق بصدور الخبر، هذا هو المختار، وليس المراد من الوثوق هو الوثوق الشخصى بل النوعى -كما سيظهر-، وعلى ذلك فيعمل بالصحيح والموثق، وأما العمل بالحسن والضعيف فهو رهن حصول الوثوق بصدوره، ولأجل ذلك ربما يكون تضافر الحديث، وإن كان حسناً أو ضعيفاً

الفصل الثالث: فيما تشترك فيه الأقسام الأربعة

الفصل الثالث: فيما تشترك فيه الأقسام الأربعة

قد عرفت المعانى الأربعة التى هى اصول علم الحديث وبقيت هنا أقسام.

منها: ما تشترك فيها الاقسام الأربعة جميعاً.

ومنها: ما يختص ببعضها- وقد ذكر الشهيد من جمله المشترك ثمانية عشر نوعاً ومن المختص ثمانية- ونحن نذكر من المشترك سبعة و ثلاثين نوعاً ومن المختص بالضعيف أربعة عشر نوعاً.

وإن هذا التقسيم منها ما يرجع إلى سند خاصه كالمسند والمتصل و المرفوع و غيرها.

ومنها: ما يرجع إلى المتن خاصه، كالنص والظاهر والمؤول و... ما شاكلها.

ومنها: ما يرجع لهما معاً، كالمتروك والمطروح ... فتدبر.

وإليك الكلام فى المشترك أولاً ثم المختص.

١- المسند:

١- المسند:

الخبر المسند اصطلاحاً: ما اتصل سنده من أوله إلى آخره و لم يسقط منه أحد، سواء أكان المروى عنه معصوماً أم غيره، ويطلق عليه المتصل

و فى مصطلح علم الدرايه ما اتصل سنده مرفوعاً من روايه إلى منتهاه إلى المعصوم، والعامه لا تستعمله إلا تستعمله إلا فيما اتصل بالنبي (١) لانحصار المعصوم -حسب زعمهم- فيه، وعندنا: ما اتصل بالمعصوم نبياً كان أو إماماً من الأئمه المعصومين -عليهم السلام-.

٢- المتصل:

٢- المتصل:

المتصل: ما اتصل إسناده إلى المعصوم أو غيره، وكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن فوقه أو ما هو فى معنى السماع كالإجازته والمناوله، فالمتصل فى الحقيقه هو المسند لكن لما خص المسند بما اتصل بالمعصوم اصطلاحوا فى الأعم بلفظ المتصل أو المتصل أو الموصول.

قال النووى: المتصل و يسمى الموصول، وهو: ما اتصل اسناده مرفوعاً كان (إلى المعصوم) أو موقوفاً على من كان (٢).

وبذلك يعلم أن النسبه بين المتصل والمسند بالمعنى المصطلح عموم وخصوص مطلق، وقد قيل غير ذلك.

٣- المرفوع: وفيه اصطلاحان:

٣- المرفوع: وفيه اصطلاحان:

أ- يطلق على ما أُضيف إلى المعصوم من قول بأن يقول فى الروايه أنه

١- النووى: التقريب و التيسير: ١/١٤٧، نقلا عن الخطيب البغدادي.

٢- النووى: التقريب و التيسير: ١/١٤٩.

٤٤

-عليه السلام- قال كذا، أو فعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرتة كذا ولم ينكره عليه، فإنه يكون قد أقره عليه، وأولى منه ما لو صرح بالتقرير.

قال والد بهاء الدين العاملى: وهو ما أُضيف إلى النبي صلى الله عليه و آله وسلم أو أحد الأئمه -عليهم السلام- من دى الأقسام كان متصلاً كان أو منقطعاً، قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً (١)، فمقوم المرفوع إضافته إلى المعصوم سواء كان له اسناد أو لا، وعلى فرض وجوده كان كاملاً أو ناقصاً، ولأجل ذلك ينقسم المرفوع إلى المتصل و إلى غيره. قال الشهيد: سواء كان إسناده متصلاً بالمعصوم أم منقطعاً بترك بعض الرواه أو إبهامه، أو روايه بعض رجال سنده عن من لم يلقه.

و على هذا فالمرفوع فى مقابل الموقوف، فإن اضيف إلى المعصوم بإسناد أولاً فهو مرفوع، و إذا اضيف إلى مصاحب المعصوم بإسناد أو لا فهو موقوف، فالملاك فى التسميه هو الإضافه إلى المعصوم أو مصاحبه سواء أكان مسنداً أم لا.

وقال النووى: المرفوع هو ما اضيف إلى النبى صلى الله عليه و آله وسلم خاصه، لا يقع مطلقه على غيره، متصلاً كان أم منقطعاً (٢).

ب- وقد يطلق على ما اضيف إلى اضيف المعصوم بإسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملى: واعلم أن من المرفوع قول الراوى يرفعه أو ينميه [ينسبه] أو ينبغ به إلى قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد الأئمه عليهم السلام، فمثل هذا

١- حسين بن عبد الصمد: وصول الأخيار: ص ١٠٣.

٢- التقريب و التيسير: ١/١٤٩.

٦٧

يقال له الآن: مرفوع، و أن كان منقطعاً أو مرسلأً أو معلقاً (١) بالنسبه إلينا الدن (٢).

وكان سيد الطائفه المحقق البروجردى، يقول: المرفوع ما اشتمل على لفظ الرفع، مثلاً إذا روى الكلينى وقال: على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير يرفعه إلى الصادق -عليه السلام- فهو مرفوع.

ولكن الحديث فى الواقع يمكن متصلاً بالنسبه إلى محمد بن يعقوب، أو على بن إبراهيم إلا أن أحد الشخصين حذف السند فقطعه و عبر مكانه لفظه «رفعه».

٤- المعنعن:

٤- المعنعن:

هو الخبر الذى جاء فى سنده كلمه «عن».

توضيح ذلك: أن الكلينى تاره يقول: على بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن ابن أذينه، واخرى يقول: حدثنى على بن إبراهيم، قال: حدثنى إبراهيم بن هاشم، قال: حدثنى ابن أبى عمير، قال: حدثنى ابن اذينى ابن اذينه عن الصادق -عليه السلام-.

والمنعن هو القسم الدول لاستفاده الراوى فى إبداء اتصال السند بهذا الحرف دون غيره.

وهل هو من قبيل المرسل حتى يتبين اتصاله بغيره؟ لأن العنعنه أعم من الاتصال لغه، أو من قبيل المتصل؟ قال الشهيد: الصحيح إنه من قبيل

١- سيوايفيك تفسير هذه المصطلحات الثلاثة.

٢- حسين بن عبدالصمد: وصول الأختيار ص ١٠٤.

٤٨

المتصل (بشرطين):

أ- إذا أمكن اللقاء، أى ملاقاه الراوى بالنعنه لمن روى عنه.

ب- مع براءته من التدليس أى بأن لا يكون معروفاً به، وإلا لم يكف اللقاء، لأن من عرف بالتدليس قد يتجوز فى العنعنه مع عدم الإلتصال (١).

لاشك أن العبارة ظاهره فى الاتصال وإن لم يكن نصاً فيه، فهو يفيد أنه لقى المروى عنه وأخذه منه فلا يحتاج إلى إحراز اللقاء، بل المانع هو إحراز عدم اللقاء، وأما الأيمن من التدليس فتكفى وثاقه الراوى، وبذلك يظهر أنه من قبيل المتصل لا من قبيل المرسل والمنقطع (٢).

٥- المعلق:

٥- المعلق:

المعلق: مأخوذ من تعليق الجدار أو الطلاق، وهو ما حذف من مبدأ إسناده واحد أو أكثر كما إذا روى الشيخ عن الكلينى وقال: محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه... و من المعلوم أن الشيخ لا ينقل عن الكلينى بلا واسطه، إنما ينقل عنه بالسند التالى مثلاً يقول: الشيخ المفيد، عن جعفر بن قولويه، عن الكلينى.

إن جل روايات الشيخ فى كتابى التهذيب والاستبصار روايات معلقه، ومثله الصدوق فى الفقيه لأنهما أخذوا الروايات من الاصول والكتب، وذكرا طريقيهما إلى أصحابهما فى المشيخه، فربما يحذفان من مبدأ سند الحديث أكثر

١- الشهيد الثانى (زين الدين العاملى): الرعايه فى علم الدرايه: ص ٩٩.

٢- لاحظ: مقياس الهدايه فى علم الدرايه: ص ٣٨.

٤٩

من اثنين.

ولكن المعلق لا- يخرج عن الصحيح إذا عرف المحذوف، وعلم أنه عادل، وأما إذا لم يعرف القائل، أو عرف ولم تعلم عدالته فيلحق بالضعيف (١).

وأما التعليق في الكافي فقليل جداً، لانه التزم بذكر جميع السند، نعم قد يحذف صدر السند في خبر بقربنه الخبر الذي قبله، مثلاً يقول: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي عمير، عن منصور بن يونس».

و يقول في الخبر الثاني: «ابن أبي عمير، عن الحسن بن عطيه، عن عمر بن زيد» (٢).

فقد حذف صدر السند اعتماداً على السند المتقدم، ولأجل ذلك لو نقل المحدث الحديث الثاني من الكافي يجب أن يخرج عن التعليق و يذكر تمام السند، لأن الكليني إنما حذفه اعتماداً على الخبر السابق.

و إلى ذلك يشير صاحب المعالم و يقول: أعلم أنه اتفق لبعض الدصحاب توهم الانقطاع في جملة من أسانيد الكافي، لغفلتهم عن ملاحظه بنائه في كثير منها على طرق سابقه، و هي طريقه معروفه بين القدماء.

والعجب أن الشيخ -رحمه الله- ربما غفل عن مراعاتها فأورد الأسناد من

١- إنَّ عدم التعلق من الصفات المشتركة بين الأقسام الاربعه، لأجل أنه ربما يعرف المحذوف من أوّل السند، كتعليق الشيخ و الصدوق في التهذيب و الفقيه. لأنهما ذكرا طريقهما إلى أصحاب الكتب، التي إخذنا الحديث منها، و الحق إنَّ مثل هذا، متصلاً، لامعلق، فالأزم تخصيص المعلق، بالمحذوف غير المعلوم من اول السند، و على ذلك يختص بالخبر الضعيف. و لاجل ذلك تأتي به في الفصل الآتي المنعقد لبيان صفات الخبر الضعيف.

٢- الكليني، الكافي: ٢/٩٦- حديث ١٦ و ١٧.

٧٠

الكافي بصورته ووصله بطرقه عن الكليني من غير ذكر للواسطه المتروكه، فيصير الاسناد في روايه الشيخ له منقطعاً ولكن مراجعه الكافي تفيد وصله، و منشأ التوهم الذي أشرنا إليه فقد الممارسه المطلقه على التزام تلك الطريقه (١).

٦-المفرد:

٦-المفرد:

وهو الخبر الذي ينفرد بنقله إما راوٍ واحدٍ نحلّه واحده، أو أهل بلدٍ خاصٍ (٢).

فالأول: مثل ما رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «نحن معاشر الأنبياء لانورث ديناراً ولادرهماً، ما تركناه صدقه» فقد تفرد بروايته أبو بكر ولم يروه عن النبي غيره.

ونظيره في رواياتنا ما تفرد بنقله أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي (٣) ومثله ما تفرد بنقله الحسن بن الحسين اللؤلؤي (٤).

والثاني: ما تفرد به الفطحيه، فهناك روايات كثيرة بهذا السند: «أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن

١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ٢٤-١/٢٥.

٢- والفرق بين الغريب والمفرد هو أنّ الأول جزء من الثاني لاختصاص الغريب بما إذا رواه راوٍ واحد فقط، بخلاف المفرد فإنه يعمّ القسمين الآخرين المذكورين في المتن.

٣- ولد عم ١٨٠ و توفي ٢٤٧، قال الشيخ: كان مغاليا متهما في دينه، وقد روى أكثر اصول أصحابنا، لاحظ رجال النجاشي: ١/٢١٨ برقم ١٩٧، و ج ٢/٢٤٣ برقم ٩٤٠.

٤- وهو غير ما عنوانه النجاشي: ١ برقم ٨٢، بل هو ما استثناه ابن الوليد من رجال كتاب نواذر الحكمه، لاحظ رجال النجاشي: ٢/٢٤٣ برقم ٩٤٠.

٧١

عمار السباطي»، وهؤلاء كلهم فطحيه.

والثالث: كما إذا تفرد بنقله أهل بلد معين كمكه والبصره والكوفه.

ثم إن الحديث المفرد ليس مرادفاً للشاذ وإنما يوصف بالشاذ إذا أعرض عنه الأصحاب، أو كان مخالفاً للكتاب والسنة القطعيه.

٧- المدرج:

٧- المدرج:

وهو ما أدرج فيه كلام بعض الرواه فيظن أنه من الحديث، وهو على أقسام يجمعها، ادراج الاروى أمراً في الحديث، والإدراج إما أن يكون في السند أو في المتن، وإليك بيانها.

أ- أن يكون عنده متنان بإسنادين فينقلهما بسند واحد.

ب- أن يسمع حديثاً واحداً من جماعه مختلفين في سنده بأن رواه بعضهم بسند و رواه غيره بغيره.

ج- أو يسمع حديثاً واحداً من جماعه مختلفين في متنه مع اتفاقهم على سنده. فيدرج روايتهم جميعاً على الاتفاق في المتن أو السند ولا يذكر الاختلاف.

و قال الشهيد: وتعمد كل واحد من الأقسام الثلاثه حرام (١).

٨- المشهور:

٨- المشهور:

وهو ما شاع عند أهل الحديث خاصة دون غيرهم، بأن نقله منهم رواه كثيرون، ولا يعرف هذا القسم إلا أهل الصناعات.

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٠٤، و النووي: التقريب و التيسير: ١/٢٣١.

٧٢

أو ما كان مشهوراً عند المحدثين وغيرهم، كحديث «إنما الأعمال بالنيات» الذي هو من الروايات المشهوره بين المحدثين والمفسرين والفقهاء والعرفاء.

وأما إذا كان مشهوراً عند غير المحدثين ولأصل له، فهو داخل في الضعيف، و هذا كالنبويات المعروفه في كتب العبادات والمعاملات من الفقه، أعني قوله:

أ- إقرار العقلاء على أنفسهم جائز.

ب- لا يحل مال امرى مسلم إلا بطيب نفسه.

ج- الصلاه لا تترك بحال.

إلى غير ذلك من الأحاديث المشهوره التي هي مراسيل معروفه، ولا- سند لها، نعم ورد في ذيل صحيحه زواره في حق المستحاضه أن أبا جعفر قال: ... وإلا فهي مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلى ولا تدع الصلاه على حال، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الصلاه عماد دينكم» (١)، فجرد الحديث من الروايه و حرف و صار كما سعت (٢).

وهل لمجرد شهره الروايه -مع كونها مسنده- قيمه في مقام الإفتاء، أو أنه يشترط أن يضم إليها عمل المحدثين والمفتين؟ وإلا فلو نقلوا بلا إفتاء على مضمونها فهو يورث شكاً في صحتها، بل يوجب -على التحقيق- خروجها عن الحجيه، وفيه بحث طويل و قد استوفيناها في البحوث الاصوليه من قسم حجيه الشهره.

١- الحر العاملي: وسائل الشيعة: ٢، الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ٥.

٢- لاحظ: الرعايه فى علم الدرايه-قسم التعليق-: ص ١٠٥.

٩- الغريب(١):

٩- الغريب(١):

قد عرفت معنى الغريب وهو المتفرد فى الروايه، وله أقسام نذكرها:

أ - الغريب اسناداً و متنأً، وهو ما تفرد بروايه متنه واحد من الرواه، ويليق أن يوصف بالغريب المطلق أى الفريد من الجهتين: السند وال متن.

ب - الغريب اسناداً خاصه لا- متنأً: وعرفه الشهيد بقوله: كحديث يعرف متنه عن جماعه من الصحابه مثلاً.... إذا انفرد واحد بروايته عن اخر غيرهم(٢).

و إن شئت قلت: إذا اشتهره الروايه عن جماعه معينه من الصحابه، ولكن نقله الراوى بسند آخر لا ينتهى إلى تلك الجماعه، بل عن صحابى غير معروف بنقلها.

وهذا ما يسمى بأنه غريب من هذا الوجه أى من هذا الطريق، وقد أكثر الترمذى فى سننه، وابن الجوزى فى كتاب الموضوعات من هذا التعبير.

ج- ما تفرد واحد بروايه متنه، ثم يرويه عنه جماعه كثيره، فيشتهر نقله عن المتفرد، فيعبر عنه للتمييز عن سائر الأقسام بالغريب المشهور، لاتصافه بالغرابه فى طرفه الاول، وبالشهرة فى طرفه الآخر، واليه يشير الشهيد بقوله: «أو غريب متنأً لا اسناداً بالنسبه إلى أحد طرفى الاسناد» فإن اسناده متصف بالغرابه فى طرفه الاول وبالشهرة فى طرفه الآخر، وحديث: «إنما الأعمال بالنيات» من هذا الباب، غريب فى طرفه الاول لأنه مما تفرد به من الصحابه عمر، مشهور فى طرفه الآخر.

١- مرّ وجه التكرار وقد ذكره الشهيد فى هذا المقام مستوفياً، كما و أجمله فى المقام السالف.

٢- زين الدين العاملي: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٠٧.

والحديث قد ورد فى طرقنا عن أئمتنا -عليهم السلام- عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم (١).

وقد يطلق الغريب على غير المتداول في الألسنة والكتب المعروفة و يخص ذلك باسم الشاذ، ولكن الاصطلاح جرى على تسميه الشاذ في مقابل الغريب، فإن الشاذ ما يكون في مقابله روايه مشهوره بخلاف الغريب (٢).

١٠- الغريب لفظاً:

١٠- الغريب لفظاً:

و هو في عرف الرواه والمحدثين عبارته عن الحديث المشتمل متنه على لفظ غامض بعيد عن الفهم، لقله استعماله في الشائع من اللغه.

هذا، وإن فهم الحديث الغريب لفظاً جزء من علوم الحديث، لانتشار اللغه وقله تمييز معانى الألفاظ الغريبه، فربما ظهر معنى مناسب للمراد، والمقصود في الواقع غيره مما لم يصل إليه.

وقد صنّف فيه جماعه من العلماء، و أول من صنّف فيه هو: النضر بن شميل، أو أبو عبيده معمر بن المثنى، و بعد هما أبو عبيد القاسم بن سلام، ثم ابن قتيبه، ثم الخطابي، فهذه أمهاته.

ثم تبعهم غيرهم بزوائد و فوائد كابن الأثير، فانه قد بلغ «بنهايته» النهايه، ثم الزمخشري، ففاق في «الفائق» كل غايه، ثم الهروي، فزاد في «غريبه» غريب القرآن مع الحديث. هذا ما لدى السنه الذي ذكره الشهيد، وأما عند الشيعة فمن ألف فيه:

١- الحر العاملي: وسائل الشيعة: ١/٣٥، الباب ٥ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١٠

٢- الأنسب ذكر قسم «الغريب لفظاً» في المقام ذيلاً لمطلق الغريب كما فعلناه، و لكن الشهيد عنونه مستقلاً و فصل بينهما بذكر بعض الاقسام.

٧٥

١- هو الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه (المتوفى سنه ٣٨١)، ألف ما أسماه ب«معاني الأخبار».

٢- الشيخ الجليل فخرالدين محمد النجفي الطريحي (المتوفى عام ١٠٨٥) فألف ما أسماه ب«غريب الحديث» و هو مطبوع منتشر.

٣- ثم أرفده بكتاب آخر اسماه مجمع البحرين لغريب القرآن والحديث.

٤- العلامة الحجه نادره عصره السيد محمود الطباطبائي (المتوفى عام ١٣١٠) (١).

١١- المتفق عليه:

إذا اتفق المحدثان أو أزيد على نقل خبر يطلق عليه «المتفق عليه» كما إذا اتفق البخاري و مسلم على نقل روايه أو اتفق الثلاثة كما إذا اتفق معهما النسائي أو الترمذى على نقله، فيطلق عليه «المتفق عليه».

قال النووي: و إذا قالوا صحيح متفق عليه، أو على صحته فمرادهم اتفاق الشيخين (٢).

السلام-، كزاره بن أعين، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية و أمثالهم، فيطلق عليها روايه الفضلاء أو المتفق عليها بين

١- و قد رأيت جزئين كبيرين من هذا الكتاب عند بعض أحفاده عندما جاء بهما إلى قم المشرفه ليقوم المحقق البروجردى بطبعهما، و كانت الظروف قاسيه فلم يتحقق أمله. عسى أن يبعث الله أهل الخير إلى نشرهما. و كانت النسخه بيد حجه الاسلام السيد على أصغر المعروف بشيخ الاسلام(ره).

٢- التقريب و التيسير: ١/١٠٤.

٧٦

ومثله ما إذا اتفق الكليني والصدوق على نقل روايه بسند واحد أو بسنتين، وأعلى منها ما إذا اتفق المشايخ الثلاثة على نقلها كالكليني والصدوق والشيخ الطوسي، فإن للاتفاق مزيه واضحه لا تنكر.

١٢- المصحف :

١٢- المصحف :

التصحيف: هو التغيير، يقال: تصحفت عليه الصحيفه أى غيرت عليه فيها الكلمه، ومنه: تصحف القارى أى أخطأ فى القراءه، فإن الخطأ رهن التغيير.

ومن التغيير فى المتن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال» فقد صحف فقري «وأتبعه شيئاً».

ثم إن منشأ التصحيف إما البصر، أو اسمع.

أما الأول: فيحصل فيما إذا تقاربت الحروف، كما عرفت من الأمثله.

وأما الثاني: فإنما يحصل إذا كانت الكلمتان متشابهتين عند السمع كما في تصحيف عاصم الأحول، بواصل الأحذب فإن ذلك لا يشتهه في الكتابه على البصر.

ثم إن بعضهم خص اسم المصحف بما غيرت فيه النقط مع الحفاظ على الشكل، كما تقدم.

وأما ما لو غير فيه الشكل -هيئه الكلمه- مع بقاء الحروف، فسماه بالمحرف، كما في قولهم جبه البرد، جنه البرد، فلو قرئت كلتا الكلمتين (البرد-البرد) على نسق واحد إما بضم الباء أو بفتحها فهو محرف، ومثله «الجاهل إما مفرط أو مفرط» فلو قرى «المفرط» على نسق واحد ذما بالتخفيف أو بالتشديد فهو محرف (١).

١٣- العالى سنداً:

١٣- العالى سنداً:

وعرف بقليل الواسطه مع اتصاله إلى المعصوم، قال النووى: الإسناد خصيصه لهذه الامه وسنه بالغه مؤكده، وطلب العلو فيها سنه، ولهذا استجبت الرحله، ثم ذكر أقسامه حسب منهجه (٢)

لاشكك أنه كلما قلت الوسائط في نقل الخبر، قل الخطأ والاشتباه، وعلى العكس كلما كثرت الوسائط زاد احتمال الخطأ، ولأجل ذلك يعد علو الاسناد وقله الوسائط من مرجحات الخبر ومزاياه، وقد كان طلب علو

١- الخطيب القزويني: تلخيص المفتاح: ٢/١٩٤، مع شرح سعد الدين طبع المكتبه المحموديه الأزهر-، و عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ٤٣.

٢- النووى: التقريب و التيسير: ١٤٥/٢-١٤٧.

الاسناد سنه عند أكثر السلف، وكانوا يرحلون إلى المشايخ في أقصى البلاد لأجل ذلك، حتى أن جماعه من أصحابنا الإماميه دونوا الأحاديث العاليه باسم «قرب الإسناد»، منهم الثقه الجليل عبدالله بن جعفر الحميرى (١).

و في الوقت نفسه ربما ينعكس الحال فيما إذا كان قله الوسائط على خلاف المتعارف كما إذا روى المتأخر عن شيخ متقدم يبعد أنه أدركه ولاقاه وأخذ منه الحديث، وفيما إذا وجدت مزيه في الجانب المقابل كأن يكون الرواه أوثق وأحفظ وأضبط من عالى الإسناد.

وبما أن الخبر العالى الإسناد اكتسب فى أوساط المحدثين مكانه، صار مطمحاً للمدلسين، فربما يروون الحديث بوسائط قليلة حتى يكتسب قيمه بين المحدثين مع أن الراوى لم يدرك المروى عنه.

١- وقد ذكر شيخنا الجليل فى موسوعته الذريعه إلى تصانيف الشيعة: ما سمي باسم «قرب الإسناد» وإليك نصه بتلخيص منا:

(١) قرب الاسناد لأبى الحسين الكرخى ابن معمر، حكاه الشيخ فى الفهرست عن ابن النديم.

(٢) قرب الاسناد، لشيخ القميين أبى العباس عبدالله بن جعفر الحميرى، سمع منه أهل الكوفه فى سنه نيف و تسعين و مائتين، و قد جمع الاسانيد العالیه إلى كل امام فى جزء، و الموجود بعض منها.

(٣) قرب الاسناد للشيخ الجليل، والد الصدوق، الشيخ أبى الحسن على بن حسين بن موسى بن بابويه القمى يروى عنه النجاشى بواسطه شيخه عباس بن عمر الكلوذانى، و هذا سند عال لان النجاشى توفى سنه ٤٥٠ هجرى و روى عن والد الصدوق المتوفى سنه ٣٢٩ هجرى بواسطه واحده.

(٤) قرب الاسناد لمحمد بن جعفر بن بطة، أبى جعفر المؤدب القمى، كثير الادب و العلم و الفضل.

(٥) قرب الإسناد لأبى جعفر محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، صاحب بعد الاسناد.

(٦) قرب الاسناد لابي جعفر محمد بن أبى عمران الكاتب القزوينى، رآه النجاشى و لم يتفق له السماع منه (الذريعه: ١٧/٦٧-٧٠).

و المظنون أنّ الاول و الاخير فى غير الحديث.

٧٩

فهذه الوجوه تدفعنا إلى التثبيت والتبين، حتى لا نغتر بقله الوسائط.

وأما أقسامه:

١- أعلاها وأشرفها هو قرب الإسناد من المعصوم بالنسبه إلى سند آخر يروى به ذلك الحديث بعينه بوسائط كثيره وهو العلو المطلق، فإن اتفق مع ذلك أن يكون سنده صحيحاً ولم يرجح غيره عليه بما تقدم، فهو الغايه القصوى.

٢- ثم بعد هذه المرتبه فى العلو، قرب الإسناد لا- بالنسبه إلى المعصوم بل إلى أحد أئمه الحديث، ك «حسين بن سعيد الأهوازى» (١)، مؤلف كتاب الثلاثين، ومحمد بن أحمد بن يحيى الأشعري (٢)، مؤلف نواذر الحكمة، والكلينى والصدوق والشيخ وأضرابهم.

٣- ما يتقدم زمان سماع دحد الروايين فى الإسنادين على زمان سماع الآخر، و إن اتفقا فى العدد الواقع فى الإسناد، أو فى عدم الوساطه بأن كانا قد رويوا عن واحد فى زمانين مختلفين. فأولها سماعاً أعلى من آخر لقرب زمانه من المعصوم بالنسبه إلى الآخر، والعلو بهذين المعنيين، يعبر عنه ب: العلو النسبى.

٤- وزاد بعضهم للعلو معنى رابعاً و هو تقدم وفاه راوى أحد السندين

١- من أصحاب الامام الرضا و الجواد والهادى-عليه السلام- كوفى انتقل إلى الأهواز ثم إلى قم فتوفى فيها يروى عن عدده مثل صفوان بن يحيى (ت ٢١٠ هجرى) و حماد بن عيسى (ت ٢٠٩ هجرى).

٢- و هو ممن لم يرو عنهم-عليه السلام- توفى حوالى ٢٩٣ هجرى، فلو روى أحد الراويين عن الحسين بن سعيد، و الآخر عن الاشعري، فللاول مزيه علو السند.

٨٠

المتساويين فى العدد على من فى طبقته من راوى السند الآخر، فإن المتقدم عال بالنسبه إلى المتأخر (١).

هذه هى الصور الأربعة التى وردت فى كتب وردت فى كتب الدرايه، ولكن الاهتمام بعلو الإسناد لأجل كونها أقرب إلى الواقع، وليس هذا الملاك موجوداً فى جميع الصور، وإنما الموجود فى بعضها يظهر بالتأمل (٢)، و هذا ما يعبر عنه ب: العلو المعنوى، وليس هو مرداً فى هذا المقام.

و يقابل هذا العالى سنداً- تعريفاً وتحديداً، وشروطاً وأقساماً- النازل سنداً، وقد عدوه قسماً برأسه.

وكان الأنسب فى المقام ذكر بعض الأقسام مثل روايه الأقران أو المدبج أو روايه الأكابر عن الأصاغر، وسيجئ فى محلها تبعاً للشهيد.

١٤- الشاذ:

١٤- الشاذ:

و هو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه المشهور، و يقابل للطرف الراجح: المحفوظ أيضاً، هذا إذا كان الراوى ثقة، و لو كان غير ثقة فهو منكر.

واختلفت الدقوال فى قبول الشاذ، فمنهم من قبله نظراً إلى كون روايه ثقة، فيرجع فى مقام العلاج إلى قواعد التعارض.

١- زين الدين العاملي: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١١٥، عبدالله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ٤٤.

٢- ثم إنهم ذكروا لعلو الاسناد صوراً مختلفه من «الموافقه» و «الابدال» و «المساواه» و «المصافحه» لا طائل تحتها، و لعلها نادره فى روايتنا، توجد أمثلتها، ذكرناها فى محلها، و من أراد التفصيل فليرجع إلى «مقباس الهدايه ٤٤، من مولفات أصحابنا، و شرح النخبه لابن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢): ص ٥١، و تدريب الراوى لجلال الدين السيوطى (ت ٩١١): ٢/١٥٠».

ومن التسلسل ما يتعلق بالزمان، مسماع جميع آحاد السند فى يوم الخميس أو يوم العيد.

ومنه ما يتعلق بالمكان كسماع كل عن صاحبه فى المسجد أو المدرسه أو البلد الفلانى.

و قد يقع التسلسل فى معظم السند دون جميعه، ويقال للأول: المسلسل التام، مقابل الثانى الذى هو ناقص أو فى بعض السند.

و من نماذج المسلسل فى الروايات أصحابنا الإماميه: ما نقله الصدوق فى الخصال عن الإمام الرضا -عليه السلام- بالنحو التالى: حدثنى أبى: موسى بن جعفر، قال: حدثنى أبى: جعفر بن محمد، قال: حدثنى أبى: محمد بن على، قال: حدثنى أبى: على بن الحسين، قال: حدثنى أبى: الحسين، قال: حدثنى أخى: الحسن بن على، قال: حدثنى أبى: على بن أبى طالب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «خلقت أنا وعلى من نور واحد» (١).

قال الشهيد:

والتسلسل ليس له مدخل فى قبول الحديث وعدمه وإنما هو فن من فنون الروايه، وضروب المحافظه عليها والاهتمام بها. وفضيلته اشتماله على مزيد الضبط، والحرص على أداء الحديث بالحاله التى اتفقت بها من النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأفضله ما دلّ على اتصال السماع لأنه أعلى مراتب الروايه. وقلما

١- الصدوق: الخصال: ص ٣١.

٨٣

تسليم المسلسلات عن ضعف فى الوصف بالتسلسل، فقد طعن فى وصف كثير منها فى أصل المتن (١).

وقال والد بهاء الدين العاملي: وقد اعتنى العامه بهذا القسم وقل أن يسلم لهم منه شىء إلا بتدليس أو تجوز أو كذب يزينون به مجالسهم وأحوالهم، وهو مع ندره اتفاقه عديهم الجدوى (٢).

١٦- المزيد:

١٦- المزيد:

و هو المشتمل على زياده فى المتن أوالسند، ليست فى غيره، أما المتن، فبأن يروى فيه كلمه زائده تتضمن معنى لا يستفاد من غيره، وأما السند؛ فبأن يرويه بعضهم بإسناد مشتمل على ثلاثه رجال معينين مثلاً، فيرويههم المزيد بأربعة يتخلل الرابع بين الثلاثه فالأول هو المزيد فى المتن، والثانى هو المزيد فى الإسناد.

أما الزيادة فى المتن فهى مقبوله إذا وقعت الزيادة من الثقة، لأن ذلك لا يزيد على نقل حديث مستقل حيث لا يقع المزيد على نقل حديث مستقل حيث لا يقع المزيد من الثقات (٣).

نعم لو أوجبت الزيادة صيروره الروايتين متضادتين تعاملان معامله المتعارضتين أوالمختلفتين.

وأما الزيادة فى السند، فهى كما إذا أسنده المزيد وأرسله الآخرون، أو

١- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٢٠.

٢- الشيخ حسين العاملى: وصول الاخبار الى اصول الاخبار: ص ١٠١، و لاحظ مقباس الهدايه: ص ٤٧.

٣- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٢١.

٨٤

وصله وقطعه الآخرون، أوقفه إلى المعصوم ولكن الآخريين وقفوه على من دونه، و هى مقبوله إذا كان الراوى ثقة لعدم المنافاه إذ يجوز اطلاع المسند والموصل والرافع على ما لم يطلع عليه غيره أو تحريره لما لم يحرره الآخرون، فهو كالزيادة غير المنافيه فتقبل، و لو احتمال كون النقص من باب السهو، فيقدم المزيد أيضاً وذلك لأنه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصه، فالنقيصه أولى، لأن النقيصه السهويه ليست ببعيده عن الإنسان الذى خلق ضعيفاً، بخلاف الزيادة السهويه التى هى أقل بالنسبه إليها.

قال والد شيخنا بهاء الدين العاملى: «وأما النقص فبأن يروى الرجل عن آخر وعلم أنه لم يلحقه أو لحقه ولم يروعه، فيكون الحديث مرسلاً أو منقطعاً و إنما يتفطن له المتضلع بمعرفه الرجال و مراتبهم ونسبه بعضهم إلى بعض، ومما يعين على ذلك معرفه أصحاب الأئمه واحداً واحداً ومن لحق من رواه الأئمه ومن يلحقهم (١).

١٧ المختلف:

١٧ المختلف:

إنما يوصف الحديث بالمختلف إذا قيس إلى غيره فعندئذ تتجلى إحدى النسب الأربعة، فتارة تكون النسبه بينهما التساوى، وأخروى التباين، وثالثه العموم والخصوص مطلقاً، ورابعه العموم والخصوص من وجه (٢).

١- الشيخ حسين العاملى: وصول الاخبار: ص ١١٧.

٢- و من أمثلته ما روى: إذا بلغ الماء قَلْتين لم يحمل خبثا. و ما روى: خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه، فإنّ الاول ظاهر فى طهاره القلتين تغيرا أم لا، و الثانى ظاهر فى طهاره غير المتغير سواء كان قلتين أو أقل.

٨٥

والمراد من المختلف هو غير القسم الأول. وعرفه الشهيد بقوله: أن يوجد حديثان متضادان فى المعنى ظاهرأسواء تضادا واقعا، كأن لا يمكن التوفيق بينهما بوجه، أو ظاهرأفقط كأن يمكن الجمع بينهما، فالمختلفان فى اصطلاح الداربه هما المتعارضان فى اصطلاح الأصوليين، والمتوافقان خلافه. وقد ورد التعبير بالاختلاف عن التعارض فى أكثر روايات الباب(١).

وأما ما هى الوظيفة تجاه الخبرين المختلفين فقد قرر فى علم الأصول فى مبحث التعادل و الترجيح فلا نطيل الكلام فيه. و أول من جمع من أصحابنا الأخبار المختلفه هو الشيخ الطوسى (٣٨٥ ٤٦٠ هـ) فقد ألف كتاب الإستبصار فى ذلك المضمار، وقد ذكر النجاشى والشيخ الطوسى رسائل للأصحاب فى اختلاف الحديث(٢).

قال النووى: «معرفة مختلف الحديث و حكمه، فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف، وهو أن يأتى حديثان متضادان فى المعنى، فيفوق بينهما أو يرجح أحدهما، وصنف فيه الإمام الشافعى ولم يقصد استيفاءه، بل ذكر جملة من به على طريقه .

ثم صنف فيه ابن قتيبه، فأتى بأشياء حسنه وأشياء غير حسنه وترك

١- الحر العاملى: وسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١، ٥، ١١، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٤٨، و لم يرد لفظ التعارض إلا- فى مرفوعه زراره التى رواها ابن ابى جمهور مرسلا عن العلامة، وهو رفعها إلى زراره، و نقلها الانصارى بطولها فى رساله التعادل و الترجيح.

٢- النجاشى: الرجال: ص ٢٠٧ برقم ٨٨٨ فى ترجمه ابن أبى عمير، الطوسى: الفهرست: ٢١١ برقم ٨١٠ فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن، و كتاب اختلاف الحديث و مسائله عن أبى الحسن موسى بن جعفر-عليهما السلام-.

٨٦

معظم الاختلاف»(١).

١٨ النسخ والنسخ:

ورد النسخ فى اللغة لمعان منها: الإزاله والنقل، وفى الإصطلاح: رفع الحكم السابق بدليل مثله على وجه لولاه لكان ثابتاً.

والنسخ وإن كان رافعاً للحكم السابق ظاهراً إلا أنه فى الشرع بيان لانتهاه أمده، وألا استلزم البداء وهو حقه سبحانه.

ثم إن اليهود منعوا إمكانه والبعض الآخر منع وقوعه، والنظر الموضوعى إلى تاريخ الشرائع السالفه والشريعة المقدسه الإسلاميه يدل بوضوح على وقوعه فضلاً عن أمكانه .

اتفقوا على نسخ القرآن وبالسنة القطعيه، وإنما اختلفوا فى جوازه بخبر الواحد إلا أنهم لم يختلفوا فى نسخ السنه بمثلها . إنما الكلام فى طريق معرفه النسخ والمنسوخ، فذكر الشهيد الطرق التاليه:

١ النص من النبى (ص) كقوله: «كنت نهيتكم عن زياره القبور، فزوروها».

٢ نقل الصحابى مثل: «كان آخر الأمرين من رسول الله ترك الوضوء مما مست النار».

٣ التاريخ فإن المتأخر منهما يكون ناسخاً للمتقدم .

٤ الإجماع، كحديث قبل شارب الخمر فى المره الرابعه نسخه الإجماع

النوى: التقريب و التيسير: ١٧٥/٢-١٧٦.

على خلافه، حيث لا يتخلل الحد(١).

نعم لا يثبت النسخ بقول مطلق الصحابى وإنما يشترط فيه كل ما يشترط فى حجيه خبر الواحد، وأما ثبوته بالتاريخ فيشترط ثبوت تأخر الثانى عن الأول بالدليل، وقد ورد فى أحاديث أهل البيت (ع) ما يؤيد ذلك :

روى محمد بن مسلم، عن أبى عبدالله (ع) قال: قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان، عن فلان، عن رسول الله (ص) لا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال (ع): «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٢).

وروى منصور بن حازم، قال قلت لأبى عبدالله (ع) اخبرنى عن أصحاب محمد (ص) صدقوا على محمد أم كذبوا؟ قال (ع): بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال (ع): «أما تعلم أن الرجل كان يأتى رسول الله فيسأله عن المسأله فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً» (٣).

وعلى كل تقدير، فالحديث التأخر الصادر عن الأئمة ليس ناسخاً، بل كاشف عن الناسخ الوارد على لسان عالني، لا نقطاع الوحي بعد رحله الرسول (ص)(٤).

النوى: التقريب و التيسير: ٢/١٧٠ و ١٧٢، الشهيد الثاني: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٢٨، و القسم الرابع من أقسام تقييد إطلاق الخبر بالاجماع و ليس نسخاً.

٢ و ٣- الكليني: الكافي: ١/٦٥.

٤- قال أمير المومنين عليه السلام عند تغسيل رسول الله و تجهيزه: بأبى أنت و أمى يا رسول الله، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوه و الانباء و أخبار السماء. نهج البلاغه: الخطبه ٢٣٥.

١٩ المقبول:

١٩ المقبول:

هو الحديث الذى تلقاه الأصحاب بالقبول والعمل بمضونه، وهل هو من الأقسام المشتركه بين الصحيح وغيره، أو لا؟ الظاهر هو الثانى لأن الصحيح لا ينقسم إلى المقبول وغير المقبول، بل هو مقبول مطلقاً عند الأكثر، أو إذا لم يكن شاذاً على ما هو التحقيق، أو لم تكن فيه عله كما عليه جمهور أهل السنه و أما الضعيف فينقسم إلى المقبول ومقابله .

نعم يمكن جعله من الأقسام المشتركه بين الصحيح وغيره، ومن الطوارئ عليهما جميعاً إذا خصصنا جواز العمل بالصحيح ولم يعم الموثق والحسن، فعندئذ تنقسم الأقسام الثلاثها إلى المقبول وعدمه.

والمثال الواضح للمقبول هو حديث عمر بن حنظله الوارد فى حال المتخاصمين من أصحابنا الذى رواه المشايخ الثلاثة فى جوامعهم (١) وإليك سنده :

«محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحا كما إلى السلطان وإلى القضاء، يحل ذلك؟» (٢).

قد تلقاه الأصحاب بالقبول فى باب القضاء وعليه المدار فى ذلك

الباب، وقد ورد في طريقه ثلاثة أشخاص :

١ محمد بن عيسى اليقطيني، ضعفه ابن الوليد عند استثنائه ٢٧ شخصاً من رجال نوادر الحكمه، وقد ثبت وثاقته وإن تضعيقه موهون (١).

٢ داود بن الحصين، وهو كوفي ثقة، وأن ضعفه الشهيد الثاني في درايته.

٣ عمر بن حنظله، لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، قال الشهيد: لكن أمره عندي سهل لأنني حققت توثيقه من محل آخر وإن كانوا قد أهملوه (٢).

قال صاحب المعالم: و من عجيب ما اتفق لوالدي رحمهما الله في هذا الباب أنه قال في شرح بدايه الدرايه: إن عمر بن حنظله لم ينص الأصحاب عليه بتعديل ولا- جرح، ولكنه حقق توثيقه من محل آخر، وجدت بخطه رحمه الله في بعض مفردات فوائده ماصورته:

عمر بن حنظله غير مذکور بجرح ولا- تعديل، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق (ع) في حديث الوقت: «إذا لا يكذب علينا».

والحال أن الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراد به غريب، ولولا الوقوف على الكلام الأخير لم

النجاشي: الرجال: ٢ برقم ٩٣٩ و نقل عن أبي العباس بن نوح أنه صدق ابن الوليد في جميع من استثناء إلا في محمد بن عيسى فقال: فلا أدري ما رابه فيه لانه كان على ظاهر العدالة و الثقة.

الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٣١.

ويختلج في الخاطر أن الاعتماد في ذلك على هذه الحجج (١).

أقول: رواه الكيني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال قلت

لأبي عبدالله (ع): إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبدالله (ع): «أذا لا يكذب علينا» (٢).

فالسند لأبأس به إلا يزيد بن خليفة فإنه واقف لم يوثق، قال النجاشي: روى عن أبي عبد الله (ع) له كتاب، وذكره الشيخ تارة من أصحاب الإمام الصادق (ع) وأخرى من أصحاب الإمام الكاظم (ع) وعنوانه الكشي

برقم (١٦٠)، ولم يظهر منه توثيق ولكنّه يروى عنه صفوان بن يحيى، وقد ادّعى الشيخ أنّ صفوان لا يروى ولا يرسل إلّا عن ثقة مثل ابن أبي عمير والبنظلي، وقد أثبتنا في أبحاثنا الرجالية أنّ الضابطه غير منتقضة (٣).

إلى هنا تمّ ما ذكره الشهيد حول الصفات المشتركة بين الأقسام الأربعة، وهناك صفات أخرى لم يذكرها الشهيد، فلا بأس بالإشارة إليها.

٢٠- المعبر

٢٠- المعبر

وهو ما عمل الجميع أو الأكثر به أو أقيم الدليل على اعتباره لصحة اجتهاده أو وثاقه أو حسن، هو بهذا التفسير أعم من المقبول.

حسن بن زين الدين، منتقى الجمال: ١/١٩.

الكلينى: الكافي: ٣، الباب الخامس من أبواب وقت صلاة الظهر والعصر، الحديث ١.

لاحظ في الوقوف على آراء الرجالين في حقّه: معجم رجال الحديث: ٢٠، برقم ١٣٦٥٣ و ١٣٦٥٤.

٩١

٩٢

٢٤- المشتبه المقلوب:

وهو اسم للسند الذى يقع الإشتباه فيه فى الذهن لا فى الخطّ، ويتفق ذلك فى الرواه المتشابهين فى الاسم بأن يكون اسم أحد الراويين كاسم أب الآخر خطأً ولفظاً، واسم الآخر كاسم أب الأول كذلك، وذلك مثل أحمد ابن محمد بن يحيى، المشتبه ب محمد بن أحمد بن يحيى، فإنّ الأوّل هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمى والثانى هو محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمه، وأمثله كثيره.

٢٥- المشترك:

وهو ما كان أحد رجاله أو أكثرهم مشتركاً بين الثقة وغيره، ولا بدّ من الرجوع الى تمييز المشتركات، والتمييز يحصل بقرائن الزمان، وأخروى بالراوى، وثالثه بالمروى عنه، وأحسن ما ألف فى هذا الباب هو كتاب تمييز المشتركات للكاشغرى، وهناك

طريق آخر لتمييز المشتركات وهو ممارسه الأسانيد حتى يتعرّف المحدث على الطبقات وعندئذ يتعرف على الراوى المشترك وتحصل عنده ملكه التمييز بسهولة.

والطريق الأول تقليدى، والثانى اجتهادى وهو الذى سلكه سيد المحققين البروجردى - قدس سره -

٢٦- المؤلف والمختلف:

ومجموعهما اسم لسند اتفق فيه اسمان فما زاد خطأً واختلفا نطقاً سواء

٩٣

أكان مرجع الاختلاف إلى النقط أم الشكل، وذكروا لذلك أمثله فمنها جرير وحرير، فالأول اسم لجرير بن عبدالله البجلي الصحابى والثانى اسم لحرير بن عبدالله السجستانى - الذى يروى عن الصادق (ع) ومنها الهمدانى والهمدانى، الاول بسكون الميم والبدال المهملة، والثانى بفتح الميم والذال المجمع، فالأول نسبه إلى همدان قبيله فى اليمن والثانى اسم لمدينه فى إيران، فمن الأول محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، ومحمد بن الأصغ، وسندى بن عيسى، ومحفوظ بن نصر وخلق كثير. بل كثير من الرواه منسوبون إلى هذا الاسم، لأنها قبيله صالحه مواليه لأمير المؤمنين (ع)، من الثانى محمد بن يحيى، ومحمد بن الوليد، وعلى بن الفضيل، وإبراهيم بن سليمان، وأحمد بن النضر، وعمرو بن عثمان، وعبدالكريم بن هلال الجعفى.

٢٧- المدبج وروايه الأقران:

إنّ الراوى والمروى عنه إن تقارنا فى السنّ أو فى الإسناد واللقاء - وهو الأخذ من المشايخ - فهو النوع الذى يقال: له روايه الأقران، لأنه حينئذ يكون راوياً عن قرينه وذلك كالشيخ أبى جعفر الطوسى (٣٨٥هـ - ٤٦٠هـ) والسيد المرتضى (٣٥٥هـ - ٤٣٦هـ) فإنهما قرينان فى طلب العلم والقراءه على الشيخ المفيد، وإن كان السيد متقدماً عليه ميلاداً. وإن روى كلّ عن الآخر فمدبج.

٢٨- روايه الأكابر عن الأصاغر:

هذا إذا كان المروى عنه دون الراوى فى السنّ أو فى اللقاء، فروى عمّن دونه فهو النوع المسمّى براويه الأكابر عن الأصاغر، كروايها للصحابى عن

٩٤

التابعى، والتابعى عن تابعى التابعى.

٢٩- السابق واللاحق:

وهو ما اشترك اثنان فى الأخذ عن شيخ وتقدّم موت أحدهما على الآخر. قال الشهيد: وأكثر ما وقفنا عليه فى عصرنا من ذلك ستّ وثمانون سنه، فإن شيخنا المبرور نور الدين على بن عبدالعالى الميسى والشيخ الفاضل ناصر بن إبراهيم البويهى الإحسانى،

ما ذكرناه، لأنَّ الشيخ ناصر البهويهي توفّي سنة اثنتين و خمسين وثمانمائه و شيخنا الميسي توفّي سنة ثمان و ثلاثين و تسعمائه (١).

٣٠-المطروح:

وهو ما كان مخالفاً للدليل القطعي ولم يقبل التأويل، وربما يتحد مع الشاذ في النتيجة وإن لم يتحدا في الاسم.

٣١-المتروك:

ما يرويه من يتهم بالكذب ولا يعرف ذلك الحديث إلّا من جهته، ويكون مخالفاً للقواعد المعلومه.

١- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ٣٦٦.

٩٥

٩٦

٣٥-المؤول:

وهو اللفظ المحمول على معناه المرجوح بقريته حاله أو مقالیه.

٣٦-المجمل:

وهو ما كان غير ظاهر الدلاله على المقصود، وإن شئت قلت: اللفظ الموضوع الذي لم يتضح معناه. هذا إذا جعلنا الإجمال صفه للمفرد، فربما يقع وصفاً للجمله، فيكون المراد ما لم يتضح المقصود من الكلام فيه.

٣٧-المبين:

وهو خلاف المجمل، وقد أشبع الأصوليون الكلام في المجمل والبين بل النصّ والظاهر وهى من صفات مطلق اللفظ سواء أكان في الحديث أم في غيره واتّصاف الحديث بهما لأجل اشتماله عليه.

هذه هى أسماء الحديث المشتركة بين الصحيح وغيره، فلا بدّ من الكلام في الإقسام المختصّه بالضعيف ممّا يدور في ألسنها المحدثين (١).

١- أخذنا هذه التعاريف الأخيره غير المذكوره في الرعايه للشهيد من كتاب مقباس الهدايه في علم الدرايه: ص ٥١-٥٨.

الفصل الرابع: فيما يختص من الأوصاف

الفصل الرابع: فيما يختص من الأوصاف

بالضعيف :

١- الموقوف ٢- المقطوع

٣- المنقطع ٤- المعضل

٥- المعلق ٦- المضمّر

٧- المرسل، حجيتها المرسل، مراسيل الفقيه،

٨- المعلّل ٩- المدلّس

١٠- المضطرب ١١- المقلوب

١٢- المهمل ١٣- المجهول

١٤- الموضوع، ما هو السبب لشيوع

الأحاديث الموضوعه، في تعريف

الصحابي، عدد الصحابه، المولى.

٩٩

١٠٠

١- الموقوف:

و هو على قسمين: مطلق ومقيّد، جاء مطلقاً فالمراد ما روى عن مصاحب المعصوم من نبي أو إمام، فعل، أو غيرهما، سواء أكان السند متصلًا إلى المصاحب أم منقطعاً، وأما إذا أخذ من غير المصاحب للمصوم فلا يستعمل إلّا مقيّداً، فيقال وقفه فلان على فلان إذا كان الموقوف عليه غير مصاحب، وقد تقدّم أنّه ربّما الأثر على المروى عن الصحابي كما يطلق الخبر على المرفوع إلى المعصوم، ولكنّه اصطلاح ليس بشائع.

قال النووي: الموقوف هو المروى عن الصحابه قولاً- لهم أو فعلاً- أو نحوه، متصلاً كان أو منقطعاً، ويستعمل في غيرهم مقيداً، فيقال: وقفه فلان على الزهري ونحوه، فقهاء خراسان تسميه الموقوف بالأثر والمرفوع بالخير(١).

وأكثر ما رواه المحدثون في تفسير الآيات عن الصحابه موقوف

١- التقريب و التيسير: ٢/١٤٩.

١٠١

غير مرفوع إلى النبي (ص) اللهم إلهما إذا كان مبيناً لشأن نزول الآية. فربما يكون مرفوعاً لثبوت وإن لم يكن مرفوعاً لفظاً، كقول جابر: كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها في قبلها، جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى: (نساء) لكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم (البقره ٢٢٣).

فإن مثل هذا يعدّ مرفوعاً، ومثله ما إذا حكى عن أمور غيبية ترجع إلى الحياه الأخرى التي ليس للعقل إليها طريق، فطبع الحال يقتضى أخذه لها عن المعصوم فهو مرفوع لا موقوف، ونظيره ما إذا حكى المصاحب للمعصوم فعله بمرأى ومنظر منه، ويعد مرفوعاً، بخلاف ما إذا لم يكن بمرأى ومنظر منه، وعلى كل تقدير فالموقوف ليس لحجه وإن صحّ سند الحديث إلى الموقوف، لأنّ الحجه هو قول المعصوم، والمصاحب ليس بمعصوم، وبذلك تعلم قيمه ما روى عن الصحابه حول تفسير الآيات، وقد حشد الطبرى تفسيره بالموقوفات، ومثله السيوطى فقد جمع في تفسيره أقوال الصحابه حول الآيات.

٢- المقطوع:

المقطوع يستعمل على ثلاثه أوجه:

أ- إذا روى عن التابعى، أى مصاحب مصاحب النبي.

قال النووي: هو الموقوف على التابعى قولاً له أو فعلاً(١).

وبما أنّ المعصوم غير منحصر عندنا فى النبي (ص) فيعمّ ما إذا روى عن

١- التقريب و التيسير: ١/١٥٩.

١٠٢

والنسبه بين المقطوع بهذا المعنى والموقوف هو التباين، لاختصاص الثانى بما إذا روى عن مصاحب المعصوم بلا رفع إلى النبي،

والأول بما إذا روى عن التابع لمصاحب النبي.

هذا إذا قيس المقطوع إلى الموقوف بالمعنى الأخص، وأما إذا قيس إلى الموقوف بالمعنى الأعم أي الموقوف على غير الصحابي تابعياً كان أو غيره، فالنسبة أخص مطلقاً لاختصاصه بالتابعي وشمول الموقوف له ولغيره.

ب-وقد يطلق ويراد منه الموقوف بالمعنى الأعم، أي الموقوف على غير الصحابي، سواء أكان تابعياً أم لا(١).

ج-وقد يطلق على ما سقط واحد من أسناده(٢).

٣-المنقطع:

وقد اضطراب كلامهم في تفسيره.

فعرّفه النووي بقوله: الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين هو: أنّ النقطع ما لم يتصل إسناده على أيّ وجه كان.

وأكثر ما يستعمل في روايه من دون التابعي عن الصحابي كمالك بن أنس الفقيه، عن عبدالله بن عمر.

وقيل هو ما اختلّ منه راو قبل التابعي محذوفاً كان أو مبهماً كرجل.

١- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٣٥ و ١٣٧.

٢- نفس المصدر، وهذا يعرب عن وجود الفوضى في اصطلاح الموقوف و نظير ذلك لفظ «المنقطع».

١٠٣

وقيل: هو ماروى عن تابعي أو من دونه قولاً له أو فعلاً(١).

عرّفه الشهيد الثاني بإسقاط شخص واحد من أسناده، وفي موضع آخر بأنه يطلق على ما جاء عن التابعين - وعلى حسب تعبيرنا - تابع مصابح المعصوم، وعند ذلك يتحد مع المقطوع بالمعنى الأول(٢).

وقسّمه والد شيخنا بهاء الدين العامل إلى المنقطع بالمعنى الأعم (يدخل فيه المعلق والمرسل أيضاً) وإلى المنقطع بالمعنى الأخص. قال:

«وهو ما لم يتصل إسناده إلى معصوم على أيّ وجه كان، وهو سته أقسام، لأنّ الحذف إمّا من الأول أو من الوسط أو من الآخر، (والمحذوف) إمّا واحداً أو أكثراً».

١-٢ : ما حذف من أوّل أسناده واحد أو أكثر، وهو المعلّق، كما تقدّم عند البحث عن الصفات المشتركة.

٣-٤ : المنقطع بالمعنى الأخصّ: وهو ما حذف وسط إسناده واحد أو أكثر.

٥-٦ : المرسل (٣) (وسنبحث عنه مستقلاً).

وعلى ذلك فالمنقطع ما حذف من وسط إسناده واحد أكثر، وقال بهاء الدين العاملي: أو سقط من وسطه واحداً فمنقطع (٤).

فالمنقطع بالمعنى الأخصّ أعمّ من يكون المحذوف واحداً أو أكثر

١- النووى: التقريب و التيسير: ١/١٧١.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٥.

٣- حسين بن عبد الصمد: وصول الاخبار إلى اصول الاخبار: ص ١٠٥ و ١٠٦.

٤- بهاء الدين العاملي: الوجيزه: ص ٣.

١٠٤

عند والد بهاء الدين العاملى، ولكنه عند ولده يختصّ بما إذا كان المحذوف واحداً، ولعله الأولى حتى يتميّز عن المعضل الذى يليه.

٤- المعضل:

٤- المعضل:

عرّفه الشهيد بأنّه: ماسقط من سنده أكثر من واحد، قيل: إنّه مأخوذ من قولهم أمر معضل أمر معضل، أى مستغلق شديد (١)، وقال والد بهاء الدين العاملى: ماسقط من إن سنده اثنان أو أكثر من الوسط أو الآخر فهو عبارته عن الأقسام الثلاثة من السنّه المذكوره فى المنقطع (٢).

والأولى ما ذكره بهاء الدين العاملى حيث خصّه بسقوط أكثر من واحد من وسط السند فقال: أو فى وسطها واحد فمنقطع أو أكثر فمعضل (٣).

هذا الاختلاف فى تفسيره هذه المصطلحات تعرب عن وجود الفوضى فى وضعها، وإنّ الاختلاف فى الاصطلاح يشوّش ذهن القارئ، ولواكتفى فى كل واحد بالقدر المتيقّن كان أولى.

وهو ما حذف من أول إسناده واحد فأكثر (٤) على التوالي، ونسب الحديث إلى من فوق المحذوف من رواته، فإن علم المحذوف كما هو الحال

١- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٣٧.

٢- حسين بن عبد الصمد: وصول الاخبار إلى اصول الاخبار: ص ١٠٨.

٣- بهاء الدين العاملي: الوجيزه: ص ٣.

٤- النووي: التقريب و التيسير: ١/١٨١.

١٠٥

في أغلب روايات الفقيه والتهذيبين فهو من الصفات المشتركة بين الأقسام الأربعة للخبر، والمعلق بهذا المعنى هو الذى ذكرناه فى الفصل الماضى، وأمّا إذا لم يعلم المحذوف فهو من صفات الخبر الضعيف وهو المقصود فى المقام. فعلى ذلك فالمصطلحات التاليه: ١- الموقوف، ٢- المقطوع، ٣- المنقطع، ٤- المعضل، ٥- المعلقاصطلاحات متقاربه المعنى، متميزات بأمر جزئيه، فيجب على القارئ ممارسه المتميزات حتى لا يشتهه أحدهما على الآخر، ونكمل تلك الاصطلاحات بسادسها وسابعها، وهما المضمرو والمرسل، وإليك بيانهما:

٦- المضمّر:

وهو ما يقول فيه الصحابي أو أحد أصحاب الأئمه (ع): سألته عن كذا، فقال: كذا، أو أمرنى بكذا، أو ما أشبه ذلك، ولم يسمّ المعصوم، ولا ذكر ما يدل على أنه المراد، وهذا القسم غير معروف بين العامة، كثيراً ما كان يفعله أصحابنا للتقيه، لعلم المخاطب بالإمام فى ذلك الخطاب (١).

وقال المامقانى: وهو ما يطوى فيه ذكر المعصوم فى ذلك المقام بالضمير الغائب إما لتقيه أو سبق ذكره فى اللفظها أو الكتابه، ثم عرض القطع لداع، كما لو قال: سألته، أو سمعته يقول، أو عنه، أو نحو ذلك (٢).

والمعروف من المضممرات هى مضمرة سماعه، وربما يرى الإضممار فى أخبار زراره ومحمد بن مسلم، وسبب الإضممار هو التقيه، ولذلك يعبرون عن

١- الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، وصول الاخبار: ص ١٠١.

٢- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ٤٧.

١٠٦

الإمام: بالعبد الصالح، والفقيه، والشيخ، وأما عروض الإضممار لأجل تقطيع الأخبار بمعنى أنّ سماعه كتب في صدر سؤالاته اسم الإمام المسؤول، ثمّ عطف عليه بقتيه الأسئلة، قوله: سألته عن كذا، ولما قام المحمدون الثلاثة بجمع الروايات، نقلوها بنفس النصّ الموجود في أصل سماعه من دون أن يصرّحوا بالحقيقه، فهذا أمر بعيد عن المشايخ العارفين بوظيفه التحديث، وأنّ هذا الإضممار بدون التعريف به يوجب سقوط الروايه عن الحجّيه، ولو كان الأمر كذلك كان عليهم التصريح بذلك في ديباجه كتبهم، أو قلب الإضممار إلى التصريح كما هو الحال في نظائرها كمضمرات عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد، فقد رواها المشايخ في كتبهم مصرّحه.

٧- المرسل:

وهو مأخوذ من إرسال الدابّه، بمعنى رفع القيد والربط عنها، فكأنّ المحدث بإسقاط الراوى رفع الربط الذى بين رجال السند بعضهم ببعض، وفتيره الشهيد بقوله: مارواه عن المعصوم من لم يدركه سواء أكان الراوى تابعياً أم غيره، صغيراً أم كبيراً، وسواء أكان الساقط واحداً أم أكثر، وسواء رواه بغير واسطه بأن قال التابعى: قال رسول الله (ص) مثلاً، أو بواسطه نسيها بأن صرّح بذلك أو تركها مع علمه بها، أو أبهما كقوله عن رجل أو بعض أصحابنا أو نحو ذلك، وهذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف بين أصحابنا (١).

ولا يخفى أنّ المرسل بهذا الاعتبار يشمل المرفوع بالمعنى الأوّل من

١- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٣٦.

١٠٧

١٠٨

مطلقاً، وإلّا فيشترط أن لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحه، وهو خيره الشيخ الطوسى.

٥- التوقف؛ وهو الظاهر من المحقّق (١).

٦- التفريق بين حذف الواسطه وإسقاطه مع العلم به، وبين ذكره مبهماً، فيقبل فى الأولى دون الثانية.

٧- تلك الصورة ولكن مع اسنادها إلى المعصوم جزءاً؛ كما عليه الصدوق في الفقيه حيث يقول: قال الصادق (ع) (٢).

استدلَّ القائل بالقبول مطلقاً بأنَّ روايه العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له، لأنَّه لوروى عن غير العدل ولم يبيِّن حاله لكان ذلك غشاً وهو مناف للعدالة، ولكن ضعفه ظاهر، لأنَّه إنَّما يتمُّ لو انحصر أمر العدل أو عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع، وبذلك ظهر دليل المانع مطلقاً.

وأما دليل الثالث فهو ما ذكر القمى وقال: «إنَّ الإرسال ممَّن عرف بأنَّه لا يرسل إلَّما عن ثقته»، كاشف عن اعتماده على صدق الواسطه والوثوق بخبره، ولا ريب أنَّ ذلك يفيد ظناً بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظنِّ الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت.

يلاحظ عليه: أنَّه مبنى على مبناه من حجَّيه مطلق الظنِّ، وهو خلاف التحقيق. ثم الظنُّ في المقيس عليه، أى الظنُّ بصدق الفاسق بعد التثبت ليس بحجَّه مالم يبلغ درجه التبيين والإطمئنان العرفى.

وأما الرابع؛ فضعفه ظاهر بالإمعان فى الرد على دليل الثانى.

١- المحقق: المعارج: ص ٩٢ طبعه طهران عام ١٣١٠ هجرى قمرى.

٢- القمى: القوانين: ١/٤٧٨، و النووى: المستدرک: ٣/٧١٨.

١٠٩

وأما الخامس؛ فهو كاشف عن تكافؤ الأدلَّة فى القائل وعدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر، والمهم هو السادس والسابع ومورد هما مراسيل الفقيه، فقد ذهب غير واحد من المحققين إلى حجَّيتها فلا بأس بإفاضله كلام فيها فنقول:

مراسل الفقيه :

إنَّ كتاب «من لا يحضره الفقيه»: يشتمل على ثلاثه آلاف و تسعمائه وثلاثه عشر حديثاً مسنداً، وعلى الفين وخمسين حديثاً مرسلأً، والمراد من المرسل أعم ممَّا لم يذكر فيه اسم الراوى بأن قال: روى، أو قال: قال عليه السلام، أو ذكر الراوى، أو صاحب الكتاب، ونسى أن يذكر طريقه إليه فى المشيخه، وقد أحصى المجلسى الأوَّل (قدس سره) هذا القسم الأخير فى شرحه على الفقيه فبلغ أزيد من مائه وعشرين رجلاً، وأنَّ أخبارهم تزيد على ثلاثمائه حديث، فربَّما يقال: بحجَّيه القسم الثانى أعنى مانسبه إلى المعصوم بصوره الجزم وقال: قال الصادق (ع).

قال الفاضل التفريشى: إنَّ قول العدل: قال رسول الله (ص) يشعر بإذعانه بمضمون الخبر بخلاف ما لو قال حدَّثنى فلان.

وقال السيد بحر العلوم، قيل: إنَّ مراسيل الصدوق فى الفقيه كمراسيل ابن أبى عمير فى الحجَّيه والإعتبار، وإنَّ هذه المزيه من خواصِّ هذا الكتاب لا توجد فى غيره من كتب الأصحاب.

وقال بهاء الدين العاملي في شرح الفقيه - عند قول المصنّف: وقال الصادق جعفر بن محمد (ع): كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر: هذا

١١٠

الحديث كتابه من مراسيل المؤلف (رحمه الله) وهي كثيرة في هذا الكتاب، تزيد على ثلث الأحاديث المورده فيه، وينبغي أن لا يقصر الاعتماد عليها من الاعتماد على مسانيد من حيث تشريكه على النوعين في كونه ممّا يفتى به ويحكم بصحته، ويعتقد أنه حجه بينه وبين ربّه سبحانه، بل ذهب جماعه من الأصوليين إلى ترجيح مرسل العدل على مسانيد على محتجين بأن قول العدل: قال رسول الله كذا، يشعر بإذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال حدّثني فلان عن فلان، أنه (ص) كذا.

وقال المحقق الداماد في الرواشح - في ردّ من استدل على حجّيه المرسل مطلقاً: - بأنه لو لم يكن الوسط الساقط عدلاً عند المرسل لما ساغ له إسناد الحديث إلى المعصوم... قال: إنّما يتم ذلك إذا كان الإرسال بالإسقاط رأساً والإسناد جزءاً، كما لو قال المرسل: قال النبي (ص) أو قال الامام (ع) ذلك، وذلك مثل قول الصدوق في الفقيه، قال (ع): الماء يطهر ولا يطهر، إذ مفاده الجزم أو الظنّ بصدور الحديث عن المعصوم فيجيب أن تكون الوسائط عدولاً في ظنّه، وإلّا كان الحكم الوسائط عدولاً في ظنّه، وإلّا كان الحكم الجازم بالإسناد هادماً لجلالته وعدالته.

وقال المحقق سليمان البحراني في البلغة في جملة كلام له في اعتبار روايات الفقيه: بل رأيت جمعاً من الأصحاب يصفون مراسيله بالصحة، ويقولون: إنّها لا تقصر عن مراسيل ابن أبي عمير، منهم العلّامة في المختلف والشهيد في شرح الإرشاد والسيد المحقق الداماد (١).

ولعلّ التفصيل الأخير أقرب.

١- المحدث النووي: مستدرک الوسائل: ٣/٧١٨.

١١١

هذا هو المرسل لدى الشيعة: وعليه أهل السنّه أيضاً، فعرفوه بأنه ما سقط منه الصحابي، كقول نافع: قال رسول الله (ص) كذا، أو «فعل كذا»، أو «فعل بحضرته كذا»، ونحو ذلك (١) وفي الحقيقة إنّ مرفوع التابعي هو المرسل عندهم، وقد عدّوه من أقسام الضعيف، واتفقوا على أنه ليس حجّه في الدين، قالوا:

«هذا هو الرأى الذي استقرّ عليه حفاظ الحديث، ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم».

ومع ذلك نرى أنّهم يحتجون بمراسيل الصحابه، فلا يرونها ضعيفه بحجّه أنّ الصحابي الذي يروى حديثاً لم يتيسّر له سماعه بنفسه من رسول الله (ص) غالباً ما تكون روايته له عن صحابي آخر قد تحقّق أخذه عن الرسول، فسقوط الصحابي الآخر من

السند لا يضر، كما أنّ جهل حاله لا يضعف الحديث، فثبوت شرف الصحبه له كاف في تعديله.

وفي الصحيحين من مراسيل الصحابه ما لا يحصى، لأنّ أكثر رواياتهم عن الصحابه، وكلّهم عدول (٢).

يلاحظ عليه: أنّ القول بأنّ الصحابه كلّهم عدول مخالف للذكر الحكيم، والسنة المتواتره عن النبي الأكرم (ص) حول أصحابه، فقد كان في الصحابه منافقون، ومرضى القلوب، والسّماعون لكلّ ناعق وإلى غير ذلك ممّا يجده الإنسان في الذكر الحكيم. وقد أخبر النبي الأكرم (٢) بذلك حسب ما رواه البخارى في صحيحه: أنّ رسول الله (ص) قال: «بينما أنا قائم على

١- القاسمي جمال الدين الشامي: قواعد الحديث: ص ١١٤.

٢- السيوطي: تدريب الراوي: ١/١٧١، صبحي الصالح: علوم الحديث و مصطلحه: ص ١٦٨.

١١٢

الحوض إذا زمره، حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم، فقال هلمّ! فقلت: أين؟ فقال: إلى النار والله، فقلت: ما شأنهم؟ قال: إنّهم قد ارتدّوا على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمره أخرى، حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلمّ! فقلت: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنّهم قد ارتدّوا على أدبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلّا همل النعم» (١).

إنّ أهل السنّه بنوا مذهبهم في الأصول والفروع على أقوال الصحابه والتابعين، فأدّاهم القول بذلك الى تنزيه الصحابه كلّهم، وسيوافيك أنّ عددهم يزيد على مائه ألف، فمعنى ذلك أنّ رويّه النبي كانت إكسيراّ محوّلاً لكلّ إنسان وإن كان في الدرجه السافله من الدين والخلق وسائر المثل، إلى إنسان عادل مثالي، هو شيء عجيب، وليس لهم مناص عن ذلك، لأنّ القول بخلافه يستلزم انهيار المذهب السنّي، فأسسوا ذلك الأصل، لصياناً مذهبهم! (٢).

٨- المعلل:

٨- المعلل:

وله إطلاقان:

أحدهما: ما يختصّ بالفههاء وهو ما ذكر فيه علّه الحكم كتعليل حرمه الخمر بالإسكار، وعسل الجمعه برفع روائح الاباط، وهو خارج عن المقصود

١- الجزري-ابن الأثير-: جامع الأصول: ١١ ص ١٢١، و «همل النعم» كناية عن أنّ الناجي عدد قليل، وقد اكتفينا من الكثير

بالقليل، و من أراد الوقوف على ما لم نذكره فليرجع إلى «جامع الاصول».

٢- و الحق تصنيف الصحابه إلى أصناف مختلفه بين صالح و طالح، وعادل و غيره.

١- النووى: التقريب و التيسير: ١/٢١١.

٢- الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤١-١٤٢، و لو صح ما ذكره فى التهذيب لزم عدم جواز العمل بروايه إلا بعد الفحص عن سنده و متنه.

١١٣

أ- أن يروى عن لقيه أو عاصره ما لم يسمع منه، على وجه يوهم أنه سمعه منه، كأن قول: قال فلان أو عن فلان، والتقيد باللقاء والمعاصره لإخراج ما لوليقه و لم يعاصره، فإن الروايه ليست تدليساً لوجود القرينه وهى عدم التعاصر إذا كان واضحاً.

ب- أن لا يسقط شيخه الذى أخبره ولا يوقع التدليس فى أول السند، ولكن يسقط من بعده رجلاً ضعيفاً أو صغير السن ليحسن الحديث بإسقاطه (١)، هذا إذا لم يذكر ما هو صريح فى السماع بلا والسطه، كما إذا قال حدثنا أو أخبرنا. فإنه يكون كذباً و المحدث كذاباً.

ثم إن للتدليس قسماً آخر يسمى التدليس فى الشيوخ، لافى نفس الإسناد، بأن يروى عن شيخ حديثاً سمعه منه، ولكن لا يحب معرفه ذلك الشيخ لغرض من الأغراض، فيسميه أويكنيه باسم أكنيه غير معروف بهما، وهذا أخف ضرراً من الأول وربما يكون معذوراً فى ترك التسميه.

وقد عرف سفيان بن عيينه فقال: قال الزهرى كذا، فقيل له: أسمعت منه هذا؟ قال: حدثنى به عبدالرزاق عن معمر عنه، فسيفان قد اصر الزهرى و لقيه، ولكنه لم يأخذ عنه فيصح سماعه منه، وإنما أخذ عن عبدالرزاق وعبدالرزاق أخذ عن معمر ومعمر أخذ عن الزهرى، فالتدليس هنا إسقاط سفيان شيخه بإيراده الحديث بصيغه توهم سماعه من الزهرى مباشرة (٢).

١١٤

١١٥

وعلى كل تقدير؛ فهل يقبل حديث المدلس أم لا؟ فيه تفصيل (١).

إذ لا شك أن القسم الأول من التدليس مذموم جداً لما فيه إيهام اتصال السند مع كونه مقطوعاً حتى قال بعضهم: التدليس أخو الكذب، إنما الكلام فى جرح فاعله بذلك، بمعنى أنه إذا عرف بالتدليس ثم روى: حدثنا (فى غير ما دلس به) ففى قبوله قولان :

١- لا يقبل مطلقاً، وقيل لايجرح بذلك بل ما علم فيه التدليس يرد وما لم يعلم فلا، لأن المفروض كونه ثقة بدونه، والتدليس

ليس كذباً بل تمويهاً .

٢- التفصيل، وهو قبول حديثه إن صرح بما يقتضى الإ اتصال كحدّ ثنا أو أخبرنا، دون المحتمل للأمرين، كما إذا قال: عن فلان، أو قال فلان، بل حكمه حكم المرسل.

ومرجع هذا التفصيل إلى أنّ التدليس غير قادح في العدالة ولكن تحصل الربيه في إسناده

لأجل الوصف، فلا- يحكم باتصال سنده إلّما مع إتيانه بلفظ لا يحتمل التدليس بخلاف غيره، فإنّه يحكم على سنده بالاتصال عملاً بالظاهر حيث لا معارض له.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كثر التدليس من راو واحد في مظانّ مختلفه، فهذا ربّما يسلب ثقه الإنسان بالراوى، فلأجل ذلك ربّما تكون أدله حجّيه الخبر منصرفه عن ذلك، وهذا بخلاف ما إذا قلّ التدليس، فالتفصيل هو المتّبع، لكن بهذا المعنى.

وأما القسم الثانى، فقال الشهيد: إنّ فيه تضييعاً لحقّ المروى عنه

١- لاحظ الشهيد الثانى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٤٥، و المامقانى: مقياس الهدايه: ص ٦٦.

١١٦

وتوعيراً لطريق معرفه حاله فلا- ينبغى للمحدّث فعل ذلك، ونقل: إنّ الحامل لبعضهم على ذلك كان منافره بينهما اقتضته ولم يسع له ترك حديثه صوتاً للدين - وقال الشهيد-: و عذر غير واضح.

ولعلّ الوجه فى وضوحه أنّ الخبر لو كان متضمناً لحكم الله، وكانت التعميه بالمروى عنه سبباً لردّ الخبر، فإنّ ذلك ينجز إلى إخفاء حكم الله، خصوصاً فيما إذ كان الشيخ ثقه عند الناس (١) ومن حسن الحظّ ندرته وندرت القسم الأوّل فى أخبارنا معاشراً للإماميه.

١٠ - المضطرب:

وهو كلّ حديث الختلف فى متنه أو سنده فروى مره على وجه، وأخرى على وجه آخر مخالف له، سواء أوقع الاختلاف من راو واحد أم من رواه متعدّدين أم من المؤلّفين أم من ناسخى الكتب بحيث يشبهه الواقع.

قال النووى: هو الذى يروى على أوجه مختلفه متقاربه، ويقع فى الإسناد تاره وفى المتن اخرى، وفيهما من راو واحد أو جماعه (٢).

ثم إنّ الإضطراب يقع تاره فى السند واخرى فى المتن، أمّا الأوّل: فبأن يرويه الراوى تاره عن أبيه عن جدّه، و اخرى عن جدّه بلا

واسطه، وثالثه عن ثالث غيرهما.

وأما الثاني: فبأن يروى حديث بمتنين مختلفين، و مثاله في رواياتنا خبر الختبار الدم عند اشتباهه بالقرحه، بخروجه من الججاني الأيمن فيكون

١- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ٦٦.

٢- النووى: التقريب و التيسير: ١/٢٢٠.

١١٧

حيضاً، أو بالعكس، فرواه في الكافي بالأول (١) ورواه الشيخ على ما في بعض نسخ التهذيب - بالثاني (٢).

والعجب أنّ السيد أحمد ابن طاووس مؤلف «البشرى» سمّاه تدليساً، وهو ليس منه قطعاً. ومن المضطرب قسم لم يذكره علماء الدرايه، وهو أن تكون الورايه غير منسجمه من حيث التعبير عن المرام، بمعنى أنّه قدّم ما حقّه التأخير وأخر ما حقّه التقديم، في الرواه البعداء عن العربيه وعن الثقافه المعروفه في ذلك الزمان.

١١- المقلوب:

وهو يتحقّق فيما ورد حديث بطريق معلوم، ولكن ربّما يرويه راو بغير ذلك الطريق، إمّ بمجموع الطريق أو ببعض رجاله بأن يقلب بعض رجاله خاصّه حتّى يكون أجود منه ليرغب فيه (٣).

١٢- المهمل:

وهو الحديث المروى بسند فيه راو معنون في كتب الرجال ولكن لم يحكم على بشيء من المدح والذم.

١- الكليني: الكافي: ٣/٩٤. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة.

٢- الطوسي: التهذيب: ١/٣٨٥. قال: فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة.

٣- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٥٠.

١١٨

وفسره المامقاني بقوله: «وهو ما لم يذكر بعض رواته في كتب الرتجال ذاتاً أو وصفاً»، والظاهر أنّ القسم الأوّل داخل في المجهول الذي نشير إليه.

١٣- المجهول:

١٣- المجهول:

وهو ما لم يعنون في كتب الرجال، أو عنون ولكن لم يعرف ذاته وحكم عليه بالجهالة، وعرفه المامقاني بقوله: «وهو ما ذكر رجاله في كتاب الرجال، ولكن لم يعلم لم يعلم حال البعض أو الكلّ من حيث العقيدة».

ولأجل كون المقصود ما ذكرناه لا- ما ذكره انتقد على الشيخ المامقاني الكثاره في كتابه تنقيح المقال في علم الرجال من قوله: «مجهول» لا سيّما في فهرس تنقيح المقال، فإنّ الناظر فيه لا يرى إلّا المجاهيل، مع أنّ المحقق الداماد عقد الراشحه الثالثه عشره من رواشحه في معنى المجهول وأثبت أنّه لا- يجوز إطلاق المجهول الاصطلاحى إلّا من حكم بجهالته أئمه علم الرجال، فمع عدم الظفر بشيء من ترجمه إحواله، لا يجوز التسارع على الراوى بالحكم بالجهاله (١) و عليه فالمجهول مختصّ بمن حكم عليه بالجهاله بالخمل الشائع بأنه لم يعرف رأساً.

إلّا أن يكون للمحقق المامقاني الصطلاح خاصّ في المجهول كما ربّما يدعى.

١٤- الموضوع:

وهو المكذوب المختلق المصنوع وهو شرّ الضعيف (٢)، بمعنى أنّ

١- الطهراني، الذريعه: ٤/٤٦٦ برقم ٢٠٧٠.

٢- النووى: التقريب و التيسير: ١/٢٣١.

الراوى اختلّفه، لا- مطلق حديث الكذوب، فإنّ الكذوب قديصدق، ولا- تحل روايته للعالم بوضعه، من غير فرق بين الأحكام والمواعظ، إلّا بالتصريح بكونه مختلفاً بخلاف غيره من الضعيف، فإنّه تجوز روايته مع التصريح بالمصدر إجمالاً أو تفصيلاً.

ثم إنّ السبب لوضع الحديث لا ينحصر في أمر أو أمرين، فربّما يكون السبب كسب الشهره والمكانه بين الناس، و اخرى نصره المذهب، وثالثه التقرب إلى الملوك وأبناء الدنيا، فقد روى أنّ غياث بن إبراهيم دخل على المهديّ بن المنصور، وكان يعجبه لاحمام، فروى حديثاً عن النبيّ أنّه قال: «لا سبق إلّا في خفف أو حافر أو نصل أوجناح» (١) إلى غير ذلك من الدوافع إلى الكذب والجعل. بقيت هنا كلمه هي:

أن أصحاب الصحاح والسنن صرحوا بأنهم أخرجوا أحاديثهم من بين أحاديث كثيره هائله، فقد أتى أبو داود في سننه بأربعة آلاف وثمانمائه حديث، وقال: انتخبها من خمسمائه ألف حديث، ويحتوى صحيح البخارى من الخالص بلا تكرار ألف حديث وسبعمائه وواحد وستين حديثاً اختاره من زهاء ستمائه ألف حديث، وفي صحيح مسلم أربعة آلاف حديث اصول دون المكزرات، صنفها من ثلاثمائه ظدلف حديث، و ذكر أحمد بن حنبل في مسنده ثلاثين ألف حديث، وقد انتخبها من أكثر من سبعمائه

١- عبدالله المامقانى: تنقيح المقال فى علم الرجال، حاكيا عن «ربيع الابرار» للزمخشري، و «جامع الاصول» لابن الأثير.

١٢٠

وخمسين ألف حديث، وكان يحفظ ألف ألف حديث! وكتب أحمد ابن الفرات المتوفى عام ٢٥٨ هـ، ألف ألف وخمسمائه ألف حديث، فأخذ من ذلك ثلاثمائه ألف فى التفسير والأحكام و الفوائد وغيرها (١).

هذه الكميات الهائله تعرب عن كثرة الدسّ والوضع والكذب والتقوّل على رسول الله بعد رحلته، وأن أعداء الدين - خصوصاً اليهود والنصارى والمستسلمه منهم - أدخلوا فى الشريعة الأسلاميهما ليس منها، وكان لليهود المتظاهرين بالإسلام دور كبير فى بثّ هذه الروايات، كما كان للمتزلّفين إلى أصحاب السلطه دور عظيم.

إنّ المنع عن كتابه الحديث قرابه قرن ونصف، ثمّ الندفاع العالم الإسلامى فجأه إلى كتابتها أوجد أرضيه صالحه للكذب والوضع، وفسح للأخبار والرهبان التحدّث ببدع يهوديّة وسخافات مسيحيّه وأساطير مجوسيّة إلى أن اغترّ السدّج من المسلمين، فزعم أحمد بن حنبل أنّ الكرامه وهو حفظ ألف ألف حديث، وتخيّل البخارى أنّ الفضيله فى حفظ خمسمائه ألف حديث. و من أمعن فى حياه الرسول (ص) فى مكّه المعظّمه والمدينه المنوّره وما كان يقوم به من أعباء الرساله، والجهاد ضدّ المشركين والمنافقين، وعقد المواثيق مع القبائل ورؤساء البلدان، يقف على أنّ الزمان الذى كان للنبي التحدّث فيه، أقلّ بكثير من أن يسعه التحدّث بهذه الأباطيل، بل لا يبلغ لبيان معشارها.

«وقد كانت الكتب قبل تدوين الصحاح مجموعه ممزوجاً فيها الصحيح بغيره، وكانت الآثار فى عصر الصحابه وكبار التابعين غير مدوّنه

١- عبدالحسين الأمينى: الغدير: ٢٩٢/٥-٢٩٣، وقد ذكر مصادر هذه النقول فى كتابه.

١٢١

ولا مرتبه، ولأنهم كانوا نهوا أولاً عن كتابتها - كما ثبت في صحيح مسلم - خشية اختلاطها بالقرآن، ولأن أكثرهم كان لا يحسن الكتابة، فلمّا انتشر العلماء في الأمصار وكثر الابتداء دوّنت ممزوجه بأقوال الصحابه وفتاوى التابعين وغيرهم، فأول من جمع ذلك ابن جريج بمكّه، وابن اسحاق أو مالك بالمدينه...»(١).

وقد أشار في كلامه إلى بعض أسباب الجعل، ولم يشر إلى وجود الأخبار والرهبان بين المسلمين الذين أشاعوا الأكاذيب والأباطيل، وصرّح بأنّ التدوين كان في عصر ابن جريج ومن بعده، وهو من محدثي القرن الثاني في العصر العباسي توفي عام ١٥٠هـ.

وليس الموضوع مختصاً بأحاديث أهل السنّه وإن كان الوضع فيها أكثر، فقد وضع الغلاه من فرق الشيعة أحاديث باطله ذكرها أصحاب الرجال في معاجمهم كمحمد بن أبي زينب المعروف بأبي الخطاب، حتّى قال أبو عمرو الكشّي: قال الفضل بن شاذان في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون: أبو الخطاب ويونس بن ظبيان، ويزيد الصائغ وأبو سمئيه(٢).

لأجل تمحيص السنّه النبويّه عن الموضوعات، قام غير واحد من المحقّقين بتأليف كتب حول الموضوعات، فقام الحسن بن محمد المعروف بالصاغاني(٥٧٧ - ٦٥٠هـ) بتأليف كتاب أسماه «الدّر الملتقط في تبيين الغلط» كما قام أبو الفرج ابن الجوزي(٥٠٨-٥٩٧هـ) بذكر أحاديث موضوعه أثبت وضعها، أسماه ب«كتاب الموضوعات»، كما قام بعدهما

١- السيوطي: تدريب الراوي: ١/٦٦.

٢- الشهيد الثاني: الرعايه في علم الدرايه: ص ١٦٠ مع التعليق.

جلال الدين السيوطي(٨٤٩ ٩١١هـ) فألف كتابه المعروف ب «اللثالي المصنوعه في الأحاديث الموضوعه» وقد طبع في جزئين.

والعجب أنّ السيوطي يصف الموضوع المخلوق على لسان رسول الله باللؤلؤ، وهذا يدل على حرص الرجل على جمع الخبر والأثر، وإن ثبت كذبه ووضع.

وقام شيخنا المجيز الشيخ محمد تقي التستري -دام ظله- بتأليف كتاب حول الروايات الدخيله في كتب أصحاب الإماميه أسماه ب «الأحاديث الدخيله».

قال النووي: والواضعون أقسام أعظمهم ضرراً قوم ينسبون إلى الزهد وضعوه حسبه - في زعمهم - فقبلت موضوعاتهم ثقه بهم، وجوّزت الكراميه الوضع في الترغيب والترهيب، ووضع الزنادقه جملاً، ومن الموضوع الحديث المروي عن أبي بن كعب في فضل القرآن سوره سوره، وقد أخطأ من ذكره من المفسّرين وقال السيوطي: قيل لأبي عصمه نوح بن أبي مريم: من أين ذلك؟ عن عكرمه؟ عن ابن عباس في فضائل القرآن سوره سوره؟ وليس عند أصحاب عكرمه هذا، فقال: إنّي رأيت الناس قد أعرضوا

عن القرآن واشتغلوا بفقهِه وأبى حنيفه ومغازى ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبه (١).

«من أصحاب الأهواء الفقهاء الذين يتصدّون للدفاع عن مذاهبهم

١- السيوطى-جلال الدين:- تدريب الراوى و هو شرح للتقريب و التيسير للنواوى: ١/٢٣٨-٢٤١.

١٢٣

زوراً وبهتاناً فيشحنون كتبهم بالموضوعات سواء اختلفوها بأنفسهم أم اختلفها الوضّاعون خدمه لهم وتأيداً لهواهم، وقد تبلغ بهم الجراه حدّ الخلط بين أقسيّتهم وأحاديث الرسول، فيضعون فيها عبارات أقيستهم التي وصلوا إليها باحتهادهم، فغالباً ما يكون هؤلاء الفقهاء من مدرسه الرأى التي تعتنى بالقياس عناية خاصه. قال القرطبي: استجاز بعض فقهاء أهل الرأى نسبة الحكم الذى دلّ عليه القياس الجلىّ إلى رسول الله (ص)، ولهذا ترى كتبهم مشحونه بأحاديث تشهدمتونها بأنها موضوعه، لأنّها تشبه فتاوى الفقهاء، ولأنّهم لا يقيمون لها سنداً» (١).

اكمال:

اكمال:

إذا وجدت حديثاً بإسناد ضعيف فلك أن تقول: هذا الحديث ضعيف سنداً أو متناً، وليس لك أن تصفه بأنّه موضوع، أو مختلق، للفرق الواضح بين المكذوب ومطلق الضعيف، فالمختلق لا يجوز نقله بخلاف الضعيف، وإنّ الأخبار الضعيفه ربّما تكون قرينه لفهم الصحاح كما ربّما يحصل من تراكمها اطمئنان بالمضمون... إلى غير ذلك من الفوائد المحرّره فى محلّها.

خاتمه المطاف فى تفسير الصحابه والموالى:

تكرّر لفظ «الصحابه» فى التقسيمات الرائجه، فالأولى تعريفه وتحديدّه.

١- صبحى الصالح: علوم الحديث و مصطلحه: ص ٢٨٧.

١٢٤

١- من هو «الصحابى»؟

اختلف فى حدّ الصحابى فالمعروف عند المحدّثين: إنّ كلّ مسلم رأى رسول الله (ص)، وقال بعضهم: إنّ من طاعت مجالسه على طريق التبع.

وعن سعيد بن المسيب: إنه لا يعدّ صحابياً إلّا من أقام مع رسول الله (ص) سنة أو سنتين أو غزا معه غزوه أو غزوتين، فان صحّ عنه فضيع، ومقتضى ذلك أن لا يعدّ جرير البجلي وشبهه صحابياً ولا خلاف أنّهم أصحابه.

ثم تعرف صحبته بالتواتر والاستفاضه، أو قول صحابي أو قول إذا كان عدلاً.

وأكثر الصحابه حديثاً: أبو هريره ثم ابن عمر، وابن عباس، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالك، عائشه (١).

قال السيوطي: روى أبو هريره ٥٣٧٤ حديثاً وهو أحفظ الصحابه، وروى عبدالله بن عمر ٢٦٣٠ حديثاً، وروى ابن عباس ٢٦٦٠ حديثاً، وروى جابر بن عبدالله ٢٥٤٠ حديثاً، وروى مالك ٢٢٨٦ حديثاً، وروت عائشه ٢٢١٠ أحاديث.

وقال: وليس في الصحابه من يزيد حديثه على ألف غير هؤلاء إلّا أبا سعيد الخدري فإنه روى ٢١٧٠ حديثاً.

ثم قال النووي: وأكثرهم فتيا تروى: ابن عباس.

١- النووي: التقريب و التيسير: ٢/١٨٦-١٩٢.

١٢٥

و عن مسروق قال: انتهى علم الصحابه إلى سته: عمر، وعلى، وأبي، وزيد، أبي الدرداء، وابن مسعود، ثم انتهى علم السته إلى علي وعبدالله.

ومن الصحابه العبادله وهم: ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وابن عمرو بن العاص، وليس ابن مسعود منهم، وكذا سائر من يسمّى عبدالله، وهم نحو مائتين وعشرين (١).

٢- عدد الصحابه:

قال أبو زرعه الرازي: قبض رسول الله (ص) عن (١١٤٠٠٠) ممن روى عنه وسمع منه، واختلف في عدد طبقاتهم باعتبار السبق إلى الإسلام أو الهجره، فجعلهم ابن سعد خمس طبقات، وجعلهم ابن سعد خمس طبقات وجعلهم الحاكم اثنتي عشره طبقه (٢).

ولاشك أنّ عليّاً صحب النبي (ص) منذ نعومه أظفاره إلى أنفارق الحياه وهو في حجر علي (ع) وهو أحفظ الصحابه وأعلمهم باتفاق من الصحابه وغيرهم، ومع ذلك لا يتجاوز عدد رواياته في كتب أهل السنّه عن ٥٠٠ حديثاً تقريباً (٣). فما هو السبب في قلّه رواياته وكثره روايات أبي هريره الدوسي الذي لم يصاحب النبي إلّا ثلاث سنوات وبضعه أشهر؟ نحن لا ندرى ولكن القارئ أدري!!

١- السيوطى: تدريب الراوى: ٢/١٩٢.

٢- النووى: التقريب و التيسير مع شرحه: ٢/١٩٤-١٩٥. و من أراد الوقوف على تلك الطبقات فليرجع إلى شرحه تدريب الراوى.

٣- شرف الدين: أبو هريره.

١٢٤

٣- المولى:

قد استعلمت كلمه «المولى» فى الكتب الرجاليه فنقول:

إن كلمه المولى تستعمل ويراد منها من له ولاء مع غيره لواحد من أقسام الولاة:

١- ولاء العتق، يقال مولى فلان ويراد مولى عتاقه وهو الغالب.

٢- ولاء الاسلام، كالبخارى مولى الجعفيين لأن جدّه كان مجوسياً فأسلم على يد اليمان الجعفى، وكذلك الحسن الماسرجسى مولى عبدالله بن المبارك، كان نصرانياً فأسلم على يديه.

٣- ولاء الحلف، كمالك بن أنس و هو وعدّه معه (الاصبحيون) موالى لتيم قريش بالحلف.

٤- ولاء القبيله، كأبى التخترى الطائى التابعى مولى طى، وأبو العالیه الرياحى التابعى مولى امرأه من بنى رياح (١).

٥- وقد يطلق ويراد منه غير العرب، وهو أيضاً كثيراً الاستعمال فى لسان الرجاليين فيقولون: «العرب والموالى».

١- النووى: التقريب و التيسير: ٢/٣٣٣-٣٣٤.

الفصل الخامس: من تقبل روايته ومن تردّ

الفصل الخامس: من تقبل روايته ومن تردّ

شروط قبول الروايه:

١- الإسلام ٢- العقل

٣- البلوغ ٤- الإيمان

ادلائل الثلاثة على حجّيه خبر الواحد:

بناء العقلاء آيه البناء الأخبار التي تدلّ على

حجّيه قول الثقة، إرجال الناس إلى أشخاص

ثقات، مادّل على وجوب الرجوع إلى الثقات

والصادقين، مايتضمّن عرض كتب الأصحاب

على الإمام وهو يترحم على الكاتب ويمضى

العمل به.

١٢٩

١٣٠

إنّ معرفه من تقبل روايته ومن تردّد من أهمّ مباحث علم الحديث و أنّها نفعاً، لأنّ بها يحصل التمييز بين الحجّه واللا-حجّه، والكافل لها أمران:

١- تبيين الضابطه الكليظ في المقام.

٢- تطبيق تلك الضابطه على مواردھا.

والمتكفّل لبيان الأمر الأوّل هو علم الدرايه، وللثاني علم الرجال، ولأجل ذلك نبحت هنا عن الضابطه الكليّه للحجّيه.

أقول: إنهم شرطوا لقبول خبر الواحد في الراوى شروطاً تأتي بها إجمالاً:

١- الإسلام:

المشهور اعتبارهف وقال الشهيد: اتفق أئمّظ الحديث و الاصول الفقيهيه عليه، فلاتقبل روايه الكافر مطلقاً سواء أكان من غير أهل القبلة كاليهود والنصارى، أم من أهل القبلة كالمجسمه والخوراج و الغلاه، وقبول شهاده

١٣١

الذميّ (١) في باب الوصيّه في حق المسلم خرج بالدليل (٢).

واستدلّو على ذلك بأنّه يجب التثبيت عند الخبر الفاسق، وهو من خرج عن طاعه الله فيعم الكافر.

٢- العقل:

فلا يقبل خبر المجنون، خصوصاً المطبق دون الإدواري حال إفاقته التامه، وهو ممّا اتفق عليه عقلاء العالم إذلا عبره بقوله.

٣- البلوغ:

فلا يعتبر خبر الصبي غير المميّز و أمّا ففى قبول خبره قولان، والمشهور عدم القبول.

٤- الإيمان:

والمراد به كونه إمامياً اثني عشرياً، واشتراطه هو المشهور (٣) وقد اعتبر هذا الشرط جمع منهم الفاضلان والشهيدان، وصاحبى المعالم (٤) والمدارك، وغيرهم، ومقتضاه عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة،

١- لقوله سبحانه: «يا ايها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الارض» (المائده/١٠٦)، فقد فسرت الروايات قوله «أو آخران من غيركم» بالذمى.

٢- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ١٨١-١٨٢.

٣- حسن بن زين الدين: المعالم: ص ٢٠٠

٤- المصدر نفسه.

١٣٢

خلافاً للشيخ الطوسى (قدس سره) حيث جوّز العمل بخبر المخالفين إذا رووا عن أئمتنا (ع) إذا لم يكن فى روايات الأصحاب ما يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، لما روى عن الصادق (ع) أنه قال: إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيها روى عنّا، فانظروا إلى مارووه عن على (ع)، أنه قال: ولأجل ما قلناه عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكونى، وغيرهم من العامه عن أئمتنا (ع) فيها لم يكن ينكروه،

ولم يكن عندهم خلافه .

وأماً إذا كان الراوى من فرق الشيعه مثل الفطحيه، والواقفيه، والنا ووسيه وغيرهم، نظر فيها يرويه، فإن كان هناك قرينه تعضده أو خبر آخر من جهه الموثوقين بهم، وجب العمل به، وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب طرح ما اختصّ بروايته، والعمل بما رواه الثقة. وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفه العمل بخلافه، وجب أيضاً

العمل به، إذا كان متحرّجاً في روايته، موثقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد، فلاجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية، مثل عبدالله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعه بن مهران، وعلى بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء، وبما رواه بنو فضال وبنو سماعه والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه (١).

أمّا عند أهل السنّة فقال النووي: أجمعت الجماهير من أئمة الحديث و الفقه أنّه يشترط فيه أن يكون عدلاً ضابطاً، بأن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً، سليماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، يقظاً حافظاً إن حدث من حفظه،

١- الطوسي-محمد بن الحسن -: عده الاصول: ١/٣٧٩-٣٨١، طبع مؤسسه آل البيت ١٤٠٣ هجرى.

١٣٣

ضابطاً لكتابه إن حدث منه، عالماً بما يحيل المعنى إن روى به (١).

٥- العدالة:

اختلفت الأقوال في مفهومها واشتراطها، فالمشهور أنّها عبارة عن ملكة نفسانيّة راسخه باعته على ملازمه التقوى، وترك ارتكاب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وترك ارتكاب منافيات المروءة (٢) التي يكشف ارتكابها عن قلّة المبالاه بالدين، بحيث لا يوثق منه التحرّز عن الذنوب.

ويستظهر هذا المعنى من روايه عبدالله بن يعفور.

وأمّا اشتراطها بمعنى عدم قبول روايه غير العدل، فهو المشهور (٣) وخيره المعارج والنهايه والتهذيب وغيرها، وقال الشهيدان: «عليه جمهور أئمة الحديث، واصول الفقه»، وخالفهم الشيخ في عدّته، وإنّ قول من يوصف بتحرّزه عن الكذب هو الحجة. قال: فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة فيروايته، متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به، لأنّ العدالة المطلوبه في الروايه حاصله فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعه هذه صفتهم (٤).

١- التقريب و التيسير: ١/٢٥٣-٢٥٤.

٢- حسن بن زين الدين: المعالم: ص ٢٠١.

٣- الطوسي: العده: ص ٣٨٢.

٤- نفس المصدر: ص ٣٨٢، وقد ناقشه المحقق في المعارج ص ٩١، يأننا لم نعلم إلى الآن أن الطائفة عملت بأخبار هؤلاء، و تبعه صاحب المعالم في معالمه فلاحظ، و المناقشه في غير محلها، فإن إنكار عمل الطائفة بأخبار غير العدول لا ينطبق على الواقع، و يتضح ذلك لمن مارس الفقه، و إنكاره من المحقق عجيب جدا.

١٣٤

٦- الضبط:

والمراد منه أن يكون حافظاً للحديث إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه، حافظاً له من الغلط والتصحيح والتحريف إن حدث منه، عارفاً بمايختل به المعنى حيث يجوز له ذلك، وقد صرح باشرطه جمع لأنه لا اعتماد ولا وثوق إلا مع الضبط.

هذه الشروط التي اعتبرها القائلون بحجّيه خبر الواحى وأما المنكرون لها، فهم فى فسحه من البحث عنها.

نعم لا تشترط أمور مثل المذكوره فتقبل روايه الأثنى، و لا الحرّيه فتقبل روايه العبد، و لا البصر فتقبل روايه الأعمى، و لا عدم القرابه فتقبل روايه الولد عن والده وبالعكس، و لا القدره على الكتابه فتقبل روايه الأمتى إذا كان ضابطاً، و لا العلم بالفقه و العرييه إذا كان ضابطاً (١)

ما تعرّف عليه هو خلاصه آراء القوم فى من تقبل روايته و من لا تقبل، و لكننى أرى أن البحث عن كلّ واحد من هذه الشروط ليس بحثاً موضوعياً و لا الأدله القائمه على الشرطها أو على نفي اشتراطها مقنعه، وإنما يتعرّف حالها إذا درسنا أدله حجّيه خبر الواحد، و درسنا سعه نطاقها أو ضيقها من حيث النتيجة، قبلك يعلم مدى صحه اشتراط هذه الشروط، و أنه هل يشترط الجميع أو لا يشترط واحد منها أو يفصل؟

فقول: إن أوثق ما استدللّ به على حجّيه خبر الواحد امور ثلاثه:

أ- بناء العقلاء.

ب- آيه النبأ من حيث المنطوق و المفهوم و التعليل الوارد فيها.

١- للاطلاع فى هذا المجال لاحظ الرعايه: ص ١٨٦-١٨٧، و مقباس الهدايه: ص ٧٤-٧٨.

١٣٥

ج- الأخبار التي يستفاد منها حجّيه أخبار الثقات.

فدراسه هذه الأدله و الوقوف على نتائجها سعه و ضيقاً نتعرّف على حال هذه الشروط إثباتاً أو نفيّاً.

لا يشك من له إمام بالأمور الاجتماعية في أنّ العقلاء قديماً وحديثاً قبل الإسلام وبعده يعلمون بخبر الواحد، وإنّ عليه تور رحي الحياه إذا كان الاوى ثقه- بل بكلّ خبر الوثوق بصدقه وإن لم يكن الراوى ثقه- من دون التزام على أن يكون الراوى صاحب نحله وعقيده أو من طائفه دون طائفه، وإنّما الملاك الوثوق بقوله والوقوف على تحرّزه عن الكذب، والتقول بلا دليل، وبما أنّ إحراز الوثوق طريق إلى الوثوق بصدور الخبر يعملون بكل خبر حصل الوثوق بصدقه، وانطباقه على الواقع. هذه هي سيره العقلاء لا يشك، فيها من خالطهم، وعلى ذلك بنوا الحضارات والعلاقات الاجتماعيه، ولم يلتزموا بحصول العلم بصدق الراوى كما لم يلتزموا بقيام الخبر المتواتر أو المخوف بالقرينه، نعم ربّما يحتاطون في عظام الأمور فيتوقفون عند خبرالثقه إلى أن يحصلوا العلم بالحقيقه، فإن لكل أمر شأنًا، وليست جميع الامور على نسق واحد، فلا تسكن النفس في كبار الامور على قول أحد الناس وإن كان ثقه ولا على مطلق حصول الوثوق، بل تتطلّب في بعض الموضوعات شيئاً أزيد من الوثوق بالراوى أو الروايه.

وهذه السيره قد كانت بمرأى ومسمع من النبي الأكرم والأئمّه (س) فلم يردعوا عنها وهذا أقوى حجّيه قول الثقه أو الخبر

١٣٦

الموثوق بصدوره.

وقد كانت حياه النبي والوصى، وحياه سائر الأئمّه مشحونه بالعمل بقتل الثقه، وبعث الثقات إلى الأكناف، وكان رسول الله قد بعث سفراء إلى الملوك والسلطين، وقد حمل كلّ واحد رساله من ساحته، وبعث دعاه إلى الإطراف لتعليم القرآن، كما بعث عيوناً وجواسيس للتطلع على حركات العدو والعسكريه... إلى غير ذلك من الموارد التي كان النبي فيها يعمل بأقوالهم إذا كانوا ثقات، ولم يكن عمله بذلك إلّا لأجل سيره جار يهيب العقلاء وهو منهم، وقد جرى على تلك السيره و أمضاها، وإن قيّد بعض الموضوعات بقيام عدلين، أو قيدها بكون الراوى رجلاً لا امرأه... إلى غير ذلك من ألوان التقييد للسيره.

نعم هناك روايات وآيات ربّما يتوهم أنّها رادعه عن السيره، والتوهم في غير محلّه، وكفانافي إفاضه القول فيها ماحققه الأصحاب في كتبهم الأصوليه حول حجّيه خبر الواحد، فلا نطيل.

ب- آيهالنبأ وسعهداليتها:

إنّ أهم ما استدللّ به على حجّيه خبر الواحد هو قوله سبحانه: «ان جاءكم فاسق بنيا فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (الحجرات/٦). سواء أقلنا إنّ لصدر الآيه مفهوم الوصف أو الشرط، أم قلنا بعدم حجّيه مفهوم الوصف، خصوصاً إذا كان غير معتمد على موصوف، وسواء قلنا بأنّ القضيه الشرطيه سيقّت لتحقق الموضوع، أو قلنا إنّ القضيه الشرطيه إنّما تتضمّن مفهوماً إذا تقدّم الجزاء

١٣٧

و تأخر الشرط لا في غيره كما في المقام.

أقول: سواء أقلنا بهذا أم ذاك فإنّ ذيل الآية يحدّد الموضوع ويشتخصّ التكليف في مجال العمل بأخبار الآحاد ويبيّن أنّ الممنوع هو العمل بالخبر الذي يصدق عليه أنّه عمل جاهلي لا عقلائي، ويترتب عليه قوله: «أن تصيبوا قوماً فتصبحوا على فعلتم نادمين».

فيجب علينا التركيز على تحديد الجهالة في الآية:

إنّ الجهل قد يطلق ويراد منه ضد العلم كما هو الشائع، وقد يطلق ويراد منه ضد العقل، قال سبحانه: «إنّما التّوبه على الله للذين يعملون السّوء بجهاله ثمّ يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم و كان الله عليماً حكيماً» (النساء / ١٧).

وقال سبحانه: «كتب ربّكم على نفسه الرّحمه أنّه من عمل منكم سوءاً بجهاله ثمّ تاب من بعده وأصلح فإنّه غفور رحيم» (الانعام / ٥٤).

وقال سبحانه: «ثمّ ربّكم على نفسه الرّحمه أنّه من عمل منكم سوءاً بجهاله ثمّ تاب من بعده وأصلح فإنّه غفور رحيم» (النحل / ١١٩). فإنّ الجهالة في هذه الآيات ليست بمعنى ضدّ العلم، بل المراد هو العمل الجاري على غير النظام الصحيح وكلّ ما كان كذلك فهو عمل جاهلي. قال سبحانه: «قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» (البقره / ٦٧). فجعل فعل الهزو جهلاً و على ذلك جاء حديث جنود العقل و جنود الجهل في الكافي (١)، فما في اللسان (٢) من تفسير الجهاله بقوله «أن

١- الكليني: الكافي: ١/٢٠ برقم ١٤.

٢- ابن منظور: لسان العرب: ١١/١٢٩، ماده «جهل».

تفعل فعلاً بغير العلم» ليس تفسيراً كاملاً، والصحيح أن يقال: كلّ عمل صدر عن خفه وطيش، كما هو المراد في الآيات المتقدمة، ومنه الحديث: «من استجهل مؤمناً فعليه إثم» أي من حملة على شيء ليس من خلقه فيغضبه فإنما إثمه على من أحوجه إلى ذلك (١)، ومنه تسميه الفقيه بين المسيح والنبي الأكرم بالجهالتيه لبعدها عن الأخلاق المحموده والسيره الحسنه، ولأجل المبالغه في ذلك يقولون: الجاهليته الجهلاء مثل قولهم: ليله ليلاء، وورد في الحديث: «إنك امرؤ فيك جاهليته» أي فيك طيش وخفه.

كلّ ذلك يصدنا عن تفسير الآية بمطلق عدم العلم، وإنّما المراد هو العمل الجارى على غير النظام الذي يستحسنه الطبع، وتدعو إليه الفطره، ويشجع عليه العقلاء.

وعلى ضوء ذلك فالعمل بالخبر الذى يتسم بأنه عمل عقلائي وأنه جار على النظام المطلوب، فالآيه غير ناهيه عنه بل داعيه إلى العمل به.

ومن المعلوم أنّ العمل بالخبر الذى يورث الاطمئنان وسكون النفس يعدّ عملاً عقلائياً، خصوصاً إذا لم يكن الموضوع من جلائل الامور التى تحتاج إلى تثبيت وتفحص أكثر، كالنفوس والأعراض العامه، فالعمل بخبر الثقة، أى المتحرّز عن الكذب، أو العمل بخبر تسكن النفس إليه، ويحصل الوثوق بصدقه، عمل عقلائي لا عمل جاهلي.

ولوسلمنا- تبعاً للسان العرب:- أنّ الجهاله هى مطلق غير العلم، والتعليل بصدد النهى عن كلّ عمل بغيره، فنقول: إنّ الإطمئنان العرفي وإن كان ظناً حسب التحديد المنطقي، ولكنّه علم فى نظر العرف، فهو على طرف

١- ابن الاثير: النهايه: ١/٣٢٢ ماده «جهل».

١٣٩

النقيض ممّا جاء فى الآيه: «ولا تقف ما ليس لك به علم» (الاسراء/٣٦).

وقد أوضحنا فى مبحث الاستصحاب: أنّ اليقين الوارد فى رواياته، ليس هو اليقين المنطقي أى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع- بل المراد هو الحجّه الشرعيه وإن لم تصل إلى هذا الحدّ، فعلى ذلك فكلمة يورث الاطمئنان عند العقلاء بصدق الخبر بحيث تسكن النفس إليه فهو عمل بالعلم فلا يشمل التعليل سواء أكان مسلماً أم كافراً، مؤمناً أم فاسقاً، إمامياً أم غير إمامي، اللهم إلا أن يدل دليل قطعي على عدم حجّيز قول الكافر سواء أكان من غير أهل القبلة كاليهود والنصارى أم منهم ولكن كان محكوماً بالكفر كالمجسمه والغلامه، نعم خروج الكافر عن السيره الموجوده بين العقلاء بدليل شرعي ليس بأمر بعيد، إذ لم يعهد من الفقهاء والمحدثين العمل بقول الكافر إلا فى باب الأيضاء وشهاده الذمى على الذمى ونظائره.

ج- الأخبار التى يستفاد منها حجّيه أخبار الثقات:

لقد تضافرت الروايات من أنّهم أهل البيت(ع) بل تواترت على جواز العمل بقول الثقة أو الصادق، وهى على حدّ لا يمكن إنكار استفاضتها بل تواترها، وهذا واضح لمن رجع إلى مظانها، وقد جمعها سيد الطائفه المحقق البروجردى فى «جامع أحاديث الشيعة» ولايسعنا نقل أكثرها فكيف جميعها، فقد أورد فظ ذلك المقام ١١٦ حديثاً، ولكننا نقتطف بعضها ومن أراد التوسّع فليرجع إليه، وهى على أقسام:

١٤٠

أ- إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات:

أ- إرجاع الناس إلى أشخاص ثقات:

١- روى عبدالله بن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبدالله (ع) إنه ليس كلّ ساعه ألقاك ويمكن القدوم، يجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كلّ ما يسألنى عنه. قال (ع): فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى؟ فأنه قد سمع من أبى وكان عنده مرضياً وجيهاً (١).

٢- روى المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يوماً وقد دخل على الفيض بن المختار فذكر له آيه من كتاب الله عزوجل - إلى أن قال له: - فإذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس - وأوماً إلى رجل من أصحابه - فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارہ بن أعين (٢).

٣- وروى يونس بن يعقوب، قال: كنّا عند أبى عبدالله، فقال: أما لكم من مفرع؟ أمالكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث ابن مغيره البصرى؟ (٣).

٤- وروى على بن المسيب قال: قلت للرضا (ع) شقتى بعيدة ولست أصل إليك فى كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم دينى؟ فقال: من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا (٤).

٥- روى عبدالعزيز بن المهتدى: قال: سألت الرضا (ع) فقلت: إنى لا ألقاك فى كلّ وقت فممن آخذ معالم دينى؟ قال: خذ بن يونس بن

١- الكشّى: الرجال/١٤٥ برقم ٦٧، طبع الأعلمى.

٢- الكشّى: الرجال/١٢٣ برقم ٦٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٨٧ برقم ١٦٨.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٩٦ برقم ٤٨٧.

١٤١

عبدالرحمان (١).

٦- روى محمّد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن على بن يقطين (يحدّث) بذلك أيضاً، قال: قلت لأبى الحسن الرضا (ع): جعلت فداك إنى لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: نعم (٢).

٧- روى الكلينى، عن عبدالله بن جعفر الحميرى، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو (رحمهما الله)

عند أحمد بن إسحاق، فغمزنى أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف - إلى أن قال: - وقد أخبرنى أبو على أحمد بن إسحاق

عن أبي الحسن (ع)، قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: العمرى ثقفتى فما أدى إليك عنى فعنى يودى، وما قال لك عنى يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.

وأخبرنى أبو على أنه سأل أبا محمد (ع) عن مثل ذلكف فقال له: العمرى وابنه ثقتان، فما أدى إليك عنى فعنى يؤديان، وماقالا لك فعنى يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك (٣).

٨- روى الكلينى، عن إسحاق بن يعقوب، قال سألت محمد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عج):

١- الكشّى: الرجال، ص ٤٠٩ برقم ٣٥١.

٢- المصدر نفسه: ص ٤١٤ برقم ٣٥١.

٣- الكلينى: الكافى: ١/٣٣٠.

١٤٢

وأما محمد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقفتى وكتابه كتابى (١).

٩- روى أبو حمّاد الرازى، يقول: دخلت على على بن محمد (ع) ب«سرّ من رأى» فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فأجابنى فيها، فلما ودّعته قال لى: يا حمّاد! إذا أشكل عليك شىء من أمر دينك بناحتك فسل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى وقرأه منى السلام (٢). والاستدال به لأجل اشتهاره بالوثاقه، وما أمر الإمام بالرجوع إليه إلّا لأجلها.

ب- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات والصادقين:

١٠- روى الكشّى، عن القاسم بن علاء، عن صاحب الزمان (عج) أنه قال: لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما روى عنّا ثقتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرّنا ونحمله إياه إليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله تعالى (٣).

١١- وروى البرقى، عن أبى عبد الله (ع) قال: حديث فى حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا، من ذهب أو فضه (٤).

١٢- وروى المفيد، عن ميسر بن عبد العزيز قال: قال أبو عبد الله (ع): حديث يأخذه صادق عن صدق خير من الدنيا وما فيها (٥).

١- الصدوق: كمال الدين: ص ٤٨٥ باب ذكر التوقيعات.

٢- السيد البروجردى: جامع أحاديث الشيعة: ١/٢٢٤ برقم ٣٢٢.

٣- الكششى: الرجال: ص ٤٥٠ برقم ٤١٣ طبع الأعلمى.

٤- البرقى: المحاسن: ١/٢٢٩ برقم ١٦٦.

٥- المفيد: الاختصاص: ص ٦١.

١٤٣

١٣- وروى البرقى، عن أبى جعفر(ع) قال: قال لى: يا جابر! والله لحديث تصييه من صادق فى حلال أو حرام خير لك ممّا عليه الشمس حتى تغرب(١).

ج- مايتضمّن عرض كتب الأصحاب على الإمام وهو يترحم على الكاتب ويمضى العمل به:

١٤- روى أحمد بن أبى خلف، عن أبى جعفر(ع) قال: كنت مريضاً، فدخل علىّ أبو جعفر(ع) يعودنى عند مرضى، فإذا عند رأسى كتاب «يوم وليله» لجعل يتصفّح ورقه حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس(٢).

١٥- روى أبو هاشم الجعفرى، قال: عرضت علىّ أبى محمد صاحب العسكر(ع)، كتاب «يوم وليله» ليونس، فقال لى: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة(٣).

١٦- روى محمد بن إبراهيم الوراق السمرقندى فى حديث: ... خرجت إلى سرّ من رأى ومعى كتاب «يوم وليله»(٤) فدخلت على أبى محمد(ع) وأريته ذلك الكتاب، فقلت له: جعلت فداك إئنّى رأيت أن تنظر فيه، فلمّا نظر فيه وتصفّحه ورقه، فقال: هذا صحيح ينبغى أن

١- البرقى: المحاسن: ١/٢٢٧.

٢- الكششى: الرجال: ص ٤٠٩ برقم ٣٥١.

٣- النجاشى: الرجال: ص ٤٢٢ برقم ٣٠٩.

٤- ليونس بن عبد الرحمن.

١٤٤

يعمل به (١).

١٧- روى حامد بن محمد الأزدي عن الملقب ب«فوراء»: إنّه دخل على أبي محمد، فلمّا أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حزنه، ملفوف في رداءه، فتناوله أبو محمى ونظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل بن شاذان، فترحم عليه وذكر أنّه (ع) قال: اغبط أهل خراسان بمكان الفضل شاذان وكونه بين أظهرهم (٢).

١٨- روى سعد بن عبد الله الأشعري، قال: عرض أحمد بن عبد الله كتابه على مولانا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد صاحب العسكر (ع)، فقرأه وقال: صحيح فاعملوا به (٣).

١٩- روى عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح (رضى الله) قال: سئل الشيخ يعنى أبا القاسم (رضى الله عنه) عن كتب ابن أبي العزاقر (٤) بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، فقال له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قال أبو محمد الحسن بدن علي (ص) وقد سئل عن كتب بنى فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال صلوات الله عليه: خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا (٥).

٢٠- روى ابن اذينه، عن أبان بن أبي عياش، قال: هذه نسخه

١- الكشّى: الرجال: ص ٤٥١ فى ترجمه الفضل بن شاذان برقم ٤١٦.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٥٤.

٣- البروجردى: جامع الاحاديث الشيعه: ١/٢٢٩ برقم ٣٤٣.

٤- المراد: محمد بن علي السلمغاني، و كان يدعى أنّ اللاهوت حلّ فيه، صلب ببغداد عام ٣٢٢ هجرى، لاحظ تنقيح المقال: ٣/١٥٦ برقم ١١١١٤.

٥- الطوسى: الغيبه/ ٢٣٩ طبعه النجف.

١٤٥

سليم بن قيس العامرى ثم الهلالى وأنّه قرأ على على بن الحسين (ع) قال: صدق سليم (رحمه الله عليه) هذا حديث نعرفه (١).

هذه عشرون حديثاً اقتطفتها من المأثورات الثلاثة المذكوره وتعرب عن:

أولاً: أنّ العمل بخبر الثقة كان أمراً مفروغاً منه، وكانت الغايه من السؤال الاهتداء إلى الصغرى للكبرى المسلّمظ سواء أكان الثقة محدثاً بلفظه ولسانه، أم بكتابه وتحريره.

وثانياً: أنّ تمام الموضوع لجواز الأخذ والعمل كون الراوى ثقته لا كونه عدلاً إمامياً، أو عدلاً شيعياً، وذلك لأنّ مورد الروايات وإن كان هو العدل الإمامى أو الشيعى كما هو الحال فى كتب بنى فضال إلما أنّ ذلك لأجل أنّ روايات أهل البيت كانت مخزونه عندهم، وهؤلاء كانوا هم البطانه لعلومهم ومعارفهم، ولأجل ذلك أمروا بالرجوع إليهم، ولو فرض فى نفس الحال أنّ غيرهم كالنوفلى والسكونى وأضرابهما، وعوا علومهم ومعارفهم وكانوا أمثالهم، لعمهم الإرجاع بحجّه وثاقتهم وضبطهم إذ ليست الغايه من الإرجاع إلى الراوى إلّا الوصول إلى أحاديثهم ومعارفهم، وهى موجوده فى كلا الصنفين.

وتحقيق الحال يقتضى الإسهاب فى الكلام ودفع ما ربّما يكون ذريعه لاختصاص الحجيه بخبر العدل الإمامى فإليك المحتملات:

١- إنّ الثقة فى مصطلح الأئمه وأصحابهم حقيقه فى الإمامى العادل، وعلى ذلك فيختصّ الاحتجاج بهذه الروايات بقسم خاصّ وهو الإمامى

١- الكشّى: الرجال: ص ٩٠ برقم ٤٤.

١٤٦

١٤٧

الثقة من دون خصوصيه لكون الراوى أهل ملّه أو نحلّه، فاحتمال أنّ الكبرى المسلّمه عند الراوى شىء وراء هذا يتوقّف على دعوى فرض الراوى صاحب منهج ومسلّك فى العمل بخبر الواحد.

٣- إنّ آيه النبأ التى تحكم برّد خبر الفاسق إلى أن يتبين، مقيده لهذه الروايات الإرجاعيه وذلك بأمرين:

أ- المراد من الفاسق من خرج عن طاعه الله وحدوده فيعمّ المخالف مطلقاً شيعياً كان أو غيره، فيختصّ مفاد الروايات بالإمامى العادل.

ب- إنّ المراد من التبين هو التبين القطعى، (خرج العدل الإمامى بالدليل) وهو غير موجود فى مطلق خبر الواحد إذا كان الراوى خارجاً عن طاعه الله كجميع الفرق المخالفه للإماميه.

والجواب: إنّ التبين الوارد فى الآيه لا يبراد منه العلم القطعى الذى يبحث عنه فى علم المنطق، بل المراد من التبين هو الظهور والوضوح عند العقلاء، ويكفى فى ذلك كون الدليل مفيداً للاطمئنان عندهم، ويدل على ذلك قوله سبحانه:

«وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» (البقره/١٨٧).

وقال سبحانه:

«ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوّله ماتولّى ونصله جهنّم وساءت مصيراً» (النساء/١١٥).

والمراد بعدما تّمت الحجّة عليه، كما هو المراد لفظ قوله سبحانه: «ام

١٤٨

آتيناهم كتاباً فهم على بينت منه» (فاطر/٤٠). أى على حجّه منه.

فالحجّه عباره عمّا يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض، وهى الأدوات التى تفيد الاطمئنان لنوع العقلاء، ويسكن إليها كلّ إنسان فى حياته، ومن المعلوم أنّ هذه الغايه فى خبر الثقة والخبر الموثوق بصدوره.

نعم العمل بخبر الفاسق المتّهم بالكذب والوضع والدسّ يتوقّف على التبيّن والغايه فيه غير حاصله عند الإخبار، ويحتاج فى حصولها إلى الفحص بعد الإخبار.

أضف إلى ذلك: أنّ صدق الفاسق على أصحاب الآراء الباطله إ ذاورثوا العقائد والنحل من آبائهم من غير تقصير بل عن قصور- كما هو الحال فى أكثر الفرق المخالفه للإماميه- موضوع تأمل.

٤- إنّ هناك روايات ربّما يمكن أن تقع ذريعه لردّ الإطلاق المستفاد من هذه الروايات أولسيره العقلايه، وهى مارواه الكشى عن على بن سويد السائى، قال كتب إلى أبو الحسن الأوّل- وهوفى السجن-: وأماما ذكرت- ياعلى- ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّ يتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أمانتهم. إنّهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدلّوه، فعليهم لعنه الله ولعنه ملائكته ولعنه آبائى الكرام ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة (١).

وروى أيضاً عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إلى أبى الحسن الثالث أسأله عمّن آخذ معالم دينى؟ وكتبت أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما، فاعتمدا فى دينكما على من كبرحبنا وكان كثير التقدّم

١- الكشى: الرجال: باب فضل الروايه: ص ١٠، طبع الأعلمى.

١٤٩

فى أمرانا، فإنّهم كافو كما إن شاء الله تعالى (١).

ولا يتوهم أنّ الراويه الاولى تنهى عن العمل بقول المخالف على وجه الإطلاق، وذلك لأنّها

ناظره إلى المخالف الذى يروى غير ما عليه أئمّه أهل البيت من المعارف والأحكام بقريته قوله: ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه

وبدّلوه، وإلّا فلو كان أخذ من مستقى الوحي وبيت العصمه والطهاره كانت الروايه منصرفه عنه.

وأما الروايه الثانيه فهى قضيه فى واقعه ولم يذكر أحد ما جاء منها فى الشرط فى حجّيه خبرالثقه، ولعلّ فى زمن الراوى وبيئته كان الثقات منحصرين فى واجدى هذا الوصف إلى غير ذلك ممّا يمكن إن يكون وجهاً للاشتراط.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: إنّ تمام الموضوع للحجّيه حصول الوثوق من قول الراوى بصدور الخبر عن الإمام، ولو شرط الأصحاب أو بعضهم كونه إمامياً أو شيعياً أو ضابطاً فلاجل أنّ توفّر هذه الشرائط يستلزم توفّر الوثوق.

نعم لا يشترط الوثوق الشخصى بل يكفى الوثوق النوعى كما عليه عمل العقلاء فى حياتهم ومعاشهم .

أضف إلى ذلك: أنّ من البعيد أن يحصل لكلّ أحد الوثوق الشخصى من خبرالثقه، خصوصاً فى الخبر المتعارضين، وبالأخصّ فيها إذا وقف الإنسان على ما فى الأحاديث من التشويش والاختلال فى السند والمتن، فلو علّق جواز العمل على الوثوق الشخصى لزم الفوضى فى العمل بالروايات كما هو واضح لمن تتبّع، ولما استقر حرج على حجر.

١- الكشّى: الرجال: باب فضل الروايه: ص ١١.

الفصل السادس: الألفاظ المستعمله

الفصل السادس: الألفاظ المستعمله

فى التعديل والجرح

المقام الأول فى ألفاظ التزكيه والمدح:

١- هو عدل أو ثقه، ٢- قوله حجّه،

٣- هو صحيح الحديث، فى تحديد دلالة لفظ «ثقه»

وفى دلالتها على كون الراوى إمامياً عادلاً ضابطاً،

٤- وجه، عين، وكيل الإمام...، سائر ألفاظ المدح.

المقام الثانى فى ألفاظ الجرح والذم:

* تحقيق للمحدّث النورى فى استفاده العدالة من

المدائح الوارده فى حقّ بعض الرواه، روايه الأجلاء

عن الضعفاء.

* بعض ألفاظ المدح التي يستفاد منها الوثاقه.

١٥١

١٥٢

قد استعمل المحدثون وعلماء الرجال ألفاظاً في التزكية والمدح وألفاظاً في الجرح والذم لا بدّ من البحث عنها لتبيين مفادها، ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في ألفاظ التزكية والمدح:

قسّم الشهيد الثاني ما يدلّ على كون الراوى عادلاً إلى: صريح وغير صريح، فمن الصريح الألفاظ التاليه:

١- قول المعدل: «هو عدل أو ثقه»

قال: هذه اللفظه [ثقه] وإن كانت مستعمله في أبواب الفقه أعّم من العدالة لكنّها هنا لم تستعمل إلا في معنى العدل، بل الأغلب استعمالها خاصّه، وقد يتفق في بعض الروايات أن يكرّر في تزكيتهم لفظه «الثقه» وهي تدل على زياده المدح.

١٥٣

٢- قوله «حجّه»:

أى من يحتجّ بحديثه، وفي إطلاق اسم المصدر مبالغه ظاهره في الثناء عليه بالثقه، والاحتجاج بالحديث وإن كان أعّم من الصحيح كما يتفق بالحسن والموثوق، بل بالضعيف...، لكن الاستعمال العرفى لأهل هذا الشأن لهذه اللفظه يدلّ على ما هو أخصّ من ذلك وهو التعديل وزياده، نعم لو قيل يحتجّ بحديثه ونحوه لم يدلّ على التعديل، لما ذكرناه بخلاف إطلاق هذه اللفظه على نفس الراوى بدلاله العرف الخاصّ.

٣- قوله «هو صحيح الحديث»:

فإنّه يقتضى كونه ثقه ضابطاً، ففيه زياده تزكيه.

وأما غير الصريح، فهو عبارته عن قوله: متقن، ثبت، حافظ، ضابط، يحتجّ بحديثه، صدوق يكتب حديثه -لا بأس به بمعنى أنّه ليس بظاهر الضعف.

ومنه: شيخ جليل، صالح الحديث، مشكور، خير، فاضل، صالح، مسكون إلى روايته (١).

وقال بهاء الدين العاملي: ألفاظ التديل... ثقّه، حجّه، عين وما أدّى مؤداهما، أمّا متقن، حافظ، ضابط، صدوق، مشكور، مستقيم، زاهد، قريب

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ٢٠٣-٢٠٤.

١٥٤

الأمر ونحو ذلك فيقيد المدح المطلق (١).

أقول: إنّ اتّخاذ الموقف في مقدار ما تدلّ عليه هذه الألفاظ يحتاج إلى دراسه معمّقه، فلنبحث عن مفاد بعض هذه الألفاظ، ونحيل البعض الآخر إلى جهد القارئ.

١- «عدل إمامي ضابط»، أو «عدل من أصحابنا الإماميه ضا

١- «عدل إمامي ضابط»، أو «عدل من أصحابنا الإماميه ضابط»:

وهذه أحسن العبارات وأصرحها في جعل روايه الرجل من الصحاح، وهي تفيد التزكيه التي يترتب عليها كون الروايه صحيحه باصطلاح المتأخرين، فلا يراد من العدل إلّا ما وقع عليه الاتّفاق في معناه، لا الإسلام و الإيمان فقط، كما أنّه لا يراد من الإمامي إلّا من يعتقد بإمامه إمام عصره وهو يلزم كونه اثني عشرياً إذا كان الراوي في عصر الغيبه (٢) وأمّا الضابط فقد مرّ تفسيره فلا نعيد.

٢- ثقّه:

و هذه اللفظه كثيره الدوران في الكتب الرجائيه لا سيّما في رجال النجاشي وفهرس الشيخ ومن بعد هما، فقد عرفت تنصيص الشهيد على كونها صريحه في العدل، وقال المامقاني: إنّ هذه اللفظه حينما تستعمل في كتب الرجال مطلقاً من غير تعقيبها بما يكشف عن فساد المذهب، يكفي في

١- بهاء الدين العاملي: الوجيزه: ص ٤.

٢- ولا عبره بتقسيم أبي منصور البغدادي: الاماميه خمس عشره فرقه و عدّ منهم: الناووسيه و الفطحيه و الواقفيه، لاحظ: الفرق بين الفرق: ص ٥٣، لأنّ الرجل في بيان فرق الشيعه خلط بين الغث و السمين، و أهل البيت أدري بما فيه.

١٥٥

إفادتها التزكية المترتب عليها التصحيح باصطلاح المتأخرين، لشهاده جمع باستقرار اصطلاحهم على إرادته العدل الإمامي الضابط من قولهم «ثقه».

وأما السرّ في عدولهم عن قولهم عدل إلى قولهم ثقه، فقد أشار إليه بهاء الدين العاملي في مشرق الشمسين، وقال: فإن قلت: كيف يتم لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد بوثيق علماء الرجال رجال سنده، من غير نقص على ضبطهم؟ فأجاب بقوله: إنهم يريدون بقولهم: فلان ثقه، أنه عدل ضابط، لأن لفظه الثقة من الوثوق ولاوثوق بما يتساوى سهوه مع ذكره، أو يغلب سهوه على ذكره، وهذا هو السرّ في عدولهم عن قولهم «عدل» إلى قولهم «ثقه».

وقال الشيخ محمد ابن صاحب المعالم: إذا قال النجاشي ثقه، ولم يتعرض لفساد المذهب، فظاهره أنه عدل إمامي لأنّ ديدنه التعرّض للفساد فعدمه ظاهر في عدم ظفّره، لشده بذل جهده وزياده معرفته.

وقال المحقق البهبهاني: إن الرواية المتعارفه المسلّمه المقبوله أنه إذا قال الرجالي: «عدل إمامي» أو فلان «ثقه»، يحكمون بمجرد هذا القول أنه عدل إمامي، لأنّ الظاهر من الرواه التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة، أو لأنّهم وجدوا منهم أنهم اصطلاحاً ذلك في إماميه، وإن كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينه (١).

يقع الكلام في دلالة لفظ «ثقه» على أمور ثلاثة:

١- كونه ضابطاً.

٢- كونه إمامياً.

١- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٠٨.

١٥٦

٣- كونه عادلاً بالمعنى المتفق عليه:

أما الأول: فلا شكّ في دلالتها عليه، لأنّ الوثوق لا يجتمع مع كثره النسيان وغلبته على الذكر، وليس الغرض من توصيف الرجل بكونه ثقه مجرد مدحه، بل الهدف إيقاف القارئ على أنه ممّا يمكن أن يسكن إليه في الحديث، و معلوم أنّ السكون إنّما يحصل إذا نضمّ إلى صدق اللهجه الضبط، وغلبه الذكر على النسيان.

أما الثاني: كونه دالاً على أنّ الرجل إمامي فمشكل من جهات:

أ- إنّ هذه اللفظه من الألفاظ المتداوله بين الرجاليين من الخاصّه والعامّه، فالظاهر كون اللفظ مشتركاً بينهم في المعنى من دون أن يكون للخاصّه اصطلاح خاصّ فيه، وهذا الصطلاح كسائر الاصطلاحات الدارجات بينهم في علمي الرجال والداريه، والموثّق

فى مصطلجنا هو الصحيح فى مصطلحهم، ولو كان المذهب داخلاً فى مفهوم الثقة عندنا يلزم أن يكون مشتركاً لفظياً بين الفريقين، وهو كما ترى.

ب- إنَّ الشىخ المفيد استاذ النجاشى، والشىخ يصف أصحاب الصادق(ع) بقوله: فإنَّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواه عنه (ع) من الثقات على الاختلافهم فى الآراء و المقالات فكانوا أربعة آلاف رجل(١).

ترى أنه جمع بين قوله من «الثقات» وقوله «على اختلافهم فى الآراء والمقالات» ونقله بهذا النص ابن شهر آشوب فى مناقبه(٢) وشيخنا الفتال فى

١- المفيد: الارشاد: ص ٢٨٢.

٢- ابن شهر آشوب: المناقب: ٤/٢٧٤.

أخبار عدّه هذه صفتهم(١).

فإذا كان ما نسبه الشىخ إلى الأصحاب صحيحاً، كان ذلك قرينه على أنّ المراد من الثقة فر توصيف الراوى هو وجود ما هو اللازم فى حجّيه خبر الواحد، أعنى: التحرز عن الكذب.

ومع ذلك كلبه يمكن أن يقال: إنّ التفريق الواضح فى توصيف الراوى بين كونه ثقة، وكونه ثقة فى الحديث أو فى الروايه، يعرب عن أنّ الأوّل يعطى ويفيد مزيد ممّا يفيد الثانية، خصوصاً إنّ أحد التعبيرات الواضحه لتبيين مكانه المشايخ إنّما هو كلمه ثقّه، أعنى الذين لا يشكّ الإنسان فى عدالتهم.

غايه الأمر، إنّه إذا وصف بها الإمى تكون العدالة الواصفه عداله مطلقه، وإذا كان غيره تكون العدالة عداله نسبيه، أعنى ما يقتضيه مذهب الرجل من التجنّب عن المعاصى.

٣و٤ - وجه، عين:

قال المحقّق القمى، قيل: إنهما يفيدان التوثيق، و أقوى منهما: «وجه من وجوه أصحابنا» وأوجه منه: «أوجه من فلاين» إذا كان المفضّل عليه ثقّه(٢).

والسابر فى الكتب الرجاليه يقف على أنّ اللفظين يدلان على جلاله الرجل أزيد من كونه إمامياً عادلاً، وأنّهم يستعملون هذين الوصفين فى موارد يعدّ الرجل من الطبقة المثلى فى الفضل والفضيله معربين عن أنّ مكانه

١- الطوسى - محمد بن الحسن -: عدّه الاصول: ١/٣٨٢، طبع مؤسسه آل البيت.

٢- القمى - ابوالقاسم -: قوانين الاصول: ١/٤٨٥.

١٦٢

الرجل بين الطائفه مكانه الوجه والعين فى كونهما محور الجمال والبهاء.

٥- وكيل:

قال المحقق المقمى: كون الراوى وكيلاً لأحد من الأئمه (ع) أماره الوثاقه لما قيل: إنهم لا يجعلون الفاسق وكيلاً (١).

وقال المامقانى: كونه وكيلاً لأحد الأئمه (ع) من أقوى أمارات المدح بل الوثاقه و العدا له، لأن من الممتنع عاده جعلهم (ع) غير العدل وكيلاً، سيما إذا كان وكيلاً على الزكوات وغيرها من حقوق الله تعالى. وقال المحقق البهبهانى فى ترجمه إبراهيم بن سلام: بأن قولهم وكيل من دون اضافه ذلى أحد الأئمه أيضاً، يفيد ذلك، لأن من الاصطلاح المقرّر بين علماء الرجال أنّهم إذا قالوا: فلان وكيل، يريدون أنّه وكيل أحدهم (ع) فلا يحتمل كونه وكيل بنى امّيه (٢).

نعم ذهب شيخنا المحقق التستري إلى أنّ الوكاله عن الإمام لاتفيد شيئاً، واستدلّ على ذلك بوجهين:

١- إنّ صاح بن محمد بن سهل الهمدانى كان يتولّى للجواد (ع) وإنّه دخل عليه وقال له: اجعلنى من عشره آلاف درهم فى حلّ، فقال (ع) له: أنت فى حلّ، فلما خرج، قال (ع): يثب أحدهم على مال آل محمد وقرائهم ومساكينهم وأبناء سييلهم، فياخذهم ثم يقول: اجعلنى فى حلّ، أترى أنّه ظنّ بى أنّى أقول له: لا أفعل؟ والله يسألنهم عن ذلك يوم

١- القمى - ابوالقاسم -: قوانين الاصول: ١/٤٨٥

٢- عبدالله المامقانى: مقباس الهدايه: ص ١٣٠.

١٦٣

القيامه سؤالاً حثيثاً (١).

٣- أنّ الشيخ الطوسى فى الغيبه عدّ على بن أبى حمزه البطائنى، وزياد ابن مروان القندى، وعثمان بن عيسى الرواسى من وكلاء الإمام الكاظم (ع) وكانت عندهم أموال جزيه، فلما مضى (ع) وقفوا طمعاً فى الأموال ودفعوا إمامه الرضا (ع) وجهلوه (٢).

يلاحظ على الدليلين:

أما الأول: فإن إجازة الإمام صريحاً دلّت على أنّ العمل الصادر من وظيفته كان عملاً مكروهاً لا حراماً، وإلّا فلا يتصور أن يجيز الإمام ما لا حراماً للسائل، وعلى ضوء ذلك فالسؤال يوم القيامة لا يتجاوز عن هذا الحدّ.

ويؤيد ذلك: أنّ الإمام لم يعزله بعد هذا بل أبقاه على ولايته.

وأما الثاني: فلأنّ وقفهم ودكلهم مال الإمام بعد رحلته لا يدلّ على كونهم كذلك حين الوكالة، فربّ صالح يفتخر بالدنيا فيعود طالباً، وعلى ذلك فالوكالة في عظام الأمور كتبليغ الأحكام وأخذ الأموال وما يشابهها دليل الوثاقه، نعم الوكالة في أمر جزئي كبيع الضيعه أو دفع الثمن أو ما أشبههما لا يكون دليلاً على شيء.

٦- حجه:

والمراد منه من يحتجّ بحديثه، فلا يدلّ على كونه إمامياً عدلاً بل ظاهراً

١- الطوسي: الغيبة: ص ٢١٣. و الحثيث بمعنى السريع. قال سبحانه: «يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً» (الأعراف/٥٤).

٢- المصدر نفسه.

١٦٤

في الثناء عليه بالثقة، وقد عرفت معناه، ولعلّ الثاني هو المتبادر.

نعم هذه الألفاظ قد انسلخت عن معانيها الحقيقة في أعمارنا هذه، ولكن مشايخ علم الرجال الورعين لا يستعملونها إلّا في مواضعها.

وهذه هي الألفاظ التي يستدلّ بها على كون الرجل عدلاً إمامياً أو عدلاً فقط، وليس للفقهاء أن يقتصر على هذه الألفاظ بل عليه السعي الحثيث والتدبر في القرائن الواردة في كلام الرجاليين، فربّما يستفاد منه كون الرجل عدلاً إمامياً ضابطاً.

٧- شيخ الإجازة:

وممّا يستدلّ به وثاقه الرجل كونه شيخ الإجازة، فلا بأس بإفاضه البحث فيه ونظائره، فيكون البحث مشتملاً على هذه الأمور الثلاثة:

١- شيخ الإجازة.

٢- روايه الثقة عن شخص.

أما الأول: فقد قال الشهيد فيه: إن مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تزكيتهم إلى أن قال:- إن مشايخنا من الكليني إلى زماننا لا يحتاجون إلى التنصيص لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وورعهم.

وقال الاسترآبادى فى رجاله الكبير: فى ترجمه الحسن بن على بن زياد: ربّما يستفاد توثيقه من استجازة أحمد بن محمد بن عيسى.

وقال البهبهاني: إذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال فى روايتهم

١٦٥

عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين (كأحمد بن محمد بن عيسى) فدلاله استجازته على الوثاقه فى غايه الظهور، لاسيما إذا كان المجيز من المشاهير (١).

أقول: أما مشايخ الإجازة من زمان الكليني أوبعد بزمان إلى عصرنا هذا، فكلمهم علماء معروفون بالجلاله والعظمه، وليس للبحث ثمره فى حق هؤلاء، وإنما تظهر الثمره فى مشايخ الإجازة بالنسبه إلى مؤلفى الكتب الأربعة.

توضيحه: إن لأصحاب الأئمة وأصحاب وأصحابهم أصولاً ومصنّفات ألّفت فى أعصارهم ويعبر عنها تارة بالأصول وأخرى بالمصنّفات وثالثه بالكتب (٢)، فإذا أراد المحدث مثل الكليني نقل حديث من هذه الأصول يحتاج إلى تحقيق ثبوت الكتاب للمؤلف، وصحّته عنده، ولأجل ذلك احتاج فى النقل عنها إلى سند يوصله إلى هذه الكتب حتى يكون النقل جامعاً للشرائط، وهذا السند هو المعروف بشيخ الإجازة ومشايخها، مثلاً يروى الكليني كتب ابن أبى عمير بواسطه على بن إبراهيم، وهو عن أبيه إبراهيم بن هاشم، وهو عن ابن أبى عمير، وهو عن ابن أذينة، عن الإمام الصادق (ع) وعندئذ يقع الكلام فى أنّ الاستجازة فى النقل عن المشايخ هل تعدّ دليلاً على وثاقتهم أولاً؟ الحق هو التفصيل الآتى:

١- إن شيخ الإجازة تارة يجيز كتاب نفسه، فهذا لا يدلّ على وثاقته،

١- عبدالله المامقانى: مقباس الهدايه: ١٢٤.

٢- قد أوضحنا الفرق بين هذه المصطلحات فى خاتمه كتاب «كليات فى علم الرجال» فلاحظ ص ٤٧٤-٤٨٦.

١٦٦

بل لا- يتجاوز مثل ذلك عن روايه الثقة عن شخص آخر، فكما أنه لا- يدلّ الثانى على الوثاقه فكذا الأول. وهذا النوع من شيخوخه الإجازة خارج عن موضوع البحث.

٢- أن يجيز روايه كتاب غيره فهذا على قسمين:

أ- أن يجيز ما ثبتت نسبته إلى مصنفه كالكتب الأربعة بالنسبه إلى مؤلفيها، وهذه هي «الإجازة» المعروفه في أعصارنا وما قلبها، فالمحضيّون يستجيزون المشايخ، وهم يستجيزون مشايخهم لأجل أن يتصل إسنادهم إلى مؤلفي الكتب الأربعة، والهدف من ذلك خروج الروايه عن الإرسال إلى الإسناد أولًا والتبرك فرعا الوثوق بقول المجيز ثانياً، وعلى كلا التقديرين فأحراز عدم إحراز الوثوق؟ فهذا لو لم يدلّ على كونه عادلاً- فعلى الأقل يدلّ على أنه ثقة في الحديث، وقد عرفت أنّ البحث فيه عديم الثمره.

ب- أن يجيز ما لا تكون نسبته متيقنه إلى مؤلفها فيحتاج في جواز العمل بالكتاب إلى الإجازة، فلا شك أنّ مثل هذه تدلّ على أنّ المستجيز أحرز وثاقه المجيز، ولولا الإحراز لما حصلت الغايه المنشوده من الإستجازه.

وأما الثاني:وهي روايه الثقة عن شخص فلا تدلّ على وثاقه المروى عنه، لأنّ الثقات كما يروون عن أمثالهم كذلك يروون عن الضعاف، غير أنّ الإكثار في النقل عن الضعاف كان يعدّ قدحاً في الشيخ بين القدماء، نعم لو ثبت أنّ ذلك الثقة(الشيخ) لا يروى إلّا عن ثقة نظير أحمد بن محمد بن عيسى، وجعفر بن بشير البجلي، ومحمد بن ذسماعيل الميمون الزعفراني، وعلى بن حسن الطاطري وغيرهم دلّت روايه كلّ واحد عن شخص على

١٦٧

كونه موصوفاً باوثاقه، كما تبه على ذلك المحقق البهبهاني وغيره.

وأما الثالث:وهو كثره تخريج الثقة عن شخص؛ ظاهر في وثاقه المروى عنه، لأنّ الغايه المطلوبه من الروايه هي الأخذ والعمل على أساسها و دعوه الناس اليها، فلو لم يكن المروى عنه ثقة لعدّ هذا التخريج الهائل شيئاً قليل الفائدة، اللهم إلّا إذا ثبت من الخارج أنّ لمخرّج يروى عن الضعفاء، فلا تكون كثره تخريجه عن ضحّث دليلاً على وثاقظ ذلك الشخص، لأنّ اشتهاه بالروايه عن الضعفاء حاكم على هذا الظهور.

هذا، وإنّ صاحب المستدرک- أعنى المحدث النوري- قد أفرط في تكثير أسباب التوثيق حتى جعل نقل الثقة عن شخص مطلقاً آيه كون المروى عنه ثقة، وتمسك بوجوه غير نافعه.

ثم إنّ لإثبات الوثاقه طرق اخرى:

منها: الاستفاضه والشهره في حقّ الراوى كعلمنا بعداله المحمدين الثلاثة والسيدّين والشهيدّين والشيخ الأنصاري.

ومنها: شهاده القرائن الكثيره و المتعاضده الموجهه للإطمئنان بعدالته.

ومنها: تنصيص عدلين أو تركيظ العدل الواحد على ما هو الحقّ في كفايته. هذا كلّه حول ما يدلّ على وثاقه الراوى وعدالته، وهناك ألفاظ يستفاد منها المدح نشير إلى بعضها:

ألفاظ المدح:

- ١- «من أصحابنا» ولعله صريح في كون الراوى إمامياً مقبولاً عند الأصحاب.
 - ٢- «ممدوح» ولا ريب في إفادته المدح دون الوثاقه فضلاً عن كونه إمامياً.
 - ٣- «صالح خير» وهو كالسابق.
 - ٤- «مضطلع بالروايه» ومعناه: أنه قوى فيها، يفيد المدح والتوثيق لا كونه إمامياً.
- إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في حقّ الرواه نظير «مسكون إلى روايته» وبصير «بصير بالحديث»، «دين» (١)، «جليل» (٢)، «يكتب حديثه»، «ينظر في حديثه» إلى غير ذلك.

المقام الثانى: فى ألفاظ الجرح والذم:

المقام الثانى: فى ألفاظ الجرح والذم:

قال الشهيد: وألفاظ الجرح مثل «ضعيف»، «كذاب»، «وضّاع للحديث من قبل نفسه»، «غال»، «مضطرب الحديث»، «منكر»، «لئين الحديث» - أى يتساهل فى روايته عن غير الثقة- «متروك فى نفسه»، أو «متروك الحديث»، «مرتفع القول» أى لا يعتبر قوله ولا يعتمد عليه، «متهم بالكذب أو الغلو»... أو نحوهما من الأوصاف القادحة، «ساقط فى

١- و لعله أظهر فى الوثاقه لا فى خصوص المدح.

٢- و لعله ايضا كسابقه فلاحظ.

نفسه أو حديثه»، «واه»، «لا شيء» أو «لا شيء معتد به» (١).

هذا ما ذكره الشهيد، ثم إنه (قدس سره) عقد بحثاً فيمن اختلط وخلطف ففسّره بمن عرضه الحمق وضعف العقل تاره، ومن عرض له الفسق بعد الاستقامه تاره أخرى، كالواقفه بعد استفامتهم فى زمن الكاظم (ع) والفتحيه كذلك فى زمن الصادق (ع).

ولكن الظاهر أنّ هذا المصطلح - أعنى مخلط أو فيه تخليط - ليس ظاهراً فى فساد العقيدته، بل المراد من لايبالى عمّن يروى وعمّن يأخذ، فيجمع بين الغثّ والمسلمين، وهذا ما استظهره المحقق المامقانى واستشهد عليه بوجوه:

١- إنَّ الشيخ سديد الدين محمود الحمصي يعدّ ابن إدريس مخلطاً.

٢- إنَّ الشيخ الطوسي يعدّ علي بن أحمد العقيمي مخلطاً مع كونه إمامياً.

٣- إنَّ النجاشي يعرّف محمد بن وهبان بقوله: ثقّه من أصحابنا واضح الروايه، قليل التخليط (٢).

ونكمل المقال بذكر أمرين:

١- إنَّ كثرة الروايه عن الضعفاء والمجاهيل كان ذمّاً عند القميين وابن الغضائري، ولم يكن كذلك عند غيرهم، ولأجل ذلك أخرج أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى زميله، أعنى أحمد بن محمد بن خالد عن قم، بكثرة روايته عن

١- زين الدين العاملي: الرعايه في علم الدرايه: ص ٢٠٩.

٢- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ج ٢، ص ٣٠٢، ولاحظ النجاشي: ٢/٣٢٣ برقم ١٠٦٠.

١٧٠

الضعفاء (١). ولم يرو عن سهل بن زياد كذلك (٢)، ولكن الحقّ أن كثرة الروايه عن الضعفاء مع التصريح بالأسماء ليس بقادح.

٢- إنَّ ابن أبي حاتم ربّب ألفاظ التعديل والجرح وإليك مراتب التعديل حسب مراتب:

أولها: ثقّه، أو متقن، أو ثبت، أو حجّه، أو عدل حافظ، أو ضابط.

ثانيها: صدوق، أو محلّه الصدق، أو لا بأس به، هو ممّن يكتب حديثه وينظر فيه، لا بأس به فهو ثقّه.

ثالثها: شيخ، فيكتب وينظر.

رابعها: صالح الحديث، يكتب للاعتبار.

وأما ألفاظ الجرح فإليك:

١- لئّن الحديث يكتب حديثه وينظر اعتباراً.

٢- ليس بقوى يكتب حديثه، وهو دون لئّن.

٣- ضعيف الحديث، وهو دون «ليس بقوى» وعندئذ لا يطرح بل يعتبر به.

٤- متروك الحديث، أو واهيه، أو كذاب، وعندئذ فهو ساقط لا يكتب حديثه.

ومن ألفاظهم: فلان روى عن الناس، وسط، مقارب الحديث، مضطرب، لا يحتج به، مجهول، لا شيء، ليس بذلك، ليس بذاك القوي، فيه

١- العلامة الحلبي، خلاصه الأقوال في علم الرجال: القسم الاول/١٤ برقم ٧.

٢- المصدر نفسه: القسم الثاني/٢٢٨ برقم ٢.

١٧١

أو في حديثه ضعف، ما أعلم به بأساً (١).

هذا إجمال البحث في المقامين وتبيين لمدى دلالة ألفاظ التعديل والجرح على مكانه الرجل من الوثاقه والضعف.

خاتمه المطاف:

خاتمه المطاف:

إنّ للمحدث النورى فى الفائده التاسعه من خاتمه مستدرکه (٢) تحقيقاً ربّما يخرج به كثير من الأخبار الحسان إلى عداد الأخبار الصحاح، فاستظهر من أكثر المدائح التى وردت فى حقّ الرواه، دلالتها على العداله، فيما أنّ ذكره فائده للقارئ نأتى بها برمتها، وإن كانت الموافقه معه فى جميع ما ذكره يحتاج إلى الإمعان والتدبّر.

المدائح التى يستدلّ بها على العداله:

العداله:ملكه الاجتناب عن الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر،

غير أنّه جعل حسن الظاهر من طرق معرفتها تعديداً أو عقلاً كسائر الملكات النفسانيه التى لها آثار خارجيه، وعلائم ظاهريه تعرف بها غالباً، كالشجاعه والسخاء والجبين والبخل وغيرها، فمن ثبت عنده حسن الظاهر وجداناً أو بالشهاده عليه، تثبت عنده العداله، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر بالوجدان فظاهر، وأمّا إذا ثبت حسن الظاهر من طريق الشهاده فيكون من قبيل الشهاده على الطريق (حسن الظاهر)، فيثبت ذو الطريق لما قرّر من حجّيه

١- النووى: التقريب و التيسير: ٢٩١/١-٢٩٥.

الشهادة مطلقاً سواء قامت على الشيء نفسه، أو على طريقه.

فعلى ذلك لو نقل العدول من الرجالين جملاً- وكلمات تدلّ بوضوح على كون الرجل ذا حسن ظاهر بين المجتمع، بحيث يكشف ذلك الحسن نوعاً عن عداله الشخص، نأخذه بهذه الكلمات ونحكم بعداله الرجل.

وعلى ذلك لا- فرق بين أن يقول النجاشي أو الشيخ بأن فلاناً ثقة، أو عدل ضابط، أو ينقل في حق الرجل ألفاظاً تكشف عن حسن ظاهره في المجتمع، الذي يلازم العدالة.

وبذلك يظهر: أنّ استكشاف عداله الراوي لا- يختصّ بقولهم: ثقة، أو عدل مطلقاً، أو مع انضمام: ضابط، بل كثير من الألفاظ التي عدّوها ممّا تدلّ على المدح يمكن أن تكتشف بها العدالة، وبذلك يدخل كثير من الحسان في عداد الصحاح.

لأجل الإقتصار في استكشاف العدالة على لفظي «ثقة» أو «عدل» آل أمر الرجالين إلى عدّ أحاديث إبراهيم بن هاشم، ونظرائه من الأعاظم في عداد الحسان، معتذرين بعدم التنصيص عليهم بالوثاقه من أئمة التعديل والجرح، مع أنّ كثيراً من ألفاظ المدح تدلّ على حسن الظاهر، أو تلازمه بدلاله واضحه، فلا مجال لإنكار عداله كثير ممن مدحوه بما يلازمها.

ونحن نذكر كثيراً من هذه الالفاظ التي جعلوها ممّا يمدح به الراوي، مع أنّه مما تثبت به عدالته على الطريق الذي أوضحناه:

١- هذا إبراهيم بن هاشم، قالو في حقه: «إنّه أول من نشر حديث الكوفيين بقم» وهذه الجملة يستكشف منها حسن ظاهره في مجتمع القميين، إذ النشر متوقّف على علمه أولاً، وتلقّى القميين عنه ثانياً، وروايه عدّه من

أجلعاء القميين عنه ثالثاً، فقد روى عنه محمد بن الحسن الصفار المتوفّس عام ٢٩٠هـ وسعد بن عبدالله بن أبي الخلف الأشعري المتوفّي عام ٣٠١ أو ٢٩٩هـ وعبدالله بن جعفر الحميري الذي قدم الكوفه سنه تسع وتسعين ومائتين، و(محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد المتوفّي عام ٣٤٥هـ) ومحمد بن علي ابن محبوب ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إسحاق القمي وعلي بن بابويه وغيرهم من الذين رووا عنه وقبلوا منه وحفظوا وكتبوا وحدثوا بكل ما أخذوا عنه.

أو ليس كلّ هذا يلازم كون ظاهر إبراهيم ظاهراً مأموناً، وكونه معروفاً عندهم باجتباب الكبائر وأداء الفرائض، إذ لو فيه خلاف بعض ذلك لاستبان، لأنّ نشر الحديث لا ينفك عن المخالطه المظهره لكلّ خير وسوء، ولو كان فيه بعض ذلك لم يجتمع هؤلاء الأعاظم على التلقّي منه، والتحدّث عنه فهذه العبارة مع هذه القرائن تفيد العدالة على الطريق الذي أوضحناه.

أضف إلى ذلك: أنه كان يعيش في عهد أحمد بن محمد بن عيسى رئيس المقيمين في وقته، وهو الذي أخرج أحمد بن محمد

بن خالد من قم لروايته عن الضعفاء، أوليست هذه القرائن لمنزله قول النجاشي «ثقه» أو «عدل» أو «ضابط»، وبذلك يظهر أن قولهم حسنه إبراهيم بن هاشم أو صحيحته، لا وجه له بل المتعين هو الثاني.

نرى أن الرجائين يعدّون الألفاظ التالية من المدائح مع أنها تدلّ بوضوح على حسن الظاهر الكاشف عن الملكة فلا حظ قولهم: صالح، زاهد، خير، دين، فقيه أصحابنا، شيخ جليل، أو مقدم أصحابنا، أو ما يقرب من ذلك فهل تجد من نفسك إطلاق هذه الألفاظ على غير من

١٧٤

تُصِف بحسن الظاهر؟ كلّاً، وكيف يكون الرجل صالحاً و يُعَيّد من الصلحاء إذا تجاهر ببعض المعاصي مع أنه سبحانه يستعمل الصالح في الطبقة العليا من الناس، قال سبحانه:

«فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصّديقين والشهداء والصّالحين وحسن اولئك رفيقاً» (النساء/٦٩)

وقال سبحانه:

«وسيداً وحصوراً ونبيّاً من الصّالحين» (آل عمران/٣٩). ولأجل ذلك قال الشهيد في شرح الدرايه بعد عدّ الوصف بالزهد والعلم والصلاح من أصحاب المدح ما لفظه: «مع احتمال دلالة الصلاح على العدالة وزياده».

وكيف يجتمع الزهد الحقيقي مع الفسق في الظاهر، هل يصحّ لعالم رجالي توصيف الرجل بأنّه شيخ جليل أو فقيه أصحابنا، أو وجههم، أو عينهم، مع أنّه لم يكن عند الوصف متّصفاً بحسن الظاهر؟ وإذا ضمّ إلى حسن الظاهر الذي تكشف عنه هذه العبارات عدم طعن أحد فيه بشيء أو وصف بأنّه صاحب «أصل» أو «كتاب» ثمّ ذكروا طرقهم إليه، يكون الرجل حسب هذه القرائن آخذاً بمجاميع الحسن في الظاهر، الكاشف عن حسن السرائر.

٣- إنّنا لانجد القدماء فرّقوا في مقام العمل وفي موارد الترجيح عند التعارض بين من قيل في حقّه بعض تلك المدائح وبين من وثقوه صريحاً، ولم نرموداً قدّموا الصحيح باصطلاح المتأخّرين على حسنهم عند التعارض، مع تقديمهم إياه على الموثق والضعيف، فهذا الشيخ يطعن في التهذيب والإستبصار عند التعارض بأنّ فيه فلاناً وهو عامّي أو فطحى أو واقفى أو

١٧٥

ضعيف، ولم نجد طعن فيه بأنّ فيه فلاناً الممدوح، وهذا يثبت أنّ الممدوح عند القدماء يقرب من العادل، وأنهما من صنف واحد، وأنّ توصيف بعضهم بالوثوقه وآخر بالصلاح والزهد أو الديانه أو غيرها تفنّن في العبارة.

٤- إنّنا نرى كثيراً من الأصحاب مشهورترين بالعدالة والوثاقه مع أنّه لم يرد في حقهم إلّا المدائح الواضحه الملازمه لحسن الظاهر، الكاشف عن ملكه الإجتنب، وإليك نزرأ يسيراً منهم:

أ- هذا هو النجاشي يعرّف زراره بن أعين بقوله: شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم وكان قارئاً، فقيهاً، متكلماً، شاعراً، أديباً، قد اجتمعت فيه خصال الفضل والدين، صادقاً في ما يرويه (١).

ب- وقال في ترجمه أبان بن تغلب: عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي على ابن الحسين وأبا جعفر وأبا عبدالله (ع) روى عنهم له عندهم منزله وقدم (٢).

ج- وقال في ترجمه بريد بن معاوية ما هذا لفظه: وجه من وجوه أصحابنا وفقهه أيضاً، له محلّ عند الأئمة (٣).

د- وقال في ترجمه البزنطي: لقي الرضا وأبا جعفر (ع)، وكان عظيم المنزلة عندهما (٤).

هـ- وعرّف ثعلبه أبا إسحاق النحوي بقوله: كان وجهاً في أصحابنا،

١- النجاشي: الرجال: ١/٣٩٧ برقم ٤٦١.

٢- النجاشي: الرجال: ١/٧٣ برقم ٦.

٣- النجاشي: الرجال: ١/٢٨١ برقم ٢٨٥.

٤- النجاشي: الرجال: ١/٢٠٢ برقم ١٧٨.

١٧٦

قارئاً، فقيهاً، نحوياً، لغوياً، راويه، وكان حسن العمل، كثير العباد هو الزهد (١).

و- عرّف أحمد بن محمد بن عيسى بقوله: شيخ القميين ووجههم وفقههم (٢).

ز- وعرّف شيخه الحسين بن عبدالله بن الغضائري بقوله: شيخنا رحمه الله (٣).

ح- كما عرّف أبو يعلى الجعفرى خليفه الشيخ المفيد بقوله: متكلم فقيه (٤).

ط- كما اكتفى في ترجمه الحسين بن سعيد بذكر كتبه (٥).

ي- كما عرّف الرجاليون موسى بن الحسن بن محمد المعروف بابن كبرياء بقولهم: كان مفوهاً، عالماً، متديناً، حسن الاعتقاد ومع حسن معرفته بعلم النجوم، حسن العباده والدين (٦) فهذه الألفاظ الدالّة على المدائح إن لم تدلّ على حسن ظاهر الشخص، فهو كإنكار البديهي ومع الدلالة تثبت العدالة ثم إن بعض المحققين من الرجاليين قد نبّه على هذه النكته قبل صاحب المستدرک فمنهم: السيّد الأجلّ بحر العلوم، قال في ترجمه إبراهيم.

-
- ١- النجاشي: الرجال: ١/٢٩٤ برقم ٣٠٠.
 - ٢- النجاشي: الرجال: ١/٢١٦ برقم ١٩٦.
 - ٣- النجاشي: الرجال: ١/١٩٠ برقم ١٦٤.
 - ٤- النجاشي: الرجال: ٢/٣٣٣ برقم ١٠٧١.
 - ٥- النجاشي: الرجال: ١/١٧١ برقم ١٣٥.
 - ٦- النجاشي: الرجال: ٢/٣٣٨ برقم ١٠٨١.

١٧٧

ابن هاشم: «فلأنَّ التحقيق أنَّ (الحسن) يشارك (الصحيح) في أصل العدالة، وإنَّما يخالفه في الكاشف عنها، فإنَّه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه بخلاف الحسن فإنَّ الكاشف فيه هو حسن الظاهر المكتفى به في ثبوت العدالة على أصحِّ الأقوال، وبهذا يزول الإشكال في القول بحجِّيه الحسن مع القول باشتراط عداله الراوى كما هو المعروف بين الأصحاب» (١).

وممَّن تَبَّه على هذه النكته السيّد المحقِّق الكاظمي في شرح العده فقال - بعد ذكر تلك الألفاظ -: وكذلك قولهم من «خواصَّ الشيعة» كما قال أبو جعفر (ع) لحمدان الحضيني - أخى محمَّد بن إبراهيم الحضيني -: رحم الله أخاك - يعنى محمَّد - فإنَّه من خصَّيصى شيعتى. ومن اكتفى في العدالة بحسن الظاهر - ولوتعريفها - هان عليه الخطب (٢).

وقال أيضاً:

«وعلى ما ذكر (دلالة كثير من المدائح على حسن الظاهر الكاشف عن العدالة) يمكن دعوى اتِّحاد اصطلاح القدماء مع المتأخِّرين في الصحيح، أو أعمِّيه الأوَّل من جهه دخول الموثق فيه».

ومن جميع ذلك ظهر أنَّه لايجوز للمستنبط الإتكال على تصحيح الغير وتحسينه وتضعيفه، بل الواجب عليه النظر والتأمُّل في ألفاظ المدح المذكوره في التراجم، والنظر في مداليلها، وما تكتنفها من القرائن حتى

-
- ١- بحر العلوم: الرجال: ١/٤٦٠.

- ٢- النورى: المستدرک: ٣/٧٧٥، روى الكشى عن حمدان الحضيني قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام: إنَّ أخى مات. فقال: رحم الله أخاك فإنَّه كان من خصَّيصى شيعتى. الكشى: الرجال/ ٤٧١ برقم ٤٤٦.

يستكشف منها حسن الظاهر الكاشف عن الملكة فيصير الممدوح المصطلح ثقته، والخبر الحسن صحيحاً، وكيف يجوز الإعتماد على المداليل حتى آل أمرهم في بعضها إلى الحكم بطرفي الضدّ، كقول بعضهم في قولهم «الابأس به»: إنّه توثيق، وآخر: إنّه لايفيد المدح أيضاً، وقال بعضهم: إنّ في نفى البأس بأساً... وغير ذلك.

روايه الأجلّاء عن الراوى المجهول:

هذا كلّه في الشهاده القوليّه والألفاظ المعوده المذكوره في التراجم، وأمّا الشهاده الفعلية واستظهارحسن الظاهر، بل الوثاقه ابتداء منها نظيرالوثوق بعداله الراوى الإمام، من جهه صلاه العدول معه، فأحسنها وأتقنها وأجلّها فائده في المقام روايه الأجلّاء عن أحد، فإنّ التّبع والاستقراء في حال المشايخ يشهد بأنّ روايتهم عن أحد، واجتماعهم في الأخذ عنه، قرينه على وثاقته، وما كانوا يهتمون على الروايه إلّما عمّن كان مثلهم، وإن روى أحدهم عن ضعيف في مقام شهّروا به وصرّحوا باسمه، ورموه بنبال الضعف، وربّما وثّقوه، ثم يقولون: إنّه يروى عن الضعفاء، بحيث يستفاد منه أنّ الطريقه على خلافه، فيحتاج النادرإلى التنبيه، فإذا كثرت الروايه من الأجلّ الثقات عن أحد، فدلالته على الوثاقه واضحه، ولنذكر بعض الشواهد من كلماتهم:

هذا هو النجاشى يذكر في ترجمه عبدالله بن سنان بعد ذكر كتبه: إنّه روى هذه الكتب عنه جماعات من أصحابنا لعظمه في الطائفه وثقته

وجلالته (١).

وهذه العبارة تشير إلى إكثارالروايه، وكثره النقل عن شخص ممّا يدلّ على الوثاقه.

وقال الكشى في ترجمه محمّد بن سنان: قد روى عنه الفضل بن شاذان، وأبوه، ويونس، ومحمّد بن عيسى العبيدى، ومحمّد بن الحسين بن أبى الخطاب، والحسن والحسين ابناسعيد الأهوازيّان، وأيوب بن نوح وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم (٢).

وهذانصّ في أنّ روايه الأجلّاء عن أحد تنافى القدح فيه. إذ الكشى إنّما ذكر هذه العبارة في مقام الدفاع عن محمد بن سنان حيث طعنوا فيه وقدحوه، فدافع عنه بروايه العدول من أهل العلم عنه، وهذا يعرب عن أنّ روايه العدول لا تجتمع إلّا مع كون الرجل ثقّه.

ولأجل أنّ روايه الثقات لا- تجتمع مع القدح في الراوى، ذكر النجاشى في ترجمه جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى، قال أحمدبن الحسين [ابن الغضائرى]، كان يضع الحديث وضعاً، ويروى عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً قاسد المذهب والروايه ولا- أدرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقّه: أبو على بن همام، وشيخنا الجليل الثقّه: أبوغالب الزرارى، وليس هذا موضع ذكره (٣).

١- النجاشي: الرجال: ٢/٨ برقم ٥٥٦.

٢- الكشي: الرجال ص ٤٢٨.

٣- النجاشي: الرجال: ١/٣٠٢ برقم ٣١١.

١٨٠

الأجلاء عمّن هو مشهور بالضعف، لكان الاعتبار يقتضى عدّ روايه من هو مشهور ومعروف بالثقه والفضل وجلاله القدر عمّن هو مجهول الجال ظاهراً، من جملظ القرائن القويّه على انتفاء الفسق عنه(١).

وقد اعتذر المحدّث النورى عمّا ذكره صاحب المنتقى بقوله: «إنّ روايه الجليل عن المشهور بالضعف المقدوح بالكذب و الموضوع و التدليس ممّا ينافى الوثاقه، نادره جداً، وهى لا توجب الوهن فى الأماره المستخرجه من سيرتهم وعملهم»(٢).

ولعلّه لأجل ذلك يكثر البرقى فى رجاله فى حقّ المجاهيل بقوله: روى عنه فلان- يعنى أحد الأجلاء- و لا- داعى له إلّا بيان اعتباره و الإعتماد عليه بروايه الجليل عنه.

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ أحمد بن عيسى رئيس القميين أخرج الشيخ الجليل أحمد بن محمد بن خالد البرقى من قم لروايته عن الضعفاء(٣).

وترك الروايه عن سهل بن زياد لآتهامه بالغلو(٤) ولم يرو عن الحسن بن محبوب لأجل آتهامه بالروايه عن أبى حمزه الثمالى أو ابن أبى حمزه(٥).

أترى أنّ مثل هذا الشيه وأضرابه يروون عن غير الثقه؟ وهذه سيرتهم مع الأجلاء الذين رموا بالنقل عن الضعيف فكيف غيرهم.

١- الحسن بن زين الدين: منتقى الجمان: ١/٣٦ فى الفائده التاسعه.

٢- النورى المستدرک: ٣ الفائده التاسعه: ص ٧٧٦.

٣- الخلاصه: ص ١٤، و فى النجاشي: ١/٤١٧ برقم ٤٨٨ إنّه أخرج سهل بن زياد من قم.

٤- النجاشي: الرجال: ١/٤١٧ برقم ٤٨٨.

٥- النجاشى: الرجال: ١/٢١٧ برقم ١٩٦، و فى الأخير «ابن أبى حمزه» و لذلك أثبتنا فى المتن كلا الاحتمالين. نقله عن الكشى.

١٨١

وقال النجاشى- فى ترجمه جعفر بن بشير البجلي الوشاء-: إنّه من زهّاد أصحابنا وعتّادهم ونسّاكهم، وكان ثقة وله مسجد بالكوفه- إلى أن قال:- كان أبو العباس بن نوح يقول: كان يلقّب ب«فقيه العلم»(١) روى عن الثقات ورووا عنه، فإنّ هذه العبارة مشعره بما نتبّناه(٢).

ولأجل أنّ الروايه عن الضعفاء من أعظم المطاعن عندهم نرى أنّ النجاشى يذكر فى حقّ عبدالله بن سنان قوله: ثقة من أصحابنا جليل لا يطعن عليه فى شىء(٣).

ويقول فى حقّ أحمد بن محمد(أبى عليّ الجرجانى): كان ثقة فى حديثه ورعاً لا يطعن عليه(٤).

ويقول فى حقّ على بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين: كان ورعاً ثقة فقيهاً لا يطعن عليه فى شىء(٥).

وهذه العبارات تقيّد أنّ أصحاب هذه التراجم كانوا براء من الروايه عن الضعفاء لأنّ الروايه عنهم من أعظم المطاعن، ودليل قولهم فى حقّ المترجم: صحيح الحديث، إشاره إلى أنّه لا يروى عن الضعفاء.

وقد استظهر المحدث النورى أنّ سيره الرجاليين التعرّض للمذهب: كالعائمه و الفطحيه و الواقفيه... كما أنّ سيرتهم التعرّض للروايه عن

١- فقيه العلم: أى زهره العلم.

٢- النجاشى: الرجال: ١/٢٩٧ برقم ٣٠٢.

٣- النجاشى: الرجال: ٢/٨٠ برقم ٥٥٦، و فى الخلاصه: ص ٣٢ بعد هذه الكلمه لأنّه كان كثير العلم.

٤- النجاشى: الرجال: ١/٢٢٦ برقم ٢٠٦.

٥- النجاشى: الرجال: ٢/٨٦ برقم ٦٧٨.

١٨٢

الضعفاء، فعدم التعرّض لحال الراوى بشىء من الأمرين يفيد براءة الرجل من هذا الطعن.

ثمّ استشهد بما ذكره الشهيد فى الذكرى فى بيان تصحيح الخبر من جهه وجود الحكم بن مسكين فى طريقه وقال: إنّ «الحكم»

ذكره الكشي ولم يتعرّض له بدم، وظاهره أنّ بناءهم على ذكر الطعن لو كان فيه، فعدمه يدلّ على عدمه (١).

وقال العلّامة في الخلاصه في ترجمه أحمد بن إسماعيل بن سمكه بن عبد الله (أبو علي البجلي): عربي من أهل قم، من أهل الفضل والأدب و العلم - إلى أن قال: - ولم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها عن المعارض.

وهذه العبارة ترشد إلى أنّ الأصل - إذا لم نجد فظ ترجمه الرجل ما يدلّ على الدم - كونه ثقة.

وهذه إحدى الطرق لتشخيص وثاقه الراوى.

بعض المدائح الاخر التي يستفاد منها الوثاقه:

ثمّ إنّ هناك مدائح في حقّ كثير من الرواه لم يعتن بها الرجاليون ولم يتلقّوها إلّا كونها مدائح للراوى، مع أنّ دقّه النظر يرشدنا إلى أنّ كثيراً من هذه العبارات يستفاد منها العدالة والثاقه، فإليك نماذج منها:

١- النورى: المستدرک: ٣، الفائدة التاسعه ص ٧٧٦.

١٨٣

١- إسماعيل بن عبد الرحمان الجعفى:

إنّ الأصحاب لم يذكروه من الثقات مع أنّ المدائح الوارده فى حقّه تفيد كونه منهم، وإليك ما ذكره فيه:

قال العلّامة فى الخلاصه: وكان فقيهاً، وروى عن أبى جعفر الباقر (ع)، ونقل ابن عقده أنّ الصادق (ع) ترخّم عليه، وحكى عن أبى نمير أنّه قال: إنّ ثقة، وبالجملة فإنّ حديثه أعتد عليه (١).

وقال النجاشى فى حقّ بسطام بن الحصين بن عبد الرحمان الجعفى: كان وجهاً فى أصحابنا وأبوه وعمومته، وكان أوجههم إسماعيل، وهم بيت بالكوفه من جعفى يقال لهم: بنو أبى سبره (٢).

فإنّ هذه العبارات تفيد الطمأنينه بوثاقه الرجل، فلو لم يحصل فقاوته وجاهته وترخّمه (ع) عليه وتوثيق ابن نمير إيّاه وذن كان عامياً: الوثوق بحسن ظاهره، فما الطريق إلى تحصيله؟ ولأجل ذلك عدب فى الوجيزه (٣) حديثه كالصحيح.

٢- إسحاق بن إبراهيم الحزىنى:

قال الكشى فى ترجمه الحسن بن سعيد: هو الذى أدخل إسحاق بن إبراهيم الحزىنى وعلى بن ريان بعد إسحاق إلى الرضا (ع) وكان سبب

١- العلامة الحلبي: الخلاصه: ص ٨.

٢- النجاشي: الرجال: ١/٢٧٦ برقم ٢٧٩.

٣- المجلسي: الوجيزه كما في المستدرک: ٣/٧٧٧.

١٨٤

معرفتكم لهذا الأمر، ومنه سمعوا الحديث وبه عرفوا، وكذلك فعل بعبدالله بن محمد الحضيبي وغيرهم حتى جرت خدمه على أيديهم وصنّفوا الكتب الكثيره (١).

روى الشيخ في التهذيب بإسناده عن علي بن مهزيار، قال: كتبت إلى أبي جعفر (ع) اعلمه أن إسحاق بن إبراهيم وقف ضيعه على الحج وأمر ولده و ما فضل منها للفقراء...، فكتب -عليه السلام-: فهمت يرحمك الله ما ذكرت من وصية إسحاق بن إبراهيم -رضي الله عنه- (٢)، فإنّ ترضيه الإمام عنه وحسن عمله -كوقف الضيعه- كاشف عن حسن ظاهره المفيد لو ثاقته.

٣- أحمد بن علي البلخي:

قال العلامة: «الرجل الصالح أجاز التلعكبري» (٣) فلو لم يدلّ الصلاح على حسن ظاهره و لم تكشف سجيته بالذجازه لمثل الشيخ الجليل (التلعكبري) فيماذا يستدل عليه؟!

٤- أحمد بن علي بن حسن بن شاذان القمي:

قال النجاشي: شيخنا الفقيه حسن المعرفه، صنّف كتابين لم يصنّف غيرهما: كتاب «زاد المسافر» و كتاب «الأمالى»، أخبرنا بهما ابنه أبو الحسن -رحمهما

١- الكشي: الرجال: ص ٤٦١ برقم ٤٢٣.

٢- الطوسي: التهذيب: ٩/٢٣٨ برقم ٩٢٥ باب في الزيارات.

٣- العلامة الحلبي: الخلاصه: ص ١٩: برقم ٣٥.

١٨٥

الله تعالى - (١).

٥- أحمد بن موسى المعروف ب «شاه جراغ» المدفون في شيراز يعزفه الشيخ المفيد في إرشاده بقوله:

كان كريماً جليلاً ورعاً، وكان أبو الحسن موسى -عليه السلام- يجهه و يقدمه، ووهب له ضعيفته المعروفه باليسيره، يقال أنه -رضى الله عنه- أعتق ألف مملوك (٢).

وهذه الأوصاف والمناقب لا تنفك عن الوثاقه فكيف تنفك عن حسن الظاهر!

وأنت إذا سبرت الكتب الرجاليه تجد عشرات من هذه الدوصاف والمناقب في حق الرواه الذين لم يعدوهم من الثقات العدول، بل حملوا على المدح و جعلوا رواياتهم من القسم الحسن، مع أن الدقه بل الإنصاف يحكم بكونهم من العدول والثقات، و بذلك تدخل كثير من الروايات الحسان في عداد الصحاح (٣).

اكمال للمحقق التستري: ولإكمال البحث نأتى بما ذكره المحقق التستري في المقام، قال: إن قولهم فلان صاحب الإمام الفلاني مدح ظاهراً، بل هو فوق الوثاقه، فإن المرء على دين خليله و صاحبه، فمن الضروري أن الأئمه -عليهم السلام- لا يتخذون صاحباً لهم إلا من كان ذا نفس قدسيه، ويشهد بذلك أن غالب من وصف بذلك من الأجله كمحمد بن مسلم

١- النجاشي: الرجال: ١/٢٢٢ برقم ٢٠٢.

٢- المفيد: الارشاد: ص ٣٠٣ باب ذكر عدد أولاده.

٣- قد اقتطفنا هذه النكات من الفائده التاسعه للمحقق النوري، و طلبا للاطمئنان راجعنا المصادر التي أشار إليها مع ضبط رقم صفحاتها و أرقام أحاديثها.

١٨٦

وأبان بن تغلب صاحبي الباقر والصادق -عليهم السلام-، و زكريا بن إدريس صاحب الكاظم -عليه السلام-، والبنظي و زكريا بن آدم صاحبي الرضا -عليه السلام-، وأحمد بن محمد بن مطهر صاحب أبي محمد العسكري -عليه السلام-.

و كذلك قولهم فلان خاصي، فإن الظاهر أن المراد من خواص الشيعة لا- أنه إمامي في قبال قولهم عامي، فالشيخ وصف به محمد بن أحمد الصفواني الثقة الفقيه الجليل الذي باهل قاضي الموصل بين يدي ابن حمدان، فانتفخت يد القاضي لما قام ومات من غده.

و كذلك قول الشيخ في رجاله في كثير من عناوين (من لم يرو): فلان من أصحاب العياشي، أو من غلمان العياشي، و منها في ترجمه الكشي، و أحمد ابن يحيى بن أبي نصر الذي وثقه في الكنى، دال على أنه من العلماء الذين تخرجوا على يديه، فكان أبو عمرو الزاهد معرفاً بغلام ثعلب لأنه كان ملازمه و مرباه، و كان عضد الدوله يقول أنا غلام أبي على الفارسي في النحو، و غلام

أبى الحسين الرازى فى النجوم، و قال النجاشى فى أحمد بن إسماعيل ابن عبدالله: «وكان إسماعيل بن عبدالله من غلمان أحمد بن أبى عبدالله و ممن تأدب عليه»(١).

١- محمد تقى التستري: قاموس الرجال: ص ٦٨-٦٩ب، الطبعة الحديثه.

١٨٧

الفصل السابع: فى فرق المسلمين

الفصل السابع: فى فرق المسلمين

رؤوس فرق أهل السنّه:

١- أهل الحديث

٢- الخوارج

٣- المرجئه

٤- المعتزله، الأصول الخمسه للمعتزله

فرق الشيعة:

١- الكيسانيه

٢- الزيديه (طوائف الزيديه)

٣- المغيريه

٤- المحمديه

٥- الناوسيه

٦- الإسماعيليه

٧- السميپيه

٨- الفطحيه

٩- الواقفيه

١٠- الخطائيه

١١- النصريه

١٢- الغلاه

١٣- الفرقه الحقه الاثنا عشرية.

١٨٩

١٩٠

لقد تعرفت على أنّ الفرق بين الموثق والصحيح -بعد اشتراكهما في الوثاقه- إنما هو بالمذهب، فإذا كان الراوى معتقداً بالمذهب الصحيح، فالروايه صحيحه، وإلّا فلو كان ثقه معتقداً لمذهب غير صحيح فالروايه موثقه، وهذا يلزمنا على أن نورد الفرق الإسلاميه فى إطار ما جاء عنهم فى الكتب الرجاليه (١) حتى يقف المحدث على أصحاب هذه المذاهب و عقائدها على وجه الإجمال، وإلّا فالتفصيل فى دصل الفرق و عقائدها و كتبها و أصحابها موكول إلى كتب الملل والنحل (٢).

١- البحث عن الفرق و المذاهب علم مستقل يتكفله علم الملل و النحل، ومن أراد التوسع فى معرفتها فعليه الرجوع إلى مصادرها، غير أنه لَمَّا وصف الرواه فى غير واحد من الكتب الرجاليه بما ينبئ عن نحلته و مذهبه، فلم نجد محيصاً عن الإشاره إلى تلك المذاهب التى ورد ذكرها فى ترجمه الرواه، و لأجل ذلك طوينا الصفح عن المذاهب التى لاصله لها برواه الأحاديث.

٢- و كفى القارئ فى هذا المجال موسوعتنا المنتشره باسم «بحوث فى الملل و النحل».

١٩١

رؤوس فرق دهل السنه (١):

إنّ النوبختى -و هو من أعلام القرن الثالث- ذكر أنّ جميع اصول الفرق الإسلاميه أربع:

١- الشيعه.

٢- المعتزله.

و على ضوء هذا التقسيم: فأهل السنّه عباره عن الفرق الثلاث الأخيره، مع أنّ أهل السنه فى الأجيال المتأخره عن عصر النوبختى لا يعترفون بذلك، بل يعدّون أنفسهم وراء الفرق الثلاث، و على كل تقدير فنحن نأتى بفرقهم على وجه يلائم كلمات المتأخرين المولّفين فى الفرق الإسلاميه كأبى الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هجرى) مؤلف «مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلّين»، أبى منصور البغدادى (ت ٤٢٩ هجرى) مؤلف «الفرق بين الفرق»، وابن حزم الظاهري الأندلسى (ت ٤٥٦ هجرى) مؤلف «الفصل»، والشهرستانى (ت ٥٤٨ هجرى) مؤلف «الملل والنحل» وإليك كلماتهم أجمالاً.

١- إنّ أهل الحديث و السلفيين عن تسميه المعتزله و الخوارج و المرجئه بل و الأشاعره بأهل السنه و يخصونها بأهل الحديث فقط، ولسنا فى هذا التقسيم ملتزمين باصطلاحاتهم، بل نطلقها فى مقابل الشيعة الذين يرون الإمامه بعد رسول الله مقاما تنصيبياً، مقابل من يراها مقاما انتخابياً، فأصحاب هذا القول كلهم أهل السنه و لا مشاحه فى الاصطلاح.

٢- النوبختى -أبو محمد الحسن-: فرق الشيعة: ص ٣٦، و ظاهره: «إنّ اصول الفرق الإسلاميه -ناجيه كانت أم لا- هى الأربعة» و لكن البغدادى خصّها ب «فرق أهل الأهواء» لاحظ الفرق بين الفرق: ص ٢٨.

١- أهل الحديث:

أهل الحديث هم الذين يعملون فى الاصول و الفروع بظواهرها، و يرفضون العقل و يعدمونه فى مجال العقائد و المعارف، فالأصل عندهم هو السنّه، وافق العقل أم خالف، ولأجل ذلك اغتروا ببعض الظواهر حتى أثبتوا لله وجهاً، وعيناً، و كفاً، وأصابع، و قدماً، و نفساً، و ساقاً...! لورودها فى السنّه من دون أن يمحصوا سند الحديث و دلالاته.

و قد كان أهل الحديث على فرق مختلفه -ذكرها السيوطى فى «تدريب الراوى» (١) فكانوا: بين مرجى يرى أنّ العمل ليس جزء من الإيمان، و أنّه لا تضرّ معه معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه.

و إلى ناصبى يتجاهر بعداء على عليه السلام -وأهل بيته.

وإلى متشيع يحب علياً و أولاده، و يرى الولاء فريضه نزل بها الكتاب، أو يرى الفضيله لعلّى فى الإمامه و الخلافه.

وإلى قدرى ينسب محاسن العباد و مساوئهم و معاصيهم إلى أنفسهم و لا يسند أفعالهم إلى الله سبحانه.

وإلى جهمى ينفى كل صفه عن الله سبحانه، و يعتقد بخلق القرآن و حدوثة.

وإلى خارجي ينكر على على أمير المؤمنين -عليه السلام- مسأله التحكيم و يتبرأ منه و من عثمان وطلحه و الزبير و عائشه و معاويه.

وإلى واقفي لا يقول في التحكيم دو في حدوث القرآن و قدمه بشيء.

١- السيوطي: تدريب الراوي: ١/٢٧٨ بتلخيص، و قد ذكرنا تفصيل أسمائهم في الجزء الاول من كتابنا(بحوث في الملل و النحل).

١٩٣

وإلى متقاعد يرى لزوم الخرج على أئمه الجور و لا يباشره بنفسه.

إلى غير ذلك من ذوى الأهواء والآراء الذين قضى عليهم الدهر و قضى على آرائهم و مذاهبهم، و عندما وصل أحمد بن حنبل إلى قمه الإمامه في العقائد صار أهل الحديث فرقه واحده مجتمعين تحت لوائه، و تحت الأصول التي طرحها، و استخرجها من الكتاب و السنه.

لقد نجم بين أهل الحديث القول بالتجسيم و التشبيه، كما نجم بينهم القول بالجبر و سلب الاختيار عن الإنسان، و من أراد أن يقف على آراء أهل الحديث فعليه الرجوع إلى المصادر التاليه:

١- رساله أحمد بن حنبل في عقائد أهل الحديث، طبعت باسم «السنه».

٢- رساله الأشعري في عقيدة أهل الحديث، و قد جاءت الرساله في الباب الثاني من كتاب

الإبانه، و هي تشمل على ٥١ أصلاً، و قد أدرجها في كتابه الآخر أعني «مقالات الإسلاميين» ص ٣٢٠-٣٢٥ أيضاً.

٣- ما ذكره أبو الحسين الملطي (ت ٣٧٧ هجرى) من الأصول في كتابه المعروف «التبيين و الرد».

٤- «العقيدة الطحاويّه» التي ألفها أبو جعفر المعروف بالطحاوي المصري، و هي تشمل على ١٠٥ أصلاً.

٢- الخوارج:

كل من خرج على الإمام الحق يسمى خارجياً، سواء أكان الخروج في أيام الصحابه أم كان بعدهم، و قد غلبت هذه التسميه على الذين خرجوا على أمير المؤمنين -عليه السلام- أثناء حرب صفين بعد مسأله التحكيم، و أشدهم

١٩٤

خروجاً عليه و مرقاً من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، و مسعر بن فدكي التميمي، و زيد بن حصين الصائلي، حينما راوا أنّ جيش معاوية رفعوا المصاحف على رؤوس الرماح، و دعوا علينا -عليه السلام-: «القوم يدعوننا إلى كتاب الله، و أنت تدعوننا إلى السيف!، لترجّ عن قتالهم و إلاّ - فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان!» فاضطرّ إلى ردّ الأشر عن ساحه القتال بعد أن شارف جيش معاوية على الهزيمه و لم يبق منهم إلاّ شردمه قليله فيهم حشاشه، فامتثل الأشر أمره.

إنّ الخوارج حملوا الذمام على قبول التحكيم بأن يبعث رجلاً من أصحابه و يبعث معاوية مثله من أصحابه حتّى يتحاكما إلى القرآن و يعملوا بحكمه و أمره، و عندما أراد الإمام أن يبعث عبدالله بن عباس منعه عن اختياره، و قالوا هو منك، و حملوه على بعث أبي موسى الأشعري، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به.

ثمّ إنّ هولاء الذين أصروا على التحكيم، خرجوا عليه ثانياً بحجه أنّ الإمام حكم الرجال و لا حكم إلّا الله، و هم المارقه الذين اجتمعوا بالنهروان و يقال لهم «الحرويه».

و كبار الفرق من الخوارج عباره عن: المحكمه، الأزارقه، النجدات، البيهسيه، العجارده، الثعالبه، الصفرية، الإياضيّه، و قد أكل عليهم الدهر و شرب و أفناهم، و لم يبق منهم إلّا الفرقه الأخيره، و هم المعتدله من بين فرق الخوارج، و هم -فى هذه الأعوام الأخيره- يتبرأون من تسميتهم بالخوارج، و يدّعون أنّهم ليسوا منهم و أنّهم من أتباع عبدالله بن اباض.

و يجمع الفرق، القول بالتبرى من عثمان و على و يقدمون ذلك على كل

١٩٥

طاعه، و لا يصحّحون المناكحات إلّا على ذلك، و يكفّرون أصحاب الكبائر، و يرون الخروج على الذمام إذا خالف السنّه حقاً و اجباً (١).

٣- المرجئه:

الإرجاء بمعنى التأخير و الإمهال، قال سبحانه: (ارجه و اخاه و ارسل فى المدائن حاشرين) (الأعراف/١١١). ثم غلبت هذه اللفظه على الذين يهتمون بالتّيه و الإيمان القلبي و لا يهتمون بالعمل، و يفسرون الإيمان بأنه قول بلا عمل، فكأنّهم يقدمون القول و يؤخرون العمل، فالإنسان يكون ناجياً بإيمانه و لو لم يصلّ و لم يصم، و قد اشتهرت منهم هذه الكلمه:

«لا تضرّ مع الإيمان معصيه كما لا تنفع مع الكفر طاعه».

فقد كانت المرجئه من أخطر الطوائف على الامه الإسلاميه، و قد نشأت بين السنّه و الشيعه فكانوا يستهدفون الإباحيه المطلقه فى الأخلاق و الأعمال.

هذا مجمل القول فى المرجئه، و التفضيل موكول إلى محله.

اتَّفقت أصحاب الملل والنحل على أنّ اساس الاعتزال يرجع إلى واصل بن عطاء، وكان يحضر مجلس الحسن البصرى، واليك التعرّف على الأستاذ والتلميذ.

١- الشهرستاني-محمد بن عبد الكريم:- الملل و النحل: ص ١١٤-١١٥.

١٩٦

أما الاستاذ فهو الحسن بن يسار المكنى أبوه بأبى الحسن من سبى ميسان (١) وانتقل هو وزوجته إلى المدينه وولد الحسن لهما بسنين بقيتا من خلافه عمر بن الخطاب، و قد طعن عمر بن الخطاب، يوم الأربعاء لأربع ليال بقين من ذى الحجه سنه «٢٣هجرى» و دفن يوم الأحد صباح هلال محرم سنه «٢٤هجرى»(٢).

و على ذلك فالحسن من مواليد أوائل عام «٢٢هجرى» أو من مواليد أواخر سنه «٢١هجرى» وتوفى فى البصره مستهلّ رجب سنه «١١٠هجرى»(٣) و على ذلك فقد توفى عن عمر يتجاوز عن ثمانيه وثمانين بعده أشهر.

و من المظنون جداً أن الشبهات التى نبتت فى قلوب المسلمين من الصحابه والتابعين قد نقلها هؤلاء السبايا من مواليدهم إلى دار هجرتهم، فقد كان العراق والشام ملتقى الحضارتين: الرومانيه والفارسيه، و كان العراقيون متأثرون بالفلسفه الفارسيه الزرادشتيه، كما كان الشاميون متأثرين بأفكار الرومانيين وأصحاب الكنائس، فصارت العشره والإختلاط بين المسلمين سبباً لطرح كثير من المسائل والشبهات التى لم يكن المسلمون الأوائل واقفين عليها، وليس من البعيد تأثر الحسن البصرى أبى الحسن -أسير ميسان- فى بعض المجالات(٤).

١- قال الياقوت فى مراصد الاطلاع: ميسان كوره واسعه كثيره القرى و النخل بين البصره و واسط، قصبتها ميسان، فى هذه القرية قبر عزيز مشهور معروف يقوم بخدمه اليهود.

٢- ابن سعد: الطباق الكبرى: ٢/٣٦٥

٣- محمد باقر الخوانسارى: روضات الجنات: ٢/٣٦.

٤- لاحظ فى ترجمه الرجل على وجه البسط و التفصيل كتاب حليه الأولياء: ٢/١٣١-١٦٩ لأبى نعيم الاصفهانى.

١٩٧

و أما التلميذ، فقد تضافرت النصوص على أنه دخل رجل على الحسن البصرى، فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعه يكفرون أصحاب الكبائر، و الكبيره عندهم كفر يخرج به عن المله (و هم وعيديّه الخوارج)، و جماعه يرجئون أصحاب الكبائر، و الكبيره عندهم لانتصرّ الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الايمان، و يقولون: لانتصرّ مع الايمان معصيه كما لاتنفع مع الكفر طاعه (وهم المرجئه)، فكيف تحكم لنا فى ذلك؟

فتفكر الحسن فى ذلك، و قبل أن يجيب بجواب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيره مؤمن مطلق، و لا كافر مطلق، بل منزله بين المتزلتين، لا مؤمن و لا كافر، ثم اعتزال إلى اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعه من أصحاب الحسن، فقال الحسن، اعتزل عنا واصل، فسّمى هو و أصحابه «معتزله» (١).

هذا ما يقوله الشهرستانى مؤلف (الملل و النحل)، و يمكن أن يكون صحيحاً، لكنّ آراء المعتزله فيما يرجع إلى التوحيد و العدل و نفى الصفات الزائده مأخوذه من خطب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) و قد أثبتنا ذلك فى كتابنا «بحوث فى الملل» و إجمال ذلك: إنّ واصل بن عطاء كان تلميذاً لأبى هاشم بن على؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره واصل (٢).

١- عبد الكريم الشهرستانى: الملل و النحل: ١/٤٨.

٢- القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال: ص ٢٣٤.

١٩٨

و أبو هاشم أخذ من أبيه المدعو محمّد بن الحنفية و هو عن على -عليه السلام- و هؤلاء ينتمون كلّهم إلى على -عليه السلام- و يصدرون عن رأيه و خطبه و كلمه (١).

الاصول الخمسه للمعتزله:

الاصول الخمسه للمعتزله:

١- التوحيد: و يراد منه إمّا نفى الصفات الزائده عن الله تبارك و تعالى بمعنى عييتها لها، أو نيابه الذات عن الصفات، على الفرق المعهود بينهما.

٢- العدل و نفى الجبر عنه سبحانه.

٣- المنزله بين المتزلتين: بمعنى أنّ مرتكب الكبيره ليس مؤمناً و لا كافراً بل منزله بينهما.

٤- الوعد و الوعيد: بمعنى لزوم العمل بالوعد و الوعيد، فلا يصح له سبحانه و تعالى أن يعد العباد و لا يفى، و يوعد و لا يعاقب.

٥- الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

ثم إنّ المعتزله تشعبت إلى فرق مختلفه، منها: الواصليه، الهذليّه، الخاطبيّه، البشريّه، المعمرّيّه، المرداريّه، الثماميّه، الهشاميّه، الجاحظيّه، الخياطيه، الجبائيّه، و البهشميّه (٢).

إنّ هذه الطوائف التي جاء بها الشهرستاني و أضرا به إنّما هي مسالك منسوبه إلى مشايخ المعتزله، و لا يصح أن تعد كل واحده فرقه و طائفه، لأنّ الاختلاف بين المشايخ طفيف، و الحق تقسيم المعتزله إلى مدرستين:

١- لاحظ مفاهيم القرآن: ٣٧٨/٤-٣٨١.

٢- محمد بن عبدالكريم الشهرستاني: الملل و النحل: ١/٤٦-٨٥.

١٩٩

١- بغداديه

٢- البصريه

و الاختلاف بين المدرستين بعد الاشتراك في الاصول الخمسه ليس بقليل.

٥- الإشعريه:

و الأشاعره أصحاب أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري و هو من ذريّه أبي موسى الأشعري ولد عام ٢٦٠ هجرى و توفى عام ٣٢٤ هجرى و قيل ثلاث و ثلاثين.

كان معتزلياً تلميذاً للجبائي، ولكنّه رجع عن الذعترال و أعلن اقتفائه لمذهب أهل الحديث و في مقدّمتهم مذهب أحمد بن حنبل.

روى أنّه يوم الجمعه كرسيّاً في جامع البصره و نادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى و من لم يعرفنى فأنا اعرفه بنفسى أنا فلاذن بن فلاذن كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشرّ أنا أفعالها، وأنا نائب مقلع معتقد بالردّ على المعتزله. فخرج بفضائحهم و معائبهم (١).

وقد أعلن أبو الحسن الأشعري عقيدته في كتاب الإبانة و قال: «قولنا الذى نقول به، وديانتنا التي نتدين بها: التمسك بكتاب الله و سنّه نبيّه، و ما روى عن الصحابه و التابعين و أئمه الحديث، نحن بذلك معتصمون، و بما كان عليه أحمد بن حنبل -نصر الله وجهه و رفع درجته و أجزل مثوبته- قائلون، و لمن خالف قوله، قوله مجانبون، لأنّه الإمام الرئيس الكامل

الذى أبان به الحق عند الظهور الضلال» (١).

والشيخ الأشعري وإن أبان الالتحاق بمذهب أهل الحديث ولكنه لم يقف آثارهم في كل ما يقولون ويرون، بل أسس منهجاً بين مذهب أهل الحديث والمعتزلة، و تصيرف في الأراء التي تضادّ العقل السليم من عقائد أهل الحديث. مثلاً كان أهل الحديث يقولون بقدم القرآن المتلوّ، و هو قال بقدم الكلام النفسى، فإشتراك معهم فى قدم كلام الله ولكن فسّره بالنفس دون المقروء والمتلوّ.

وأهل الحديث كانوا يثبتون الله الصفات الخبريه بنفس معانيها، والمراد بذلك: ما أخبر عنه الوحي من أنّ الله وجهاً و عيناً و يداً فصارت النتيجة حسب عقيدتهم هى التجسيم، والشيخ الأشعري أثبتها لله سبحانه لكن متقيداً بقوله «بلا كيف»، فإشتراك معهم فى حمل الصفات الخبريه على الله سبحانه بمعانيها، ولكن افرق عنهم بأنّ وجه الله تعالى أو يدالله أو عين الله مجرّده عن الكيف، فليس له وجه كوجه الانسان، أو عين كعين الانسان، وبذلك أضفى على مذهب أهل الحديث صبغه التنزيه، ولوّنه حسب الظاهر وإن كان حسب الحقيقه ليس كذلك بل مذهبه بين الإبهام والتشبيه.

و مع ذلك فقد أثبت الرؤيه لله يوم القيامة، وأقربها فى «مقالات الإسلاميين» حيث قال: «إنّ الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليله البدر، يراه المومنون ولا يراه الكافرون!» (٢).

١- الاشعري: الإبانة: ص ١٨- و فى نسخه «و لما خالف قوله مخالفون».

٢- الاشعري: الإبانة: ص ١٢ (طبعه الجامعه الاسلاميه بالمدينه المنوره)، و مقالات الإسلاميين: ص ٣٢٢.

هذه هى رؤوس فرق أهل السنّه وإن كان دهل الحديث لا يعدّون المعتزله و لا المرجئه بل حتى الأشاعره من فرق أهل السنّه، و قد تقدّم منّا أنّ احتكار هذا الاسم لجماعه خاصه بخس بحقوق جميع المسلمين و لا أقلّ بالنسبه إلى الفرق التي تقول فى مسأله الإمامه بالانتخاب، والرجوع إلى أهل الحلّ والعقد، فى مقابل الشيعه الذين يقولون بالتنصيب من الله سبحانه و تعالى، فالطائفه الاوليجميع مسالكهم -حسب تعبيرنا- يعدّون من أهل السنّه وإن كان ذلك مرّاً فى ذائقه طائفه منهم.

فرق الشيعة:

ونذكر في المقام الفرق التي وردت أسماؤها في الكتب الرجالية، وأما الإحاطة بجميع الفرق وعقاودهم فهي موكولة إلى كتب الملل والنحل. فنقول:

شيعة الرجل: أتباعه وأنصاره، ويقع على الواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث، وقد غلب هذا الاسم على من يتولّى عليّاً وأهل بيته -عليهم السلام- حتى صار لهم اسماً خاصاً، والجمع أشياع وشيع (١).

ثم إنّ الشيعة قد تطلق ويراد منها هذا المعنى الذي ذكره ذلك اللغوي، وقد تطلق على من يشايح عليّاً في دينه و مذهبه، ويأخذ عنه وعن أولاده رخصهم وعزائمهم، ويرى أنّه الإمام المنصوص من جانب النبي

١- الفيروز آبادي: قاموس الغه: ماده «شيع».

٢٠٢

الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم على الأمة في يوم غدير خمّ وفي مواطن اخرى حفظها التاريخ وذكرها المحدثون وغيرهم (١).

والتشيع بالمعنى الأول يعم المسلمين قاطبه ما عدا الخوارج والنواصب فإنّ المسلمين جميعاً -إلا من اشير إليه- يحب عليّاً وأولاده، وكيف لا يكون كذلك فإنّ مودته و موده أهل بيت النبي من فروض الكتاب وواجباته.

قال سبحانه: (قل اسالكم عليه اجراً إلّا المؤدّه في القربى) (الشورى/٢٣). نعم تختلف درجات حبّهم وولائهم لأهل البيت حسب اختلاف معرفتهم بكمالاتهم ومقاماتهم. فمن بلغ إلى ما بلغ إليه الإمام الشافعي من المعرفة بمقاماتهم. يتهاكك ويتفانى في حبهم ويقول الشافعي:

يا أهل بيت رسول الله حبّكم فرض من الله في القرآن أنزله

كفاكم من عظيم القدر أنكم من لم يصل عليكم لا صلاح له (٢)

المقصود من الشيعة في المقام ليس كل من يجب عليّاً وأهل بيته بل المراد من يبيع عليّاً بالإمامه ويرى أنّه الوصى المختار للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لاغير، وأن من تقدم عليه في الحكم إنما تقدم بوجه غير مشروع، فهؤلاء هم الشيعة في اصطلاح أصحاب المقامات والفرق.

وقد افترق المسلمون بعد رسول الله ثلاث فرق، وذابت إحدى الفرق وبقيت فرقتان، يقول النوبختي -من أعلام القرن الثالث-

١- نعم شذت الجاروديه من الزيديه حيث قالوا: إنَّ النبي نصَّ على عليّ عليه السلام بالوصف لا بالاسم.

٢- نسب هذين البيتين إلى الامام الشافعي غير واحد من الاعلام منهم: الامام الحافظ ابن حجر في صواعقه، والنبهاني في شرفه، لاحظ الفصول المهمه لشرف الدين العاملي ص ٢٢٩.

٢٠٣

الكبير العارف بالفرق والمقامات) قبض رسول الله وهو ابن ثلاث وستين سنه، و كانت نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثاً وعشرين سنه، فافترت الامه ثلاث فرق:

١- فرقه منها سميت الشيعة، وهم شيعة علي بن أبي طالب، فاتبعوه ولم يرجعوا إلى غيره، ومنهم افترت صنوف الشيعة كلها.

٢- وفرقه ادعت الإمرة وهم الأنصار، دعوا إلى عقد الأمر لسعد بن عباد الخزرجي.

٣- وفرقه مالت إلى أبي بكر بن أبي قحافة وتأولت فيه: أن النبي لم ينص على خليفه بعينه و أنه جعل الأمر إلى الامه تختار لنفسها من رضيت - إلى أن قال - فأول الفرق: الشيعة، وهم فرقه علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي و بعده، معرّفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبوذر الغفاري، وعمار بن ياسر، و من وافق موذته موذة علي - عليه السلام - وهم أول من سمى باسم التشيع من هذه الامه، لأن اسم التشيع قديم مثل شيعة إبراهيم و موسى وعيسى والأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين (١).

و كانت الشيعة ترى علياً إماماً مفترض الطاعة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنه يجب على الناس القبول منه، والأخذ عنه، ولا يجوز الأخذ عن غيره، و هو الذي وضع عنده النبي صلى الله عليه وآله وسلم من العلم ما يحتاج إليه الناس من الدين والحلال والحرام و جميع منافع دينهم و نياهم و مضارّها، و جميع العلوم جليلها و دقيقها، واستودعه ذلك كله، واستحفظه إياها، ولذا استحق الإمامه و [الجلوس] مقام النبي، لعصمته وطهاره مولده وسابقته وعلمه وسخائه

١- أبو محمد حسن بن موسى - النوبختي - : فرق الشيعة: ص ٢٢.

٢٠٤

وزهده و عدالته في رعيتته، و أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصَّ عليه وأشار إليه باسمه، ونسبه، و عينه، وقلّد الامه إمامته ونصبه لهم علماً، و عقد له عليهم إمرة المومنين، و جعله أوليالناس منهم بأنفسهم في مواطن كثيره مثل غدیر خم و غيره،

وأعلمهم أنّ منزلته هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي بعده، فهذا دليل إمامته... (١).

كانت الشيعة كتله واحده -بعد رحلت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - يشايعون عليّاً وأهل بيته إلى أن وقعت رزيه الططف فاستشهد الإمام الطاهر الحسين بن علي -عليهما السلام- بيد الطغمة الغاشمة من بنى اميّه، فقال جمهور الشيعة: بأنّ الإمام المنصوص بعد الحسين هو ولده زين العابدين وسيد الساجدين علي بن الحسين -عليهما السلام- (٣٦-٩٥ هجرى).

وقال قليل منهم: إنّ الإمام بعده هو محمد ابن الحنيفه ابن الإمام علي بن أبى طالب -عليه السلام- وهم المعروفون بالكيسانيه، وإليك التعريف بهم:

١- الكيسانيه:

١- الكيسانيه:

و هم القائلون بإمامه محمد بن الحنيفه (٢)، ولكن أصحاب المقالات يذكرون أنّ الكيسانيه اختلفت فى سبب إمامه محمد ابن الحنيفه، فزعم بعضهم: أنه كان إماماً بعد أبيه علي بن أبى طالب -عليه السلام- واستدل على ذلك بأنّ عليّاً -عليه السلام- دفع إليه الرايه يوم الجمل، وقال له:

١- النوبختى: فرق الشيعة: ص ٣٧ لاحظ ذيل كلامه.

٢- هو أبو عبدالله محمد بن علي بن أبى طالب، و أمه خوله بنت جعفر بن قيس من بنى حنيفه، وقد كان محمد عالماً فاضلاً شجاعاً، و توفى سنه ٨١ هجرى (تهذيب التهذيب: ٩/٣٥٤).

٢٠٥

إطعنهم طعن أبيك تحمد لا خير فى الحرب إذا لم تزيد (١)

وقال آخرون منهم: إنّ المامه بعد علي -عليه السلام- كانت لابنه الحسن، ثم للحسين بعد الحسين، ثم صارت إلى محمد ابن الحنيفه بعد أخيه الحسين بوصيّه أخيه الحسين إليه، حين خرج من المدينه إلى مكه حينما طولب بالبيعه ليزيد بن معاويه.

ثمّ إنّ الكيسانيه اختلفوا فى إمامه محمد ابن الحنيفه بوجه آخر، فقال أصحاب أبى الكرد الضرير: إنّ محمد ابن الحنيفه حى لم يمت، وإنّه فى جبل رضوى و عنده عين من الماء، و عين من العسل، يأخذ منها رزقه، و عن يمينه أسد، و عن يساره نمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه، و هو المهدي المنتظر، و من القائلين بهذا القول كثير الشاعر و فى ذلك يقول:

ألا إنّ الأئمه من قریش و لاه الحقّ أربعه سواء

على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء

فسبط سبط إيمان وبرّ وسبط غيبته كربلاء

وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمهم لواء

تغيّب لا يرى فيهم زماناً برضوى عنده غسل وماء

وذهب الباكون من الكيسانية إلى الإقرار بموت محمد ابن الحنفية، واختلفوا في الإمام بعده، فمنهم من زعم: أنّ الإمامه بعده رجعت إلى ابن

١- لا يدل هذا البيت على مبدأ اعتقادي، و من البعيد أن تتشَبَّث فرقه به و تعتقد بخلافته بعد علي، مع رجوع جماهير المسلمين إلى الحسن بن علي ثم إلى الحسين، وقد كان محمد بن الحنفية أطوع الناس لأخيه حسين من طاعه الظل لذي الظل، و هذه الفرقة لم تكن لها وجود إلا في مخيله ككتاب الفرق و المقالات.

٢٠٦

أخيه علي بن الحسين زين العابدين، و منهم من قال: برجعها بعده إلى أبي هاشم عبدالله بن محمد ابن الحنفية.

هذه هي الكيسانية و عقائدها، وقد ذكر الشيخ الأشعري فرقاً كثيرة لهم أنهاهم إلى إحدى عشره فرقه (١). ولا يهَمُّنا في المقام التفصيل.

٢- الزيدية:

٢- الزيدية:

و هم أتباع زيد بن علي بن الحسين (٧٩-١٢١هجرى) الذى اتفق علماء الإسلام على جلالته و وثاقته و ورعه و علمه و فضله، قال شيخنا المفيد: «كان زيد بن علي بن الحسين عين إخوته بعد أبي جعفر -عليه السلام- وأفضلهم، وكان ورعاً عابداً فقيهاً سخياً شجاعاً ظهر بالسيف، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويطلب ثارات الحسين».

وقد عدّه الشيخ في رجاله تاره من أصحاب أبيه السجاد، واخرى من أصحاب ال مام الباقر، وثالثه من أصحاب الإمام الصادق، وقال: مدنى تابعى قتل سنه ١٢١هجرى وله ٤٢ سنّه (٢)، ولمّا بلغه قتل عمّه بكى، وقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، عند الله أحسب عمى، إنّه كان نعم العمّ، إنّ عمى كان لديانا وآخرتنا، مضى عمى شهيداً كالشهداء الذين استشهدوا مع النبى و على والحسن والحسين.

١- أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ١٨-٢٣ (الطبعة الثالثة)، و أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩): الفرق بين الفرق: ٣٨-٣٩، النوبختي: فرق الشيعة: ص ٤١-٥٩.

٢- الطوسي: الرجال ص ٨٩ و ١٢٢ و ١٩٥.

٢٠٧

المفسدين وإرجاف المرجفين الذين يتهمون الشيعة الإمامية بعدم الولاء والودّ لزيد الثائر، مع أنه لم يشك أحد من علماؤنا في زهده وورعه وخلوصه وجهاده ونضاله في سبيل الله، وأنه لم تكن الغاية لديه إلا أخذ لحق من المتغلبين عليه وتسليمه إلى أهله، ولأجل ذلك خرج باسم الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فظنّ الجهال أنه يريد نفسه.

و هذا ابنه يحيى بن زيد يصف أباه ويقول: إنّ أبى لم يكن إماماً ولكن كان من السادة الكرام وزهادهم، وكان من المجاهدين في سبيل الله. قال الراوى: قلت ليحيى: إنّ أباك قد ادّعى الإمامه، و خرج مجاهداً وجاء عن رسول الله في من ادعى الإمامه كاذباً، فقال: مه! إنّ أبى كان أعقل من أن يدعى ما ليس بحقّ له، وأنما قال: أدعوا إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم عنى بذلك عمى جعفرأ عليه السلام. قال الراوى: فهو اليوم صاحب الأمر (١).

وأما شهادته فقد خرج زيد أيام هشام بن عبد الملك، وبايعه خمسه عشر ألف رجل من أهل الكوفه خرج بهم على والى العراقى، و هو يوسف بن عمر الثقفى، عامل هشام بن عبد الملك، وخذله المبايعون فى الحرب، ولم يبق معه إلا نفر قليل، وقاتلوا جند يوسف بن عمر حتى قتلوا عن آخرهم، وقتل زيد، و دفن ليلاً ثم نبش قبره وصلب ثم احرق (٢).

وقال يحيى بن زيد فى رثاء أبيه زيد لما تل بالكوفه:

خلى عني بالمدينه بلغا بنى هاشم أهل النهى والتجارب

١- لاحظ فى الوقوف على مصادر هذه النصوص و غيرها مما تعرب عن موقف أئمه الشيعة تجاه قيام زيد الشهيد، تنقيح المقال: ٤٦٧/١-٤٦٩.

٢- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٦٥.

٢٠٨

فحتى متى مروان يقتل منكم خياركم والدهر جمّ العجائب

و حتى متى ترضون بالخسف منهم و كنتم اباه الخسف عند التجارب

لكلّ قتيل معشر يطلبونه وليس لزيد بالعراقين طالب

ثم خرج ابنه يحيى بن زيد بعده فى أيام الوليد بن يزيد بن عبدالملك، فوجه إليه نصر بن سيار صاحب خراسان برئيس شرطته سلم بن احوز المازنى فقتله.

و هذا دعبل الخزاعى يرثى يحيى بن زيد بقوله:

قبور بكوفان واخرى بطيبه واخرى بفتح نالها صلواتي

واخرى بأرض الجوزجان محلها واخرى بباخمري لدى الغربات

ويريد بالقبور التى بأرض الجوزجان يحيى بن زيد ومن قتل معه.

ثم توالى الخروج بعدهما، ذكر أسماء هم الشيخ الأشعري فى «مقالاته» كما ذكر للزيديه ست فرق، هى:

الجاروديّه، والسليمانيه، والبترية، والنعيميه، واليعقوبيه، وفرقه سادسه ذكر عقيدتهم من دون أن يسميهم باسم (١).

ولما كان الفارق أو الفوارق بين أكثر هذه الفرق الستّ طفيفاً لا يصح أن يعدّ كل فارق مسلماً، وأصحابه فرقه، ولأجل ذلك امتفى البغدادي بذكر فرق ثلاث، و نحن نقتفى أثره:

١- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٦٦-٦٩.

أ- الجاروديه:

أ- الجاروديه:

أتباع أبى الجارود، و هو زياد بن المنذر، وقال النجاشى: الهمداني الخارفي الأعمى، كوفى من أصحاب أبى جعفر، وتغيّر لما خرج زيد (١).

وقال النوبختى: زياد بن المنذر هو الذى يسمى أبا الجارود، ولقبه محمد بن على الباقر -عليهما السلام-: سرحوباً، وكان أبو الجارود أعمى البصر، أعمى القلب (٢).

وافترقت الجاروديه فرقتين، فرقه قالت: أنّ عليّاً نصّ على إمامه ابنه الحسن ثم نصّ الحسن على إمامه أخيه الحسين بعده، ثم

صارت الإمامه بعد الحسن والحسين شورى فى أولاده احسن والحسين، فمن خرج منهم شاهراً سيفه، وداعياً إلى دينه و كان عالماً و عارفاً فهو الإمام.

وزعمت الفرقة الثانيه: أن النبى نصّ على إمامه الحسن بعد على، وإمامه الحسين بعد الحسن.

قال أبو الحسن الأشعري: إنّ الجاروديه يزعمون أنّ النبى نصّ على على بن أبى طالب بالوصف لا بالتسميه، فكان هو الإمام من بعده، وإنّ الناس ضلّوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (٣).

ب- السليمانيه أو الجريريه:

هؤلاء أتباع سليمان بن جرير الزيدى الذى قال: إنّ الإمامه شورى

١- النجاشى: الرجال: ١/٣٨٨ برقم ٤٤٦.

٢- النوبختى: فرق الشيعه: ص ٥٥

٣- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٦٧.

٢١٠

وأنها تنعقد رجلين من خيار الامه، وأجاز إمامه المفضول، وأثبت إمامه أبى بكر وعمر، وزعم أنّ الأمه تركت الأصلح فى البيعه لهما، لأنّ عليّاً كان اولى بالإمامه منهما إلّا أنّ بيعتهما لم يوجب كفراً ولا فسقاً، و كان سليمان ابن جرير يقدم على عثمان و يكفره عند الأحداث التى نقتت عليه.

ج- البترية:

هؤلاء أتباع رجلين أحدهما الحسن بن صالح بن حى (١٠٠-١٦٨هجرى) والآخر كثير النواء المقلّب بالأبتر، و قولهم كقول سليمان بن جرير فى هذا الباب غير أنهم توقفوا فى عثمان ولم يقدموا على مدحه ولا على ذمّه.

وبالجملة: أنّ البترية والسليمانيه من الزيديه على طرفى النقيض من الجاروديه، لأنّ الأخيره تكفر الخليفتين دونهما.

٣- المغيريه:

٣- المغيريه:

اتفقت جماهير الشيعه على أنّ الإمام بعد السجاد هو ابنه أبو جعفر الباقر، و بعده ولده جعفر صادق -عليهم السلام-، وفى هذه

١- عبدالقاهر البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٣٠-٣٣، وما ذكره في حق الفرق تلخيص لما ذكره أبو الحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين: ص ٦٦-٦٩، و البغدادي وضع كتابه على أساس مقالات الإسلاميين لكن بتلخيص و تغيير في التعبير.

٢١١

باسم المغيريه.

و هم أصحاب المغيره بن سعيد من أصحاب الإمام الباقر -عليه السلام- يقولون: إنَّ أبا جعفر-عليه السلام- أوصى إليه يأتون به إلى أن يخرج المهدي، والمهدي عندهم هم محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب -رضوان الله عليهم- زعموا أنه حيّ مقيم بجبال ناحيه حاجر، وأنه لا- يزال مقيماً هناك إلى أوان خروجه، وقد نضافت الروايات من طرفنا في ذم المغيره ابن سعيد.

روى الكشي عن أبي يحيى الواسطي، قال: لى أبو الحسن الرضا -عليه السلام- كان المغيره بن سعيد يكذب على أبي جعفر فأذقه الله حرّ الحديد، وتنصّ الروايات على أنه كان من الغلاة، فروى عبدالله بن مسكان مرسلاً عن الصادق -عليه السلام- أنه قال: لعن الله المغيره بن سعيد إنه كان يكذب على أبي فأذقه الله حرّ الحديد، و لعن الله من قال فينا ما لا نقوله في أنفسنا، ولعن الله من أزالنا عن العبوديّة لله الذي خلقنا وإليه ما بنا ومعادنا وبيده نواصينا.

روى هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله -عليه السلام- يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمه، فإنّ المغيره بن سعيد دسّ في كتب أصحاب أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا، فإننا إذا حدّثنا قلنا: -عزّوجل- وقال رسول الله.

وروى هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله -عليه السلام- يقول: كان المغيره بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، و كان أصحابه -المستترون بأصحاب أبي- يأخذون الكتب من أصحاب أبي

٢١٢

فيدفونها إلى المغيره، فكان يدس فيها الكفر والزندقه ويسندها إلى أبي -عليه السلام- ثم يدفنها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبتوها في الشيعة، فكلمّا كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ممّا دسّه المغيره بن سعيد في كتبهم(١).

وذكره الطبري في تاريخه تحت عنوان «خروج المغيره بن سعيد في نفر» أنه خرج بظاهر الكوفه في إماره خالد بن عبدالله القسري، فظفر به فأحرقه وأحرق أصحابه سنه ١١٩هجرى(٢).

و من ذلك يعلم أنّ الأخبار المدسوسة في كتب أصحاب الأئمة كانت راجعه إلى العقائد والمعارف لا الأحكام، و هذا يفيدنا في حجبه خبر الواحد في المجال الفروع، وأنّ الطرف للعلم الإجمالي بالدسّ والكذب هو ما يرجع إلى مقامات الأنبياء والأئمة لا الأحكام العلميّه

٤- المحمديه:

٤- المحمديه:

قال أبو المنصور: هؤلاء ينتظرون محمد بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ولا يصدقون بقتله ولا بموته، و يزعمون أنه في جبل حاجر من ناحية نجد، وكان المغيره مع ضلالاته في التشبيه يقول لأصحابه: إنّ المهدي المنتظر محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن.

ثمّ إنّ إبراهيم بن عبدالله -أخو محمد- استولى على البصره واستولى أخوهما الثالث -وهو إدريس بن عبدالله- على بعض بلاد المغرب، وكان

١- الكشّى: الرجال: ١٩٦ برقم ١٠٣، و قد جمع المامقاني مجموع ما ورد من الظم في حق الرجل في رجاله، لاحظ: تنقيح المقال: ٢٣٧-٣/٢٣٥.

٢- أبو جعفر الطبري: التاريخ: ٥/٤٥٦.

٢١٣

ذلك في زمان الخليفه أبي جعفر المنصور، فبعث المنصور إلى حرب محمد بن عبدالله بعيس بن موسى في جيش كثيف، وقاتلوا محمداً بالمدينه وقتلوه في المعركه، ثم أنفذ بعيسى بن موسسى إلى حرب إبراهيم بن عبدالله فقتلوه بياخمرى على سته عشر فرسخاً من الكوفه، ومات إدريس بن عبدالله بأرض المغرب، و مات عبدالله بن الحسن والد اولئك الإخوه الثلاثه في سجن المنصور، وقبره بالقادسيه، و هو مشهد معروف يزار.

فهذه الطائفه يقال لهم: المحمديه لانتظارهم محمد بن عبدالله بن الحسن (١).

وفيهم يقول أبو الحسن الأشعري: إنّ من الرافضه من يقول: إنّ الإمام بعد أبي جعفر، محمد بن عبدالله بن الحسن الخارج بالمدينه، وزعموا أنّه المهدي (٢) و يظهر من العلماءه في الخلاصه: أنّ المغيره بن سعيد كان يدعوا إلى محمد بن عبدالله بن الحسن في أول أمره (٣).

أقول: عدّ الشيخ -في رجاله- محمد بن عبدالله من أصحاب الصادق -عليه السلام-، قتل سنه ١٤٥ هجرى بالمدينه و هو الملقب ب: النفس الزكيه، و أما عبدالله بن الحسن فعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق -عليه السلام-، وعده ابن داوود من

أصحاب الباقر والصادق-عليهما السلام-. وفي عمده الطالب: إنَّ عبدالله هذا هو المحض (٤)، وهؤلاء من أهل بيت النبوه ثاروا على المتغلبين على الحقِّ وقد كثرت القاله في حقِّهم، وأنَّهم ادعوا الإمامه والقياده، لكن

١- البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٥٧-٥٨.

٢- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٣٠.

٣- العلامة الحلي: الخلاصه ص ٢٦١ القسم الثاني الباب الثامن عشر برقم ٩.

٤- جمال الدين بن مهنا: عمده الطالب: ص ١٠١.

٢١٤

القضاء القطعي يحتاج إلى استقصاء وافٍ و هو خارج عن موضوع البحث.

٥- الناوسيه:

٥- الناوسيه:

و هم اتباع رجل من أهل البصره يقال له فلان بن فلان الناوس، و هم يعتقدون بإمامه جعفرالصادق -عليه السلام- غير أنهم زعموا أنه لم يمت وأنه المهدي، ورووا عنه -عليه السلام- أنه قال: إن جاءكم من يخبركم عنّي أنه غسلني وكفّنتني فلا تصدقوه فإنني صاحبكم صاحب السيف (١).

وقال الأشعري: إنَّ هؤلاء يعتقدون أنَّ جعفر بن محمد حيّ لم يمت ولا يموت حتى يظهره أمره، و هو القائم المهدي، . هذه الفرقة تسمى الناوسيه، لقبوا يرئيس لهم يقال له عجلان بن ناوس من أهل البصره (٢).

ويظهر من مؤلف «الحوار العين» أنَّهم نسبوا ذلي قرية ناوس (٣).

إنَّ جماهير الشيعة قالوا بأنَّ الإمام بعد جعفر الصادق هو ابنه موسى الكاظم -عليه السلام- غير أنه في تلك المرحله تكونت عدّه فرق في موضوع الإمامه بعد الإمام الصادق، وإليك الإشاره إليها:

٦- الإسماعيليه:

٦- الإسماعيليه:

قالت الإسماعيليه بأنَّ الإمام بعد جعفر الصادق -عليه السلام- هو ابنه إسماعيل، وافترق هؤلاء فرقتين: فرقه منتظره لإسماعيل بن

١- النوبختي: فرق الشيعة: ص ٦٧.

٢- البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦١، والأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٥.

٣- سعيد بن نشوان الحميري: الحور العين ص ١٦٢، ولاحظ المامقاني: مقياس الهداية: ص ١٤١.

٢١٥

أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياه أبيه.

قال النوبختي: «الإسماعيليه»: فرقه زعمت أنّ الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه إسماعيل بن جعفر، وأنكرت موت إسماعيل في حياه أبيه وقالوا: كان ذلك على جهه التلبيس من أبيه على الناس لأنه خاف [عليه] فغيبه عنهم، وزعموا أنّ إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم، لأنّ أباه أشار اليه بالإمامه بعده وقلّده ذلك له، وأخبرهم أنّه صاحبه، والإمام لا يقول إلاّ الحقّ، فلما ظهر موته علمنا أنه قد صدق، وأنه القائم، وأنه لم يمّت، وهذه الفرقة هي: الإسماعيليه الخالصه (١).

وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر حفيده محمد بن إسماعيل بن جعفر، حيث إنّ جعفرًا نصّب ابنه إسماعيل للإمامه بعده، فلما مات إسماعيل في حياه أبيه علمنا أنه إنما نصّب بابنه إسماعيل للدلاله على إمامه ابنه محمد بن إسماعيل، وإلى هذا القول مالت الباطنيه من الإسماعيليه (٢) و هو القرامطه.

٧- السميّطيه:

٧- السميّطيه:

و هم القائلون: أنّ الإمام بعد جعفر، محمد بن جعفر ثم هي في ولده من بعده، و هم السميّطيه، نسبوا إلى لهم يقال له: يحيى بن أبي سميّط (٣).

١- النوبختي: فرق الشيعة: ص ٦٨.

٢- البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦٢-٦٣، والأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٦-٢٧ و أضاف أنّ هذا الصنف يدعون المباركيه.

٣- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٧، و البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٦١، و المامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٤١.

٨- الفطحيه:

٨- الفطحيه:

و هم القائلون بإمامه الأئمه الإثنى عشر مع عبدالله بن الأفتح بن الصادق -عليه السلام- يدخلونه بين أبيه وإخيه (الإمام الكاظم)، و عن الشهيد -رحمه الله-: إنهم يدخلونهم بين الكاظم والرضا -عليهما السلام-، وقد كان أفتح الرأس، وقيل أفتح الرجلين، وإنما دخلت عليهم الشبهه لما رووا عن الإئمه: الإمامه فى الأكبر من ولد الإمام، ثم منهم من رجح عن القول بإمامته لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام و لم يكن عنده جواب، ولما ظهرت منه الأشياء التى لا تنبغى أن تظهر من الإمام، ثم أنّ عبدالله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباقون -الشذاذ منهم- عن القول بإمامته إلى القول بإمامه أبى الحسن موسى -عليه السلام- وبقي شذاذ منهم على القول بإمامته، و بعد أن مات قالوا بإمامه أبى الحسن موسى -عليه السلام- (١).

وقد أسماهم أبو الحسن الأشعري ب: العماريّه وقال: وأصحاب هذه مقاله منسوبون إلى زعيم منهم يسمى: عماراً (٢)، ولعلّ المراد منه هو: عمار بن موسى الساباطى من رؤساء الفطحيه. قال الشيخ الطوسى: عمار بن موسى الساباطى و كان فطحياً له كتاب كبير جيّد معتمد (٣).

٩- الواقفيه:

٩- الواقفيه:

و هم الذين وقفوا على الإمام الكاظم -عليه السلام- وربما يطلق عليهم

١- النوبختى: فرق الشيعه: ص ٨٨-٨٩.

٢- عبدالله المامقاني: مقباس الهدايه: ص ١٤١.

٣- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٨، عبدالله المامقاني: تنقيح المقال: ٢/٣١٩.

٢١٧

«الممطوره»، وإنما وقفوا على الكاظم بزعم أنه القائم المنتظر.

قال النوبختى: إنّ وجوه أصحاب أبى عبدالله ثبتوا على إمامه موسى ابن جعفر -عليهما السلام-، حتى رجعا إلى مقالاتهم عامه من كان يقول بإمامه عبدالله بن جعفر (الفطحيه)، فاجتمعوا جميعاً على إمامه موسى بن جعفر، ثم إنّ جماعه من المومنين بموسى بن

جعفر بعد مامات في حبس الرشيد صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفع الله ذليبه وأنه يرده عند قيامه، فسموا هولاء: الواقفيه(١).

وقد كان بدء الواقفه انه اجتمع عند بعض الشيعة ثلاثون ألف دينار زكاه أموالهم و ما كان يجب عليهم فيها، فحملوها إلى وكيلين لموسى الكاظم -عليه السلام- أحدهما: حيان السراج وآخر كان معه، وكان موسى الكاظم -عليه السلام- في الحبس، فاتخذوا بذلك دوراً وعقاراً واشتروا الغلات، فلما مات موسى وانتهى الخبر إليهما أنكراً موته، وأذاعا في الشيعة أنه لا يموت لأنه القائم، فاعتمدت عليهما طائفه من الشيعة، وانتشر قولهما في الناس، حتى كان عند موتهما أوصيا بدفع المال إلى ورثه موسى الكاظم -عليه السلام-، واستبان للشيعة أنهما قالا ذلك حرصاً على المال(٢).

وقال الأشعري: هذا الصنف يدعون الواقفه لأنهم وقفوا على موسى ابن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره، وبعض مخالفى هذه الفرقة يدعوهم بالممطوره، وذلك أن رجلاً منهم ناظر يونس بن عبدالرحمان فقال له يونس: أنتم أهون على من الكلاب الممطوره، فلزمهم هذا النبز. وربما يطلق عليهم:

١- النوبختى: فرق الشيعة: ص ٨٩-٩١.

٢- الكشّى: الرجال: ٣٩٠ برقم ٣٢٩.

٢١٨

الموسويّه(١).

١٠- الخطاييه:

١٠- الخطاييه:

و هم أتباع محمد بن مقطاص، أبو زينب الأسدى الكوفى يكتنى أبا إسماعيل، وأبا ظبيان، وأبا الخطاب، كان من أصحاب الصادق -عليه السلام- مستقيماً في أمره، ثم ادعى القبائح و ما يستوجب الطرد واللعن من دعوى النبوه وغيرها، واجتمع معه بعض الأشقياء، فاطّلع الناس على مقالاتهم فقتلوه مع تابعيه، والخطاييه منسوبون إليه، وقد ورد الدم في حقه كثيراً.

روى الكشّى عن ذبراهيم بن أبى اسامه، قال: رجل لأبى عبدالله -عليه السلام- اوخر المغرب حتى تستبين النجوم؟ فقال: خطاييه؟! إنّ جبرئيل أنزلها على رسول الله حين سقط القرص(٢).

قال الشهرستاني: إنّ أبا الخطاب عزي نفسه إلى أبى عبدالله جعفر بن محمد الصادق -عليه السلام-، ولما وقف الصادق على غلّوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراء منه، وشدد القول في ذلك، وبالع في التبرى منه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادّعى الإمامه لنفسه(٣). ثم ذكر قسماً من آرائه الفاسده والفرق المنتميه إليه.

١- الأشعري: مقالات الاسلاميين: ص ٢٨-٢٩، و البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٦٣.

٢- الكشي: الرجال: ص ٢٤٦ برقم ١٣٥، المامقاني: تنقيح المقال: ٣/١٨٩، برقم ١١٣٩٣، و قد جمع الروايات الواردة في ذمه في كتابه.

٣- الشهرستاني: الملل و النحل: ١/١٧٩-١٨١

٢١٩

١١- النصيري:

١١- النصيري:

و هم أصحاب محمد بن نصير الفهري -لعنه الله-، كان يعتقد بربوبية علي بن محمد العسكري -عليه السلام- وأباح المحارم.

و عن الكشي: إنهم قالوا بنبوه محمد بن نصير الفهري النميري، لكن المعروف عند الشيعة إطلاق النصيري علي من قال بربوبية علي -عليه السلام-.

١٢- الغلاة:

١٢- الغلاة:

و هم الذين غالوا في حق النبي وآله وأخرجوهم من حدود الخليقة، والمغيريه، والخطاييه، والنصيرييه من هذا الصنف، ثم إن لهم أصنافاً أخرى قد أكل عليهم الدهر وشرب، وقد ذكر الشهرستاني أسماءهم وعقائدهم (١) و منهم:

المفوضه:

و هم من أصناف الغلاة، وللتفويض معان، و عليه فللموضه أصناف ذكرنا تفصيلها في كتاب «كليات في علم الرجال» فراجعه (٢).

هذه فرق الشيعة التي ذكرها أصحاب المقالات والفرق، وقد انقرضت أكثرها وبادت وتشتت آراؤها وطويت في سجل الزمان، وصارت في خبر

١- الشهرستاني: الملل و النحل: ١/١٧٤-١٩٠.

كان، ولم يبق منها إلا ثلاث: الإماميه، والزيديه، والإسماعيليه.

فعلى تقدير وجود شيء من هذه الفرق، فالشيعة الإماميه الإثنا عشرية التي تمثل الشيعة بتمام معنى الكلمه، تكفر كثيراً من هذه الفرق وترد آراء الباقين، فلا يصح أخذ الشيعة الإماميه بآراء غيرهم، فمن الجنايه على العلم والدين شن الغاره على الشيعة الإماميه بآراء سائر الفرق خصوصاً الهالكه والبائده التي لم يبق منها أثر ولا تبع، فكأن الشيعة تترنم بقول الشاعر:

غيرى جنى وأنا المعاقب فيكم فكأننى سبابه المتندم

على أن السابر في تاريخ الملل والنحل ربما يتردد في وجود أتبع لبعض هذه الأسماء، ولعل أتباع بعض هذه الفرق لم يتجاوز عدد الأصابع، و لم تكن لبعضهم دوله إلا بضع ليال وأيام، فغاب نجمهم المنحوس، ولكن أصحاب المقالات كبروها ودضفوا عليها صبغه فرق مستقلة كانت لهم دعاه وأتباع في الأجيال والأزمان.

فلا غنى لوجود ممكن - سواء كان مادياً أم مجرداً - عن العلة الفاعليه. فمن رام قَصْرَ العِللِ في العلة الماديه ونفى العلة الفاعليه فقد رام إثبات فعل لا فاعل له، فاستسمن ذاورم.

الفصل السابع في أقسام العلة الفاعليه

الفصل السابع في أقسام العلة الفاعليه

ذكروا للفاعل أقساماً، أنهاها بعضهم إلى ثمانية. ووجه ضبطها على ما ذكروا أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل أو لا، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالطبع» أو لا يلائم فعله طبعه وهو «الفاعل بالقسر». والأول - أعنى الذى له علم بفعله ذو دخل فيه - إما أن لا يكون فعله بإرادته وهو «الفاعل بالجبر»، أو يكون فعله بإرادته، وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله فى مرتبه فعله بل عين فعله وهو «الفاعل بالرضا»، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله؛ وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته وهو «الفاعل بالقصد»، وإما أن لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول، وحينئذ إما أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو «الفاعل بالعتايه»، أو غير زائد وهو «الفاعل بالتجلى»، والفاعل - كيف فرض - إن كان هو وفعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان «فاعلاً بالتسخير».

فللعلة الفاعليه ثمانية أقسام:

الأول: الفاعل بالطبع، وهو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه،

كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدئيه، فهى تفعل أفعالها بالطبع.

الثانى: الفاعل بالقسر، وهو الذى لا- علم له بفعله ولا فعله ملائم لطبعه، كالنفس فى مرتبه القوى الطبيعیه البدئيه عند انحرافها لمرض، فإنّ الأفعال عندئذٍ تنحرف عن مجرى الصحه لعوامل قاسره.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذى له علم بفعله وليس بإرادته، كالإنسان يُكره على فعل ما لايريده.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذى له إرادة لفعله عن علم، وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله، وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله، كالإنسان يفعل الصور الخياليه وعلمه التفصيلي بها عين تلك الصور وله قبلها علم إجمالي بها لعلمه بذاته الفعّاله لها، وكفاعليه الواجب (تعالى) للأشياء عند الإشراقين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذى له علم وإرادته، وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد، كالإنسان فى أفعاله الإختياريه، وكالواجب عند جمهور المتكلمين.

السادس: الفاعل بالعنايه، وهو الذى له علم سابق على الفعل، زائد على ذاته، نفس الصوره العلميه منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقع على جذع عالٍ، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكلواجب (تعالى) فى إيجاد الأشياء عند المشائين.

الفصل الثامن: فى كيفيه تحمل الحديد وطرق نقله

الفصل الثامن: فى كيفيه تحمل الحديد وطرق نقله

١- السماع من الشيخ.

٢- القراءه على الشيخ.

٣- الإجازة مشافهه وكتابه.

٤- المناوله.

٥- الكتابه.

٦- الإعلام.

٧- الإيصاء.

٨- الوجاهه.

أقسام الكتب الروائيه:

١- الجامع.

٢- المسند.

٣- المعجم.

٤- المستدرک.

٥- المستخرج.

٦- الجزء.

الكتب الحديثيه لدى أهل السنه والشيعة، ألقاب المحدثين كالمسند، والمحدث، والحافظ، والحاكم.

استجازه المؤلف من مشايخه و نقل إجازة شيخه العلامة الطهراني.

٢٢٤

لا بدّ لراوى الحديث من مستند يصح من جهه روايه الحديث، فهو دما أن يروى عن المعصوم -مباشرة- قوله أو فعله أو تقديره، فلا كلام فيه، وإما أن يروى عن الراوى، فله وجوه ثمانية ندرج أسماءها إجمالاً ثم نفسرها:

١- السماع من الشيخ.

٢- القراءه على الشيخ.

٣- الإجازة مشافهه و كتابه.

٤- المناوله.

٥- الكتابه.

٦- الإعلام.

٧- الإيضاء.

وإليك تبين مفاهيمها:

الأول: سماع لفظ الشيخ من حفظه أو كتابه،

ويطلق عليه الإملاء، و هو

١- النووى: التقريب و التيسير: ٢/٨. قال: ومجامعها ثمانيه اقسام...

٢٢٥

أرفع الإقسام، لأنَّ الشيخ أعرف بوجه تأديه الحديث، والسماع أوعى قلباً وأربط جاشاً، وشغل القلب وتوزع الفكر إلى القارى أسرع. روى عن عبدالله ابن سنان بسند صحيح، قال: قلت لأبى عبدالله -عليه السلام-: يجيئنى القوم فيسمعون عنى حديثكم فأضجر ولا أقوى.

قال: فاقراً عليهم من أوله حديثاً و من وسطه حديثاً و من آخره حديثاً (١).

ولعل مراد الذمام: فاقراً من أول كتاب الحديث حديثاً، و من وسطه حديثاً و من آخره حديثاً، حتى يصح لهم النقل منك، فعدوله -عليه السلام- إلى هذا النحو من القراءه يدل على أولويته على قراءه الراوى، وإلا لأمر بها (٢).

ثم أن هذا القسم على وجه:

١- أن يقرأه الشيخ من كتاب مصحح على خصوص الراوى عنه، بأن يكون هو المخاطب الملقى إليه الكلام.

٢- قراءته منه مع كون الراوى أحد المخاطبين.

٣- قراءته منه كون الخطاب إلى غير الراوى عنه، فيكون الراوى عنه مستمعاً.

٤،٥،٦- ما ذكر آنفاً مع كون قراءته من حفظه.

الثانى: القراءه على الشيخ،

الثانى: القراءه على الشيخ،

ويسمى أكثر المحدثين: عرضاً لأنَّ

١- الكليني: لكافي: ١/٥٢: كتاب العلم، الباب ١٧ الحديث ٥.

٢- ذكر المحقق القمي في قوانينه: ١/٤٨٨ أن في دلالة الرواية على المدعى تأمل ظاهر، وتبعه المامقاني: مقباس الهداية: ص ١٦١ فلاحظ.

٢٢٤

القارى يعرض الرواية على الشيخ، ويشترط في كفايته أن يكون السكوت سائداً على المجلس مع توجه الشيخ إلى القراء، على وجه تشهد القرائن الحالتيه برضاه بالحديث، ويعبر عنه في مقام النقل: «قرأت على فلان فأقر به واعترف»، وربما يقال: «حدثنا أو أخبرنا فلان قراءه عليه»، ولا يصح التعبير ب «حدثنا» بلا ضمّ قراءه عليه، وأما فائده القراءه على الشيخ فمعلومه، إذ بها يعرف الصحيح من المصحف وهكذا.....

الثالث: الإجازة:

وهي مأخوذ من جواز الماء الذى تسقاه الماشيه أو الحرث، تقول استجزته فأجازنى: إذا سقاك ماء لما شيتك أو أرضك، وهكذا طالب العلم يستجيز الحديث فيجيزه نقله، فعلى هذا يجوز أن يقول: اخبرت فلاناً مسموعاتى، أو أجزت له روايه مسموعاتى، أو أجزت الكتاب الفلانى.

وهي على أقسام:

١- أن يجيز معيناً لمعين، كما إذا قال: أجزتك كتاب الكافي.

٢- أن يجيز معيناً لمعين، كما إذا قال: أجزتك مسموعاتى.

٣- أن يجيز معيناً لمعين، كما إذا قال: أجزت روايه هذا الحديث لأهل زمانى.

٤- أن يجيز معيناً لمعين، كما إذا قال: أجزت كل أحد مسموعاتى.

وله أقسام اخرى لا يهمنى ذكرها.

قال المحقق القمي: وإنما تظهر فائده الإجازة في [إثبات] صحه الأصل الخاص المعين، و حصول الاعتماد عليه، أو ما لم يثبت تواترها من

٢٢٧

المروى عنه، وإلا فلا فائده فيها في المتواترات كمطلق الكتب الأربعة عن مؤلفيها. نعم يحصل بها اتصال سلسله الإسناد ذلى

المعصوم، وذلك أمر مطلوب للتيمّن والتبرّك (١).

الرابع: المناولة،

الرابع: المناولة،

و هي ضربان: مقرونه بالإجازة، و مجردة عنها.

فالأول: كما إذا دفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو مقابلاته ويقول هذا سماعي أو روايتي عن فلان، فاروهعني، أو اجزت لك روايته عني، ثم يملكه أو يجيز نسخه، و هذه هي المناولة مقرونه بالإجازة.

وإما الثاني: فكما إذا ناوله الكتاب مقتصراً على قوله: هذا سماعي من فلان. و هل يجوز حينئذٍ روايه هذا القسم عنه أو لا؟ فيه خلاف، والظاهر جواز الرواية لحصول العلم بكونها مرويه عنه مع إشعارها بالإذن له في الرواية، ويؤيده ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده عن أحمد بن عمر الخلال، قال: قلت لأبي الحسن الرضا -عليه السلام-: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: إروه عني، يجوز لي أن أرويه؟ قال: فقال: -عليه السلام-: إذا علمت أنّ الكتاب له، فاروه عنه (٢).

الخامس: المكاتبه:

و هي أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطه أو يأمر ثقه بكتابتها، و هي ضربان: مجردة عن الإجازة، و مقرونه بها، كما إذا كتب للراوى: أجزتك ما كتبت ذلك، والظاهر جواز الرواية بشرط معرفه الخطّ والأمن من التزوير حتى وإن خلا- عن ذكر الإجازة.

السادس: الإعلام:

و هو أن يعلم الشيخ الطالب أنّ هذا الحديث أو

١- القمى: القوانين: ١/٤٨٩.

٢- الكليني: الكافي: ١/٥٢.

الكتاب سماعه مقتصراً عليه، والظاهر جواز الرواية عنه تنزيلاً له منزله القراءه على الشيخ، و ما سبق من الرواية يويد جواز الرواية به، و هو أشبه بالقسم الرابع غير أنه لا مناولة فيه.

السابع: أن يوصى عند سفره أو موته بكتاب يروى عنه فلان بعد موته، وقد جوّز بعض السلف للموصى له روايته عنه، لأنّ فيه

نوعاً من الإذن وشبهاً إلى العرض والمناولة.

الثامن: الوجداه، و هي مصدر «وجد» و هو أن يقف الانسان على أحاديث بخطّ راويها معاصراً كان له أو لا، فلا يجوز له أن يروى عنه إلا- أن يقول: وجدت أو قرأت بخط الفلان، أو في كتابه، و يجوز العمل به عند حصول الوثوق بأنّ الكتاب بخطه أو أنّ الكتاب المطبوع من تأليفه، و قد قلت العنايه بالطرق السابقه، واكتفى القوم بالطريق الثامن، ولعل لهذا التساهل عله طبيعيه.

قال الدكتور صبحي الصالح: «أخذت الرحله في طلب الحديث تضعف شيئاً فشيئاً، وبات الرحالون أنفسهم لا يستطيعون أن يعولوا على المشافهه والتلقى المباشر، فقد يضربون أكباد المطى إلى إمام عظيم حتى إذا أصبحوا تلقاء وجهه قنعوا منه بكتاب يعرضونه عليه أو بإجازة يخصهم بها، أو بأجزاء حديثه يناولهم إياها، مع إذنه لهم بروايتها، وقد يتطوع هذا الإمام نفسه بإعلامهم بمروياته أو الوصيه لهم ببعض مکتوباته، فيتلقفونها تلقفاً، ويروونها مطمئنين، كما لو كان صاحبها قد أجازهم بها بعبارة صريحه لا لبس فيها ولا إبهام.

بل لقد أمسى المنتأخرون لا يجدون حاجه للرحله ولا لتحمل مشاقها

٢٢٩

مذ أصبح حقاً لهم ولغيرهم أن يرووا كل ما يجدون من الكتب والمخطوطات سواء ألقوا أصحابها أم لم يلقوهم»(١).

روى محمد بن الحسن بن أبي خالد قال: قلت لأبي جعفر الثاني-عليه السلام-: جعلت فداك إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبدالله-عليهما السلام- و كانت التقيّه شديده، فكتبوا كتبهم، فلم نرو عنهم، فلما ما توا صارت الكتب إلينا. فقال: حدثوا بها فإنها حق(٢).

وقد استدل العماد بن الكثير للعمل بالوجداه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم -في الحديث الصحيح-: «أى الخلق أعجب إليكم إيماناً؟ قالوا: الملائكة، قال: وكيف لا يؤمنونوهم عند ربهم؟ قالوا: فالأنبياء، فقال: كيف لا يؤمنون والوحى ينزل عليهم؟ قالوا: فنحن، قال: قوم يأتون بعدكم يجدون صحفاً يؤمنون بها».

فاستدل بهذا الحديث على مدح من عمل بالكتب المتقدمه بمجرد الوجداه(٣).

و لا- يخفى ضعف الاستدلال، فإنّ الاستدلال بها يتوقف على صحه العمل بالروايه بمجرد الوجداه، مع أنّ الكبريلا تثبت بهذه الروايه إلا أن تصل إلينا هذه الروايه بطريق الإسناد، و هو غير ثابت، أضف إلى ذلك أنّ الميزان فى جواز العمل هو ثقه المكلف بالحديث، فلو وجد ذلك الملاك فى

١- صبحى الصالح: علوم الحديث و مصطلحه: ص ٨٤.

٢- الكلينى: الكافى: ١/٥٣.

٣- ابن الكثير: التفسير: ١/٧٤-٧٥، السيوطى: تدريب الراوى: ٢/٦٠.

٢٣٠

الوجاهه لكفى فى العمل، ولا يحتاج فى إثبات الجواز إلى تجشم الاستدلال بهذا الحديث.

ثم ذنّ القوم ذكروا التحمل الحديث آداباً و شرائط، وأطنبوا الكلام فيها، كما ذكروا آداب كتابه الحديث، و قد استغنى المحدث عن الثانى فى هذا الزمان بظهور صناعه الطباة، فمن أراد التفصيل فى المجالين فليرجع إلى الكتب المبسوطه (١).

خاتمه المطاف: نذكر فيها اموراً:

خاتمه المطاف: نذكر فيها اموراً:

١- الجامع، المسند، المعجم، المستدرک، المستخرج، والجزء.

ربما يقف الإنسان فى التعريف بالكتب الروائيه على التوصيفات المذكوره، فنقول:

١- الجامع من كتب الحديث: هو ما يشتمل على جميع أبواب الحديث التى اصطلحوا على أنها ثمانيه و هى: باب العقائد، باب الإحكام، باب الرقاق، باب آداب الطعام والشراب، باب التفسير والتاريخ والسير، باب السفر والقيام والعقود (ويسمى باب الشمائل أيضاً)، باب الفتن، وأخيراً باب المناقب والمثالب، فالكتاب المشتمل على هذه الأبواب الثمانيه يسمى جامعاً، كجامع البخارى و جامع الترمذى.

١- زين الدين العاملى: الرعايه فى علم الدرايه: ص ٢٦١، العاملى-بهاء الدين-: الوجيزه: ص ٦، حسين بن عبدالصمد: وصول الأخبار إلى اصول الأخبار: ص ١٢٦.

٢٣١

٢- المسند:

و هو ما تذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابه على حروف التهجى، وأحياناً حسب السوابق الذسلاميه، أو تبعاً للانساب، منها مسند أبى داود الطياليسى المتوفى ١٠٤هجرى، و هو أول من ألف فى المسانيد (١)، وأوفى تلك المسانيد وأوثقها مسند أحمد بن حنبل، وفيه أحاديث صحيحه كثيره لم تخرج فى الكتب الستة، و قد جمعه من أكثر من ٧٥٠/٠٠٠ حديث.

و هو ما تذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابه حسب السوابق الإسلاميه أو الشيوخ أو البلدان، وأشهر المعاجم: معجم الطبراني الكبير والمتوسط والصغير.

٤- والمستدرک:

وهو ما استدرک فيه ما فات المؤلف في كتابه على شرطه، وأشهرها مسترک الحاكم النيسابوري على الصحيحين، على شرطى البخارى (المعاصره والسماع).

٥- المستخرج:

و هو أن ياتى المصنف إلى الكتاب فيخرج دحايدته بأحاديث نفسه من غير طريق صاحب الكتاب، فيجتمع معه في شيخه أو من فوqe، من ذلك مستخرج أبى بكر الإسماعيل على البخارى، و مستخرج أبى عوانه على مسلم، و مستخرج أبى على الطوسى على الترمذى، و مستخرج محمد بن عبد الملك على سنن أبى داوود.

قال النووى: الكتب المخرجه على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتها فى الألفاظ، فحصل فيها تفاوت فى اللفظ والمعنى (٢).

١- السيوطى: تدريب الراوى: ١/١٤٠ نقلًا عن العراقى.

٢- التقريب والتيسير: ١/٨٤.

٢٣٢

٦- الجزء:

و هو عند هم تأليف الأحاديث المرويه عن رجل واحد من الصحابه أو من بعدهم كجزء أبى بكر، أو الأحاديث المتعلقة بمطلب من المطالب كجزء فى قيام الليل للمروزي، و جزء فى صلاه الضحى للسيوطى (١).

قال النووى: وللعلماء فى تصنيف الحديث طريقتان:

أجودهما تصنيفه على الأبواب؛ فيذكر فى كل باب ما حضره فيه.

والثانيه تصنيفه على المسانيد، فيجمع فى ترجمه كل صحابى ما عنده من حديثه: صحيحه و ضعيفه، على هذا له أن يرتبه على الحروف، أو على القبائل، فيبدأ ببني هاشم ثم بأقرب فالأقرب نسباً إلى رسول الله، أو على السوابق فبالعشره، ثم أهل بدر، ثم الحديبيه، ثم المهاجرين، ثم بينها و بين الفتح، ثم أصاغر الصحابه، ثم النساء بدءاً بأمهات المومنين.... يجمعون أيضاً أحاديث

الشيوخ كل شيخ على انفراده كمالك وسفيان وغيرهما(٢).

٢- الكتب الحديثه لدى أهل السنه:

قد ذكرنا الكتب امعتمده لدى الشيعة فى كتابنا «كليات فى علم الرجال» ولا نعيد، و أما ما هو المعتمد لدى السنه فى الدرجه الاولى: الصحاح، و هى تشمل الكتب الستة: البخارى، و مسلم، و أبى داود، و الترمذى، و النسائى، و ابن ماجه إلا أن العلماء اختلفوا فى ابن ماجه، فجعلوا الكتاب السادس مؤطاً للإمام مالك، كما قال رزين و ابن الإثير، أو مسند

١- صبحى صالح: علوم الحديث و مصطلحه: ص ٣٠٥-٣٠٨.

٢- التقريب والتيسير: ١٠٤/٢-١٤٢ مع شرح السيوطى له.

٢٣٣

الدارمى كما قال ابن حجر العسقلانى، و على ذلك فمن الواضح أن عبارته «الكتب الخمسه»: تصدق على كتب الأئمة الذين ذكروا قبل ابن ماجه، فإذا قرأنا فى ذيل بعض الأحاديث مثل هذه العبارة: «رواه الخمسه» فمعنى ذلك أن البخارى و مسلماً و أبى داود و الترمذى و النسائى قد اتفقوا جميعاً على روايه هذا الحديث.

و عبارته الصحيح تطلق على كتابى البخارى و مسلم، و يقال فى الحديث الذى رواه: «رواه الشيخان» وإنما سميت الكتب الستة بالصحاح على سبيل التغليب، فإن كتب «السنن» الأربعة للترمذى و أبى داود و النسائى و ابن ماجه هى دون الصيحيحين منزله، و أقل منهما دقه و ضبطاً.

ثم إن الصحيح لدى البخارى و مسلم بمعنى واحد، و هو الحديث المسند الذى يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، غير أن البخارى اشترط فى اخراجه الحديث شرطين: أحدهما: معاصره الراوى لشيخه.

والثانى: ثبوت سماعه، بينما اكتفى مسلم بمجرد شرط المعاصره(١).

٣- ألقاب المحدثين:

أطلق العلماء على الرحالين فى طلب الحديث ألقاباً مختلفه تبعاً لنشاطهم فى رحله و التجوال، و أشهر الألقاب التى نبهوا على التمييز بينهما ثلاثه: المسند و المحدث و الحافظ. وربما يطلق على من لم تكن له رحله فى الحديث و إنما أخذ الحديث فى موطنه عن المشايخ.

فالمسند: هو من يروى الحديث بإسناده، سواء أكان عنده علم به أم ليس له إلا مجرد روايته.

والمحدث: أرفع منه، بحيث عرف الأسانيد والعلل وأسماء الرجال، والعالي والمنازل، وحفظ مع ذلك جملة وافره من المتون، و سمع الكتب الستة، و مسند أحمد و سنن البيهقى و معجم الطبرانى.

الحافظ: أعلى درجه و أرفعهم مقاماً، فمن صفاته أن يكون عارفاً بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بصيراً بطرقها، مميّزاً لأسانيدها، يحفظ منها ما أجمع أهل المعرفة على صحته، و ما اختلفوا فيه للاجتهاد فى حال نقله، يعرف فرق ما بين قولهم: فلان حجه وفلان ثقه، و مقبول، ووسط ولا بأس به، وصدوق، وصالح، وشيخ، ولين، وضعيف، و متروك، و ذاهب الحديث، إلى غير ذلك من الامور التى توجب بصيره فى معرفه الحديث، و من العلماء من يقول: العدد المحفوظ من الحديث الذى يستحق جامعه أن يسمى حافظاً هو أن يحفظ ٥٠٠/٥٠٠ حديث، و رأى بعضهم أن الحد الأدنى ينبغى أن لا يقل عن ٢٠/٥٠٠، إلى غير ذلك من الأقوال، هنا وفى تعريف الثلاثة.

وقال فتح الدين بن سيد الناس: يلاحظ أن هذه القضية نسبيه، وأن لكل زمن اصطلاحاً و تحديداً، فيقول: أما ما يحكى عن بعض المتقدمين من قولهم: كنا لا نعد صاحب حديث من لم يكتب ٢٠/٥٠٠ حديث فى الإملاء، فذلك بحسب أزمنته (١).

٤- إن طرؤ التصحيح على كتب الأخبار، و حصول الاضطراب فى

الإسناد و المتون -بلا- فرق بين الكتب الأربعة و غيرها- أنما هو لأجل اندراس علم الحديث فى العصور الأخيره على الوجه المؤلف بين القدماء، فإنهم كانوا يصرفون أعمارهم فى قراءه الحديث استاذاً و تلميذاً، و فى ظل ذلك كانوا ييقنون سند الكتاب و متنه، و يجيدون نقل صحيحه و عليه، ولكن يا للأسف، إن هذه الطريقه فقدت مكانتها بعد عصر الشهيد الأول، و اكتفى العلماء فى نقل الحديث فى عصرنا بالإجازة و الوحجاده من دون قراءه الكتاب على الشيخ أو قراءته عليهم، فخرس العلم و أهله من هذه الناحيه خساره كبيره، فلا- محيص عن جبر هذه الخساره إلماً بإحياء علم الحديث بالطريقه المؤلفه، و ذلك بتعيين لجان خاصه بالحديث ودراسته و تربيته جيل لمعرفه الحديث و كتبه و رجاله و درايتة معرفه تامه بحيث لا يكون لهم شأن إلا دراسه الحديث سنداً و متناً، و مقابله و قراءه، و إعداد النسخ الصحيحه العتيقه التى قوبلت بيد العلماء المحققين، و هذه امنيته كبرى لا تتحقق إلا بإحياء التخصصات فى الجامعات العلميه الشيعيه، و من حسن الحظ أن «لجنة إداره الحوزه العلميه» شعرت بمسؤوليتها تجاه هذه الأمر.

٥- إن لكاتب هذه السطور إجازات من مشايخه، فقد استجزت سسیدی الاستاذ العلامة آيه الله العظمى السيد محمد الحجه -

قدس سره- (١٣١٠-١٣٧٢هـ جري) فأجازني بطرقه المؤلفه في إجازاته: منها: روايته بالإجازة عن شيخه السيد أبي تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦هـ جري) عن عمه السيد حسين الكوه كمرى (ت ١٢٩٩هـ جري) عن شيخه شريف العلماء (ت ١٢٤٥هـ جري) عن السيد صاحب الرياض (ت ١٢٣١هـ جري) بطرقه المعروفه.

واستجزت الإمام الراحل السيد روح الله الخميني -قدس سره - (١٣٢٠-

٢٣٦

١٤٠٩هـ جري) فدجازني قائلاً- بانه يروى -كتاب المستدرک- عن شيخه المحدث الخبير الشيخ عباس القمي (١٢٩٤-١٣٥٩هـ جري) و هو يروى عن المحدث النوري (١٢٥٤-١٣٢٠هـ جري) مولفه بطرقه المعروفه.

كما استجزت شيخى العلامة محمد محسن المدعو بأقا بزرگ الطهراني -قدس سره- (١٢٩٣-١٣٨٩هـ جري) فأجازني، وإليك نصّ كتابه الذى بعثه إلى من النجف الإشراف عام ١٣٦٨هـ جري قمرى:

«الحمد لله الذى وفقنا لأخذ معالم ديننا عن العتره الطاهره، بطرق صحيحه متصله، وأسانيد قويه مسلسله، والصلاه والسلام على سيدنا و نبينا محمد المصطفى و على آله الإئمه المعصومين أهل الصدق والوفاء، صلاه متواصله من الآن إلى يوم اللقاء.

أما بعد؛ فإنّ الشيخ الفاضل، البارع، الكامل، المشار اليه بالأنامل من بين الأقران والآماثل، مولانا «الميرزا جعفر بن العالم الجليل الورع التقى الشيخ محمد حسين التبريزى الخيابانى» دامت بركاتهما.

ممن وفقه الله تعالى للأخذ عن العتره الطاهره، إطاعه لما أمر به أمير المؤمنين -عليه السلام- لصاحب سره كميل بن زياد، فقال: «يا كميل! أن الله تعالى أدب رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، و هو أدبنى و أنا أؤدب الناس، يا كميل! ما من حركه إلا وأنت محتاج فيها إلى نمعرفه، يا كميل! لا تأخذ إلا عنا، تكن منّا»، وطريق الأخذ عنهم بعد ارتحالهم هو الأخذ من القرى الطاهره الذين جعلهم الله تعالى واسطه بيننا وبينهم، و هم القرى المباركه المذكوره فى سوره الإسراء من كتابه الكريم كما نطقت بها الأحاديث المستفيضه المرويه فى تفسير البرهان وغيره، وتلك القرى الطاهره تتصل بعضها ببعض، إلى أن يظهر الحجه -عليه

٢٣٧

لسلام- فوفقه الله تعالى للدخول فى هذه السلسله.

فاستجاز من هذا المسىء بحسن ظنّه، ولا أرى نفسى كما ظنّه، لكن دجابه مسؤوله دعنتى إلى أن استخرت الله تعالى، وأجزته أن يروى عنى جميع ما صحت لى روايته عن جميع مشايخى والعامه بجميع طرقهم وأسانيدهم، ولكثرتها و تشتتها نقتصر بذكر طريق واحد هو من أعالى الأسانيد، وأقواها، وأقواها، وأمتنها، و هو ما أرويه بحق الإجازة العامه عن شيخى و ملاذى و أول من ألحقنى بالمشايخ ثالث المجلسيين الشيخ العلامة الحاج ميرزا حسين النورى المتوفى والمدفون فى الغرى السرى فى (١٣٢٠هـ جري) فأنا أروى عنه و عن جميع مشايخه المذكورين فى خاتمه المستدرک، أولهم: الشيخ العلامة المرتضى الأنصارى التستري المدفون بباب القبلة من الصحن الغروى فى (١٢٨١هـ جري) و هو يروى عن العلامة الأوحى المولى دحمد النراقى المدفون فى النجف فى

(١٢٤٥هـ جري)، و هو يروى عن أجل مشايخه آيه الله السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي البروجردى النجفى المسكن والمدفن، فى مقبرته الخاصه الشهيره فى (١٢١٢هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ الفقيه المحدث الشيخ يوسف صاحب الحدائق المتوفى والمدفون بالحائر الشريف الحسينى فى (١١٨٦هـ جري)، و هو يروى عن العلامة المدرس المعمر البالغ إلى مائه سنه المجاور للمشهد الرضوى حياً و ميتاً توفى بها (بعد سنه ١١٥٠هـ جري) أعنى المولى محمد رفيع بن فرج الجيلانى، و هو يروى عن شيخه العلامة المجلسى مؤلف بحار الانوار مولانا محمد باقر المتوفى فى (١١١١هـ جري)، و هو يروى عن والده العلامة المولى محمد تقى المجلسى المتوفى فى (١٠٧٠هـ جري)، عن شيخه و شيخ الإسلام الشيخ بهاء الدين محمد العاملى الاصفهانى المدفون بالمشهد الرضوى فى (١٠٣٠هـ جري)، و هو

٢٣٨

يروى عن والده الشيخ عزب الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى الجبعى المتوفى فى البحرين فى (٩٨٤هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ السعيد زين الدين العاملى الشهيد فى (٩٦٦هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ الفقيه على بن عبد العالى الميسى المجاز من سميه: الكركى، و هو يروى عن الشيخ محمد بن محمد بن محمد بن داود المؤذن الجزينى -ابن عمّ الشهيد- و هو يروى عن الشيخ ضياء الدين على بن الشيخ الشهيد قدس سره-، و هو يروى عن والده الشيخ شمس الدين محمد بن مكى العاملى الجزينى الشهيد ظلمافى (٧٨٦هـ جري)، و هو يروى عن فخر المحققين الشيخ أبى طالب محمد بن الحسن الحللى المتوفى (٧٧١هـ جري)، و هو يروى عن والده آيه الله العلامة الحللى الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحللى المتوفى (٧٢٦هـ جري)، و هو يروى عن خاله واستاذه الشيخ أبى القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحللى المتوفى (٦٧٦هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ تاج الدين الحسن بن على الدربرى، و هو يروى عن الشيخ رشيد الدين محمد بن على بن شهر آشوب السروى المتوفى عن ما يقرب مائه سنه (٥٨٨هـ جري)، و هو يروى عن السيد عماد الدين أبى الصمصام ذى الفقار بن محمد بن معبد الحسينى، و هو يروى عن السيد الشريف المرتضى علم الهدى المتوفى (٤٣٦هـ جري) و عن شيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى المتوفى (٤٦٠هـ جري)، و عن الشيخ أبى العباس المتوفى (٤٥٠هـ جري)، و كلهم يروون عن الشيخ السعيد أبى عبدالله محمد بن محمد بن نعمان المفيد المتوفى (٤١٣هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ أبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمى المتوفى (٣٦٨هـ جري)، و هو يروى عن الشيخ ثقة الإسلام الكلينى محمد بن يعقوب المتوفى (٣٢٨هـ جري) أو (٣٢٩هـ جري)، و هو يروى كثيراً فى كتابه الكافى عن الشيخ الجليل على بن إبراهيم

٢٣٩

ابن هاشم القمى المتوفى بعد سنه (٣٠٧ هـ) كما يظهر من إجازته لجمع مَن يروون عنه غير الكلينى فى هذا التاريخ، وأكثر روايات على بن إبراهيم عن والده إبراهيم بن هاشم القمى، وبقية الإسناد إلى الأئمة المعصومين عليه السلام المذكوره فى الكتب الأربعة .

فليرو دامت بركاته عنى بهذا الإسناد لمن شاء وأحبّ، والرجاء من مكارمه أن يذكرنى بالدعاء فى خلواته وأعقاب صلواته، وأن يلازم الإحتياط فى سائر الحالات فإنه طريق النجاه .

وفى الختام نحمد الله تعالى على مننه ، ونشكره على نعمائه ، ونصلّى ونسلم على خاتم أنبيائه وآله المعصومين الطيبين الطاهرين ، حرّره فقير عفو ربّه المسمّى بمحسن ، والمدعو بأقا بزرگ الطهرانى غفر له ولوالديه ، وذلك فى العشرين من جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ . ق .

فعلى رواد العلم وبغاه الفضيله أن يرووا عني ما صححت لى روايته بهذا الطريق ، وعلى المولى سبحانه أجرهم .

بلغ الكلام إلى هنا عشيه يوم الأحد ، الحادى والعشرين من شهر رمضان المبارك من عام ١٤١١ هـ ، كتبه مؤلفه جعفر السبحانى ابن الفقيه الشيخ محمد حسين السبحانى المعروف بالخيابانى التبريزى غفر الله لهما يوم الحساب .

قم المشرفه

مؤسسه الإمام الصادق (ع)

تفسير سوره كهف

اشاره

(١٨) سوره كهف مكى است و ١١٠ آيه دارد ص : ٣٢٥

[سوره الكهف (١٨): آيات ١ تا ٨] ص : ٣٢٥

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (١) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (٢) مَا كَثُرَ فِيهِ أَبَدًا (٣) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (٤)

ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (٥) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (٦) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (٧) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (٨)

ترجمه آيات ص : ٣٢٥

به نام خدای بخشاینده مهربان،

ستایش خاص خدایی است که این کتاب استوار را به بنده خویش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد (١).

تا از جانب خویش از عذابی سخت بترساند و مؤمنان را که کارهای شایسته کنند نوید دهد که پاداشی نیک دارند (٢).

و همیشه در آن بسر می برند (۳).

و نیز کسانی را که گویند خدا فرزندی گرفته بیم دهد (۴).

در این باب چیزی ندانند پدرانشان نیز نمی دانستند، کلمه ای که از دهانشان بیرون می شود بزرگ است، و جز دروغ نمی گویند (۵).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۶

شاید تو از پی ایشان از غم اینکه چرا قرآن را باور ندارند خویشان را هلاک کنی (۶).

ما این چیزها را که روی زمین هست آرایش آن کرده ایم تا ایشان را بیازماییم که کدامشان از جهت عمل بهترند (۷).

و ما آنچه را روی زمین هست خاک بایر می کنیم (۸).

بیان آیات [آهنگ و مفاد کلی این سوره مبارکه] ص: ۳۲۶

اشاره

این سوره با انذار و تبشیر دعوت می کند به اعتقاد حق و عمل صالح هم چنان که از دو آیه اولش هم بوی این معنا استشمام می شود. و نیز از آیه آخر سوره که می فرماید "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا".

و در این سوره مساله نفی فرزند داشتن خدا مورد عنایت و توجه زیادی واقع شده است نظیر اینکه می بینیم تهدید و انذار را به کسانی اختصاص می دهد که برای خدا فرزند قائل شده اند، یعنی بعد از آنکه می فرماید: "لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ" مجدداً می فرماید: "وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

پس در این آیه روی سخن با دو گانه پرستان است، که قائل به فرزندی ملائکه و جن و مصلحین بشر برای خدا هستند، و همچنین خطاب به نصاری است که قائل به فرزندی مسیح برای اویند. و بعید نیست که روی سخن به یهود هم باشد، چون خود قرآن از یهود نقل کرده که گفته اند "عزیر پسر خدا است".

و بعید نیست کسی بگوید که غرض از نزول این سوره بیان سه داستان عجیب است که در قرآن کریم جز در این سوره ذکر نشده، یکی قصه اصحاب کهف و دیگری داستان موسی و آن جوانی که در راه به سوی مجمع البحرین دیدار نمود، و سوم حکایت ذی القرنین، و آن گاه از این سه داستان در غرض سوره که اثبات نفی شریک و تشویق بر تقوی و ترس از خدا است استفاده کند.

و این سوره به طوری که از سیاق آیاتش استفاده می شود در مکه نازل شده است. اما بعضی از مفسرین آیه "وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ..." را از مکی بودن استثناء کرده اند و به زودی در باره آن بحث می کنیم.

[توضیح مقصود از اینکه قرآن عوج (کجی) نداشته، قیم است و اشاره به اقوال مختلف مفسرین در ذیل جمله: "لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا..."]
..... ص: ۳۲۶

" الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا قَيِّمًا " .

کلمه "عوج" - به فتح عین و به کسر آن- به معنای انحراف است. در مجمع البیان

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۷

می گوید: "عوج- به فتحه عین- در کجی چیزهایی که محسوس و قابل دیدن هستند- چون نیزه و چوب- استعمال می شود، و با کسره عین در امور نادیدنی چون اعتقادات و سخن گفتن «۱».

و شاید منظور از چیزهای مرئی آنهایی باشند که به سهولت دیده می شوند و مقصود از چیزهای نامرئی آنهایی باشند که به آسانی مشهود نیستند کما اینکه راغب در مفردات چنین گفته است: "عوج" به فتحه عین کجی هایی را گویند که با چشم به آسانی دیده می شوند، مانند کجی چوبی که در زمین نصب شده باشد، ولی "عوج" به کسره عین در کجی هایی است که با فکر و بصیرت تشخیص داده می شوند، مانند انحراف و انحنايي که در زمین مسطح است که تنها متخصصین می توانند آن را تشخیص دهند، و نیز مانند انحراف در دین و زندگی «۲».

پس بنا به گفته وی دیگر اشکالی به آیه شریفه " لا تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَ لا أَمْتًا " «۳» وارد نمی شود- دقت بفرمائید.

خدای تعالی در این سوره کلامش را با ذکر ثنای خود افتتاح فرموده، و به این نحو خود را ستوده که: قرآنی بر بنده اش نازل کرده که هیچ انحرافی از حق در آن نیست، و آن کتاب قیم مصالح بندگانش در زندگی دنیا و آخرت است، و از عهده این کار به خوبی برمی آید، پس همه حمدها که در ترتب خیرات و برکات آن از روز نزولش تا روز قیامت هست، همه برای خدا است.

پس سزاوار نیست که هیچ دانشمند اهل بحثی تردید کند در اینکه: آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشری به چشم می خورد همه از برکات انبیای کرام است که در بشر منتشر کرده اند، و تخمی است که آنان با دعوت خود به سوی حق و حسن خلق و عمل صالح افشاندند، و اینکه قرآن کریم در چهارده قرن که از نزولش می گذرد تمدنی به بشر داده و ارتقایی بخشیده و علم نافع و عمل صالحی در بشر به وجود آورده که مخصوص خود آن است و به همین جهت دعوت نبوی منتهایی بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها برای خدا است.

و با این بیان روشن می شود اینکه بعضی از مفسرین در تفسیر این آیه، یعنی جمله

(۲) مفردات راغب، ماده "عوج".

(۳) روز قیامت در زمین کجی و جای خالی نمی بینی. سوره طه، آیه ۱۰۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۸

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ... " گفته اند: یعنی " بگوئید الحمد لله الذي نزل " صحیح نیست.

" وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا " - ضمیر در " له " به کتاب برمی گردد، و جمله مورد بحث جمله حالیه است از کتاب. و کلمه " قیما " آن گونه که از کتاب فهمیده می شود حال بعد از حال است، زیرا خدای تعالی در مقام ستایش خویش است از این جهت که کتابی نازل کرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است، و از این جهت که آن کتاب بر تامین مصالح جامعه بشری قیم است. پس به هر دو صفت بذل عنایت شده، آن هم بطوری مساوی، و همین اقتضاء می کند که جمله مزبور حالیه باشد، و " قیم " نیز حال دوم باشد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: جمله " وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا " عطف است بر صله، و کلمه " قیما " حال از ضمیر در " له " است، و معنایش این است که " و حمد آن خدای را که برای کتاب در حالی که قیم است اعوجاج قرار نداده " «۲» و یا " قیما " منصوب به مقدری است و معنایش این است که " و حمد آن خدایی را که برای کتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قیم قرار داده " و لازمه این دو وجه این است که عنایت میان اصل نزول و قیم بودن و بی اعوجاج بودن کتاب تقسیم شود، و بر شما خواننده عزیز روشن شد که این خلاف عنایتی است که مستفاد از سیاق است.

بعضی «۳» دیگر از مفسرین گفته اند: در آیه شریفه تقدیم و تاخیر به کار رفته و تقدیر آن " نزل الكتاب قیما و لم يجعل له عوجا " است و این بدترین نظریه ای است که در باره آیه ابراز شده، وجه رد نظریه فوق این است که نفی اعوجاج در قرآن، مقدم بر اثبات قیمومیت است.

زیرا عدم اعوجاج کمالی است که قرآن فی نفسه دارد، و قیمومیت کمالی است که قرآن به دیگران می دهد و معلوم است کمال بر تکمیل تقدم دارد.

و اینکه کلمه " عوج " که نکرده است و در سیاق نفی قرار گرفته خود افاده عمومیت می کند، پس قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات مستقیم و بدون اعوجاج است. و در لفظش فصیح و در معنایش بلیغ و در هدایت نمودنش موفق و حتی در حجت ها و براهینش قاطع و در امر و نهی خیرخواه، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل میان حق و باطل است. و همچنین از دستبرد شیطانها محفوظ و از اختلاف در

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

(۲) کشاف، ج ۲، ص ۷۰۲.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۲۹

مضامینش به دور است. نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن.

کلمه "قیم" به معنای کسی است که مصلحت چیزی را تامین نموده، امور آن را تدبیر نماید، مانند قیم خانه که قائم به مصالح خانه است، و اهل خانه در امور خانه به او مراجعه می کنند. و کتاب قیم، آن کتابی است که مشتمل بر معانی قیمی باشد، و آنچه که قرآن کریم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است، هم چنان که خدای تعالی در باره قرآن می فرماید: "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" (۱) و دین صحیح اسلام هم همین است، چنانچه خدای سبحان در موضعی از کتابش دین خود را به قیم بودن توصیف کرده، از آن جمله فرموده: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" (۲).

بنا بر این، پس توصیف کتاب به وصف قیمومت به خاطر این است که متضمن دین قیم می باشد دینی که قائم به مصالح عالم بشری است، چه مصالح دنیایی، و چه آخرتی.

و چه بسا از مفسرین که قضیه را بر عکس معنا کرده و گفته اند: قیمومت، اول وصف کتاب است و سپس وصف دین. (به عبارت دیگر ما گفتیم کتاب به خاطر اینکه متضمن دین قیم است خودش هم قیم شده، ولی بعضی گفته اند کتاب قیم است و دین به خاطر قیم بودن کتاب، قیم شده است) و در باره اش گفته شده: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" (۳) که ظاهر معنایش: دین کتاب های قیم است. ولی این قسم تفسیر نوعی مجاز گویی است.

بعضی (۴) گفته اند: مقصود از قیم، مستقیم است یعنی معتدل که نه افراط در آن باشد و نه تفریط. بعضی (۵) دیگر گفته اند: قیم، به معنای مدبر سایر کتابهای آسمانی است، یعنی سایر کتابها را تصدیق و حفظ نموده، شرایعش را نسخ می کند. و اینکه به دنبال کلمه قیم فرموده:

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ... مؤید معنایی است که ما ذکر کردیم.

"لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ"

بعضی (۶) آیه را اینطور معنا کرده اند: این کتاب را فرستاد تا کافران را از عذابی شدید که از ناحیه خدا صادر می شود، انداز نماید، ولی ظاهر آیه به قرینه اینکه مؤمنین را مقید

(۱) به سوی حق و به سوی راه مستقیم راهنمایی می کند. سوره احقاف، آیه ۳۰.

(۲) روی خود متوجه دین قیم بساز. سوره روم، آیه ۴۳.

(۳) سوره بینه، آیه ۵.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۱.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۴۹.

(۶) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۷۶. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۰

می کند به آن مؤمنینی که عمل صالح می کنند، این است که تقدیر آیه: "لینذر الذین لا- یعملون الصالحات- تا بترساند کسانی را که عمل صالح نمی کنند" بوده باشد، حال چه آنهایی که اصلاً ایمان نمی آورند، و یا اگر ایمان می آورند در عمل خود مرتکب فسق و تباهی می شوند.

در هر حال، این جمله بیان می کند که چرا کتاب را قیم و مستقیم بر بنده اش نازل کرده، زیرا پر واضح است که اگر کتاب خودش مستقیم و برای غیر خودش قیم نمی بود نمی توانست انذار و بشارت باشد.

و مراد از "اجر حسن" بهشت است، به قرینه اینکه در آیه بعدی فرموده: "ما کثیرین فیهِ اُیِّداً" و معنای آیه روشن است. "و یُنذِرَ الذِّینَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا".

مقصود از اینان عموم کسانی هستند که بت پرستیده معتقد بودند که ملائکه پسران یا دختران خدایند، و چه بسا از اینان که در باره جن و مصلحین از بشر، چنین اعتقادی داشته اند.

و نیز مقصود نصاری هستند که مسیح را پسر خدا می دانستند. هر چند که از نظر اینکه قرآن کریم به یهود نسبت داده که عزیز را پسر خدا می دانسته اند یهود نیز مشمول آیه هست.

انذار را در خصوص کسانی که گفتند خدا برای خود فرزند گرفته، تکرار کرد تا مزید اهتمام را در خصوص ایشان افاده نماید.

" ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَ لَا لِآبَائِهِمْ کَبْرٌ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ... "

از آیه شریفه "أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تُكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ" (۱) استفاده می شود که مورد بحث آیه معتقد بوده اند خدا حقیقتاً فرزند گرفته و فرزنددار شده است.

لذا در آیه مورد بحث آن را با دو جواب رد می کند: یکی اینکه این سخن را از روی نادانی زده اند، و علمی بدان ندارند،

دوم اینکه دروغ می گویند.

جمله: " ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ " رد بر همگی ایشان از خلف و سلفشان است، و لیکن چون ایشان علم به این نظریه را به پدران خود احاله داده می گفتند " این دین، دین پدران ما است، و آنها بهتر از ما می اندیشیده اند، و ما جز اینکه پیروی ایشان کنیم حق اظهار نظری نداریم " لذا خدا میان آنان و پدرانشان فرق گذاشته، ابتدا از ایشان نفی علم نموده و سپس از

(۱) از کجا برای او فرزند می شود و حال آنکه زن ندارد چون هر چه از زن و مرد و هر مخلوق دیگر که هست او خلق کرده. سوره انعام، آیه ۱۰۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۱

پدرانشان که به آنان اعتماد کرده بودند، تا بدین وسیله هم نظریه ایشان را رد کرده باشد و هم دلیلشان را.

[قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقیقی و چه به نحو مجاز باطل و ممنوع است] ص: ۳۳۱

و اینکه فرمود: " كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ " برای مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ایشان است که گفته بودند: " اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا " برای اینکه جرأت بزرگی بر خدای سبحان کرده شریک و تجسم و ترکیب و احتیاج به کمک و جانشین را به او نسبت داده اند- تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

البته این را هم نباید از نظر دور داشت که بعضی از کسانی که قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقیقی نبوده، بلکه به عنوان احترام و تشریف و برای اینکه قرب به خدا و خصوصیت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او می کرده اند، مانند یهود که- به طوری که قرآن از ایشان حکایت کرده- عزیز را پسر خدا می دانسته اند، و یا می گفته اند: " نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ - ما پسران و دوستان خداییم " و همچنین در کلمات بعضی از قدمای ایشان آمده که بر بعضی از مخلوقات اولیه اطلاق " پسر خدا " می کرده اند، به این عنوان که اینها اولین خلق خدا هستند که خدایشان آفریده و صادر کرده، همانطور که پسر از پدر صدور می یابد و بر آن موجوداتی که واسطه این صدور بودند اطلاق همسر و زوج می کرده اند.

و این دو اطلاق هر چند که شامل آنچه که اطلاق اول می شده نمی شود چون این اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده، و لیکن هر دو از نظر شرع ممنوع است. نه صحیح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعی خدا است آن طور که ما فرزندان پدران خود هستیم، و نه صحیح است بگوئیم فلان موجود آن قدر دارای شرافت است که اگر ممکن بود خدا فرزند دار شود جز این موجود کسی فرزند او نمی بود، و ملائک ممنوعیت این دو اطلاق همین بس که هر دو باعث می شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقیقت را بفهمند و به شقاوت دائمی و هلاکت جاودانه گرفتار گردند.

"فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا".

کلمه "بخوع" و "بخع" به معنای کشتن و هلاک کردن است. و "آثار" به معنای علامت های پا و اثر قدمهای کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد، و کلمه "اسف" به معنای شدت اندوه است، و مراد از "بِهَذَا الْحَدِيثِ" همین قرآن کریم است.

این آیه و دو آیه بعدش در مقام خرسندی و تسلی خاطر رسول خدا (ص) است، و حرف "فاء" که بر سر آیه آمده برای تفریع کلام بر کفر و انکار ایشان به آیات

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۲

خدا است که از آیات قبلی استفاده می شد. و معنای آیه چنین است: مثل اینکه بوی این می آید که از شدت اندوه بر اعراض کفار از قرآن و انصرافشان از شنیدن دعوت، خودت را از بین ببری.

البته ما مساله اعراض و انصراف را از کلمه "آثار" در آوردیم که خود استعاره است.

[هدف از خلق زینت بر روی زمین آزمایش انسان ها و تمیز نیک و بد بر اساس اعتقاد و عمل است] ص: ۳۳۲

"إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... صَعِيدًا جُرُزًا".

کلمه "زینت" به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می بخشد به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می کند. و کلمه "صعید" به معنای قشر زمین است و کلمه "جرز" به طوری که مجمع البیان گفته، زمینی است که گیاه نرویانند، گویی تخم گیاهان را می خورد «۱».

در این دو آیه، بیان عجیبی در حقیقت زندگی بشر در زمین ایراد شده، و آن این است که نفوس انسانی- که در اصل جوهری است علوی و شریف- هرگز مایل نبوده که به زمین دل ببندد و در آنجا زندگی کند، ولی عنایت خداوند تبارک و تعالی چنین تقدیر کرده که کمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تامین گردد، به همین جهت تقدیر خود را از این راه به کار بسته که او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده، به محک تصفیه و تطهیرش برساند و تا مدتی مقدر در زمینش اسکان داده میان او و آنچه که در زمین هست علقه و جذبه ای برقرار کند و دلش به سوی مال و اولاد و جاه و مقام شیفته گردد. این معنا را از این جای آیه استفاده کردیم که می فرماید: آنچه در زمین هست ما زینت زمین قرارش دادیم. و زینت بودن مادیات فرع بر این است که در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگی و تعلق یافته در نتیجه سکونت و آرامش یابد.

آن گاه وقتی آن مدت معین که خدا برای سکونتشان در زمین مقرر کرده به سر آمد، و یا به عبارتی آن آزمایشی که خدا می خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق یافت، خداوند آن علاقه را از بین آنها و مادیات محو نموده آن جمال و زینت و زیبایی که زمین را از آن می گیرد، و زمین به صورت خاکی خشک و بی گیاه می شود، آن سرسبزی و طراوت را از آن سلب می کند، و ندای رحیل و کوس کوچ را برای اهلس می کوبد، از این آشیانه بیرون می روند، در حالی که چون روز

تولدشان منفرد و تنها هستند.

این سنت خدای تعالی در خلقت بشر و اسکانش در زمین و زینت دادن زمین و لذائد

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۳

مادی آن است تا بدین وسیله فرد بشر را امتحان کند و سعادتمندان از دیگران متمایز شوند.

و به همین منظور نسلها را یکی پس از دیگری به وجود می آورد و متاعهای زندگی را که در زمین است، در نظرشان جلوه می دهد، آن گاه آنان را به اختیار خود وا می گذارد تا آزمایش تکمیل گردد. بعد از اتمام آن، ارتباط مزبور را که میان آنان و آن موجودات بود بریده، از این عالم که جای عمل است به آن نشاء که سرای حساب است، منتقلشان می کند، هم چنان که فرموده:

" وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسِكُمْ ... وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكَبْتُمْ مَا كَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ " (۱).

پس حاصل معنای آیه این شد که: اعراض ایشان از دعوت و انذار و تبشیرت باعث تاسف بیش از حد تو نشود، و اگر می بینی که سرگرم تمتع از امتعه حیات مادی اند، ناراحت مباش، زیرا اینها اولین مردمی نیستند که چنین هستند و کاری هم نمی توانند بکنند، بلکه نه تنها نمی توانند کاری صورت دهند بلکه همین اعراض و سرگرمی به متاع دنیا خود آزمایش الهی است که ایشان را مسخر کرده است. آری این ماییم که بشر را در روی زمین منزل و متاعهای آن را در نظرش جلوه دادیم، که بینندگان را مفتون خود کند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گیرد و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می کنند، و آن گاه پس از اتمام امتحان، به تحقیق که همین ما زمین و آنچه را که در آن است به صورت سرزمین خشک و فاقد چیزی که مایه رغبت باشد، در می آوریم.

پس ناگفته پیداست که خدای سبحان از همه بشر ایمان نخواست تا ایمان نیابردن عده ای به معنای شکست خوردنش باشد، و استمرارشان در کفر و ضلالت به معنای مغلوب شدن خدا باشد، و از این جهت تو ناراحت شوی، بلکه همین سرنوشت را، خود او برایشان تنظیم نموده تا امتحانشان کند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله " وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا " از باب استعاره به کنایه است، و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاعهای زندگی زمینی است.

(۱) یعنی اگر بینی که ستمکاران در گردابهای مرگند و فرشتگان دستهای خویش را گشوده که جانهای خویش بر آرید ... شما تک تک همانطور که نخستین بار خلقتان کردیم پیش ما آمده اید و آنچه را به شما عطا کرده بودیم پشت سر گذاشته اید واسطه هایتان را که می پنداشتید در عبادت شما شریکند با شما نمی بینم، روابط شما گسیخته و آنچه می پنداشتید نابود شده است. سوره انعام، آیه ۹۳ و ۹۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۴

و چه بسا از مفسرین «۱» که گفته اند: منظور از این تعبیر حقیقت معنای صعید جز است، نه معنای کنایه ای، و معنایش این است که و هر آن زینتی که بر زمین است را مجدداً با خاک یکسان خواهیم کرد و زمین را به نحوی قرار خواهیم داد که نه چیزی روئیدنی در آن باشد، و نه چیزی بر زمین موجود باشد.

و جمله " ما عَلَيَّهَا - آنچه بر روی آن است " از قبیل به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر است و گرنه جا داشت بفرماید " و انا لجاعلوه " شاید خواسته است عنایت بیشتر به وصف بودنش بر زمین را افاده کند.

بحث روایتی [روایاتی در تفسیر جملات " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا"، " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ ... " و " لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا "]. ص: ۳۳۴

در تفسیر عیاشی از برقی روایت کرده که او بدون ذکر سند از ابی بصیر از امام باقر (ع) روایت کرده که در ذیل جمله " لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ " فرموده: مقصود از " باس شدید " علی (ع) است که از طرف رسول خدا (ص) مامور به کشتن دشمنانش گردید «۲».

مؤلف: این روایت را ابن شهر آشوب «۳» هم از امام باقر و امام صادق (ع) نقل کرده است، لیکن معنایش این نیست که آیه شریفه در این خصوص نازل شده، بلکه منظور این است که یکی از عذابهای شدید داستان علی (ع) است.

و در تفسیر قمی در حدیث ابی الجارود از امام باقر (ع) آورده که در تفسیر آیه " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ " فرموده: یعنی بکشی خود را در اثر مخالفت ایشان، و در باره کلمه " اسفا " فرموده: یعنی از حزن و اندوه «۴» و در الدر المنثور است که ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مروویه و حاکم در تاریخ از ابن عمر روایت کرده اند که رسول خدا (ص) آیه " لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا " را تلاوت فرمود، من پرسیدم: یا رسول الله معنای آن چیست؟ فرمود: یعنی تا آنکه شما

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۰۷ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۰.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

(۳) مناقب ابن شهر آشوب.

(۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۵

را بیازماییم که کدامیک عقل بهتر و ورع بیشتر از محارم خدا دارید و کدامیک سریع تر در اطاعت خدائید «۱».

و در تفسیر قمی در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) نقل کرده که در معنای "صَیِّدًا جُرْزًا" فرمود: زمینی که گیاه ندارد «۲».

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۱.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۶

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۹ تا ۲۶] ص: ۳۳۶

اشاره

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (۹) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (۱۰) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (۱۱) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (۱۲) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاَهُمْ هُدًى (۱۳)

وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ لَهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذْ شَطَطًا (۱۴) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (۱۵) وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا (۱۶) وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَوَارُورُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (۱۷) وَ تحَسِبُهُمْ رَبُّهُمْ أَغْيَابًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقَلْنَاهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّنتَ مِنْهُمْ رُعْبًا (۱۸)

وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (۱۹) إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا (۲۰) وَ كَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا (۲۱) سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ

بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۲۲) وَلَا تَقُولَنَّ لِي سَنِيءٌ إِنَّنِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (۲۳)

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا (۲۴) وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا (۲۵) قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (۲۶)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۷

ترجمه آیات ص: ۳۳۷

مگر پنداشته ای از میان آیه های ما اهل کهف و رقیم شکفت انگیز بوده اند (۹).

وقتی آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خویش رحمتی عطا کن و برای ما در کارمان صوابی مهیا فرما (۱۰).

پس در آن غار سالهای معدود به خوابشان بردیم (۱۱).

آن گاه بیدارشان کردیم تا بدانیم کدامیک از دو دسته مدتی را که درنگ کرده اند بهتر می شمارند (۱۲).

ما داستانشان را برای تو به حق می خوانیم. ایشان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان داشتند و ما بر هدایتشان افزودیم (۱۳).

و دلهایشان را قوی کرده بودیم که بپا خاستند و گفتند: پروردگارا ما، پروردگار آسمانها و زمین است و ما هرگز جز او پروردگاری نمی خوانیم، و گرنه باطلی گفته باشیم (۱۴).

اینان، قوم ما که غیر خدا خدایان گرفته اند چرا در مورد آنها دلیل روشنی نمی آورند، راستی ستمگرتر از آن کس که دروغی در باره خدا ساخته باشد کیست؟ (۱۵).

اگر از آنها و از آن خدایان غیر خدا را که می پرستند گوشه گیری و دوری می کنید پس سوی غار

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۸

بروید تا پروردگارتان رحمت خویش را بر شما بگسترد و برای شما در کارتان گشایشی فراهم کند (۱۶).

و خورشید را بینی که چون بر آید از غارشان به طرف راست مایل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ایشان در فراخنا و قسمت بلندی غارند، این از آیه های خداست هر که را خدا هدایت کند او هدایت یافته است و هر که را خدا گمراه

کند دیگر دوستدار و دلسوزی و رهبری برایش نخواهی یافت (۱۷).

چنان بودند که بیدارشان پنداشتی ولی خفتگان بودند. به پهلوی چپ و راستشان همی گردانیدیم و سگشان بر آستانه دستهای خویش را گشوده بود، اگر ایشان را می دیدی به فرار از آنها روی می گرداندی و از ترسشان آکنده می شدی (۱۸).

چنین بود که بیدارشان کردیم تا از همدیگر پرسش کنند، یکی از آنها گفت: چقدر خوابیدید؟

گفتند روزی یا قسمتی از روز خوابیده ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چه مدت خواب بوده اید، یکتان را با این پولتان به شهر بفرستید تا بنگرد طعام کدام یکیشان پاکیزه تر است و خوردنیی از آنجا برای شما بیاورد، و باید سخت دقت کند که کسی از کار شما آگاه نشود (۱۹).

زیرا محققا اگر بر شما آگهی و ظفر یابند شما را یا سنگسار خواهند کرد و یا به آیین خودشان بر می گردانند و هرگز روی رستگاری نخواهند دید (۲۰).

بدینسان کسانی را از آنها مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است، و در رستاخیز تردیدی نیست، وقتی که میان خویش در کار آنها مناقشه می کردند، گفتند بر غار آنها بنائی بسازید پروردگار به کارشان دانایتر است، و کسانی که در مورد ایشان غلبه یافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهی خواهیم ساخت (۲۱).

خواهند گفت: سه تن بودند چهارمیشان سگشان بود. و گویند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دلیل و در مثل رجم به غیب می کنند. و گویند هفت تن بودند هشتمی آنها سگشان بوده. بگو پروردگارم شمارشان را بهتر می داند و جز اندکی شماره ایشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مکن مگر مجادله ای به ظاهر، و در باره ایشان از هیچ یک از اهل کتاب نظر مخواه (۲۲).

در باره هیچ چیز مگو که فردا چنین کنم (۲۳).

مگر آنکه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشی شدی پروردگارت را یاد کن، و بگو شاید پروردگارم مرا به چیزی که به صواب نزدیکتر از این باشد هدایت کند (۲۴).

و در غارشان سیصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (۲۵).

بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غیب آسمانها و زمین خاص او است چه او بینا و شنوا است، جز او دوستی ندارند و هیچکس را در فرمان دادن خود شریک نمی کند (۲۶).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۳۹

بیان آیات [وجه اتصال و رابطه آیاتی که داستان اصحاب کهف را حکایت می کنند با آیات قبل] ص: ۳۳۹

این آیات داستان اصحاب کهف را ذکر می کند که یکی از سه سؤالی است که یهود به مشرکین یاد دادند تا از رسول خدا (ص) پرسند و بدین وسیله او را در دعوی نبوتش بیازمایند. و دو سؤال دیگر - به طوری که در روایات آمده - یکی داستان موسی و آن جوان همسفر او است، و دیگری داستان ذی القرنین است. چیزی که هست در این آیات داستان کهف را مانند آن دو داستان دیگر طوری نقل فرموده که صریح باشد در این که آن را از رسول خدا (ص) پرسیده اند، همانطور که در آن دو دارد: "يَسْئَلُونَكَ" گو این که در آخر آیات مربوط به داستان کهف نیز چیزی که اشاره به این معنا داشته باشد هست، و آن این است که می فرماید: "در باره هیچ چیز مگو این کار را فردا می کنم مگر آنکه دنبالش بگویی ان شاء الله".

سیاق آیات سه گانه ای که داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به این دارد که قصه کهف قبلاً به طور اجمال در بین مردم معروف بوده، مخصوصاً این اشعار در سیاق آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" بیشتر به چشم می خورد، و می فهماند که نزول این آیات برای تفصیل قضیه است که از جمله "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ... " شروع می شود.

و وجه اتصالش به آیات قبل این است که با اشاره به این داستان و اینکه جای تعجب در آن نیست همان مطالب گذشته را تایید می کند، که اگر خدای تعالی موجودات روی زمین را در نظر بشر جلوه داده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها نموده تا بدانها رکون و اطمینان کنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است. و همچنین اگر پس از گذشتن اندک زمانی همه آنها را با خاک یکسان نموده، از نظر انسان می اندازد و به صورت سرابی جلوه می دهد، همه و همه آیاتی است الهی نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف هست، که خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در کنج غاری سیصد سال شمسی به خوابشان برد و وقتی بیدار شدند جز این به نظرشان نرسید که یا یک روز در خواب بوده اند و یا پاره ای از روز پس مکث هر انسان در دنیا و اشتغالش به زخارف و زینت های آن و دلباختگی اش نسبت به آنها و غفلتش از ماسوای آن، خود آیتی است نظیر آیتی که در داستان اصحاب کهف است. همانطور که آنها وقتی بیدار شدند خیال کردند روزی و یا پاره ای از روز خوابیده اند،

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۰

انسانها هم وقتی روز موعود را می بینند خیال می کنند یک روز و یا پاره ای از یک روز در دنیا مکث کرده اند، و چنانچه از اصحاب کهف سؤال شد "كَمْ لَيْتُمْ" و آنها گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" از همه انسانها نیز در روز موعود سؤال می شود: "كَمْ لَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ عِدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" (۱) و نیز می فرماید: "كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ" (۲).

پس آیت اصحاب کهف در بین سایر آیات الهی پیشامدی نوظهور و عجیب نیست، بلکه داستانی است که همه روزه، و تا شب و روزی هست، تکرار می گردد.

پس گویا خدای تعالی بعد از آنکه فرمود: "فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ... صَعِيدًا جُرُزًا" رسول گرامی خود را خطاب می کند که: گویا تو متوجه نشدی که اشتغال مردم به دنیا و ایمان نیاوردنشان به این داستان به خاطر تعلقی که به زینت های زمین دارند، خود آیتی است نظیر آیت خوابیدن اصحاب کهف در غار، و به همین جهت اندوهناک شدی تا حدی که خواستی از غصه خودت را بکشی، و خیال کردی که داستان اصحاب کهف یک داستان استثنایی و نوظهور و عجیب است، و حال آنکه این داستان عین داستان زندگی مردم دنیاپرست است.

و اگر صریحا رسول گرامش را خطاب نکرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اینکه کنایه از تصریح رساتر است.

این آن معنایی است که با تدبر در وجه و چگونگی اتصال این داستان با آیات قبلش به دست می آید. و به همین منوال آیات بعدی هم - که مربوط به آن دو مرد است که یکی از آنها صاحب دو باغ بود و آیات بعد از آن، که مربوط است به قصه موسی و همسفرش - معنا می شود که به زودی بیانش خواهد آمد. البته مفسرین دیگر در وجه اتصال آیات این قصه به ما قبل خود وجوه دیگری ذکر کرده اند که موجه نیستند، و فائده ای در نقل آنها نیست.

"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا"

"حسبان" به معنای پندار و مظنه است، و "کهف" به معنای مغاره ای است که در کوه باشد، و فرق آن را با "مغاره" از نظر لغت این است که کهف از مغاره وسیع تر و بزرگتر

(۱) پرسیده می شود چند سال در زمین درنگ کردید؟ (در پاسخ) گویند درنگ کردیم یک روز یا قسمتی از یک روز. سوره مؤمنون، آیات ۱۱۲ و ۱۱۳.

(۲) روزی که می بینند وعده الهی را، چنین به نظرشان می رسد که در زمین مکث نکردند مگر ساعتی از یک روزی را. سوره احقاف، آیه ۳۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۱

است. و غار همان کهف است، لیکن در صورتی که کوچک باشد و کلمه "رقیم" از "رقم" است که هم به معنای نوشتن است و هم به معنای خط. پس "رقیم" در واقع به معنای "مرقوم" است، چون در موارد بسیاری وزن فعلی به معنای مفعول می آید، مانند "جریح" که به معنای "مجروح" و "قتیل" که به معنای "مقتول" است. و کلمه "عجب" مصدر و به معنای "تعجب" است که اگر به صورت وصف (عجب) تعبیر شده نه به صورت فعل (تعجب) به منظور مبالغه است.

[بیان اینکه اصحاب رقیم نام دیگر اصحاب کهف است] ص: ۳۴۱

و از ظاهر سیاق این داستان بر می آید که اصحاب کهف و رقیم جماعت واحدی بوده اند که هم اصحاب کهف نامیده شدند، و هم اصحاب رقیم. اصحاب کهف نامیده شدند به خاطر اینکه در کهف (غار) منزل کردند، و اصحاب رقیمشان نامیدند زیرا- بطوری که گفته «۱» شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته ای در آن ناحیه پیدا شده است، و یا در موزه سلاطین دیده شده «۲»، به همین جهت اصحاب رقیم نامیده شدند. بعضی «۳» دیگر گفته اند " رقیم " نام کوهی در آن ناحیه بوده که غار مزبور در آن قرار داشته است. و یا نام وادیی بوده که کوه مزبور در آنجا واقع بوده»

. و یا نام آن شهری بوده که کوه نامبرده در آنجا بوده است، و اصحاب کهف اهل آن شهر بوده اند «۵». و یا نام سگی بوده که همراه آنان به غار در آمده است «۶».

این پنج قول است که در باره معنای اصحاب رقیم گفته شده و به زودی در بحثی که پیرامون داستان کهف می آید، خواهید دید که قول اول مؤید دارد.

بعضی «۷» دیگر گفته اند: اصحاب رقیم مردمی غیر از اصحاب کهف بوده اند، و داستانشان غیر از داستان ایشان است، و خدای تعالی نام آنان را با اصحاب کهف ذکر کرده است، ولی فقط تفصیل داستان اصحاب کهف را فرموده است. این عده از مفسرین برای داستان اصحاب رقیم روایتی هم نقل کرده اند که به زودی در بحث روایتی خواهد آمد.

لیکن این قول بسیار بعید است، زیرا خدای تعالی در کلام فصیح و بلیغش هرگز به

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، نقل از سعید بن جبیر.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

(۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲ به نقل از حسن. [.....]

(۴) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از ابن عباس.

(۵) کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۶) کشاف، ج ۲، ص ۷۰۴.

(۷) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۲

داستان دو طایفه از مردم اشاره نمی فرماید مگر آنکه تفصیل هر دو را بیان کند، نه اینکه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به

داستان یکی پرداخته، دیگری را مسکوت بگذارد، و مورد توجه اجمالی یا تفصیلی قرار ندهد.

علاوه بر اینکه آن داستانی که گفتیم در روایت راجع به اصحاب رقیم آمده با سیاق آیات سابق سازگار نیست و آن مناسبتی را که داستان اصحاب کهف با آن سیاق دارد، ندارد.

پس از آنچه که در وجه اتصال آیات قصه کهف با آیات قبل گفتیم چنین بر می آید که معنای آیه این است که "تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم- که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده و گمان کردند یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدند- آیت عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست، زیرا آنچه که بر عامه خلق می گذرد، که سالها فریفته زندگی مادی و زرق و برق آن شده غافل و بی خبر از معاد به سر می برند و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می پندارند، دست کمی از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.

و ظاهر سیاق- همانطور که قبلا هم اشاره کردیم- این است که قصه اصحاب کهف قبل از نزول این آیات بطور اجمال برای رسول خدا (ص) معلوم بوده، و در این آیات عنایت در بیان تفصیل آن است، مؤید این استظهار این است که بعد از این آیه و سه آیه دیگر آمده که اجمال قصه را در بردارد و مجددا می فرماید: "نَحْنُ نَقُصُّ ... " یعنی ما تفصیل داستان ایشان را برایت ذکر می کنیم.

"إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ... مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا".

کلمه "اوی" از "اوی" است که به معنای برگشتن است، البته نه هر برگشتنی، بلکه برگشتن انسان و یا حیوان به محل اقامت و زندگی اش تا در آنجا دوباره استقرار یابد. و کلمه "فتیه" جمع سماعی "فتی" است، و "فتی" به معنای جوان است، و این کلمه خالی از شائبه مدح نیست و تقریباً منظور از آن، جوان خوب می باشد.

کلمه "هیئ" از ماده تهیه و آماده کردن است. بیضاوی گفته است که اصل تهیه هر چیزی پدید آوردن هیات آن است «۱». و کلمه "رشد" - به فتحه را و شین- و همچنین کلمه "رشد" - به ضمه را و سکون شین- راه یافتن به سوی مطلوب است. راغب گفته: "رشد" و

(۱) تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۳

"رشد" در مقابل "غی" است که در جای کلمه هدایت استعمال می شود «۱».

و جمله "فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" تفریع دعای ایشان است بر بازگشتن ایشان، گویا وقتی ناتوانی و بیچارگی خود را دیدند مضطر به این شدند که از درگاه خدا مسئلت نمایند، و این تفریع را کلمه "من لدنک" تایید می کند، زیرا اگر دستشان از هر چاره ای قطع نشده باشد، و یاس و نومیدی از هر طرف احاطه شان نکرده باشد رحمتی را که درخواست کردند مقید به قید "لدنک" نمی کردند، بلکه می گفتند "آتنا رحمه- خدایا به ما رحمتی فرست" هم چنان که دیگران می گویند: "رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً" (۲) و یا می گویند:

"رَبَّنَا وَ آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ" (۳) پس مراد از رحمت سؤال شده تایید الهی بوده در جایی که مؤیدی غیر او نیست.

ممکن هم هست مراد از رحمت سؤال شده از ناحیه پروردگار پاره ای مواهب و نعمتهای مختص به خدا باشد از قبیل هدایت که در مواضعی از کلام مجیدش آن را از ناحیه خودش به تنهایی دانسته است، تقیید به جمله "من لدنک" هم خالی از اشعار به این معنا نیست. و ورود نظیر این قید در دعای راسخین در علم که در قرآن آمده باز این احتمال را تایید می کند، چنانچه فرموده: "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" (۴) که می دانیم در این درخواست جز هدایت چیزی را نخواسته اند.

و در جمله "وَ هَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" مراد از "أمرنا" آن وصفی است که مخصوص به خود آنان بوده. و به خاطر همان وضع از میان قوم خود بیرون آمده و فرار کرده اند و حتماً آن قوم در پی مردم با ایمان بوده اند تا هر جا یافتند آنها را به قتل برسانند، و یا بر پرستش غیر خدا مجبورشان کنند. و این عده پناهنده به غار شدند در حالی که نمی دانستند سرانجام کارشان به کجا می رسد، و چه بر سرشان می آید، و غیر از پناهندگی به غار هیچ راه نجات دیگری نداشتند، و از همین جا معلوم می شود که مراد از رشد همان راه یافتن و اهتداء به روزنه نجات است.

پس این جمله، یعنی جمله "وَ هَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" بنا بر احتمال اول- از دو

(۱) مفردات راغب، ماده "رشد".

(۲) سوره بقره، آیه ۲۰۱.

(۳) سوره آل عمران، آیه ۱۹۴.

(۴) پروردگارا دلهای ما را از حق منحرف مکن بعد از آنکه هدایتمان کردی و از ناحیه خودت رحمتی بر ما ارزانی دار. سوره آل عمران، آیه ۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۴

احتمالی که در سابق در معنای رحمت گذشت- عطف تفسیر بر جمله "آتنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً" خواهد بود، و بنا بر احتمال

دوم درخواست دیگری غیر درخواست رحمت خواهد شد.

[معنای جمله: "فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا"] ص : ۳۴۴

"فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا".

زمخشری در تفسیر کشاف خود گفته: یعنی پرده ای بر آن غار زدیم تا دیگر گوشه‌هایشان صداهای خارج را نشنود و از خواب بیدار نگردند. و به عبارت دیگر: خواب سنگینی بر آنان مسلط کردیم که هیچ صدایی بیدارشان نکند هم چنان که اشخاصی که سنگین خواب هستند همینطورند، هر چه بیخ گوششان فریاد بزنی بیدار نمی گردند، بنا بر این، مفعول "ضربنا" که همان حجاب باشد در کلام حذف شده هم چنان که در عبارت معروف: "فلان بنی علی امرأته" مفعول "بنی" حذف شده، و نمی گویند چه بنا کرد، چون مقصود معلوم است، همه می دانند که اطاقی بنا کرد «۱».

و در مجمع البیان گفته: معنای "فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ" این است که ما خواب را بر گوشه‌های آنان مسلط کردیم، و این تعبیر نهایت درجه فصاحت را دارد، هم چنان که می گویند:

"ضربه الله بالفالج" یعنی خدا او را مبتلای به فلج کرد. قطرب گفته: این تعبیر نظیر تعبیر عرب است که می گوید: "ضرب الامیر علی ید فلان" و منظور از این تعبیر این است که امیر دست فلانی را از فلان کار کوتاه نمود. اسود بن یعفر که مردی نابینا بود گفته است:

و من الحوادث لا ابا لك انی ضربت علی الارض بالاسداد

یعنی: از حوادث بی پدر! از حوادث روزگار اینکه من بر زمین زدم (یعنی جایی نمی روم).

آن گاه قطرب اضافه کرده که این از تعابیر فصیح قرآنی است که به طور زیرنویسی نمی شود ترجمه اش کرد. این بود کلام صاحب مجمع البیان «۲».

این معنایی که وی برای جمله مورد بحث کرده از معنای زمخشری بلیغ تر است.

البته معنای سومی هم می توان کرد، هر چند مفسرین آن را نگفته اند و آن این است که مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتاری باشد که زنان هنگام خواباندن بچه های خود انجام می دهند، و آن این است که یا با کف دست و یا با سر انگشت به گوش بچه آرام می زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در یک جا متمرکز شود، و به این وسیله خوابش ببرد، پس جمله مذکور کنایه از این است که خدای تعالی با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۵

همانطور که مادر مهربان با بچه شیرخوار خود عمل می کند.

"سِنِينَ عَدَدًا" - این جمله ظرف است برای "ضرب" و "عدد" مانند عد مصدر به معنای معدود است، و بنا بر این معنای جمله مزبور سنین معدودا است، و بعضی گفته اند: مضافی در این میان حذف شده، و تقدیر کلام "سنین ذوات عدد، یعنی سالهایی دارای عدد" بوده است.

ولی زمخشری در کشف گفته توصیف سنین به عدد احتمال دارد به منظور تکثیر و یا تقلیل بوده باشد، و در هر حال معنا: "سالهای بسیار" باشد چون به منظور تقلیل هم که باشد کثیر نزد ما نزد خدا قلیل است هم چنان که عمر دنیای ما را یک ساعت از روز خوانده و فرموده:

"لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ - در دنیا مکث نکردند مگر ساعتی از روزی" زجاج گفته: این توصیف به منظور تکثیر است، چون هر چیزی وقت زیاد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندکش احتیاج به عدد ندارد، این هم خلاصه کلام زمخشری بود «۱».

و چه بسا عنایت در این توصیف به این بوده که کمی مقدار سالها را برساند، چون هر چیزی وقتی زیاد شد دیگر قابل شمردن نیست و عادتاً آن را نمی شمارند، پس اینکه فرموده سالهایی معدود، یعنی اندک و قابل شمار، هم چنان که همین قرآن کریم این عنایت را در داستان بفروش رفتن یوسف (ع) به بهای اندک به کار برده و فرموده: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ" «۲» یعنی درهم هایی اندک.

بعلاوه اگر منظور از این توصیف تقلیل باشد با سیاق مناسب تر است، زیرا در سابق هم گفتیم که زمینه کلام افاده این معنا است که سرگذشت اصحاب کهف امر عجیبی نیست، و با این زمینه تقلیل سازگارتر است نه تکثیر. و معنای آیه روشن است، و از آن استفاده می شود که اصحاب کهف در این مدت طولانی در خواب بوده اند نه اینکه مرده باشند.

"ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا"

مراد از "بعث" در اینجا همان بیدار کردن است، نه زنده کردن. به قرینه آیه قبلی که دلالت داشت بر اینکه در این مدت در خواب بودند نه اینکه مرده باشند. راغب گفته:

کلمه "حزب" به معنای جماعت است اما جماعتی که یک نوع فشرده گی داشته باشند «۳».

و نیز در باره کلمه "امد" گفته: این کلمه با کلمه "ابد" در معنا نزدیک به همنند، با این تفاوت که ابد مدت زمانی را گویند که حد محدودی نداشته باشد و مقید به حدی نشده

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۲) او را بفروختند به بهایی ناچیز و درهم هایی معدود. سوره یوسف، آیه ۲۰.

(۳) مفردات راغب، ماده " حزب ". [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۶

باشد، و لذا هیچ وقت نمی گویند: " ابد، چند سال " به خلاف " امد " که به معنای مدت زمانی است که محدود باشد، اگر حدش در کلام آمده باشد که معین خواهد بود، ولی اگر به طور مطلق ذکر شده باشد زمان محدودی است که حدش مجهول است. و فرق میان امد و زمان این است که امد به اعتبار آخر زمان و نهایت آن به کار می رود ولی زمان عام است، هم در ابتدای مدت استعمال می شود و هم در آخر آن، و به همین جهت است که بعضی از علمای لغت گفته اند " مدی " و " امد " قریب المعنایند «۱».

مراد از اینکه فرمود " لنعلم - تا بدانیم " آن معنای معروف این کلمه نیست تا کسی بگوید مگر خدا هم جاهل است، بلکه به معنای علم فعلی است. و علم فعلی عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خدای سبحان و در قرآن کریم علم به این معنا زیاد آمده، مانند آیه " لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ " «۲» و آیه " لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ " «۳».

برگشت توجیه بعضی «۴» از مفسرین هم که گفته اند معنای " لنعلم " عبارت است از:

" تا معلوم خود را اظهار کنیم " به همین معنایی است که ما کردیم.

[معنای اینکه فرمود: سپس اصحاب کهف را بیدار کردیم " لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى " ص: ۳۴۶

و جمله " لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى ... " تعلیل برای بعث است، و لام آن لام غایت و مراد از " دو حزب " دو طائفه از اصحاب کهف است که با هم اختلاف کردند یکی پرسید " كَمْ لَبِثْتُمْ " دیگری پاسخ داد: " لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ " گفتند پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خوابیدید.

جمله " وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ " که در آیات بعدی است همین معنا را تایید می کند که غرض از به خواب کردن اصحاب کهف همین بوده که وقتی بیدار می شوند اختلاف کنند و معلوم شود آیا به ذهن فردی از آنان می رسد که چقدر خوابیده اند، یا نه؟.

و اما این احتمال که بعضی «۵» داده اند که منظور از " دو حزب " دو طائفه از مردم بوده اند که در باره خواب اصحاب کهف

اختلاف کرده اند، کفار به خطا نظر می دادند، و مؤمنین به صواب، خدا خود اصحاب کهف را بیدار کرد تا حق مطلب را بگویند، و معلوم شود که کدام طائفه خطا کرده اند "معنای بعیدی است.

(۱) مفردات راغب، ماده " امد".

(۲) سوره حدید، آیه ۲۵.

(۳) سوره جن، آیه ۲۸.

(۴ و ۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۷

کلمه " احصى " در جمله " اَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا " فعل ماضی است که از باب افعال گرفته شده. و کلمه " امد " مفعول آن است و ظاهراً جمله " لِمَا لَبِثُوا " قید است برای " امد " و " ما " در آن مصدریه است، و به آیه چنین معنا می دهد: کدامیک از دو طائفه مدت مکثشان را شمرده اند.

بعضی «۱» دیگر از مفسرین کلمه " احصى " را اسم تفضیل از احصاء دانسته و گفته اند که کلمه مذکور اسم تفضیل است که زوائدش حذف شده، هم چنان که می گویند: " فلان احصى للمال و افلس من ابن المذلق " «۲» و کلمه " امد " منصوب به فعلی است که کلمه " احصى " بر آن دلالت دارد. لیکن این طرز معنا کردن تکلف و بیهوده به خود زحمت دادن است. البته بعضی دیگر از مفسرین معنای دیگری کرده اند.

و معنای آیات سه گانه یعنی آیه " إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ ... أَمَدًا " این است: وقتی جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست کردند که پروردگارا به ما از ناحیه خودت رحمتی عطا کن که ما را به سوی راه نجاتمان هدایت کند. پس سالهای معدودی ایشان را در غار بخوابانندیم و آن گاه بیدارشان کردیم تا معلوم شود کدامیک از دو طائفه مدت خواب خود را می داند، و آن را شمرده است.

و این آیات سه گانه به طوری که ملاحظه می فرمایید اجمال داستان اصحاب کهف را یادآوری نموده و تنها جهت آیت بودن آن را و غرابت امر ایشان را بیان می کند. آیه اولی اشاره می کند که چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات کردند، و در دومی به خواب رفتن آنان را در سالهایی معدود بیان نموده در آیه سوم به بیدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانی که خوابیدند اشاره شده است.

پس اجمال قصه سه رکن دارد که هر یک از این آیات سه گانه یکی را بیان نموده است. و بر همین منوال است آیات بعدی که تفصیل داستان را بیان می کند، جز اینکه آن آیات مطلب دیگری را هم اضافه می کند، و آن پاره ای از جزئیات است که

پس از علنی شدن داستان ایشان رخ داده، و آیه "كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ ..." - تا آخر آیات قصه - متضمن آن جزئیات است.

(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۰۵.

(۲) فلانی از همه بهتر مال می شمارد، و فلانی از ابن مذلق مفلس تر است - این جمله یک مثل مشهور است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۸

"نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ..."

از اینجا تفصیل نکات مهم داستان شروع می شود، و معنای اینکه فرمود: "إِنَّهُمْ فَتِيهَ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ" این است که اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمانی آوردند که مورد رضایت او بود. و اگر منظور افاده چنین ایمانی نبود مسلماً ایمان را به آنان نسبت نمی داد و نمی فرمود: ایمان آوردند به پروردگارشان.

"وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" - هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد، هم چنان که فرموده: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ" «۱».

"وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا ... عَلَى اللَّهِ كَذِبًا".

کلمه "ربط" به معنای محکم بستن است. و "ربط بر دلها" کنایه از سلب اضطراب و قلق از آنها است. و کلمه "شطط" به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است. و کلمه "سلطان" به معنای حجت و برهان است.

[اقرار به توحید پروردگار و نفی ربوبیت ارباب و آله در گفتگوی اصحاب کهف با خود] ص : ۳۴۸

این آیات سه گانه قسمت اول از گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می کند، که وقتی علیه بت پرستی قیام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با یکدیگر گفتند. "إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آلِهَةٌ لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا - هنگامی که قیام کردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمین است، ما به غیر او اله دیگری را نمی خوانیم، چرا که اگر بخوانیم در این هنگام از راه حق تجاوز کرده ایم بین که مردم ما چگونه غیر خدا خدایانی گرفته اند، اینها اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت ایشان نیاورند ستمکارترین مردمند، زیرا ستمکارتر از کسی که بر خدا افتراء و دروغ ببندد کیست؟"

این قسمت از گفتگوی اصحاب کهف مملو از حکمت و فهم است، و در این فراز از گفتگوی خود خواسته اند ربوبیت ارباب بتها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه و ثنیت الوهیت آنها را اثبات کرده باطل کنند، نه ربوبیت خود بتها را که

مشتی مجسمه و تصویری از آن ارباب و خدایان است. شاهد بر این معنا کلمه "علیهم" است که می رساند

(۱) ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا بترسید و به رسول او ایمان بیاورید تا از رحمت خود دو چندان به شما بدهد و به شما نوری ارزانی دارد که با آن نور آمد و شد کنید. سوره حدید، آیه ۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۴۹

منظورشان ابطال ربوبیت ملائکه و جن و کملین از بشر بوده، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبیت مجسمه ها بود می فرمود: "علیها- اگر دلیل قاطعی بر ربوبیت آنها نیاورند".

آری، اصحاب کهف در این قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" توحید را اثبات نموده و ربوبیت تمامی عالم را منحصر به رب واحدی کرده اند که شریک ندارد، و این غیر آن چیزی است که وثنیت می گوید. وثنیت برای هر نوع از انواع مخلوقات، اله و ربی قائل هستند. الهی برای آسمانها و الهی برای زمین و ربی برای انسانها و همچنین برای هر قسم از موجودات ربی جداگانه قائلند.

آن گاه برای تاکید توحید اضافه کرده اند که: "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا- ما به غیر او اله دیگری نمی خوانیم" و فائده این تاکید نفی آلهه ایست که وثنیت آنها را اثبات می کرد، و آن آلهه را ما فوق رب النوع ها می دانست مانند عقول کلیه ای که صابئین عبادت می کردند، و مانند برهما و سیوا و شنوکه براهمه و بودائیان آنها را می پرستیدند. اصحاب کهف برای نفی الوهیت آنها آن تاکید را آورده مجددا تاکید دیگری آوردند که: "لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا- اگر چنین کنیم از راه حق تجاوز کرده ایم" و با این جمله فهماندند که خواندن غیر خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است.

آن گاه به مردم عصر خود در پرستش غیر خدای سبحان و اتخاذ آلهه حمله کرده گفته اند: "هُؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" و عقیده آنان را چنین رد کرده اند که اینان دلیل روشنی بر آنچه ادعاء می کنند ندارند.

و این دلیلی که بت پرستان آورده اند که "خدای سبحان بزرگتر از آن است که ادراک خلق بر او احاطه یافته توجهش به سوی او متوجه گردد، و یا عبادت خود به سوی تقرب جوید و لا- جرم راه دیگری جز این نیست که مخلوق او بعضی از موجودات شریف و محترم را عبادت کند تا آن موجود عبادت وی را به خدا برساند و او را به خدا نزدیک کند" دلیلی است که به ضرر خود آنان است، زیرا اولاً احاطه نیافتن ادراک بشر به خدای تعالی اشکالی است که میان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش می کنند مشترک است.

به علاوه ما هم که یکتاپرستیم تنها او را به اسماء و صفاتش می شناسیم آن هم هر کس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنایی دارد. پس هر کس به قدر معرفتش باید او را پرستد.

علاوه بر اینکه تمامی صفاتی که معبود را مستحق عبادت می کند از قبیل خلقت کردن، رزق دادن و مالکیت و تدبیر عالم و

امثال آن همه منحصرًا صفات خدای تعالی است، ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۰

و غیر خدا چیزی از آن صفات را از خود ندارد، پس مشرکین هم تنها او را باید پرستند.

[جزئیاتی از داستان اصحاب کف که از آیات استفاده می شود] ص: ۳۵۰

آن گاه گفتار گذشته، یعنی جمله "لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ" را با این کلام دیگر خود "فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا": ردیف کردند تا حجت و برهانی که در رد کلام کفار اقامه کرده بودند تمام گردد. و معنایش این است که: بر مشرکین است که برهانی قاطع بر صحت گفتارشان اقامه کنند که اگر اقامه نکنند سخنان سخنی بدون دلیل و علم بوده، دروغ و افترا بی خواهد بود که به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است، و ظلم بر خدا بزرگترین ظلمها است.

پس با این کلام خود به ما فهمانده اند که مردمی عالم و خدانشناس و دارای بصیرت بوده اند و وعده خدای تعالی را که در باره شان فرموده: "وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" در حقشان عملی شده است.

در این کلام با همه اختصارش قیودی است که از تفصیل نهضت آنان و جزئیات آن در ابتدای امر خبر می دهد، مثلاً از قید "وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ" فهمیده می شود که گفتار بعدیشان را که گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " از مشرکین پنهان نمی داشته اند، بلکه علنی در میان آنان می گفتند، در موقعیتی می گفتند که دل شیر در آن آب می شد، و از وحشت دلها به لرزه درمی آمده، پوست بدنها جمع می شده، در میان جمعی از دشمنان اظهار می داشتند که می دانستند دنبال اظهاراتشان خونریزی و عذاب و شکنجه و تطمیع در کار است.

و از قید، "إِذْ قَامُوا فَقَالُوا" استفاده می شود که این عده از جوانان ابتدای مخالفتشان در مجلسی بوده که دستور به عبادت و پرستش بتها از آنجا صادر می شده و اعضای آن محفل مردم را مجبور به بت پرستی نموده از عبادت خدا باز می داشتند و حتی استفاده می شود که خداپرستان را شکنجه و آزار هم می کردند، می کشتند، عذاب می دادند، حال این مجلس یا مجلس سلطان بوده یا مجلسی که از وزراء سلطان تشکیل می شده، و یا مجلس عمومی بوده است، علی ای حال این چند جوان برمی خیزند، و علناً مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بیرون می آیند، و از مردم شهر کناره گیری می کنند، و در حالی این قیام را کردند که در خطر عظیمی بودند، از هر سو مردم به ایشان حمله ور شدند، چون در آیه شریفه دارد که به غار پناهنده شدند، و فرموده: "وَإِذِ اعْتَرَقْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ" - و چون از ایشان و آنچه که به غیر خدا می پرستیدند کناره گیری نمودید، به غار پناهنده شوید."

و این خود مؤید روایاتی است که در داستان اصحاب کهف آمده و به زودی خواهد آمد که اصلاً شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت می کرده، همانها بودند که از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحید نموده هر شریکی را از خدا نفی کردند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۱

و این با مضمون روایاتی که می گوید اصحاب کهف ایمان خود را پنهان می داشتند و با تقیه رفتار می کردند منافاتی ندارد، زیرا ممکن است عمری این چنین بسر برده و سپس به طور ناگهانی تقیه را شکسته ایمان به توحید را اعلام نموده از مردم خود کناره گیری نمودند، و دیگر مجالی برایشان نمانده که تظاهر به ایمان بکنند، زیرا اگر چنین مجالی بود قطعاً کشته می شدند.

و چه بسا احتمال داده اند، که مراد از قیام اصحاب کهف قیامشان برای یاری حق بوده، و اینکه گفته اند " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ " گفتاری بوده که در دل زمزمه می کرده اند. و جمله " وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ " گفتار ایشان در هنگام خروجشان از شهر بوده. و یا ممکن است مقصود از قیامشان قیام برای خدا باشد، و همه اقوالی که از ایشان نقل شده گفتگوهای بوده میان خودشان که بعد از بیرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به میان آورده اند. و بنا بر دو وجهی که ذکر شد منظور از ربط بر قلوب ایشان، این است که ایشان از عاقبت بیرون شدن از میان مردم و فرار از شهر و دوری از مردم نهراسیده اند.

و لیکن از دو وجه مذکور وجه اولی روشن تر است.

" وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ ... "

کلمه "اعتزال" و همچنین "تعزل" به معنای دوری از چیزی است، و کلمه "نشر" به معنای گستردن است و "مرفق" - به کسره میم و فتحه فاء، و همچنین بالعکس، و نیز به فتحه هر دو حرف - به معنای رفتار به نرمی و معامله به لطف است.

این آیه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بیرون شدن از میان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدایان آنان حکایت می کند، که بعضی از ایشان پیشنهاد کرده که داخل غار شوند و خود را از دشمنان دین پنهان کنند. و اینکه این پیشنهاد خود الهامی الهی بوده که به دل ایشان انداخته که اگر چنین کنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله می کند، و راهی که منتهی به نجاتشان از زورگوئیهای قوم و ستمهای ایشان باشد پیش ایشان می گذارد. و ما این معنا را از جمله " فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ ... " استفاده کردیم، چون اصحاب کهف در این جمله به طور جزم گفتند: " پروردگارتان از رحمتش برای شما می گستراند"، و نگفتند " امید است پروردگارتان چنین کند" و نیز نگفتند " شاید پروردگارتان چنین کند" و این دو مژده، یعنی نشر رحمت و تهیه مرفق، که بدان ملهم شدند همان دو خواهشی بود که بعد از دخول در کهف از درگاه خدای خود نموده - و به حکایت قرآن

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۲

کریم - گفتند: " رَبُّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا "

استثناء در جمله " وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ " استثناء منقطع است، زیرا وثنی ها، خدا را با سایر خدایان خود نمی پرستیدند تا در نتیجه استثناء متصل باشد، و بعضی افرادی که داخل در مستثنی منه بوده بیرون کند. پس اینکه بعضی «۱» از مفسرین گفته اند که مردم آن روز مثل سایر مشرکین هم خدا را می پرستیده اند و هم آلهه را. و همچنین اینکه بعضی «۲» دیگر گفته اند ممکن است که در میان آن مردم بعضی بوده اند که خدا را با آلهه می پرستیدند، و بدین جهت استثناء در آیه متصل است، سخنی بیجا است، زیرا هیچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده که وثنی ها خدای سبحان را با بتهای خود پرستیده باشند. و اصولاً فلسفه

وثیت چنین اجازه ای نمی دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره کردیم.

" وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ ... "

کلمه "تراور" به معنای تمایل است که از ماده "زور" به معنای میل گرفته شده. و کلمه "قرض" به معنای قطع و بریدن است. و کلمه "فجوه" به معنای زمین پهناور و وسیع و فضای خانه است، و مراد از "ذات الیمین و ذات الشمال" طرف دست راست و طرف دست چپ است، و یا طرفی است که به خود آن راست و چپ گفته می شود، و به هر حال همین طرف راست و چپ معروف است.

[وضعیت جغرافیایی غار اصحاب کهف و کیفیت قرار گرفتن اصحاب کهف در آن] ص: ۳۵۲

این دو آیه، غار اصحاب کهف و اوضاع جغرافیایی آن را و منزل کردن ایشان را در آن مجسم می سازد، و می فهماند که اصحاب کهف در غار در آن روزگاری که آنجا بودند چه حال و وضعی داشتند و وقتی به خواب رفتند چگونه بودند.

خطاب در آیه به رسول خدا (ص) است، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اینکه مخصوص به خطاب باشد، بلکه روی سخن با همه مردم است، و از اینگونه خطابها شایع است که یک نفر را مخاطب قرار داده ولی همه را اراده می کنند.

پس، اینکه آیه شریفه فرموده " وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَرَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فِجْوَاهِ مِنْهُ " محل غار را وصف و تعریف می کند، و می فهماند که اصحاب کهف بعد از به خواب رفتن چه وضعی داشتند و اما اینکه چطور شد که

(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۰۷.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۳

به خواب رفتند، و چقدر خوابشان طول کشید بیان نکرده، و به همان اشاراتی که در آیات قبل بود، و به اشاراتی که به زودی در ذیل جمله " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ " خواهد آمد، اکتفاء نموده است. و اگر به این خصوصیات نپرداخته به منظور اختصار بوده است.

و معنای آیه این است که: تو می بینی، و هر بیننده ای هم که فرض شود از کار آنان خبر داشته می بیند، آفتاب را که وقتی طلوع می کند از طرف غار آنان به سمت راست متمایل می شود، و در نتیجه نورش به داخل غار می افتد و وقتی غروب می کند به طرف چپ غار را قطع می کند و در نتیجه شعاعش به داخل غار می افتد، و اصحاب غار در فضای وسیع غار قرار دارند

که آفتاب به آنان نمی رسد.

خدای سبحان با همین بیان کوتاه این معانی را فهمانده که اولاً غار اصحاب کهف شرقی و غربی قرار نگرفته بوده که از شعاع آفتاب فقط یک وعده، یا صبح و یا بعد از ظهر، استفاده کند، بلکه ساختمانش قطبی بوده، یعنی درب غار به طرف قطب جنوبی بوده که هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن می تابیده.

و ثانیاً آفتاب به خود آنان نمی تابیده، چون از در غار دور بودند، و در فضای وسیع غار قرار داشتند. خداوند به این وسیله ایشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رویشان و پوسیدن لباسهایشان حفظ فرموده.

و ثالثاً در خواب خود راحت بوده اند، زیرا هوای خوابگاهشان حبس نبوده، بلکه همواره در فضای غار از طرف شرق و غرب در جریان بوده، و اصحاب غار هم در گذرگاه این گردش هوا قرار داشته اند.

و بعید نیست که از نکره آمدن "فجوه" نیز این یعنی دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود که نکره بودن "فجوه" دلیل بر این است که چیزی در کلام حذف شده و تقدیرش این بوده: "و هم فی فجوه منه لا یصیبهم فیه شعاعها" که معنایش گذشت.

مفسرین «۱» گفته اند که در غار روبروی قطب شمال بوده که هم جهت با ستاره های بنات النعش است، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه می کند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا می افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه می کند، و آفتاب در هنگام غروبش بدانجا می تابد.

البته این در صورتی صحیح است که مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۹ و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۳ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۴

برای کسی باشد که می خواهد وارد آن شود، نه کسی که در داخل آن نشسته است، و به نظر می رسد این تحدیدی که مفسرین کرده اند، روی اعتمادی بوده که به شهرتی در این باب داشته اند، زیرا معروف بوده که غار اصحاب کهف همان غاری است که در شهر افسوس از شهرهای روم شرقی قرار دارد، و آن غار همین طور است که مفسرین گفته اند، یعنی دهانه اش قطبی است و در آن مقابل قطب شمال است- و به طوری که گفته اند- کمی به طرف مشرق متمایل است.

لیکن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خیمه و هر چیز دیگری که دارای در است این است که چپ و راست شخصی را که از آن بیرون می شود در نظر بگیرند نه شخصی که وارد آن می شود، و صحیح هم همین است، برای اینکه اولین احساسی که انسان نسبت به احتیاج اعتبار جهات (بالا و پائین، چپ و راست، و عقب و جلو) دارد، احتیاج خودش

به این جهات است، آنچه که بالای سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائین پایش است پائین، و آنچه پیش رویش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش است عقب و آنچه در سمت قوی تر بدنش یعنی سمت راست او قرار دارد، یمین (راست) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته یسار (چپ) نامیده شده است، این اولین باری است که احتیاج به این اعتبارات را احساس می کند.

بعد از این احساس اگر احتیاج پیدا کرد به اینکه جهات مذکور را در چیز دیگری اعتبار نموده تعیین کند، خودش را جای آن چیز قرار داده آنچه از اطراف آن چیز با اطراف خود منطبق می شود همان را جهت آن می نامد مثلاً جلو و نمای آن چیز را با روی خود منطبق کرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار می کند.

و چون روی خانه و نمای خیمه و هر چیزی که در دارد همان طرفی است که در، در آن طرف قرار گرفته، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست کسی خواهد بود که از خانه بیرون می آید، نه کسی که داخل می شود. و بنا بر این، غار اصحاب کهف با آن توصیفی که قرآن کریم از وضع جغرافیایی آن کرده، جنوبی خواهد بود، یعنی در غار به طرف قطب جنوب بوده است، نه آن طور که مفسرین گفته اند. البته این بحث تتمه ای دارد که به زودی خواهد آمد- ان شاء الله.

و به هر حال، این وضعی که اصحاب کهف به خود گرفتند از عنایت الهی و لطف او نسبت به ایشان بوده تا به همین حالت ایشان را زنده نگهدارد تا وقتی که منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آیه فرموده: "ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۵

"و تَحْسِبُهُمْ اَيْقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ" - کلمه "ایقاط" جمع "یقظ" و "یقظان" (بیدار)، و کلمه "رقود" جمع "راقد" (خواب رفته) است. و در کلام اشاره است به اینکه در حال خواب چشمهایشان باز بوده است، زیرا می فرماید: تو آنان را بیدار خیال می کنی ولی خوابند.

"وَ نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ" مقصود این است که آنان را یک بار از طرف شانه چپ به راست و باری دیگر از راست به چپ می گردانیم تا بدنهایشان که به زمین چسبیده نپوسد، و زمین لباسها و بدنهایشان را نخورد، و قوای بدنیشان در اثر رکود، و خمود و بی حرکتی در مدتی طولانی از کار نیفتد.

"وَ كَلْبُهُمْ بَاسِيطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ" - کلمه "وصید" به معنای در گاه خانه است و بعضی «۱» گفته اند به معنای آستانه خانه است، و معنای آیه این است که: اصحاب کهف که وضعشان را گفتیم، در حالی آن وضع را داشتند که سگشان ذراع دست خود را روی زمین پهن کرده بود، این جمله در ضمن از این معنا هم خبر می دهد که سگ اصحاب کهف همراه ایشان بوده، و ما دام که آنان در کهف بوده اند آن حیوان نیز با ایشان بوده است.

"لَوْ اَطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتْ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلِئْتْ مِنْهُمْ رُغْبًا" - این جمله از این معنا خبر می دهد که وضع اصحاب کهف در همین حالی که به خواب رفته اند آن قدر هائل و وحشتناک بوده که اگر کسی از نزدیک ایشان را می دید از ترس و از خطری که از ایشان احساس می کرد پا به فرار می گذاشت، تا خود را از مکره‌ی که گفتیم از ناحیه آنان احساس می کند دور بدارد. و

خلاصه قلب آدمی از دیدن آنان سرشار از وحشت و ترس می گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دویده، سرپای او را پر از رعب و وحشت می کند.

سخنی که ما در خطاب "لولیت" و "لملئت" داریم همان حرفی است که در خطاب "و تَرَى الشَّمْسَ" گفتیم، و دیگر تکرار نمی کنیم.

از توضیحی که گذشت دو نکته روشن گردید، یکی اینکه چرا فرمود "از ترس از ایشان پر می شوی" و نفرمود "دلت پر از ترس می شود". دوم اینکه چرا اول فرمود "لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا" و سپس فرمود: "و لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" نکته اولی احتیاج به تکرار ندارد، ولی در باره دومی می گوییم "فرار" به معنای دور کردن خویش است، از مکروه. و فرار معلول توقع رسیدن مکروه است، نه معلول ترس که حالتی است درونی و تاثیری است که در قلب پیدا

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۶

می شود، (چه بسیار مواقع که قلب دچار ترس می شود، ولی انسان فرار نمی کند و چه بسیار می شود که بدون ترس باید فرار کرد). آری، مکروهی که بنا است برسد باید از آن بر حذر بود یعنی باید فرار کرد، چه اینکه ترسی در دل ایجاد شده باشد و یا نشده باشد.

پس اینکه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقدیم مسبب بر سبب نیست، بلکه از باب تقدیم حکم خوف است، بر حکم رعب، چون خوف و رعب دو حالت متغایر قلبی هستند، و اگر به جای کلمه "رعب" کلمه "خوف" را به کار می برد حق کلام این می شد که جمله دومی را اول و اولی را دوم بیاورد یعنی بفرماید: "لملئت منهم خوفا و لولیت منهم فرارا". و اما بنا بر آنچه ما گفتیم هر چند خوف و رعب- هر دو اثر اطلاع یافتن بر منظره ای وحشتناک است لیکن بلیغ تر و بهتر است، زیرا کلمه فرار دلالتش بر این معنا روشن تر از کلمه مملو شدن از رعب است.

[بیان غایت و هدف از بعث (بیدار کردن) اصحاب کهف و اشاره به همانند بودن خواب آنان و مرگ اهل دنیا] ص: ۳۵۶

"وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ..."

کلمه "یتساءلوا" از مصدر تسائل است که به معنی پرسش عده ای از یکدیگر است، و کلمه "ورق" - به فتحه حرف اول و کسره حرف دوم- به معنای پول است، بعضی «۱» گفته اند به معنای پول نقره است، چه سکه دار باشد و چه بی سکه. و معنای جمله "إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ"، "اگر اطلاع یافتند بر شما" و یا: "اگر ظفر یافتند بر شما" می باشد.

و اشاره به "كذلك" اشاره به خواباندن اصحاب کهف به صورتی است که آیات سابق بیان نمود، یعنی همانطور که نام

بردگان را روزگاری طولانی به آن صورت عجیب و مدهش که خود یکی از آیات ما به شمار می رود خواباندیم همانطور ایشان را مبعوث می کنیم، و بیدار می سازیم تا از یکدیگر پرسش کنند.

این تشبیه و همچنین اینکه پرسش از یکدیگر را هدف بیدار کردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائی که در هنگام ورودشان به غار کردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دلیل بر این است که اصحاب کهف برای این از خواب بیدار شدند، تا پس از پرسش از یکدیگر حقیقت امر بر ایشان مکشوف گردد، و اصلاً به خواب رفتنشان در این مدت طولانی برای همین بوده. آری، اصحاب کهف مردمی بودند که کفر بر جامعه شان استیلاء یافته بود، و باطل در میان آنان غلبه کرده بود، و زورگویی اقویاء از هر سو مردم را احاطه کرده، سپاه یاس و نومیدی از ظهور کلمه حق و آزاد شدن اهل دین بر دلهای آنان یورش برده بود. حوصله ها از طول

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۷

کشیدن عمر باطل و نیامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و می خواستند دچار شک و تردید شوند که خدا نجاتشان داد. و بعد از آنکه وارد غار شدند از خدای تعالی درخواست رحمتی از ناحیه خودش و اهدایی آماده نسبت به امر خود نمودند که در هر چه زودتر از این دو دلی و سرگردانی نجات یابند. خداوند نیز دعایشان را مستجاب نموده اینطور هدایتشان کرد.

هم چنان که آن شخصی را که از خرابه دهی می گذشت و ناگهان این سؤال به نظرش رسید که آیا خدا بار دیگر اینان را زنده می کند و آیا چنین چیزی ممکن است؟ خدای تعالی برای اینکه از آن سرگردانی نجاتش دهد او را برای صد سال میراند، و مجدداً زنده اش کرد.

سخن کوتاه اینکه، از آنجایی که این پندار (که دیگر حق ظاهر شدنی نیست) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل مایوس شدند، خداوند سالهای متمادی به خوابشان برده آن گاه بیدارشان کرد تا از یکدیگر پرسند چقدر خوابیده ایم، یکی بگوید یک روز، دیگری بگوید پاره ای از یک روز، آن گاه پیرامون خود نگریسته ببینند اوضاع و احوال دنیا طور دیگری شده و کم کم بفهمند که صدها سال است که به خواب رفته اند و این چند صد سال که به نظر دیگران چند صد سال بوده به نظر ایشان یک روز و یا بعضی از یک روز می آید. از همین جا که طول عمر دنیا و با کمی آن چنان نیست که بتواند حقی را بمیراند یا باطلی را زنده کند و این خدای سبحان است که زمینی ها را زینت زمین کرده، و دلهای آدمیان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جریان داده تا آنان را بیازماید که کدام نیکو کارترند، و دنیا جز این سمتی ندارد که طالبان خود را با زر و زیور خود بفریبد، و آنهایی را که پیرو هوی و هوس اند و دل به زندگی زمینی داده اند گول بزند.

و این خود حقیقتی است که همواره برای انسانها هر وقت که به عمر رفته خود نظر بیفکنند روشن و مبرهن می شود و می فهمند آن هفتاد سالی که پشت سر گذاشته و آن حوادث شیرین و تلخی که دیده اند تو گویی یک رؤیا بوده که در خواب و

چرت خود دیده و می بینند.

چیزی که هست مستی هوی و هوس و گرمی و بازی با امور مادی دنیوی نمی گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخیص حق آن را پیروی کنند.

لیکن برای خدا روزی است که در آن روز این شواغل، دیگر آدمی را به خود سرگرم نمی کند و این دنیا و زرق و برقص آدمی را از دیدن حق باز نمی دارد، و آن روز مرگ است.

هم چنان که از علی (ع) نقل شده که فرمود " مردم در خوابند تا بمریند، وقتی مردند بیدار می شوند " روز دیگری نیز هست که خداوند در آن روز بساط دنیا و زندگی هایش را بر می چیند، و با فرمان قضایش بشر را به سوی انقراض سوق می دهد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۸

[چند وجه دیگر در باره غایت بعث اصحاب کهف (لَيْتَسَأَلُوا بَيْنَهُمْ ...) : ص ۳۵۸]

از آنچه گذشت معلوم شد که چرا جمله " لَيْتَسَأَلُوا بَيْنَهُمْ " غایت و هدف از بیدار شدن آنان قرار گرفته، و لام غایت بر سر آن آمده آری، لام غایت در آمده تا غایت را تعلیل کند، و این غایت را با غایتی که در جمله " ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا " بود منطبق سازد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: در جمله مورد بحث بعضی از غایت در جای همه غایت قرار گرفته، یعنی مساله پرسش از یکدیگر غایت منحصر نیست، بلکه غایتها بسیار دیگری نیز هست که خود به خود دنبال آن غایتی که ذکر شده بروز می کند، مثلاً تنها پرسش از یکدیگر را اسم برده ولی به دنبال آن پی بردن به حقیقت مطلب نیز هست، علم به قدرت کامله خدا نیز هست. لیکن علاوه بر اینکه از ظاهر لفظ آیه دلیلی بر این تفسیر نیست مستلزم تکلف نیز هست هم چنان که بر کسی پوشیده نیست «۲».

بعضی «۳» دیگر گفته اند: لام در جمله " لیتسائلوا " لام عاقبت است، نه لام غایت، چون استبعاد کرده اند از اینکه تسائل که یک مساله پیش پا افتاده است هدف از جریان اصحاب کهف بوده باشد. لیکن به فرض هم که لام، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقی است، برای اینکه همانطور که یک امر پیش پا افتاده بعید است غایت و هدف از صحنه اصحاب کهف باشد عاقبت بودن آن هم بعید است، معقول نیست که چنین امر بی ارزشی منظور از یک صحنه ای بس خطیر و معجزه ای بس عظیم بوده باشد. علاوه بر اینکه شما خواننده محترم ملتفت شدید که غایت قرار گرفتن تسائل برای داستان اصحاب کهف هیچ بعدی نداشته بلکه امری طبیعی است.

" قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ " - این جمله دلیل بر این است که یک نفر از ایشان بوده که از دیگران از مدت مکث در غار پرسیده که چقدر خوابیده ایم. و از آن برمی آید که گویا سائل خودش احساس طولانی بودن مدت مکث را کرده، چون آن کسالتی را که معمولاً بعد از خوابهای طولانی به آدمی دست می دهد در خود دیده، لذا حد اقل به شک افتاده و پرسیده:

"كَمْ لَيْتُمْ".

[معنای جمله: "لَيْتُنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ"] ص: ۳۵۸

"قَالُوا لَيْتُنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" - در جواب وی مردد شده گفتند: یا یک روز یا بعضی از یک روز، و گویا این تردیدی که در جواب از خود نشان دادند بدین جهت بوده که دیده اند

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۲.

(۲) به نظر می رسد که هیچ اشکالی در آن نباشد و وجه تکلف در آن کاملاً پوشیده است. مترجم. [.....]

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۵۹

جای آفتاب تغییر کرده، مثلاً اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتی بیدار شدند دیده اند آفتاب در اواسط آسمان و یا اواخر آن است آن گاه شک کردند در اینکه در این بین شبی را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتیجه خوابشان یک روز طول کشیده باشد، و یا چنین نبوده، و در نتیجه پاره ای از روز را در خواب بوده اند، بدین جهت جواب خود را با تردید دادند که یا یک روز در خواب بوده ایم و یا پاره ای از یک روز، و به هر حال جوابی که دادند یک جواب است.

ولی بعضی «۱» از مفسرین گفته اند دو جواب است. برخی از آنها نظرشان این بوده که یک روز در خواب بوده اند و برخی دیگر آن شق دیگر را تشخیص داده اند، دلیل این مفسرین این است که اگر جواب یکی بوده به آن بیانی که گذشت باید گفته باشند که ما پاره ای از روز خواب بوده ایم و یا یک روز و اندی، نه یک روز، به همین دلیل کلمه "او" باید برای تفصیل باشد نه تردید، یعنی از آن فهمیده می شود که یکی از آنان گفته یک روز در خواب بوده ایم، و دیگران گفته اند بعضی از یک روز را.

لیکن این سخن، سخن قابل توجهی نیست: اولاً برای اینکه از سیاقی چون "لَيْتُنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" به هیچ وجه چنین معنایی استفاده نمی شود. صرفنظر از سیاق، اصلاً در قرآن کریم عین این عبارت از شخص واحد نقل شده که گفته است: "لَيْتُّ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" «۲» که پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد کلمه "او" برای تفصیل باشد.

و ثانیاً، برای اینکه تردید اصحاب کهف ناشی از استدلالی بوده که از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنین مردانی بزرگ شانسان اجل از این است که از روی تحکم و هوی و هوس و گزافه گویی حرفی بزنند. و شواهد و قرائن خارجی که انسان به وسیله آن استدلال می کند از قبیل آفتاب و سایه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از کسانی که تازه از خواب برخاسته اند اموری نیست که مقدار دقیق زمانی که به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اینکه ما کلمه "او" را برای تردید بدانیم یا

برای تفصیل. پس مقصود از کلمه "یوم" در هر دو حال زیادتر از یک شبانه روز است، و استعمال کلمه "یک روز" در یک روز و اندی شایع است، و تازگی ندارد.

"قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" - یعنی بعضی دیگر ایشان در رد آنهايي که گفتند "یک روز و یا پاره ای از یک روز خوابیدیم" گفتند: "پروردگار شما بهتر می داند که چقدر

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹، به نقل از ابو حیان.

(۲) سوره بقره، آیه ۲۵۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۰

خوابیده اید" چون اگر منظورشان رد آن کلام نبوده باشد جا داشت بگویند: "پروردگار ما بهتر می داند".

این را بدان جهت گفتیم تا روشن گردد که عبارت مذکور صرفاً برای رعایت ادب نسبت به خدای تعالی نبوده - آن طور که بعضی «۱» از مفسرین پنداشته اند - بلکه برای بیان حقیقتی از حقایق معارف توحید بوده است، و آن این است که اصولاً علم - به معنای حقیقی کلمه - جز علم خدا نیست، زیرا انسان، گذشته از خودش، محجوب از هر چیز دیگری است حتی نه تنها مالک نفس خود نیست، بلکه احاطه به خویش هم ندارد، مگر آنکه خدایش اجازه داده باشد، و اگر به غیر خود احاطه ای پیدا کند و علمی به هم رساند به آن مقدار می تواند که امارت و نشانه های خارجی برایش کشف نموده پرده برداری کند، و اما احاطه به عین موجودات و عین حوادث که علم حقیقی هم همان است علمی است مخصوص خدای تعالی که محیط به هر چیز و شاهد و ناظر بر هر چیز است، و آیات قرآنی هم که بر این معنا دلالت کند بسیار زیاد است.

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد باید در هر امری تسلیم او گردد، و علم را از آن او بدانند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلکه هیچ کمالی چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جایی که ناچار شود که در آن صورت حقیقت علم و قدرت را به خدا نسبت می دهد و آن گاه آن مقداری را برای خود اثبات می کند که خدای تعالی تملیکش کرده، و اجازه اش داده، هم چنان که خودش فرموده: "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"

و نیز فرموده: "قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" «۳» و نیز آیاتی دیگر.

[جمله: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" انحصار علم حقیقی به معنای احاطه بر عین موجودات و حوادث، به خدای تعالی را افاده می کند].....
ص: ۳۶۰

از همین جا می توان فهمید که گویندگان جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" در مقام معرفت و خداشناسی از گویندگان جمله "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" برتر بوده اند، و مقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده، بلکه همانطور که گفتیم به یکی از معارف

توحید آشنایی داشته اند، و گرنه ممکن بود بگویند: "ربنا اعلم بما لبثنا- پروردگار ما بهتر می داند که چقدر خوابیده ایم"، آن وقت این دسته آن عده ای نمی بودند که خدای تعالی در باره شان فرمود: "ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزْبِينَ أَحْسَى لِمَا لَبِثُوا آمِدًا- آنان را مبعوث کردیم تا بدانیم کدام طائفه بهتر تشخیص می دهند که چقدر خوابیده اند"، برای اینکه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

(۲) و به آدم آنچه را که نمی دانست با الهام خود تعلیم داد. سوره علق، آیه ۵.

(۳) گفتند منزهی تو، ما علمی نداریم مگر همان مقدار که تو به ما دادی. سوره بقره آیه ۳۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۱

تشخیص دادن نیست، و اظهار کردن ادب غیر از تشخیص دادن و گفتن است.

و ظاهر امر این است که گویندگان "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" غیر گویندگان "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" است، زیرا سیاق- همانطور که دیگران «۱» هم گفته اند- سیاق محاوره و پاسخ و پرسش است که لازمه اش این است که یک عده پرسند و عده ای دیگر پاسخ گویند. پس گویندگان جمله دومی غیر از گویندگان جمله اولی هستند، و اگر هر دو کلام از یک عده می بود جای آن داشت که بفرماید: "ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا- پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اینکه چقدر خوابیده ایم" نه اینکه بفرماید: "پروردگار شما بهتر می داند ...".

از اینجا استفاده می شود که اصحاب کهف هفت نفر یا بیشتر بوده اند، نه کمتر، زیرا در حکایت گفتگوی ایشان یک جا تعبیر به "قال" آمده، و دو جا: "قالوا" و چون کمترین عدد جمع سه است نتیجتاً عددشان از هفت نفر کمتر نبوده و حد اقل سه نفر سؤال کرده اند و حد اقل سه نفر جواب داده اند، و یک نفر هم صاحب کلامی است که کلمه "قال" در آغازش آمده.

[گفتگوی اصحاب کهف بعد از بیدار شدن در باره رفتن به شهر] ص: ۳۶۱

"فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" - این جمله نیز تتمه محاوره و گفتگوی ایشان است، که پیشنهاد می کند یک نفر را به شهر بفرستند تا طعامی برایشان بخرد، و غذایی تهیه کند. ضمیر در کلمه "ایها" به مدینه بر می گردد، و مقصود اهل مدینه است، یعنی کدام یک از اهل شهر طعام بهتری دارد از او بخرد و بیاورد، و این قسم اضمار را استخدام گویند.

کلمه "ازکی": پاکیزه تر "از ماده زکات است، و زکات طعام پاکیزه آن است. بعضی «۲» گفته اند: یعنی حلال تر آن. بعضی «۳» دیگر گفته اند یعنی پاک تر آن، و لیکن اینکه کلمه را به صیغه افعال تفصیل (ازکی) آورده خالی از این اشعار و اشاره

نیست که مقصود از کلمه مذکور همان معنای اول باشد.

ضمیر در "منه" به طعامی برمی گردد، که از جمله "أَزْكَی طَعَاماً" استفاده می شود بعضی «۴» گفته اند به کلمه "أَزْكَی طَعَاماً" برمی گردد و کلمه "من" در "منه" برای ابتداء و یا تبعیض است که اگر تبعیض باشد معنای جمله این می شود که "یکی را بفرستید در شهر بگردد و ببیند کدامیک از فروشگاهها جنس پاکیزه تر می فروشد و مقداری از آن برایتان

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

(۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۰ و تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

(۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۲

خریداری کند تا با آن ارتزاق کنید" بعضی «۱» دیگر گفته اند ضمیر به کلمه "و رق" بر می گردد، آن گاه حرف "من" را بدلی گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که "بیاورد رزقی بدل از پول"، ولی این احتمال بعید است، چون مستلزم تقدیر گرفتن ضمیر دیگری است که به جمله قبلی بر گردد، علاوه بر اینکه ضمیر مورد گفتگو ضمیر مذکر است، و اگر به و رق بر می گشت باید مؤنث آورده می شد، به شهادت اینکه خود آیه قبلا و رق را مؤنث دانسته در باره اش اشاره مؤنث به کار برده و فرموده "بَوْرِقِكُمْ هَذِهِ".

نگرانی اصحاب کهف از فاش شدن رازشان و دست یافتن کفار به آنان [..... ص: ۳۶۲

"وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" - "تلطف" به معنای اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است، پس اینکه فرمود: "وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" عطفی است تفسیری، که می خواهد همان جمله قبلی را معنا کند، و مقصود از این کلام به طوری که از سیاق برمی آید این است که باید این شخص که می فرستید در اعمال نازک کاری و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله کردن خیلی سعی کند، تا مبادا خصومتی یا نزاعی واقع شود که نتیجه اش این شود که مردم از راز و حال ما سردر آورند.

بعضی «۲» دیگر اینطور معنا کرده اند که در معامله بسیار نازک کاری به خرج دهد. ولی کلام مطلق است و قیدی برای خصوص معامله در آن نیست.

"إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا".

این آیه امر به تلطف را تعلیل نموده و مصلحتش را بیان می کند.

جمله "يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ" به معنای "یظلعوا علیکم" - بر شما اطلاع یابند" است، چون ظهور بر هر چیز اطلاع از آن و علم یافتن بدان و همچنین ظفر یافتن بر آن است، و آیه شریفه به هر دو معنا هم تفسیر شده، و کلمه مذکور به طوری که راغب «۳» گفته از کلمه "ظهر" گرفته شده که به معنای پشت و گرده آدمی است، در مقابل شکم آدمی، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمین استعمال نموده گفتند: "ظهر الارض - پشت زمین" در مقابل "بطن الارض - دل زمین"، آن گاه "ظهور" از آن گرفته شده که به معنای پیدایی و هویدایی است، در مقابل "بطون" که به معنای ناپیدایی است.

چون بودن شخص در روی زمین ملازم است با دیدن و اطلاع یافتن و همچنین میان بودن در روی زمین و ظفر یافتن و نیز میان آن و غلبه یافتن ملازمه عادی هست، و لذاست که

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

(۳) مفردات راغب، ماده "ظهر".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۳

گفته «۱» شده "ظهر علیه" در معنای "اطلاع یافتن بر آن" و "مکان او را شناخت" و "بر او ظفر یافت" و "بر او غلبه کرد" استعمال می شود، و از این گذشته در اشتقاقش هم توسعه ای قائل شده اند، به طوری که هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابی دیگر.

و از سیاق برمی آید که جمله "يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ" در خصوص این داستان به معنای همان اطلاع یافتن از مخفی گاه کسی سر درآوردن است، زیرا از سایر معانی جامع تر است، چون اصحاب کهف قبلا مردمانی نیرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان کرده اند، لذا سفارش می کنند که چون ما مردمی سرشناسیم سعی کن کسی از مخفی گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه که می خواهند ظفر می یابند.

و اینکه فرمود: "یرجموکم" معنایش کشتن با سنگ است که بدترین کشتن ها است، زیرا علاوه بر کشتن منفوریت و مطرودیت کشته را هم همراه دارد و در این که خصوص رجم را از میان همه اقسام قتل اختیار نمود خود مشعر بر این است که اهل شهر عموماً با اصحاب کهف دشمنی داشته اند، زیرا اینان از دین آنان بیرون آمده بودند، با حرصی عجیب می خواستند با ریختن خون ایشان دین خود را یاری کنند، بنا بر این اگر دستشان به ایشان برسد بی درنگ خونشان را می ریزند، و چون همه افراد می خواهند در اینکار شرکت جویند لا جرم جز با سنگسار میسر نمی شود.

و اینکه فرمود "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" ظاهرش این است که کلمه "اعاده" متضمن معنای داخل کردن باشد، چون می بینیم کلمه مذکور با لفظ "فی" متعدی شده است. با اینکه این کلمه همواره باید با "الی" متعدی شود.

آری، برداشتی که اصحاب کهف کردند طوری نبوده که مردم دست از سر آنان بردارند، یا به صرف ادعای اینکه بگویند ما

از دین توحید دست برداشته ایم از ایشان بپذیرند و جریشان را ببخشند بلکه به خاطر اینکه جریشان تظاهر به دین توحید و خروج از دین بت پرستی بوده و علناً بت پرستی را خرافی و موهوم و افتراء بر خدا معرفی می کردند عادتاً نباید به صرف اعتراف به حقانیت بت پرستی قناعت کنند، بلکه باید آن قدر تعقیبشان کنند و رفتارشان را زیر نظر بگیرند تا نسبت به صدق ادعایشان اطمینان پیدا کنند، و قهراً در بت پرستی یکی از بت پرستان شده و تمامی وظائف دینی ایشان را انجام مراسم و شرایع دین الهی

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۴

محروم شوند، حتی به یک کلمه از دین توحید لب نکشایند.

البته هیچ یک از اینها نسبت به کسی که در زیر فشار کفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند یک اسیر زیر دست و مستضعف در میان آنان زندگی می کند مانعی ندارد، هم عقل آن را تجویز می کند، و هم نقل، حتی قرآن کریم صریحاً تجویز نموده و فرموده: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" «۱» و نیز فرموده: "إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ" «۲» که چنین کسانی می توانند به زبان انکار حق نموده و در دل ایمان داشته باشند، لیکن همه اینها برای کسی است که گفتیم در زیر فشار کفار و زیر نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب کهف که از میان کفار نجات یافتند، و آزادی در عمل و اعتقاد به دست آوردند، برای آنان دیگر جایز نیست خود را در مهلکه ضلالت افکنده و دست بسته تحویل اجتماع کفر شوند آن وقت نتوانند به کلمه حق لب بکشایند، و خود را از انجام وظائف دینی و انسانی محروم کنند، که اگر چنین کنند سعادت را بر خود حرام نموده دیگر هرگز روی رستگاری را نمی بینند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا" «۳».

[با اینکه تقیه و تظاهر به کفر از روی اضطرار جایز است سب نگرانی و بیم اصحاب کهف چه بوده است؟] ص: ۳۶۴

و با همین بیان وجه ترتب جمله "وَلَنْ تَقْلِحُوا إِذَا أَبَدًا" بر جمله "أَوْ يُعِيدُكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ" کاملاً روشن می گردد، و نیز اشکالی که در اینجا به نظر می رسد رفع می شود، و آن اشکال این است که اظهار کفر از روی اکراه و پنهان داشتن ایمان در قلب و بین خود و خدا همیشه بخشوده است، و منحصر به زمانی معین نیست، پس چرا فرموده: "و هرگز تا ابد رستگار نمی شوند" و با اینکه مجبور بودن اصحاب کهف از حالشان هویدا بوده چرا برگشتن به کفر ملتشان را هلاکت ابدی خوانده؟ جوابی که گفتیم از کلام ما به دست می آید این است که اگر خود را بر مردم عرضه می کردند و یا ایشان را به نحوی به مخفی گاه خود راهنمایی

(۱) مگر کسی که مجبورش کنند به زبان کفر بگویند، در حالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد.

سوره نحل، آیه ۱۰۶.

(۲) مگر آنکه از شر آنان تقیه کنید. سوره آل عمران، آیه ۲۸. [...]

(۳) کسانی که ملائکه جانشان را در حال کفر و ظلم به نفس گرفتند می پرسند در دنیا چه وضعی داشتید (چرا کافر بودید؟) می گویند ما در دنیا جزو طبقه ضعیف بودیم (اقویا به کفر مجبورمان کردند) ملائکه می گویند: مگر زمین خدا فراخ نبود چرا مهاجرت نکردید؟ این دسته از مردم جایشان جهنم است که بد سرانجامی است. سوره نساء، آیه ۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۵

می نمودند خود را به اختیار گرفتار کفر و شرک نموده و عذرشان موجه نمی شد (آری ناچاری و اضطرار به اختیار منافاتی با اختیار ندارد مثلا کسی که خود را به اختیار از هواپیما پرتاب می کند دیگر در بین زمین و آسمان اختیاری ندارد، نه می تواند برگردد و نه می تواند از سقوط و متلاشی شدن خود جلوگیری کند ولی این نتوانستن رفع ملامت از او نمی کند).

البته دیگران هم جوابهای دیگری از این اشکال داده اند که قانع کننده نیست، مثلا یکی «۱» گفته: اکراه بر کفر گاهی سبب می شود شیطان آدمی را به تدریج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستی به کفر معتقدش کند، و در این اعتقاد باطل پا بر جایش سازد.

و لیکن این جواب صحیح نیست، برای اینکه اگر چنین خوفی بود می بایست بفرماید:

"و يخاف عليكم ان لا تفلحوا ابدا" یعنی در این صورت ترس آن هست که هرگز رستگار نشوید، نه اینکه بطور قطع بفرماید هرگز رستگار نمی شوید.

بعضی «۲» دیگر از اشکال اینطور جواب داده اند که ممکن است منظور این باشد که کفار از راه دوستی و خواهش شما را به دین خود برگردانند. ولی سیاق با این توجیه سازگاری ندارد.

بعضی «۳» دیگر جواب داده اند که ممکن است در آن روز تقیه جائز نبوده، و به هیچ وجه کسی نمی توانسته اظهار کفر کند، قهرا در چنین فرضی عود به ملت کفر هر چند تقیتا باشد عدم فلاح ابدی را مستلزم است، این جواب نیز ناتمام است، برای اینکه دلیلی بر آن نیست و صرف احتمال، کافی در رفع اشکال نمی باشد.

و سیاق محاوره ای که از ایشان حکایت شده یعنی از جمله " قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ " - تا آخر دو آیه - سیاق عجیبی است که از کمال محبتشان به یکدیگر در راه خدای تعالی و برادریشان در دین و مساواتشان در بین یکدیگر و خیرخواهی و اشفاق نسبت به هم خبر می دهد.

همانطور که قبلاً هم گفتگوش گذشت در جمله "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" بر موقفی از توحید اشاره کرده اند که نسبت به صاحبان و گویندگان جمله "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" رفیع تر و کامل تر است.

و اما برادری و مواساتشان از اینجا فهمیده می شود که یکی از ایشان وقتی می خواهد پیشنهاد کند که کسی را بفرستیم شهر به یکی از رفقاییش نمی گوید تو برخیز برو، می گوید

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۲.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۶

یکی را بفرستید، و نیز نگفت فلانی را بفرستید. و وقتی هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و یا از پولمان به او بدهید برو، بلکه گفت: "پولتان را بدهید به یک نفرتان" و ورق را به همه نسبت داد، همه اینها مراتب برادری و مواسات و ادب آنان را می رساند.

بعلاوه، جمله "فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا... " و جمله "وَلْيَتَلَطَّفْ... " مراتب خیرخواهی آنان نسبت به هم را می رساند. و جمله "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ... " اشفاق و مهربانی آنان را نسبت به یکدیگر می رساند که چقدر نسبت به نفوسی که دارای ایمان بودند مشفق بودند، و برای آن نفوس ارزش قائل بودند.

و در جمله "بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ" با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به کار رفتن اشاره "هذه" که ورق مشخصی را تعیین می کند اشعار دارد بر اینکه عنایت خاصی داشته اند بر اینکه بدان اشاره کنند و بگویند "پولتان که اینست" و گرنه سیاق بیش از این استدعا نداشت که چون گرسنه اند شخصی را بفرستند قدری غذا تهیه کند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره کردن بعید نیست برای این بوده که ما بدانیم جهت بیرون افتادن راز آنان همان پول بوده، چون وقتی فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده دید سکه ای است قدیمی و مربوط به سیصد سال قبل. و در آیات این داستان غیر از این پول چیز دیگری باعث کشف این راز معرفی نشده است.

"وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ".

در مفردات «۱» گفته: ماده "عثر" به معنای سقوط است. وقتی می گویند "فلان عثر" معنایش این است که فلانی افتاد، ولی مجازاً در مورد کسی هم که به مطلبی اطلاع پیدا می کند بدون اینکه در پی آن باشد استعمال می کنند، و می گویند: "عثرت علی کذا" یعنی به فلان مطلب اطلاع یافتیم. در قرآن کریم یک جا فرموده: "فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا" و یک جا فرموده: "وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ" یعنی این چنین ایشان را بر جای آنان واقف نمودیم بدون اینکه خودشان در جستجوی آنان باشند.

و تشبیهی که در جمله " وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ " است مانند تشبیهی است که در جمله " كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ " قرار دارد، و معنایش این است: همانطور که قرن‌ها به خوابشان کردیم و سپس بیدارشان نمودیم همین طور چنین و چنان کردیم. و به همین منوال جمله اولی معنا

(۱) مفردات راغب، ماده "عثر".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۷

می شود. و مفعول "أَعْتَرْنَا" در آن جمله کلمه "اناس" است که سیاق بر آن دلالت دارد، و ذیل آیه هم که می فرماید: "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" شاهد بر این دلالت است.

و جمله " رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ " به بیانی که خواهد آمد این وجه را تایید می کند.

بعضی «۱» از مفسرین بر این وجه اعتراض کرده اند، اولاً به اینکه مستلزم این است که تنازع و سر و صدای مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنکه چنین نیست، و ثانیاً به اینکه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده، و بعد از وقوف دیگر سر و صدا بر طرف شده است، و بنا بر وجه بالا تنازع و وقوف در یک وقت بوده و صحیح نیست.

از این اعتراض پاسخ می دهیم به اینکه بنا بر این وجه، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب کهف است که زماناً بعد از اعثار و وقوف بوده، و آن تنازعی که قبل از وقوف بوده تنازع در مساله قیامت بوده است که بنا بر این وجه مقصود از تنازع آن نیست.

[توضیح آیه: " فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا ... " که گفتگوی و مجادله مردم را در باره اصحاب کهف حکایت می کند] ص: ۳۶۷

گویندگان این حرف مشرکین هستند به دلیل اینکه دنبال آن چنین نقل فرموده: " قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ - گفتند آنهایی که بر امر ایشان اطلاع یافتند ". و مراد از " بناء " بنیان بر ایشان است - و به طوری که بعضی «۲» گفته اند منظور این است که دیواری کشیده شود تا اصحاب کهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و کسی بر حال آنان واقف نگردد، هم چنان که گفته می شود: " بنی علیه جدارا " یعنی آن را پشت دیوار قرار داد.

این قسمت از آیات داستان اصحاب کهف به انضمام قسمت های قبل، از آنجا که فرمود: " وَ كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ " و " كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ " اشاره به تمامیت داستان می کند، گویا فرموده است: بعد از آنکه فرستاده اصحاب کهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه یافت و فهمید که سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته این را نفهمید که دیگر شرک و بت پرستی بر مردم مسلط نیست و زمان به دست دین توحید افتاده) لذا چیزی نگذشت که آوازه این مرد در شهر پیچیده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب کهف را گرفته حال و خبر

پرسیدند، و بعد از آنکه دلالت الهیه و حجت او به دست آمد خداوند همه شان را قبض روح کرد، پس بعد از بیدار شدن بیش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدری زنده بودند تا شبیه های مردم در امر قیامت برطرف

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۸

گردد، بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائی بر غار آنان بسازید، که پروردگارشان اعلم است.

و در اینکه گفتند: "پروردگارشان اعلم است" اشاره است به اینکه آن جمعیت وقتی آنان را در غار دیدند باز بین خود اختلاف کردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امری مربوط به اصحاب کهف بوده است، زیرا کلام، کلام کسی است که از علم یافتن به حال آنان و استکشاف حقیقت حال مایوس باشد. و گویا بعضی از دیدن آن صحنه شبیه شان نسبت به قیامت زایل گشته آرامش خاطر یافتند، و بعضی دیگر آن طور که باید قانع نشدند، لذا طرفین گفته اند: بالآخره یا حرف ما است یا حرف شما، هر کدام باشد سزاوار است دیواری بر آنان بکشیم که مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است.

پس جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" از نظر هر یک از این دو وجه معنای جداگانه ای به خود می گیرد، برای اینکه به هر حال این جمله نسبت به جمله "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" که دو وجه در معنایش آوردیم تفرع دارد، به طوری که هر معنایی که آن جمله به خود بگیرد در این هم اثر می گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ..." تنازع و اختلاف در باره قیامت باشد یکی اقرار و یکی انکار کرده باشد، قهرا معنای جمله مورد بحث ما نیز این می شود که مردم در باره قیامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند که ناگهان ایشان را از داستان اصحاب کهف مطلع کردیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت آمدنی است، و شکی در آن نیست، و لیکن مشرکین با اینکه آیت الهی را دیدند دست از انکار برنداشتند و گفتند دیواری بر آنان بسازید تا مردم با آنان ارتباط پیدا نکنند چه از امر آنان چیزی برای ما کشف نشد و یقین پیدا نکردیم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است.

موحدین گفتند امر ایشان ظاهر شد، و آیت آنان روشن گردید، و ما به همین آیت اکتفاء نموده ایمان می آوریم، و بر بالای غار آنان مسجدی می سازیم که هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب کهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است، و مراد از وعده خدا به طوری که از سیاق استفاده می شود مساله معاد و قیامت است، پس در حقیقت جمله "وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَأَرْبَبَ فِيهَا" عطف تفسیری آن است.

و ظرف "اذ" در جمله "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ" ظرف برای "اعثرنا" و یا برای "ليعلموا" است. و کلمه "تنازع" به معنای تخاصم و دشمنی است. بعضی (۱) گفته اند: اصل

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۳۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۶۹

این کلمه به معنای تجاذب است که در تخاصم استعمال می شود. و به همین جهت به اعتبار معنای اصلی اش متعدی به نفس به کار می رود، هم چنان که به اعتبار معنای تخاصم به وسیله "فی" نیز متعدی می شود، مانند تنازع در جمله "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ".

و مراد از "تنازع مردم در بین خود و در باره امر خود" تنازعشان در مساله قیامت است.

و اگر قیامت را به ایشان نسبت داده به خاطر اعتناء زیادی است که در باره آن داشتند. این بود حال آیه مورد بحث از نظر مفردات آن، و دلالت و شهادتی که بعضی کلمات آن بر معنای بعضی دیگر دارد.

و معنایش بنا بر آنچه گذشت این می شود: همانطور که ما آنان را به خواب کردیم و سپس برای منظوری چنین و چنان بیدارشان نمودیم همچنین مردم را از حال آنان با خبر کردیم تا در باره قیامت که در باره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند که وعده خدا به آمدن قیامت حق است. و در فرا رسیدن آن شک و ریبی نیست.

و یا معنایش این می شود که: ما مردم را بر جای آنان واقف ساختیم تا مردم مقارن نزاعی که بین خود در باره قیامت داشتند بدانند که وعده خدا حق است.

[وجه دلالت بیدار شدن اصحاب کهف بعد از خواب چند صد ساله، بر حق بودن معاد و قیامت] ص: ۳۶۹

خواهی پرسید که از خواب بیدار شدن اصحاب کهف چه دلالتی دارد بر اینکه قیامت حق است؟ در جواب می گوئیم: از این جهت که اصحاب کهف در عالم خواب جانشان از بدنهایشان کنده شد، و در این مدت طولانی مشاعرشان به کلی تعطیل گشته بود و حواس از کار باز ایستاده و آثار زندگی و قوای بدنی همه از کار افتاد، یعنی بدنها دیگر نشو و نما نکرد، موی سر و رویشان و ناخن هایشان دیگر بلند نشد شکل و قیافه شان عوض نگردید اگر جوان بودند پیر نشدند و اگر سالم بودند مریض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهایشان پوسیده نشد، آن وقت پس از روزگاری بس طولانی یک بار دیگر که داخل غار شده بودند برگشتند، و این خود بعینه نظیر قیامت است، و نظیر مردن و دوباره زنده شدن است، و هر دو در اینکه خارق العاده اند شریکند، کسی که آن را قبول داشته باشد نمی تواند این را قبول نکند، و هیچ دلیلی بر نفی آن جز استبعاد ندارد.

و این قضیه در زمانی رخ داده که دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند یک طائفه موحد بوده اند که می گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قیامت به بدنها بر می گردد طائفه دیگر مشرک بودند و می گفتند روح اصلا مغایر بدن است، و در هنگام مرگ از بدن جدا می شود، و لیکن به بدن دیگری می پیوندد، آری عموم بت پرستان اعتقادشان این است

که آدمی با مرگ دستخوش بطلان و نابودی نمی گردد، و لیکن به بدن دیگری ملحق می شود و این همان تناسخ است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۰

پس در چنین عصری حدوث چنین حادثه ای جای هیچ شک و ریبی باقی نمی گذارد که این داستان آیتی است الهی که منظور از آن از بین بردن شک و تردید دلهاست، در خصوص امر قیامت، و منظور آوردن آیتی است تا بفهمند که آن آیت دیگر (قیامت) نیز ممکن است و هیچ استبعادی ندارد.

از همین جا است که در نظر، قوی می آید که اصحاب کهف بعد از چند ساعتی که مردم از حال آنان واقف شدند از دنیا رفته باشند، و منظور خدای تعالی همین بوده باشد که آیتی از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا در باره قیامت تعجب و استبعاد نکنند.

از اینجا وجه دیگری برای جمله: "إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ" پیدا می شود، و آن این است که بگوئیم در ضمیر جمع اول، یعنی آنکه در یتنازعون است و آنکه کلمه "بین" بر آن اضافه شده به ناس برمی گردد، و سومی یعنی آنکه "امر" بر آن اضافه شده به اصحاب کهف برمی گردد و کلمه: "اذ" در این صورت ظرف برای: "ليعلموا" خواهد بود، و معنایش این می شود که مردم را به داستان اصحاب کهف آگاه کردیم تا بدانند وعده ما حق است، و در آن تردیدی نیست، و این دانستنشان وقتی باشد که در میان خود در خصوص اصحاب کهف سر و صدا می کردند.

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب کهف بوده باشد، و ضمیر در "امرهم" به اصحاب کهف برگردد معنای آیه چنین می شود: ما بعد از آنکه اصحاب کهف را بیدار کردیم مردم را بر حال آنان مطلع ساختیم تا بدانند که وعده خدا حق است و قیامت تردیدی ندارد، و مردم در باره آنان بین خود نزاع کردند که آیا اینها خوابند یا مرده اند و آیا لازم است دفن شوند و برایشان قبر درست کنیم و یا به حال خودشان واگذاریم تا در فضای غار هم چنان بمانند، مشرکین گفتند: بنائی بر آنان بنیان کنیم و به حال خودشان واگذاریم، پروردگارشان داناتر به حالشان است که آیا زنده اند و خواب و یا آنکه مرده اند، ولی موحدین گفتند: مسجدی را بالای آنان بنا می کنیم.

این دو معنا بود که احتمال می رفت و لیکن سیاق مؤید معنای اول است، زیرا ظاهر سیاق این است که اینکه موحدین گفتند "لَتَنخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" در حقیقت رد کلام مشرکین است که گفته اند: "ابنوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا..." و این دو قول به طور یقین از دو طایفه است، و باید با هم مختلف باشد، و این اختلاف تنها بنا بر معنای اول تصور دارد، و همچنین جمله "رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ" آن هم با این تعبیر که بگویند: "ربهم" و نگویند: "پروردگار ما" با

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۱

معنای اول مناسب تر است.

[مقصود از: "الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ" در آیه: "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ..."] ص: ۳۷۱

"قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا".

این جمله نقل کلام موحدین است، شاهدش این است که گفتند مسجیدی بنا کنیم، و نگفتند معبدی. چون مسجد در عرف قرآن محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده برای او مهیا شده است، و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده هم چنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده: "وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ" (۱).

و اگر می بینید جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدین جهت است که کلام به منزله جواب از سؤالی مقدر است، گویا سائلی پرسیده: غیر مشرکین چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها که بر امر اصحاب کهف غلبه کردند چنین گفتند. و منظور از "غلبه بر امر ایشان" اگر مقصود از "امر ایشان" همان مساله مورد مشاجره در جمله "يَتَنَازَعُونَ... " باشد و ضمیر "هم" به ناس برگردد مراد غلبه موحدین خواهد بود به وسیله پیروزی خود با معجزه کهف. و اگر ضمیر به "فتیه" برگردد مقصود از غلبه بر امر ایشان (فتیه)، غلبه از نظر به دست گرفتن کار ایشان خواهد بود که باز در این صورت همان موحدین بودند که متصدی امر کهف و ساختن مسجد بر بالای آن بودند.

بعضی (۲) گفته اند: غالبین بر امر ایشان پادشاه زمان و دستیارانش بودند، نه موحدین، بعضی (۳) دیگر گفته اند: اولیاء و فامیلهای خود اصحاب کهف بودند. و این قول از هر قولی دیگر سخیف تر است.

و اگر منظور از امر ایشان امر مذکور در "يَتَنَازَعُونَ... " نبوده باشد در این صورت اگر ضمیر به "ناس" برگردد معنای غلبه عبارت از زمامداری خواهد بود، و معنای "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ"، "آنهايي که زمام امر مردم را در دست داشتند چنین و چنان گفتند" خواهد بود.

و این زمامداری هم با حاکم زمان قابل انطباق است و هم با موحدین، هم ممکن است حاکم این حرف را زده باشد، و هم موحدین و اگر ضمیر به موصول (الذین... - آنهايي که غلبه کردند) برگردد دیگر منظور از غالبون خیلی روشن است، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خویش این است که ایشان هر کاری را بخواهند می کنند. این بود وجوه محتمل در این آیه ولی از همه

(۱) مساجدی که در آن نام خدا برده می شود. سوره حج، آیه ۴۰.

(۲ و ۳) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۲

وجوه بهتر همان وجه اول است.

این آیه از آیاتی است که معرکه آراء مختلف مفسرین شده، اختلافات زیادی در مفردات آیه دارند، اختلاف هایی در مرجع ضمیر جمع در آن و در ضمن اختلافات عجیبی در باره جملات آیه از ایشان دیده می شود که اگر این اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب کنیم آن وقت می توان گفت در این آیات هزاران قول پیدا شده و از این اقوال آنچه که با سیاق آیه مناسب بود آوردیم چنانچه خواننده عزیز بخواهد به همه آن اقوال پی ببرد باید به کتب تفسیری مطول مراجعه نماید.

[حکایت اختلاف مردم در عدد اصحاب کهف و بیان اینکه ایشان هفت نفر بوده اند] ص: ۳۷۲

"سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ... وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ".

خدای تعالی در این آیه اختلاف مردم را در عدد اصحاب کهف و اقوال ایشان را ذکر فرموده، و بنا به آنچه که خداوند در قرآن نقل کرده- و قوله الحق- مردم سه قول داشته اند که هر یک مترتب بر دیگری است، یکی اینکه اصحاب کهف سه نفر بوده اند که چهارمی سگ ایشان بوده. دوم اینکه پنج نفر بوده اند و ششمی سگشان بوده که قرآن کریم بعد از نقل این قول فرموده: "رجم به غیب می کردند" یعنی بدون علم و اطلاع سخن می گفتند.

و این توصیفی است بر هر دو قول، زیرا اگر مختص به قول دوم به تنهایی بود حق کلام این می بود که قول دومی را اول نقل کند و آن گاه این رد خود را هم دنبالش بیاورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل کند.

قول سوم اینکه هفت نفر بوده اند که هشتمی سگ ایشان بوده، خدای تعالی بعد از نقل این قول چیزی که اشاره به ناپسندی آن کند نیاورده، و این خود خالی از اشعار بر صحت آن نیست. قبلا هم که در پیرامون محاوره اصحاب کهف در ذیل آیه "قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" بحث می کردیم گفتیم که این صیغه های جمع و آن یک صیغه مفرد نه تنها اشعار بلکه دلالت دارد بر اینکه حد اقل عدد ایشان هفت نفر بوده و کمتر از آن نبوده است.

و از جمله لطائفی که در ترتیب شمردن اقوال مذکور به کار رفته این است که از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اینکه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده، فرموده "سه نفر، چهارمی سگشان، پنج نفر، ششمی سگشان، هفت نفر هشتمی سگشان".

و اما کلمه "رجما" تمیزی است که به وصف دو قول اول به عبارت "قول بدون علم" می پردازد و "رجم" همان سنگسار کردن است و گویا مراد از "غیب" غایب باشد، یعنی قولی که معنایش از علم بشر غایب است و قائلش نمی داند راست است یا دروغ، آن گاه ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۳

گوینده کلامی را که چنین شانی و چنین وضعی دارد به کسی تشبیه فرموده که می خواهد با سنگ کسی را بزند، خم می شود چیزی را برمی دارد که نمی داند سنگ است یا چیز دیگر و نمی داند که به هدف می خورد یا خیر؟ و شاید در مثل معروف هم که می گویند: "فلانی رجم به غیب کرد" همین باشد، یعنی به جای علم با مظنه رجم کرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدی از نظر صاحبش غائب است.

بعضی «۱» در معنای " رجم به غیب " گفته اند " ظن به غیب " ولی قول بعیدی است.

خدای تعالی در این سه جمله مورد بحث، در وسط دو جمله اول آن واو نیاورد، ولی در سومی آورده فرموده: " ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ "، " خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ "، " سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ".

در کشاف «۲» گفته در این سه جمله " ثلاثه " و " خمسه " و " سبعة " هر سه خبرهایی هستند برای مبتدای حذف شده، و تقدیر کلام چنین است: " هم ثلاثه " " هم خمسه " " هم سبعة " هم چنان که هر سه جمله " رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ " و " سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ " و " ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ " مبتداء و خبرهایی هستند که صفت خبر قبلی قرار گرفته اند.

خواهی پرسید این که دلیل بی واو آمدن آن دو جمله و با واو آمدن این جمله نشد؟ در جواب می گویم واو مزبور واوی است که همیشه بر سر جمله ای در می آید که آن جمله صفت نکره ای باشد، هم چنان که بر سر جملاتی هم در می آید که حال از معرفه باشد مانند صفت نکره در جمله " جاءنی رجل و معه آخر - نزد من مردی آمد که با او دیگری هم بود " و صفت معرفه مانند " مررت بزید و بیده سیف - زید را در راه دیدم در حالی که در دستش شمشیری بود " و او در جمله " و ما أَهْلَكُنَا مِنْ قَوْمِهِ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ " نیز از همین باب است.

فائده این واو هم در نکره و هم در معرفه تاکید و یا به عبارتی بهتر چسبیدن صفت به موصوف و دلالت بر این است که اتصاف موصوف به این صفت امری است ثابت و مستقر.

همین واو است که در جمله سوم به ما می فهماند که این حرف صحیح است، زیرا می رساند گویندگان این سخن از روی علم و ثبات و اطمینان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه که رجم به غیب کرده بودند. دلیل بر این استفاده این است که خدای تعالی بعد از دو جمله اول فرمود: " رَجْمًا بِالْغَيْبِ " و بعد از جمله سوم فرمود: " مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ " ابن عباس هم گفته در دو جمله اول واو نیامد چون هنوز جای شمردن بود، زیرا یک قول دیگر باقی مانده بود، ولی در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول دیگری در دنبال نیست، همین

(۱ و ۲) کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۴

روایت هم خود دلیل قاطع و ثابت است بر اینکه عدد اصحاب کهف هفت نفر بوده، و هشتمی آنان سگشان بوده است «۱».

و در مجمع البیان در ذیل خلاصه ای از کلام ابی علی فارسی گفته: و اما کسی که گفته این واو، واو ثمانیه است، و استدلال کرده به آیه: " حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا " که چون درهای بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنی است که علمای نحو معنایش را نمی فهمند، و از نظر علمی اعتباری ندارد «۲».

"قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ...".

در این جمله به رسول خدا (ص) فرمان می دهد که در باره عدد اصحاب کهف صحیح ترین نظریه را اعلام بدارد و آن این است که خدا به عدد آنان داناتر است. در کلام سابقش نیز به این نظریه اشاره کرده، نظیر اینکه در جمله ای که از محاوره آنان حکایت کرده بود، و آن را کلامی صحیح هم دانسته بود یکی گفته بود: چه قدر خواهید؟ گفتند: "لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و در آخر حکایت کرده که گفتند، پروردگارتان بهتر می داند که چقدر خواهید؟ با این حال در کلام دلالتی است بر اینکه بعضی از کسانی که با رسول خدا (ص) مخاطب به این خطاب یعنی خطاب "رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ" بودند اطلاعی از عدد آنان داشته اند، چون در این کلام فرموده: "مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ - نمی داند آن را مگر عده ای اندک" و فرموده: "لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ" چون میان "ما" و "لا" فرق است اولی نفی حال را افاده می کند و در نتیجه استثناء "الا قلیل" بعد از آن اثبات در حال را می رساند.

و از این کلام چنین به نظر می آید که آن عده کمی که قضیه را می دانستند از اهل کتاب بوده اند.

کوتاه سخن، مفاد کلام این است: سه قولی که در باره عدد اصحاب کهف ارائه شد در عهد رسول خدا (ص) معروف بوده، و بنا بر این، اینکه در جمله "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً... - به زودی می گویند سه نفر بوده اند" که می فهماند در آینده این نظریه ارائه می شود، همچنین دو نظریه دیگر در صورتی که عطف به مدخول "سین" در: "سَيَقُولُونَ" باشند آینده نزدیک به زمان نزول این آیات و یا نزدیک به زمان وقوع حادثه را می رساند - دقت

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۱۳.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۵

فرماید.

"فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا" - راغب گفته: کلمه "مريه" به معنای تردد در چیزی است، و معنای آن از معنای کلمه "شك" اخص است، و شك از مريه عمومی تر است. آن گاه گفته: "امتراء" و "ممارات" به معنای محاجه در آن امری است که مورد تردد باشد. سپس گفته: اصل کلمه "مريه" از اصطلاح "مريت الناقه" گرفته شده که معنایش "به پستان ماده شتر جهت دوشیدن شیر دست کشیدم" است «۱».

پس اگر "جدال" را "ممارات" خوانده اند برای این است که شخص مجادله کننده با کلام خود می خواهد همه حرفهای طرف خود را از او بدوشد و رد کند.

و مقصود از "ظاهر بودن مرء" این است که در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقداری که قرآن از قصه اصحاب کهف آورده اکتفاء کند. ولی بعضی «۲» آن را طوری دیگر معنا کرده اند که از آن توهین و رد شنونده فهمیده می شود. و بعضی «۳» دیگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مرء این است که مرء حجت طرف مقابل را از بین ببرد، و ظهور در اینجا به معنای رفتن است، هم چنان که در شعر شاعر که گفته: "و تلک شکاه ظاهر عنک عارها- و این شکوه ای است که عارش از تو خواهد رفت" به این معنا است.

و معنای آیه این است: وقتی پروردگار تو داناتر به عدد ایشان است، و او است که داستان ایشان را برای تو بیان کرده، پس دیگر با اهل کتاب در باره این جوانان محاجه مکن مگر محاجه ای که در آن اصرار نباشد، و یا محاجه ای که حجت آنان را از بین ببرد، و از هیچ یک از آنان در باره عدد این جوانان نظریه نخواه، پروردگارت تو را کفایت کند.

[توضیح در مورد اینکه باید کار فردا را به مشیت خدا (ان شاء الله) مشروط کرد و بیان اینکه هر عملی از هر عاملی موقوف به اذن و مشیت خدای تعالی است] ص: ۳۷۵

وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ .

این آیه شریفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (ص) بدانیم و چه اینکه بگوییم خطاب به آن حضرت و به دیگران است متعرض امری است که آدمی آن را کار خود می داند، و به طرف مقابل خود وعده می دهد که در آینده این کار را می کنم.

قرآن کریم در تعلیم الهی خود تمامی آنچه که در عالم هستی است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوک خدا به تنهایی می داند، که می تواند در مملوک خود هر قسم تصرفی نموده و هر حکمی را انفاذ بدارد، و کسی نیست که حکم او را تعقیب کند، و غیر

(۱) مفردات راغب، ماده "مری".

(۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۷. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۶

خدا هیچ کس هیچ چیز را مالک نیست، مگر آنچه را که خدا تملیکش کرده، و او را بر آن توانا نموده، تازه بعد از تملیک هم باز خود او مالک و قادر بر آن است (و مانند تملیک ما به یکدیگر نیست که وقتی چیزی به کسی تملیک کنیم دیگر خودمان مالک نیستیم). آیات قرآنی که بر این حقیقت دلالت کند بسیار زیاد است، که حاجتی به ایراد آنها نیست.

پس تمامی ذواتی که در عالم است که دارای افعال و آثاری هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار می نامیم هیچ یک مستقل در سببیت خود نیستند، و هیچکدام در فعل و اثر خود بی نیاز از خدا نیست، هیچ عملی و اثری از آنها سر

نمی زند مگر آنکه خدا بخواهد، زیرا او است که آن را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نموده، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده ای کند.

و به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضاء ذاتش نمی باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد می فهمیم که خدا خلاف آن را اراده نکرده است.

و اگر بخواهی می توانی بگویی خدای تعالی راه رسیدن به اثر را برایش آسان و هموار کرده. و باز اگر خواستی بگو اثر خود را به اذن خدا بروز می دهد، زیرا برگشت همه این تعبیرات به یکی است. اذن خدا همان اقدار خدا است، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است، و آیات داله بر این که هر عملی از هر عاملی موقوف بر اذن خدای تعالی است بسیار زیاد است از آن جمله می فرماید: " مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنِهِ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ " «۱» و نیز می فرماید: " مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ " «۲» و نیز می فرماید: " وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ " «۳» و نیز می فرماید: " وَ مَا كَانَ لِلنَّفْسِ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ " «۴» و نیز فرموده: " وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ " «۵» و همچنین آیات زیاد دیگری از این قبیل.

پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته می بایستی هیچ وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در آن

(۱) هیچ درخت خرمایی را قطع نمی کنید و یا به حال خود نمی گذارید مگر به اذن خدا. سوره حشر، آیه ۵.

(۲) هیچ مصیبتی نمی رسد مگر به اذن خدا. سوره تغابن، آیه ۱۱.

(۳) سرزمین پاک روئیدنش نمی روید مگر به اذن خدا. سوره اعراف آیه ۵۸.

(۴) هیچ کسی نمی تواند ایمان بیاورد مگر به اذن خدا. سوره یونس، آیه ۱۰۰.

(۵) هیچ رسولی نفرستادیم مگر برای اینکه به اذن خدا اطاعت شود. سوره نساء، آیه ۶۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۷

کار مستغنی از خدا نپندارد، و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده. و او بر آن کار قادرش ساخته. و ایمان داشته باشد به اینکه: " أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا - نیروها همه از خدا است " لا جرم هر وقت تصمیم می گیرد که عملی را انجام دهد باید عزمش توأم با توکل بر خدا باشد هم چنان که خودش فرموده: " فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ " «۱» و هر وقت به کسی وعده ای می دهد و یا از عملی که در آینده انجام دهد خبر می دهد، باید مقیدش کند به اذن خدا، و یا به عدم مشیت خدا خلاف آن را، و بگوید این کار را می کنم اگر خدا غیر آن را نخواسته باشد. و همین معنا یعنی نهی از مستقل

پنداشتن، خود معنایی است که از آیه شریفه به ذهن می رسد، مخصوصا با سابقه ذهنی که از قرآن کریم در باره این حقیقت داریم وقتی می شنویم: "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ۚ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ"، آن هم با در نظر گرفتن آیات قبل که وحدانیت خدا را در الوهیت و ربوبیت بیان می کرد و همچنین آیات ما قبل این قصه را که آنچه در روی زمین است زینت داده خدا معرفی می نمود، و می فرمود:

"خدا به زودی آنها را به صورت خاکی خشک و بی علف در می آورد". و نیز با در نظر گرفتن اینکه یکی از چیزهایی که در روی زمین است افعال آدمی است که خدا برای انسان زینتش داده و با آن آدمیان را امتحان می کند، که آیا خود را مالک آن افعال می دانند یا خیر.

از همه اینها استفاده می شود که منظور از جمله "وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ ۚ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا" این نیست که شما کارهای خودتان را به خود نسبت ندهید، و این کارها مال شما نیست، قطعاً منظور این نیست، برای اینکه ما می بینیم بسیاری از موارد خدا کارهای پیغمبرش و غیر پیغمبرش را به خود آنان نسبت داده، و اصلاً امر می کند که کارهایی را به خودش نسبت دهد: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" (۲) و یا "لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" (۳).

پس قرآن کریم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انکار نمی کند آن چیزی را که انکار کرده این است که کسی برای خود و یا برای کسی و یا چیزی ادعای استقلال در عمل و بی نیازی از مشیت خدا و اذن او کند، این است آن نکته ای که جمله استثنایی: "إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" در مقام افاده آن است.

از همین جا روشن می شود که در جمله مذکور بایی به معنای ملابسه در تقدیر است، و استثناء هم استثناء مفرغ است که مستثنی را از همه احوال و از همه زمانها بیرون می کند و

(۱) پس هر گاه تصمیمی گرفتی با توکل بر خدا انجام ده. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

(۲) پس بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما است. سوره یونس، آیه ۴۱.

(۳) کارهای ما برای خودمان و کارهای شما برای خودتان. سوره شوری، آیه ۱۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۸

تقدیرش این است که "به هیچ چیز مگو- یعنی در باره هیچ چیز تصمیم مگیر- که من آن را فردا انجام می دهم، این حرف را در هیچ حالی از احوال و در هیچ زمانی از ازمه من، مگر در یک حال و یک زمان، و آن حال و زمانی است که کلام خود را معلق بر مشیت خدا کرده باشی به اینکه گفته باشی: من این کار را فردا انجام می دهم اگر خدا بخواهد که انجام دهم و یا اگر خدا نخواهد که انجام ندهم" و بالأخره معنای "ان شاء الله" مقید ساختن عمل خویش است به مشیت خدا.

این است آن معنایی که دقت در آیه افاده اش می کند، و ذیل آیه نیز مؤید آن است، البته مفسرین در آن توجیهاات دیگری دارند که ذیلا از نظر خوانندگان می گذرد:

یکی «۱» اینکه معنای آیه همان معنایی است که شد الا اینکه در کلام، کلمه "قول" در تقدیر است، و تقدیر کلام این است که: "الا- ان تقول ان شاء الله- مگر اینکه بگویی ان شاء الله" و چون کلمه "تقول" حذف شده، تعبیر "ان شاء الله" هم به عبارت مستقبل یعنی "اَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ" تغییر یافته است، و این خود تادیبی است از خدا برای بندگانش، و تعلیم ایشان است تا آنچه خبر می دهند اینطور خبر دهند تا از حد قطع و یقین بیرون آید، و در نتیجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشکند. مثلا- در خبر بگویند فردا ان شاء الله فلانی می آید، اگر فرضا نیامد دروغ نگفته، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنین در قسم بگویند و الله فلان کار را می کنم ان شاء الله، تا اگر به موانعی برخورد نمود سوگندش نشکند، و کفاره به گردنش نیاید- این وجه را به اخفش نسبت داده اند.

لیکن وجهی است با تکلف آن هم تکلفی بی جهت، علاوه بر اینکه تقدیر قول آن طور که گفته شده معنای آیه را به کلی به هم می زند، و این مساله بر خواننده پوشیده نیست.

وجه دیگری که آورده اند «۲» این است که در کلام چیزی در تقدیر نیست الا اینکه مصدری که پس از تاویل جمله "ان شاء الله" استفاده می شود، مصدری است به معنای مفعول و معنای جمله این است که: به چیزی مگو که من فردا انجامش می دهم، مگر آن چیزی که خدا خواسته باشد و اراده کرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گویا گفته شده در باره هیچ عملی مگو که به زودی انجامش می دهم مگر آن عملی که از طاعات باشد. و نهی "مگو" هم نهی کراهتی است نه حرمتی تا بر آن اعتراض شود که پس انجام کارهای مباح و یا خبر دادن از آن که بعدها می کنم جائز نیست، و حال آنکه جائز است.

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱، به نقل از فراء.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۷۹

این وجه نیز صحیح نیست، زیرا وقتی صحیح است که مقصود از مشیت خدا اراده تشریحی "طاعت" بوده باشد، و کسی چنین سندی نداده، و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد، حتی در یک مورد از قرآن هم سراغ نداریم که مشیت به معنای اراده تشریحی خدا باشد در حالی که مواردی سراغ داریم که مشیت در آن در مشیت تکوینی استعمال شده، هم چنان که از قول حضرت موسی (ع) نقل فرموده که به خضر گفت: "سَيَجِدُنِيْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ صَابِرًا" «۱» و از شعیب نقل فرموده که به موسی گفت: "سَيَجِدُنِيْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ" «۲» و از اسماعیل (ع) حکایت کرده که به پدرش گفت: "سَيَجِدُنِيْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِيْنَ" «۳» و در وعده ای که به رسول خدا (ص) داده می فرماید: "لَتَدْخُلَنَّ الْمَسِيْحُ الْجَدَّ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِيْن" «۴» و همچنین آیاتی دیگر.

وجه مزبور بیشتر با اصول عقاید معتزله وفق می دهد، چون معتزله می گویند: خدای تعالی پس از خلقت بندگان، دیگر مشیتی در کارهای آنان ندارد تنها دخل و تصرفی که در بندگان دارد از راه تشریح و اراده تشریحی و خلاصه جعل قانون است، که این کار را بکنید و این کار مکنید. و لیکن این نظریه از نظر عقل و نقل باطل است.

یکی «۵» از وجوه دیگری که در توجیه آیه شریفه آورده اند این است که استثناء مزبور از "فعل" است نه از "قول" که اگر اینطور توجیه کنیم دیگر احتیاجی به تقدیر پیدا نمی کنیم، و معنا این می شود: و به هر چیز مگو که "من فردا انجامش می دهم، مگر آنکه خدا خلافش را اراده کرده باشد، و مانعی جلو من بگذارد" و این حرف، نظیر حرف معتزله است که می گویند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اینکه خداوند مانعی بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت کلام به این می شود که در باره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظریه آنان باطل است.

اشکالی که ما در این توجیه داریم این است که استثناء را به فعل زدن نه به قول، به آن بیانی که ما گذرانیدیم بی اشکالتر و تمامتر است، و دیگر نهی از تعلیق استثناء بر فعل وجهی ندارد، چون تعلیق استثناء بر فعل در موارد متعددی در کلام خدای تعالی واقع شده، و

(۱) به زودی ان شاء الله مرا مردی شکیبیا خواهی یافت. سوره کهف، آیه ۶۹.

(۲) به زودی ان شاء الله مرا از صالحین خواهی یافت. سوره قصص، آیه ۲۷.

(۳) به زودی مرا ان شاء الله از صابرين خواهی یافت. سوره صافات، آیه ۱۰۲.

(۴) به زودی ان شاء الله با امنیت تمام وارد مسجد الحرام خواهید شد. سوره فتح، آیه ۲۷.

(۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۰

آن را رد نکرده مانند کلامی که از ابراهیم حکایت کرده که گفت: "وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا" (۱) و کلامی که از شعیب نقل کرده که گفت: "وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (۲) و نیز مانند آیه "مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (۳) که کلام خود خدای تعالی است، و همچنین آیات دیگر. پس آیه مورد گفتگوی ما نیز باید بر معنایی حمل شود که با این مطلب موافق در آید.

یکی «۴» دیگر از وجوهی که در معنای استثناء مورد بحث گفته اند این است که استثنای مزبور از اعم اوقات است، چیزی که هست مفعول کلمه "یشاء" عبارت از قول است، و معنای آیه این است که: هیچ وقت این حرف را ننزید مگر آنکه خدا بخواهد که شما بنزید. و مراد از خواستن خدا اذن او است، یعنی حرفی ننزید که خدا اذن خود را در آن اعلام نکرده باشد.

اشکال این وجه این است که وقتی درست است که چیزی در آن تقدیر بگیریم، و تقدیر گرفتن دلیل می خواهد و در الفاظ آیه چیزی که دلالت کند بر تقدیر اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدیر نگیریم تکلیف در آیه تکلیف به مجهول خواهد بود.

وجه دیگر «۵» این است که استثناء مزبور برای ابدی کردن مطلب است، نظیر استثنایی که در آیه "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُودٍ" «۶» و بنا بر این معنای آیه مورد بحث این می شود که: ابداً چنین حرفی مزین.

لیکن این وجه با آیات بسیاری که قبلاً نقل کردیم که افعال گذشته و آینده انبیاء و سایر مردم را به خود ایشان نسبت داده منافات دارد، بلکه در آن آیات پیغمبر خود را دستور می دهد که اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اینکه فرموده: "فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ" «۷» و مانند آیه "قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا" «۸».

(۱) من از آنچه به خدا شرک می ورزید نمی ترسم مگر آنکه خدای من چیزی بخواهد. سوره انعام آیه ۸۰.

(۲) ما را نمی رسد که دوباره بدان برگردیم مگر آنکه خدا بخواهد. سوره اعراف، آیه ۸۹.

(۳) هرگز نمی توانند ایمان بیاورند مگر آنکه خدا بخواهد. سوره انعام، آیه ۱۱۱.

(۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۸.

(۶) جاودانه در آن هستند ما دام که آسمانها و زمین برقرارند مگر آنکه پروردگار تو عطائی غیر مقطوع بخواهد. سوره هود، آیه ۱۰۸.

(۷) سوره یونس، آیه ۴۱.

(۸) بگو بزودی ذکری از آن را برایتان می خوانم. سوره کهف، آیه ۸۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۱

[معنای آیه: "وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... " و وجوهی که در معنای آن گفته شده است] ص: ۳۸۱

"وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا".

اتصال این آیه به ما قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف "بیاد آر" چنین اقتضاء می کند که مراد از نسیان فراموش کردن استثناء باشد. و بنا بر این مراد از "ذکر پروردگار" فراموش نکردن مقام پروردگار است. همان مقامی که به یاد آن بودن موجب استثناء می شود، و آن این است که خدای تعالی قائم بر هر نفسی، و هر کاری است که آن نفس می کند، و خدا است

که کارهای نفوس را به آنها تملیک کرده و نفوس را بر آن قدرت داده.

و معنای آیه این است که: هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش کردی که در کلام خود استثناء مذکور را به کار بری به محضی که یادت آمد مجدداً به یاد پروردگارت باش، آن گاه ملک و قدرت خود را تسلیم او بدار و از او بدان و افعال خویش را مقید به اذن و مشیت او کن.

و از آنجایی که امر به یادآوری مطلق آمده، و معلوم نکرده که چه نحو و با چه عبارتی به یاد خدا بیفتید، لذا استفاده می شود که منظور ذکر خدای تعالی است به شان مخصوص به او، حال چه اینکه به لفظ باشد و چه به یاد قلبی، و لفظ هم چه ان شاء الله باشد و یا استغفار و چه اینکه ابتداء آن را بگویند، و یا اگر یادش رفت هنوز کلامش تمام نشده آن را بگویند، و یا به منظور گفتن آن کلام را دو باره تکرار کند، و یا آنکه اگر اصلاً یادش نیامد تا کلام تمام شد همان کلام را در دل بگذراند، و ان شاء الله را بگویند، چه اینکه فاصله زیاد شده باشد، یا کم، هم چنان که در بعضی از روایات «۱» آمده که وقتی آیه شریفه نازل شد رسول خدا (ص) فرمود: "ان شاء الله". و چه اینکه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.

از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که گفتار بعضی «۲» از مفسرین که گفته اند آیه مستقل از آیات قبل است، و مراد از فراموشی، فراموشی خدا و یا مطلق فراموشی است، و معنایش این است که "هر وقت خدا را فراموش کردی و یا هر چیز دیگری را فراموش کردی سپس یادت آمد به یاد خدا، بیفت" گفتار صحیحی نیست.

و همچنین کلام بعضی «۳» دیگر که بنا بر وجه سابق اضافه کرده که مراد از ذکر خدای تعالی، هر ذکری نیست، بلکه همان کلمه "ان شاء الله" است هر چند که فاصله میان گفتن آن و فراموشی زیاد باشد، و یا خصوص استغفار و یا پشیمانی بر تفریط و کوتاهی کردن

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۷.

(۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۱.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۴۹ و مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۲

است، و همچنین وجوه دیگری که در این باره ارائه شده وجوه سدید نیست.

مساله اتصال به سیاق آیات قبل و اشتراکش با آنها در سیاق تکلیف اقتضاء می کند که اشاره به کلمه "هذا" اشاره به ذکر خدا بعد از فراموشی باشد، و معنایش این باشد: امیدوار باش که پروردگارت تو را به امری هدایت کند که رشدش از ذکر خدا بعد از نسیان بیشتر باشد، و آن عبارت است از ذکر دائمی و بدون نسیان. در نتیجه آیه شریفه از قبیل آیاتی خواهد بود که

رسول خدا (ص) را به دوام ذکر دعوت می کند، مانند آیه " وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ " (۱) چون به یاد چیزی افتادن بعد از فراموش کردن و بیاد آوردن و به خاطر سپردن که دیگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذکر است.

و عجب از مفسرینی «۲» است که کلمه " هذا " را در آیه شریفه اشاره به داستان اصحاب کهف گرفته و گفته اند: معنای آیه این است که " بگو امید است خداوند از آیات داله بر نبوت معجزاتی به من بدهد که از نظر ارشاد مردم به دین توحید مؤثرتر از داستان اصحاب کهف باشد " ولی خواننده ضعف این توجیه را خود می فهمد.

و از این عجیب تر کلامی است که از بعضی «۳» از مفسرین نقل شده که گفته اند اشاره " هذا " به فراموش شده است، و معنای آیه این است که " از خدا بخواه که وقتی چیزی را فراموش کردی به یادت بیاورد، و اگر به یادت نیاورد بگو امید است پروردگرم مرا به چیزی هدایت کند، که از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بیشتر باشد ".

باز از این هم عجیب تر کلام بعضی «۴» دیگر از آنان است که گفته اند جمله " وَ قُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي ... " عطف تفسیری بر جمله " وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ " می باشد و معنایش این است که اگر نسیانی از تو سر زد به سوی پروردگارت توبه ببر، و توبه ات این است که بگویی " امید است پروردگرم مرا به نزدیک تر از این به رشد هدایت فرماید ".

ممکن هم هست بگوییم وجه دوم و سوم یک وجه است و به هر حال چه یکی باشد و چه دو تا بناء هر دو بر این است که مراد از جمله " نسیت " مطلق نسیان باشد، و حال آنکه خواننده عزیز اشکالش را فهمید.

(۱) خدای خود را با تضرع و پنهانی و بی آنکه آواز برکشی در دل خود در صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. سوره اعراف، آیه ۲۰۵.

(۲) کشاف، ج ۲، ص ۷۱۵. و روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

(۳ و ۴) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۳

[توضیح آیه: " وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا " که عدد سالهای اقامت اصحاب کهف را در غار حکایت می کند] ص ۳۸۳:

" وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ اذْدَادُوا تِسْعًا ".

این جمله مدت اقامت اصحاب کهف در غار را بیان می کند که در این مدت همه در خواب بودند، و چون طولانی بودن این

خواب مورد عنایت بوده، در اول آیات داستان نیز اشاره ای اجمالی به این مدت کرده و فرموده: "فَضَرَبْنَا عَلَيَّ آذَانَهُمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا".

مؤید این حرف این است که دنبال جمله مورد بحث در آیه بعدی فرموده: "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا"، آن گاه اضافه کرده است: "وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ... " و سپس فرموده: "وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ". و جز در جمله مورد بحث عدد سالهای مکث ایشان را بیان نکرده، پس با اینکه در جمله مورد بحث عدد مذکور را معلوم کرده و سپس فرموده: "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" و در جای دیگر فرموده: "قُلِ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ - بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است" این خود اشاره به این است که عدد مذکور صحیح است.

پس دیگر نباید توجهی به این حرف «۱» نمود که جمله "وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ" حکایت کلام اهل کتاب و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" جواب و رد آن است. و همچنین به این گفته «۲» نیز نباید اعتناء کرد که جمله "لَبِثُوا ..." کلام خدا و جمله "وَ أَزْدَادُوا تِسْعًا" اشاره به قول اهل کتاب و ضمیر "هم" راجع به ایشان است، و معنای آیه این است که، اهل کتاب نه سال بر عدد واقعی افزوده اند، و آن گاه جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است.

زیرا علاوه بر ناسازگاری آن با مطالب گذشته آنچه از اهل کتاب در باره سالهای مکث اصحاب کهف نقل شده دوست سال و یا کمتر از آن است و هیچ یک از اهل کتاب سیصد و نه سال و حتی سیصد سال را نگفته است.

کلمه "سنین" تمیز عدد نیست و گرنه باید می فرمود: "ثلاث مائه سنه" چون تمیز از صد به بالا مفرد و منصوب است، بلکه به طوری که گفته اند بدل از "ثلاثمائه" است، و در این کلام شباهتی با جمله: "سِنِينَ عَدَدًا" که اجمال قصه را در صدر آیات بیان می کرد رعایت شده است.

و بعید نیست نکته تبدیل کلمه "سنه" به "سنین" زیاد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنا بر این آن وقت جمله "وَ أَزْدَادُوا تِسْعًا" خالی از یک معنا و بویی از اضراب نخواهد بود، گویا کسی گفته: "در غارشان سیصد سال، آری این همه سالهای متمادی خوابیدند، بلکه نه سال

(۱) کشف، ج ۲، ص ۷۱۶. [.....]

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۴

هم اضافه کردند" و اضراب بودن جمله مزبور منافاتی با گفته سابق ما در "سِنِينَ عَدَدًا" ندارد، که گفتیم این تعبیر برای این است که عدد را اندک نشان دهد، زیرا در آنجا مقام مقام دیگری بود، و اینجا مقام دیگری است. و در هر یک از دو مقام غرض خاصی در بین است که در آن دیگری نیست. غرض در آن مقام این بود که بفهماند خوابانیدن اصحاب کهف در مدتی

به این طولانی و سپس بیدار کردن آنان در مقام قدرت خدای تعالی چیزی نیست و در قبال زینت دادن موجودات زمین در نظر بشر امری عجیب نیست، به خلاف این مقام که می خواهد حجتی را علیه منکرین بعث اقامه کند که در چنین مقامی هر چه عدد سالهای خواب آنان را بیشتر جلوه دهد حجت، دل نشین تر خواهد شد. پس همین یک مدت دو نسبت به خود می گیرد، یکی نسبتی به خدا دارد که امری آسان است و یکی نسبت به ما که مدتی بسیار طولانی است.

و اضافه کردن نه سال به سیصد سال چنین اشاره می کند که اصحاب کهف سیصد سال شمسی در غار بوده اند چون تفاوت سیصد سال شمسی با قمری تقریباً همین مقدارها می شود، و دیگر جا ندارد که کسی شک کند در اینکه مراد از "سنین" در آیه شریفه سالهای قمری است. برای اینکه سال در عرف قرآن به قمری حساب می شود که از ماههای هلالی ترکیب می یابد و در شریعت اسلامی هم همین معتبر است.

و در تفسیر کبیر «۱» به خاطر اینکه این دو عدد به طور تحقیق با هم منطبق نمی شود با شدت هر چه تمامتر به این حرف حمله کرده، و در باره روایتی هم که از علی (ع) در این موضوع نقل شده مناقشه کرده است، با اینکه فرق میان دو عدد یعنی سیصد سال شمسی و سیصد و نه سال قمری از سه ماه کمتر است، و در مواردی که عددی را به طور تقریب می آورند این مقدار از تقریب را جائز می شمارند. و بدون هیچ حرفی در کلام خود ما هم معمول است.

"قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..."

در داستان اصحاب کهف به طور اشاره گذشت که مردم در باره اصحاب کهف اختلاف داشتند و قرآن کریم حق داستان را اداء نموده آنچه حقیقت داشته بیان فرموده است.

پس جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" مشعر به این است که مدتی را که در آیه قبلی برای لبث اصحاب کهف بیان نموده نزد مردم مسلم نبوده، لذا رسول خدا (ص)

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۱۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۵

مامور شده است، با ایشان احتجاج کند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسک جسته بفهماند که خدا از ما مردم بهتر می داند.

جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" تعلیل و بیان این جهت است که چطور خدا دانایانتر به مدت لبث ایشان است. و لام در آن مفید اختصاص ملک است، و مراد این است که خدای تعالی تنها مالک آنچه در آسمانها و زمین است می باشد، و تنها او است که مالک غیب است و چیزی از او فوت نمی شود، هر چند که آسمان و زمین از بین بروند. و وقتی که مالک غیب عالم باشد و ملکیتش هم به حقیقت معنای ملکیت باشد و وقتی دارای کمال بصر و سماع است، پس او از هر کس دیگر دانایانتر به مدت لبث اصحاب کهف است که خود یکی از مصادیق غیب است.

و بنا بر این، اینکه فرمود: "أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" با در نظر گرفتن اینکه صیغه "افعل به" صیغه تعجب است، معنایش این است که: چقدر بینا و شنوا است. و این خود کمال سمع و بصر خدای را می رساند، و جمله ای است که تعلیل را متمیم می کند. گویا گفته است چطور دانایان به لبث آنان نباشد در حالی که مالک ایشان که یکی از مصادیق غیبند می باشد، و حال ایشان را دیده و مقالشان را شنیده است.

از اینجا معلوم می شود اینکه بعضی «۱» گفته اند "لام" در جمله "لَهُ غَيْبٌ" لام اختصاص علمی است، یعنی برای خدای تعالی است علم به این مطلب، و علم به تمام مخلوقات را هم می رساند، چون وقتی کسی عالم به غیب و امور خفی عالم است امور دیگر را به طریق اولی می داند، نظریه درستی نیست، برای اینکه ظاهر جمله "أَبْصِرْ بِهِ وَ أَسْمِعْ" این است که منظور از آن تاسیس مطلب باشد، نه تاکید آن و همچنین ظاهر لام "له" مطلق ملک است، نه تنها ملک علمی.

و اینکه فرمود: "مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ..." مراد از آن این است که ولایت مستقل غیر خدای را انکار نماید. و مراد از جمله بعیدش یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" ولایت دیگری را به نحو اشتراک با خدا نفی می کند. و خلاصه معنای آن دو این است که غیر خدا نه ولایت مستقل دارند و نه با خدا در ولایت شریکند.

و بعید نیست از نظم آیه که در جمله دوم یعنی جمله "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" تعبیر به فعل آورده نه به وصف، و در نفی ولایت مستقلة کلمه "فی حکمه" را نیاورده و در

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۶

مساله شرک در ولایت آن را آورد. استفاده شود که جمله اولی ولایت غیر خدا را انکار می کند، چه ولایت مستقل آنها را و چه شرک در ولایت خدای را، و جمله دومی شرک غیر خدا را در حکم، و همچنین قضاء در حکم را نفی می کند، یعنی ولایت همه انسانها را منحصر در خدا می داند، ولی این ولایت را به دیگران هم تفویض می کند، یعنی سرپرستی مردم را به دیگران نیز واگذار می کند تا در میان آنان طبق دستور حکم نمایند، آن چنان که والیان امر حکام و عمالی در نواحی مملکت نصب می کنند تا کار خود والی را در آنجا انجام دهند، و حتی اموری را که خود والی از آن اطلاع ندارد فیصله دهند.

و برگشت معنا به این می شود که: چگونه خدا دانایان به لبث آنان نباشد، با اینکه او به تنهایی ولی ایشان است، و مباشر حکم جاری در ایشان و احکام جاریه بر ایشان است.

ضمیر در "لهم" به اصحاب کهف و یا به جمیع آنچه در آسمانها و زمین است (که از جمله قبلی به خاطر تغلیب جانب عقلمداران بر دیگران استفاده می شد) برمی گردد و یا به عقلمداران در آسمانها و زمین برمی گردد، و این وجه از نظر اعتبار مرتب با وجوه قبلی است، یعنی از همه بهتر و معتبرتر وجه اولی سپس دومی و در آخر سومی است.

و بنا بر این آیه شریفه متضمن حجت است بر اینکه خدا داناتر به مدت لبث ایشان است، یکی حجت عمومی است نسبت به علم خدا به اصحاب کهف و غیر ایشان که جمله "لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ" متعرض آن می باشد، و یکی دیگر حجتی است خاص که علم خدای را به خصوص سرگذشت اصحاب کهف اثبات می نماید، که آیه "مَا لَهُمْ..." متضمن آن است و می فهماند وقتی خدای تعالی ولی ایشان و مباشر در قضای جاری بر ایشان است آن وقت چگونه ممکن است از دیگران عالم تر به حال ایشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه علیت را می رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.

بحث روایتی [روایتی در شرح داستان اصحاب کهف] ص: ۳۸۶

اشاره

در تفسیر قمی در ذیل آیه "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ" از امام (ع) روایت آورده که فرمود: ما به تو آیت ها و معجزه هایی دادیم که از داستان اصحاب کهف مهم تر بود، آیا از این داستان تعجب می کنی که جوانانی بودند در قرون فترت که فاصله نبوت عیسی بن مریم و محمد (ص) بود، زندگی می کرده اند. و اما "رقیم" عبارت از دو لوح مسی بوده که داستان اصحاب کهف را روی آن حک نموده اند که دقیانوس، پادشاه

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۷

آنها چه دستوری به ایشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پیچیده اسلام را پذیرفته بودند، و سرانجام کارشان چه شد «۱».

و باز در همان کتاب از ابن ابی عمیر از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: سبب نزول سوره کهف این بود که قریش سه نفر را به قبیله نجران فرستادند تا از یهودیان آن دیار مسائلی را بیاموزند و با آن رسول خدا (ص) را بیازمایند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن کلد و عقبه بن ابی معیط و عاص بن وائل سهمی بودند.

این سه نفر به سوی نجران بیرون شده جریان را با علمای یهود در میان گذاشتند.

یهودیان گفتند سه مساله از او پرسید اگر آن طور که ما می دانیم پاسخ داد در ادعایش راستگو است، و سپس از او یک مساله دیگر پرسید اگر گفت می دانم بدانید که دروغگو است.

گفتند: آن مسائل چیست؟ جواب دادند که از احوال جوانانی پرسید که در قدیم الایام بودند و از میان مردم خود بیرون شده غایب گشتند. و در مخفیگاه خود خوابیدند، چقدر خوابیدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چیز از غیر جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.

مطلب دوم اینکه از او پرسید داستان موسی که خدایش دستور داد از عالم پیروی کن و از او تعلیم گیر چه بوده؟ و آن عالم که بوده؟ و چگونه پیرویش کرد؟ و سرگذشت موسی با او چه بود؟.

سوم اینکه از او سرگذشت شخصی را پرسید که میان مشرق و مغرب عالم را بگردید تا به سد یاجوج و ماجوج برسید، او که بود؟ و داستانش چگونه بوده است. یهودیان پس از عرض این مسائل جواب آنها را نیز به فرستادگان قریش داده گفتند: اگر اینطور که ما شرح دادیم جواب داد صادق است و گرنه دروغ می گوید.

پرسیدند آن یک سؤال که گفتید چیست؟ گفتند از او پرسید قیامت چه وقت به پا می شود، اگر ادعا کرد که من می دانم چه موقع به پا می شود دروغگو است، و اگر گفت جز خدا کسی تاریخ آن را نمی داند راستگو است.

فرستادگان قریش به مکه برگشتند و نزد ابو طالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا می کند که اخبار آسمانها برایش می آید، ما از او چند مساله پرسش می کنیم اگر جواب داد می دانیم که راستگو است و گرنه می فهمیم که دروغ می گوید. ابو طالب گفت: برسید

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۸

آنچه دلتان می خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح کردند.

رسول خدا (ص) فرمود: فردا جوابهایش را می دهم و در این وعده ای که داد "ان شاء الله" نگفت. به همین جهت چهل روز وحی از او قطع شد تا آنجا که رسول خدا (ص) غمگین گردید و یارانش که به وی ایمان آورده بودند به شک افتادند، و قریش شادمان شده و شروع کردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.

پس از چهل شبانه روز سوره کهف بر وی نازل شد، رسول خدا (ص) از جبرئیل سبب تاخیر را پرسید؟ گفت ما قادر نیستیم از پیش خود نازل شویم جز به اذن خدا.

سپس در این سوره فرمود: ای محمد تو گمان کرده ای داستان اصحاب کهف و رقیم از آیات ما امری عجیب است آن گاه از آیه "إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ" به بعد داستان ایشان را شروع نموده و بیان فرمود.

آن گاه امام صادق (ع) اضافه کرد که اصحاب کهف و رقیم در زمان پادشاهی جبار و ستمگر زندگی می کردند که اهل مملکت خود را به پرستش بتها دعوت می کرد و هر که سر باز می زد او را می کشت، و اصحاب کهف در آن کشور مردمی با ایمان و خداپرست بودند. پادشاه مامورینی در دروازه شهر گمارده بود تا هر کس خواست بیرون شود، اول به بتها سجده بکند، این چند نفر به عنوان شکار بیرون شدند، و در بین راه به شبانی برخوردند او را به دین خود دعوت کردند نپذیرفت ولی سگ او دعوت ایشان را پذیرفته به دنبال ایشان به راه افتاد.

سپس امام فرمود: اصحاب کهف به عنوان شکار بیرون آمدند، اما در واقع از کیش بت پرستی فرار کردند. چون شب فرا رسید

با سگ خود داخل غاری شدند خدای تعالی خواب را بر ایشان مسلط کرد، هم چنان که فرموده: " فَضَرْنَا عَلَيَّ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِتِينَ عَيْدًا " پس در غار خوابیدند تا روزگاری که خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاک نمود و آن روزگار را سپری کرد و روزگاری دیگر و مردم دیگری پیش آورد.

در این عصر بود که اصحاب کهف از خواب بیدار شده یکی از ایشان به دیگران گفت: به نظر شما چقدر خوابیدیم؟ نگاه به آفتاب کردند دیدند بالا آمده گفتند: به نظر ما یک روز و یا پاره ای از یک روز خواب بوده ایم. آن گاه به یکی از نفرات خود گفتند این پول را بگیر و به درون شهر برو اما به طوری که تو را نشناسند پس در بازار مقداری خوراک برایمان خریداری کن زنهار که اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پی ببرند همه ما را می کشند و یا به دین خود برمی گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد لیکن شهری دید بر خلاف آن

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۸۹

شهری که از آن بیرون آمده بودند و مردمی دید بر خلاف آن مردم هیچ یک از افراد آنان را نشناخت و حتی زبان ایشان را هم نفهمید، مردم به وی گفتند: تو کیستی و از کجا آمده ای؟

او جریان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمایی آن مرد بیرون آمده تا به در غار رسیدند، و به جستجوی آن پرداختند بعضی گفتند سه نفرند که چهارمی آنان سگ ایشان است. بعضی گفتند پنج نفرند که ششمی آنان سگشان است. بعضی دیگر گفتند: هفت نفرند که هشتمی آنان سگشان می باشد.

آن گاه خدای سبحان با حجابی از رعب و وحشت میان اصحاب کهف و مردم شهر حائل ایجاد کرد که احدی قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غیر از همان یک نفری که خود از اصحاب کهف بود. او وقتی وارد شد دید رفقاییش در هراس از اصحاب دقیانوس اند و خیال می کردند این جمعیت همانهاییند که از مخفیگاه آنان با خبر شده اند، مردی که از بیرون آمده بود جریان را به ایشان گفت که در حدود چند صد سال است که ما در خواب بوده ایم و سرگذشت ما معجزه ای برای مردم گشته، آن گاه گریسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اولیشان برگرداند.

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالای این غار مسجدی بسازیم که زیارتگاهی برایمان باشد، چون این جمعیت مردمی با ایمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت این پهلو و آن پهلو می شوند شش ماه بر پهلو راست هستند و شش ماه دیگر بر پهلو چپ و سگ ایشان دستهای خود را گسترده و دم در غار خوابیده است، که خدای تعالی در باره داستان ایشان در قرآن کریم فرموده: " نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ... " «۱».

مؤلف: این روایت از روشن ترین روایات این داستان است که علاوه بر روشنی متن آن تشویش و اضطرابی هم در آن نیست. با این وصف، این نکته را هم متضمن است که مردمی که در عدد آنها اختلاف کردند و یکی گفت سه نفر و یکی گفت پنج نفر و دیگری گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند که در غار اجتماع کرده بودند، و این خلاف ظاهر آیه است. و نیز متضمن این نکته است که اصحاب کهف برای بار دوم نیز به خواب رفتند و نمردند و نیز سگشان هنوز هم در غار دستهایش

را گسترده و اصحاب کهف در هر سال دو نوبت این پهلوی، آن پهلوی می شوند، و هنوز هم به همان هیات سابق خود هستند، و حال آنکه بشر تا کنون در روی زمین به غاری که در آن عده ای به خواب رفته باشند برنخورده است.

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۰

بعلاوه در ذیل این روایت عبارتی است که ما آن را نقل نکردیم، چون احتمال دادیم جزو روایت نباشد بلکه کلام خود قمی و یا روایت دیگری باشد، و آن این است که جمله "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِتِّينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا" جزو کلام اهل کتاب است، و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است، و حال آنکه در بیان سابق ما این معنا از نظر خواننده گذشت که سیاق آیات با این حرف مخالف است و نظم بلیغ قرآنی آن را نمی پذیرد.

[موارد و جهات اختلاف در روایات راجع به داستان اصحاب کهف] ص: ۳۹۰

در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات «۱» بسیاری وجود دارد و لیکن خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی شود که از هر جهت مثل هم باشند.

مثلاً یک اختلافی که در آنها هست این است که در بعضی از آنها مانند روایت بالا آمده که پرسش های قریش از آن جناب چهار تا بوده: یکی اصحاب کهف دوم داستان موسی و عالم و سوم قصه ذو القرنین چهارم قیام قیامت. و در بعضی دیگر آمده که پرسش از سه چیز بوده: اصحاب کهف و ذو القرنین و روح. در این روایات آمده که علامت صدق دعوی رسول خدا (ص) این است که از اصحاب کهف و ذو القرنین جواب بگویند، و از آخری یعنی روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آیه آمد: "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...". و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بیان آیه مذکور متوجه شدید که آیه در مقام جواب ندادن نبود و نخواستی از جواب دادن طفره برود بلکه حقیقت و واقع روح را بیان می کند پس نباید گفت که آن جناب از سؤال در باره روح جواب نداد.

و از جمله اختلافاتی که در بیشتر روایات هست این است که اصحاب کهف و اصحاب رقیم یک جماعت بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که اصحاب رقیم طایفه دیگری بوده اند که خدای تعالی نامشان را با اصحاب کهف آورده. ولی از توضیح داستان اصحاب رقیم اعراض نموده. آن گاه روایت مزبور قصه اصحاب رقیم را چنین آورده که سه نفر بودند از خانه بیرون شدند تا برای خانواده های خود رزقی تهیه کنند، در بیابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غاری پناهنده شدند، و اتفاقاً در اثر ریزش باران سنگ بسیار بزرگی از کوه حرکت کرده درست جلو غار آمد و آن را بست و این چند نفر را در غار حبس کرد.

یکی از ایشان گفت: بیاید هر کس کار نیکی دارد خدای را به آن سوگند دهد تا این

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۱ و الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۰، مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۱۵ روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۱۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۱

بلا- را از ما دفع کند. یکی کار نیکی که داشت بیان کرد و خدای را به آن قسم داد سنگ قدری کنار رفت به طوری که روشنایی داخل غار شد. دومی کار نیک خود را گفت و خدای را به آن سوگند داد سنگ کنار رفت، به قدری که یک دیگر را می دیدند. سومی که این کار را کرد سنگ به کلی کنار رفت و بیرون آمدند. این روایت را الدر المنثور از نعمان بن بشیر نقل کرده که او بدون سند از رسول خدا (ص) روایت کرده است.

لیکن آنچه از قرآن کریم مانوس و معهود است این است که هیچ وقت اشاره به داستانی نمی کند مگر آنکه آن را توضیح می دهد و معهود نیست که اسم داستانی را ببرد و اصلاً در باره آن سخنی نگوید، و یا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت یکی را بیان نموده دومی را به کلی فراموش کند.

و از جمله اختلافات این است که در پاره ای روایات دارد: پادشاه مزبور که اصحاب کهف از شر او فرار کردند اسمش دقیانوس (دیوکلیس ۲۸۵ م- ۳۰۵ م) پادشاه روم بوده. و در بعضی دیگر آمده که او ادعای الوهیت می کرده. و در بعضی آمده که وی دقیوس (دسیوس ۲۴۹ م- ۲۵۱ م) پادشاه روم بوده، و بین این دو پادشاه ده سال فاصله است، و آن پادشاه اهل توحید را می کشته و مردم را به پرستش بتها دعوت می کرده. و در بعضی از روایات آمده که مردی مجوسی بوده که مردم را به دین مجوس می خوانده در حالی که تاریخ نشان نمی دهد که مجوسیت در بلاد روم شیوع یافته باشد. و در بعضی روایات آمده که اصحاب کهف قبل از مسیح (ع) بوده اند.

و از جمله اختلافات این است که در بعضی از روایات دارد: رقیم اسم شهری بوده که اصحاب کهف از آنجا بیرون شدند. و در بعضی دیگر آمده اسم بیابانی است. و در بعضی دیگر آمده اسم کوهی است که غار مزبور در آن قرار گرفته. و در بعضی دیگر آمده که اسم سگ ایشان است. و در بعضی آمده که اسم لوحی است از سنگ. و در بعضی دیگر گفته شده از قلع و در بعضی دیگر از مس و در بعضی دیگر آمده که از طلا- بوده و اسامی اصحاب کهف در آن حک شده و همچنین اسم پدرانشان و داستانشان، و این نوشته را دم در کهف نصب کرده اند. بعضی دیگر از روایات می گوید در داخل کهف بوده و در بعضی دیگر آمده که بر سر در شهر آویزان بوده، و در بعضی دیگر آمده که در خزانه بعضی از ملوک یافت شده، و در بعضی آن را دو لوح دانسته است.

اختلاف دیگری که در روایات آمده در باره وضع جوانان است، در بعضی از روایات آمده که ایشان شاهزاده بوده اند در بعضی دیگر آمده که از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۲

دیگر آمده که از فرزندان علماء بوده اند. و در بعضی دیگر آمده که خودشان شش نفر بوده و هفتمی ایشان چوپانی بوده که گوسفند می چرانده که سگش هم با او آمده. و در حدیث وهب بن منبه که هم الدر المنثور «۱» آن را آورده و هم ابن اثیر در کامل «۲» نقل کرده می گوید که:

اصحاب کهف حمامی بوده اند که در بعضی از حمامهای شهر کار می کرده اند، وقتی شنیدند که سلطان مردم را به بت پرستی وادار می کند از شهر بیرون شدند. و در بعضی دیگر از روایات آمده که ایشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند که همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار می گرفته اند.

یکی دیگر از اختلافات این است که: در بعضی از روایات آمده که اصحاب کهف قبل از بیرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنی کرده بودند، و شاه هم فهمیده بود. و در بعضی دیگر دارد که شاه ملتفت نشد تا بعد از آنکه از شهر بیرون رفتند. و در بعضی دیگر آمده که این عده با هم توطئه کردند برای بیرون آمدن. و در بعضی دیگر آمده که نفر هفتمی آنان چوپانی بوده که به ایشان پیوسته است، و در بعضی دیگر آمده که تنها سگ آن چوپان ایشان را همراهی کرد.

باز از موارد اختلاف یکی این است که بعد از آنکه فرار کردند، و پادشاه فهمید در جستجوی ایشان برآمد ولی اثری از ایشان نیافت. و در بعضی روایات دیگر آمده که پس از جستجو ایشان را در غار پیدا کرد که خوابیده بودند، دستور داد در غار را تیغه کنند تا در آنجا از گرسنگی و تشنگی بمیرند، و زنده به گور شوند تا کیفر نافرمانی خود را دریابند. این بود تا روزگاری که خدا می خواست بیدارشان کند، چوپانی را فرستاد تا آن بنیان را خراب کرده تا زاغه ای برای گوسفندان خود درست کند، در این موقع خدای تعالی ایشان را بیدار کرد، و سرگذشتشان از اینجا شروع می شود.

مورد اختلاف دیگر این است که: در بعضی از روایات آمده که دوباره به خوابشان کرد و تا روز قیامت بیدار نمی شوند، و در هر سال دو نوبت از این پهلو به آن پهلویشان می کند.

یکی دیگر اختلافی است که در مدت خوابشان شده. در بیشتر روایات آمده همان سیصد و نه سال که قرآن کریم فرموده، است. و در بعضی دیگر آمده که سیصد و نه سال حکایت قول اهل کتاب است و جمله "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" رد آن است. و در بعضی دیگر

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۱۵، ط بیروت.

(۲) کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۵، ط بیروت.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۳

آمده که سیصد سال بوده و نه سال را اهل کتاب اضافه کرده اند.

و از این قبیل اختلافات که در روایات آمده بسیار است، و بیشتر آنچه که از طرق عامه روایت شده در کتاب الدر المنثور «۱» و بیشتر آنچه از طرق شیعه نقل شده در کتاب بحار «۲» و تفسیر برهان «۳» و نور الثقلین «۴» جمع آوری شده، اگر کسی بخواهد به همه آنها دست یابد باید به این کتابها مراجعه کند. تنها مطلبی که می توان گفت این روایات در آن اتفاق دارند این است که اصحاب کهف مردمی موحد بودند، و از ترس پادشاهی جبار که مردم را مجبور به شرک می کرده گریخته اند و به غاری پناه برده در آنجا به خواب رفته اند- تا آخر آنچه که قرآن از داستان ایشان آورده.

[روایات دیگری پیرامون داستان اصحاب کهف] ص: ۳۹۳

و در تفسیر عیاشی از سلیمان بن جعفر همدانی روایت کرده که گفت: امام صادق (ع) به من فرمود: ای سلیمان مقصود از "فتی" کیست؟ عرض کردم فدایت شوم نزد ما جوان را "فتی" گویند، فرمود: مگر نمی دانی که اصحاب کهف همگیشان کامل مردانی بودند و مع ذلک خدای تعالی ایشان را فتی نامیده. ای سلیمان فتی کسی است که به خدا ایمان بیاورد و پرهیزکاری کند «۵».

مؤلف: در معنای این روایت مرحوم کلینی در کافی «۶» از قمی روایت مرفوعه ای از امام صادق (ع) آورده، لیکن از ابن عباس «۷» روایت شده که او گفته اصحاب کهف جوانانی بودند.

و در الدر المنثور است که ابن ابی حاتم از ابی جعفر روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف همه "صراف" بودند «۸».

مؤلف: قمی نیز به سند خود از سدید صیرفی از امام باقر (ع) روایت کرده که گفت: اصحاب کهف شغلشان صرافی بوده «۹».
و لیکن در تفسیر عیاشی از درست از امام

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۱۱-۲۱۸.

(۲) بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۰۷-۴۳۷.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۶۵.

(۴) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۵۶.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲ ص ۳۲۳.

(۶) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۴۵، به نقل از روضه کافی. [.....]

(۷ و ۸) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۶.

(۹) بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۴۲۹، به نقل از کافی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۴

صادق (ع) روایت کرده که در حضورشان گفتگو از اصحاب کهف شد فرمود:

صراف پول نبودند، بلکه صراف کلام و افرادی سخن سنج بودند «۱».

[چند روایت حاکی از اینکه اصحاب کهف مدتی تقیه می کرده اند] ص: ۳۹۴

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت:

اصحاب کهف ایمان به خدا را پنهان و کفر را اظهار داشتند و به همین جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد «۲».

مؤلف: در کافی «۳» نیز در معنای این حدیث روایتی از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده. و نیز در معنای آن عیاشی «۴» از کاهلی از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده که در یکی از آنها آمده که: اصحاب کهف در ظاهر زنا می بستند و در اعیاد مردم شرکت می کردند.

و نباید به این روایات اشکال کرد که از ظاهر آیه " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " برمی آید که اصحاب کهف تقیه نمی کرده اند. و اینکه مفسرین «۵» در تفسیر حکایت کلام ایشان که گفته اند " أَوْ يُعِيدُكُمْ ... " احتمال تقیه داده اند صحیح نیست، برای اینکه اگر به یاد خواننده باشد گفتیم که بیرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرک بوده که در آن از اظهار کلمه حق و تدین به دین توحید ممنوع بوده اند. چیزی که هست توطی آنان که شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دین و تثبیت عنوان دیگری نداشته. پس اصحاب کهف در خطر عظیمی بوده اند، به طوری که اگر بر آنان دست می یافتند یا سنگسار می شدند و یا آنکه مجبور به قبول دین قوم خود می گشتند.

و با این زمینه کاملاً روشن می شود که قیام ایشان در اول امر و گفتن: " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " اعلام علنی مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستی و توهین به طریقه مردم نبوده، زیرا اوضاع عمومی محیط، چنین اجازه ای به آنان نمی داد، بلکه این حرف را در بین خود گفته اند.

و به فرضی هم که تسلیم شویم که جمله " إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " دلالت دارد بر اینکه ایشان تظاهر به ایمان و مخالفت با بت پرستی می کرده اند و تقیه

(۱ و ۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

(۳) اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۸، ح ۲۸.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۵

را کنار گذاشته بودند، تازه می‌گوییم این در آخرین روزهایی بوده که در میان مردم بوده اند، و قبل از اینکه چنین تصمیمی بگیرند در میان مردم با تقیه زندگی می‌کرده اند. پس معلوم شد که سیاق هیچ یک از دو آیه منافاتی با تقیه کردن اصحاب کهف در روزگاری که در شهر و در میان مردم بودند ندارد.

و در تفسیر عیاشی نیز از ابی بکر حضرمی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: اصحاب کهف نه یکدیگر را می‌شناختند و نه با هم عهد و میعادی داشتند بلکه در صحرا یکدیگر را دیده با هم عهد و پیمان بستند، و از یکدیگر، یعنی دو به دو عهد گرفتند، آن گاه قرار گذاشتند که یک باره مخالفت خود را علنی ساخته به اتفاق در پی سرنوشت خود بروند «۱».

[روایت مشهوری از ابن عباس در نقل داستان] ص: ۳۹۵

مؤلف: در معنای این روایت خبری است از ابن عباس که ذیلاً نقل می‌شود:

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبیه و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: ما با معاویه در جنگ مضیق که در اطراف روم بود شرکت کردیم و به غار معروف کهف که اصحاب کهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخورداریم.

معاویه گفت: چه می‌شد در این غار را می‌گشودیم و اصحاب کهف را می‌دیدیم. ابن عباس به او گفت: تو نمی‌توانی این کار را بکنی خداوند این اشخاص را از نظر کسانی که بهتر از تو بودند مخفی داشت و فرمود: "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَلْمَلِئْتَّ مِنْهُمْ رُغْبًا" - اگر آنان را ببینی پا به فرار می‌گذاری و پر از ترس می‌شوی "معاویه گفت: من از این کار دست بر نمی‌دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببینم، عده ای را فرستاد تا داخل غار شده جستجو کنند، و خبر بیاورند. آن عده وقتی داخل غار شدند خداوند باد تندی بر آنان مسلط نمود تا به طرف بیرون پرتابشان کرد. قضیه به ابن عباس رسید پس او شروع کرد به نقل داستان اصحاب کهف و گفت که اصحاب کهف در مملکتی زندگی می‌کردند که پادشاهی جبار داشت و مردمش را به تدریج به پرستش بتها کشانید، و این چند نفر در آن شهر بودند، وقتی این را دیدند بیرون آمده خداوند همه شان را یک جا جمع کرد بدون اینکه قبلاً یکدیگر را بشناسند. وقتی به هم برخوردند از یکدیگر پرسیدند قصد کجا دارید، در جواب نیت خود را پنهان می‌داشتند چون هر یک دیگری را نمی‌شناخت تا آنکه از یکدیگر عهد و میثاق محکم گرفتند

که نیت خود را بگویند. بعداً معلوم شد که همه یک هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرک

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۶

است، همه با هم گفتند: "رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... مَرَفَقًا".

آن گاه ابن عباس اضافه می کند که دور هم نشستند، از سوی دیگر زن و بچه ها و قوم و خویش ها به جستجویشان برخاستند ولی هر چه بیشتر گشتند کمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسید. او گفت این عده در آینده شان مهمی خواهند داشت، معلوم نیست به منظور خیانت بیرون شده اند یا منظور دیگری داشته اند. و به همین جهت دستور داد تا لوحی از قلع تهیه کرده اسامی آنان را در آن بنویسند آن گاه آن را در خزینه سلطنتی خود جای داد و در این باره خدای تعالی می فرماید: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" چون مقصود از رقیم همان لوحی است که اسامی اصحاب کهف در آن مرقوم شده. و اما اصحاب کهف، از آنجا که بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برایشان مسلط کرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهایشان را می سوزانید، و اگر هر چند یک بار از این پهلو به آن پهلو نمی شدند زمین بدنهایشان را می خورد، و اینجا است که خدای تعالی فرموده "وَتَرَى الشَّمْسَ ...".

آن گاه می گوید: پادشاه مزبور دورانش منقضی گشت و پادشاهی دیگر به جایش نشست. او مردی خداپرست بود، و بر خلاف آن دیگری عدالت گسترده، در عهد او خداوند اصحاب کهف را برای آن منظوری که داشت بیدار کرد، یکی از ایشان گفت: به نظر شما چقدر خوابیده ایم؟ آن دیگری گفت: یک روز، یکی دیگر گفت دو روز، سومی گفت بیشتر خوابیده ایم تا آنکه بزرگشان گفت: بی جهت اختلاف مکنید که هیچ قومی اختلاف نکردند مگر آنکه هلاک شدند، شما یک نفر را با این پول روانه کنید تا از شهر طعمای خریداری کند.

وقتی وارد شهر شد لباسها و هیات ها و منظره هایی دید که تا کنون ندیده بود. مردم شهر را دید که طور دیگری شده اند آن مردم عهد خود نیستند. نزدیک ناوایی رفت پول خود را که سکه اش به اندازه کف پای بچه شتر بود نزد او انداخت ناوا پول را بیگانه یافت، و پرسید این را از کجا آورده ای؟ اگر گنجی پیدا کرده ای مرا هم راهنمایی کن و گرنه تو را نزد امیر خواهم برد. گفت: آیا مرا به امیر می ترسانی، هر دو به نزد امیر شدند، امیر پرسید پدرت کیست؟ گفت: فلانی، امیر چنین کسی را نشناخت، پرسید پادشاهت نامش چیست؟

گفت: فلانی او را هم نشناخت، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ایشان رسید. عالم شهر به یاد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آن گاه اسم آن شخص را پرسید، و دید که یکی از همان چند نفری است که نامشان در لوح ضبط شده، اسامی رفقاییش را پرسید،

همه را با اسامی مرقوم در لوح مطابق یافت. به مردم بشارت داد که خداوند شما را به برادرانتان که چند صد سال قبل ناپدید شدند راهنمایی کرده برخیزید. مردم همه حرکت کردند تا آمدند نزدیک غار چون نزدیک شدند جوان گفت شما باشید تا من بروم و رفقایم را خبر کنم و آن گاه آرام وارد شوید، و هجوم نیاورید، و گرنه ممکن است از ترس قالب تهی کنند، و خیال کنند شما لشگریان همان پادشاهید، و برای دستگیری‌شان آمده اید. گفتند: حرفی نداریم لیکن به شرطی که قول بدهی باز هم بیرون بیایی، او هم قول داد که ان شاء الله بیرون می آیم. پس داخل غار شد و دیگر نفهمیدند به کجا رفت، و از نظر مردم ناپدید گردید، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالای غارشان مسجدی بنا کنیم، و چنین کردند، و همیشه در آن مسجد به عبادت و استغفار می پرداختند «۱».

مؤلف: این روایت مشهور است، و مفسرین در تفاسیر خود آن را نقل کرده و خلاصه تلقی به قبولش کرده اند، در حالی که خالی از چند اشکال نیست: یکی اینکه از ظاهرش بر می آید که اصحاب کهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اینکه بخواهند کسب اطلاعی و جستجویی از ایشان بکنند منصرف نموده، و حال آنکه کهفی که در ناحیه مضیق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است، و در آن چنین چیزی نیست.

و آیه ای هم که ابن عباس بدان تمسک جسته حالت خواب ایشان را قبل از بیدار شدن مجسم می سازد، نه بعد از بیداریشان را. علاوه بر اینکه از خود ابن عباس روایت دیگری رسیده که مخالف با این روایت است. و آن روایتی است که الدر المنثور «۲» از عبد الرزاق و ابن ابی حاتم از عکرمه نقل کرده و در آخر آن آمده که "پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها کنید تا رفقایم را بینم و جریان را برایشان بگویم، چند قدمی جلوتر وارد غار شد، او رفقایش را دید و رفقایش هم او را دیدند، خداوند به گوششان زد خوابیدند، مردم شهر چون دیدند دیر کرد وارد غار شدند و جسدهایی بی روح دیدند که هیچ جای آنها پوسیده نشده بود، شاه گفت: این جریان آیتی است که خدای تعالی برای شما فرستاده.

ابن عباس با حبيب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همین غار برخوردند، و در آن استخوانهایی دیدند مردی گفت: این استخوانهای اصحاب کهف است، ابن عباس گفت

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۳.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۴.

استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته است".

اشکال مهم تر این روایت این است که از عبارت "استخوانهای ایشان در مدتی بیش از سیصد سال قبل از بین رفته" بر می آید

که از نظر این روایت داستان اصحاب کهف در اوائل تاریخ میلادی و یا قبل از آن رخ داده، و این حرف با تمامی روایات این داستان مخالف است، جز آن روایتی که تاریخ آن را قبل از مسیح دانسته.

اشکال دیگری که به روایت ابن عباس وارد است این است که در آن آمده: یکی گفت یک روز خوابیدیم یکی گفت دو روز، و این حرف با قرآن کریم هم مخالف است، برای اینکه قرآن نقل می کند که گفتند: "لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" و اتفاقاً کلام قرآن کریم با اعتبار عقلی هم سازگار است، زیرا کسی که نفهمیده چقدر خوابیده نهایت درجه ای که احتمال دهد بسیار خوابیده باشد یک روز یا کمی کمتر از یک روز است، و اما دو شبانه روز آن قدر بعید است که هیچ از خواب برخاسته ای احتمالش را نمی دهد.

از این هم که بگذریم در روایت داشت: بزرگترشان گفت اختلاف مکنید، که اختلاف مایه هلاکت هر قومی است. و این یکی از سخنان باطل است، زیرا آن اختلافی مایه هلاکت است که در عمل به چیزی باشد، و اما اختلاف نظری امری نیست که اجتناب پذیر باشد، و هرگز مایه هلاکت نمی شود.

اشکال دیگری که به آن وارد است این است که: در آخرش داشت: وقتی جوان وارد غار شد مردم نفهمیدند کجا رفت، و از نظرشان ناپدید گشت. گویا مقصود ابن عباس این بوده که وقتی جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپدید شد نه خود آن جوان، خلاصه خدا غار مزبور را ناپدید کرد، ولی این حرف با آنچه در صدر خود آیه هست نمی سازد که از ظاهرش بر می آید که غار مزبور در آن دیار معروف بوده. مگر اینکه بگویی آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپدید کرده و بعدها برای مردم آشکارش ساخته است.

و اما اینکه در صدر روایت از قول ابن عباس نقل شده که گفت: "رقیم لوحی از قلع بوده که اسامی اصحاب کهف در آن نوشته شده بود" مطلبی است که در معنایش روایات دیگری نیز آمده، از آن جمله روایتی است که عیاشی در تفسیر (۱) خود از احمد بن علی از امام صادق (ع) آورده، و در روایت دیگری انکار آن از خود ابن عباس نقل شده، چنانچه در الدر المنثور از سعید بن منصور و عبد الرزاق و فارابی و ابن منذر و ابن ابی حاتم و زجاجی

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۳۹۹

(در کتاب امالی) و ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من نمی دانم معنای رقیم چیست، از کعب پرسیدم او گفت نام قریه ای است که از آنجا بیرون شدند (۱).

و نیز در همان کتاب آمده که عبد الرزاق از ابن عباس روایت کرده که گفت: تمامی قرآن را می دانم مگر معنای چهار کلمه را اول کلمه "غسلین" که اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافی است که در حکایت لفظ قرآن هست. دوم کلمه "حنانا"

سوم "اواه" چهارم "رقیم" «۲».

و در تفسیر قمی می گوید: در روایت ابی الجارود از ابی جعفر (ع) آمده که در ذیل آیه "لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا" فرمود: یعنی اگر بگوییم خدا شریک دارد بر او جور کرده ایم «۳».

[روایاتی متضمن ذکر اسماء اصحاب کهف] ص : ۳۹۹

و در تفسیر عیاشی از محمد بن سنان از بطیخی از ابی جعفر (ع) آورده که در ذیل آیه "لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَ لَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا" فرموده: مقصود خدای تعالی شخص رسول خدا (ص) نیست، بلکه منظور مؤمنین هستند. گویا مؤمنین دارند این حرف را به یکدیگر می زنند، و حال مؤمنین چنین است که اگر اصحاب کهف را ببینند سرشار از ترس و رعب شده پا به فرار می گذارند «۴».

و در تفسیر روح المعانی اسماء اصحاب کهف بر طبق روایت صحیحی از ابن عباس چنین آمده: ۱- مکسلینا ۲- یملیخا ۳- مرطولس ۴- ثیونس ۵- دردونس ۶- کفاشیطوس ۷- منظونوایس - که همان چوپان بوده و اسم سگشان قطمیر بوده است.

راوی می گوید از علی (کرم الله وجهه) روایت شده که اسمای ایشان را چنین برشمرده:

۱- یملیخا ۲- مکسلینا ۳- مسلینا، که اصحاب دست راستی پادشاه بوده اند ۴- مرنوش ۵- دبرنوش ۶- شاذنوش که اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با این شش نفر مشورت می کرده و هفتمی اصحاب کهف همان چوپانی بوده که در این روایت اسمش نیامده ولی در اینجا نیز اسم سگ را قطمیر معرفی نموده.

و اما اینکه آیا این روایت به علی نسبت داده اند صحیح است، یا صحیح نیست گفتار دیگری است که علامه سیوطی در حواشی بیضاوی نوشته که طبرانی این روایت را در معجم "اوسط" خود به سند صحیح از ابن عباس آورده. و آنچه که در الدر المنثور است

(۱ و ۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۲.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۰

نیز همین روایت طبرانی در "اوسط" است که گفتیم به سند صحیح از ابن عباس روایت کرده. البته در بعضی روایات دیگری اسامی دیگری برای آنان نقل کرده اند که حافظ ابن حجر در شرح بخاری «۱» نوشته. گفتگو در باره اسامی اصحاب کهف

(۱) این را هم باید خاطر نشان سازیم که روایات در داستان اصحاب کهف به طوری که علمای غرب آن را خلاصه نموده اند چهار دسته اند که در اصل قصه متفق و در جزئیات آن مختلفند.

۱- روایات سریانی که به زبان سریانی ضبط شده، و از همه قدیم تر آنها روایتی است که (متوفی سال ۱۲۵ میلادی) آورده.

۲- روایت یونانی که سندش به قرن دهم میلادی و به شخصی به نام منتهی می شود.

۳- روایت لاتینی داستان است که از همان روایت سریانی از گرفته شده است.

۴- روایت اسلامی داستان است که آن نیز به سریانی منتهی می گردد.

البته روایات دیگری در متون تاریخی قبطی ها و حبشی ها و ارمنی ها نیز هست که همه آنها به همان اصل سریانی برمی گردد.

اسماء اصحاب کهف در روایات اسلامی از روایات دیگران گرفته شده، و همانطور که گفته بعضی از این اسماء، اسمایی قبل از این که به دین خدا (که آن روز دین نصاری بوده) در آیند و غسل تعمید کنند بوده.

و اسامی ایشان به زبانی یونانی و سریانی چنین است:

مکس منیانوس املیخوس - ملیخا مرتیانوس - مرطلوس - مرطولس (-) - ذوانیوس - دوانیوانس - دنیاوسیوس نیوس - یوانیس - نواسیس اکساکدثودنیانوس - کسقسطیونس - اکسقسوسط - کشفوطط انطونس (افطونس) اندونیوس - انطینوس قطمیر و اما اسامی آنان به زبان لاتین مکسمیانوس املیخوس مرتیانوس ذیووانیوس نیوس قسطنطیوس ساریوس - ساریون و اسامی ایشان قبل از اینکه به دین مسیح در آیند عبارت بود از:

ارشلیدس - ارخلیدس دیومادیوس اوخانیوس استفانوس - اساطونس ابروفادیوس صامندیوس کیویاکوس البته بعضی نظرشان این است که اسماء عربی از قبطی گرفته شده و قبطی هم از سریانی. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۱

هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نیست و در کتاب بحر آمده که اسامی اصحاب کهف عجمی (غیر عربی) بوده که نه شکل معینی و نه نقطه داشته، و خلاصه سند در شناختن اسامی آنان ضعیف است (۱).

و روایتی که به علی (ع) نسبت داده اند همان است که ثعلبی هم در کتاب عرائس و دیلمی در کتاب خود به طور مرفوع

آورده و در آن عجائبی ذکر شده.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابن عباس روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اصحاب کهف، یاران مهدی اند «۲».

و در برهان از ابن الفارسی آورده که گفت امام صادق (ع) فرموده: قائم (ع) از پشت کوفه خروج می کند، با هفده نفر از قوم موسی که به حق راه یافته و با حق عدالت می کردند، و هفت نفر از اهل کهف و یوشع بن نون و ابو دجانة انصاری و مقداد بن اسود و مالک اشتر که اینان نزد آن جناب از انصار و حکام او هستند «۳».

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن میمون از ابی عبد الله (ع) از پدرش از علی بن ابی طالب روایت کرده که فرمود: وقتی کسی به خدا سوگند می خورد تا چهل روز مهلت

(۱) روح المعانی ج ۱۵، ص ۲۴۶، ط بیروت.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۵، ط بیروت.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۶۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۲

ثنیا دارد، برای اینکه قومی از یهود از رسول خدا (ص) از چیزی پرسش کردند حضرت بدون اینکه بگوید "ان شاء الله" و استثناء مزبور را به کلام خود ملحق سازد گفت فردا بیائید تا جواب بگویم، به همین جهت چهل روز خداوند وحی را از آن حضرت قطع کرد، بعد از آن جبرئیل آمد و گفت: "وَلَا تَقُولَنَّ لِسَيِّئَةٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" «۱».

مؤلف: کلمه: "ثنیا" - به ضمه ثاء و سکون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است برای استثناء. و در معنای این روایت روایات دیگری نیز از امام صادق و امام باقر (ع) رسیده که از بعضی آنها برمی آید که مراد از سوگند وعده قطعی دادن و کلام مؤکد آوردن است، هم چنان که استشهاد امام (ع) در این روایت به کلام رسول خدا (ص) با اینکه آن جناب سوگندی یاد نکرده بود کاملاً دلالت بر این معنا دارد. و اما این سؤال که اگر کسی سوگندی یاد کند و ان شاء الله هم بگوید، ولی پس از انعقاد سوگند آن را بشکند آیا حنث شمرده می شود و کفاره به عهده اش می آید یا نه، بحثی است فقهی.

گفتاری در چند فصل پیرامون اصحاب کهف و سرگذشت ایشان ص: ۴۰۲

۱ - داستان اصحاب کهف در تعدادی از روایات [دو سبب عمده وجود اختلاف شدید در مضامین روایات راجع به اصحاب کهف]: ص: ۴۰۲

از صحابه و تابعین و از ائمه اهل بیت (ع) به طور مفصل حکایت شده مانند روایت قمی و ابن عباس و عکرمه و مجاهد که تفسیر الدر المنثور همه آنها را آورده و روایت اسحاق در کتاب عرائس که آن را تفسیر برهان نقل کرده و روایت وهب بن منبه که الدر المنثور و کامل آن را بدون نسبت نقل کرده اند، و روایت نعمان بن بشیر که در خصوص اصحاب رقیم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده.

و این روایات که ما در بحث روایتی گذشته مقصداری از آنها را نقل کردیم و به بعضی دیگرش اشاره ای نمودیم آن قدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند که حتی در یک جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روایات وارده در بعضی گوشه های داستان مانند روایاتی که متعرض تاریخ قیام آنان است، و یا متعرض اسم آن پادشاه است که معاصر با ایشان

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۳

بوده یا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامی و وجه نامیده شدنشان به اصحاب رقیم و سایر خصوصیات دیگر شده بسیار شدیدتر از روایات اصل داستان است و دست یافتن به یک جهت جامعی که نفس بدان اطمینان داشته باشد دشوارتر است.

و سبب عمده در این اختلاف علاوه بر دست بردها و خیانتها که اجانب در این گونه روایات دارند دو چیز است:

یکی اینکه این قصه از اموری بوده که اهل کتاب نسبت به آن تعصب و عنایت داشته اند، و از روایات داستان هم برمی آید که قریش این قصه را از اهل کتاب شنیده اند و با آن رسول خدا (ص) را امتحان کردند، بلکه از مجسمه ها نیز می توان عنایت اهل کتاب را فهمید به طوری که اهل تاریخ آن مطالب را از نصاری و از مجسمه های موجود در غارهای مختلف که در عالم هست غارهای آسیا و اروپا و آفریقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهرتی که از اصحاب کهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است که چنین داستانی که از قدیم الایام زبان زد بشر و مورد علاقه نصاری بوده هر قوم و مردمی آن را طوری که نمایاننده افکار و عقاید خود باشد بیان می کنند، و در نتیجه روایات آن مختلف می شود.

و از آنجایی که مسلمانان اهتمام بسیار زیادی به جمع آوری و نوشتن روایات داشتند، و آنچه که نزد دیگران هم بود جمع می کردند و مخصوصا بعد از آنکه عده ای از علمای اهل کتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و کعب الاحبار، و آن گاه اصحاب رسول خدا (ص) و تابعین یعنی طبقه دوم مسلمانان همه از اینان اخذ کرده و ضبط نموده اند، و هر خلفی از سلف خود می گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه «۱» را می کرده که با روایات اسلامی می نمودند و این سبب بلوا و تشتت شده است.

دوم اینکه دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند بر این است که به مختاراتی و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفاء می کند، و به جزئیات داستان نمی پردازد. از اول تا به آخر داستان را حکایت

نمی‌کند، و نیز اوضاع و احوالی را که مقارن با حدوث حادثه بوده ذکر نمی‌نماید جهتش هم خیلی روشن است، چون قرآن کریم کتاب تاریخ و داستان سرایی نیست بلکه کتاب هدایت است.

این نکته از واضح‌ترین نکاتی است که شخص متدبر در داستانهای مذکور در کلام خدا درک می‌نماید، مانند آیاتی که داستان اصحاب کهف و رقیم را بیان می‌کند، ابتداء

(۱) روایاتی که سندهای آنها تا به آخر می‌رسد ولی به رسول خدا نسبت داده نشده، روایات موقوفه گویند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۴

محاورة و گفتگوی ایشان را نقل می‌کند، و در آن به معنا و علت قیام آنان اشاره می‌نماید و آن را توحید و ثبات بر کلمه حق معرفی می‌کند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را می‌آورد که چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالی که سگشان هم همراهشان بود، و روزگاری بس طولانی در خواب بودند.

آن گاه بیدار شدن و گفتگوی بار دوم آنان را در خصوص اینکه چقدر خوابیده‌اند بیان نموده، و در آخر نتیجه‌ای را که خدا از این پیش‌آورد خواسته است بیان می‌کند. و سپس این جهت را خاطر نشان می‌سازد که از چه راهی مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد که دو باره بعد از حصول غرض الهی به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالای غار ایشان جمله‌ای است، که کلام بدانجا کشیده شده، و گرنه غرض الهی در آن منظور نبوده.

و اما اینکه اسامی آنان چه بوده و پسران چه کسی و از چه فامیلی بوده‌اند. و چگونه تربیت و نشو و نما یافته بودند، چه مشاغلی برای خود اختیار کرده بودند، در جامعه چه موقعیتی داشتند، در چه روزی قیام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهی که ایشان از ترس او فرار کردند چه بوده، و نیز اسم آن شهر چه بوده، و مردم آن شهر از چه قومی بوده‌اند؟ و اسم آن سنگ که همراهی ایشان را اختیار کرد چه بوده، و اینکه آیا سنگ شکاری بوده یا سنگ گله، و چه رنگی؟ متعرض نشده است، در حالی که روایات با کمال خرده‌بینی متعرض آنها و نیز سایر اموری که در غرض خدای تعالی که همان هدایت است هیچ‌مدخلیتی ندارد شده، چرا که اینگونه خرده‌ریزها در غرض تاریخ دخالت دارد و به درد دقت‌های تاریخی می‌خورد.

مطلب دیگر اینکه مفسرین گذشته وقتی شروع در بحث از آیات قصص می‌کرده‌اند، در صدد برمی‌آمده‌اند که وجه اتصال آیات داستان را بیان نموده و برای اینکه داستانی تمام‌عیار و مطابق سلیقه خود از آب در آورند از دو رو بر آیات نکات متروکی را استفاده نمایند، و همین جهت باعث اختلاف تفسیرها شده، چون نظریه و طرز استفاده آنان از دور و بر آیات مختلف بوده است، و در نتیجه این اختلاف کار به اینجا که می‌بینیم کشیده شده است.

آنچه از قرآن کریم در خصوص این داستان استفاده می شود این است که پیامبر گرامی خود را مخاطب می سازد که " با مردم در باره این داستان مجادله مکن مگر مجادله ای ظاهری و یا روشن" و از احدی از ایشان حقیقت مطلب را می پرس. اصحاب کهف و رقیم ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۵

جوانمردانی بودند که در جامعه ای مشرک که جز بتها را نمی پرستیدند، نشو و نما نمودند.

چیزی نمی گذرد که دین توحید محرمانه در آن جامعه راه پیدا می کند، و این جوانمردان بدان ایمان می آورند. مردم آنها را به باد انکار و اعتراض می گیرند، و در مقام تشدید و تضییق بر ایشان و فتنه و عذاب آنان برمی آیند، و بر عبادت بتها و ترک دین توحید مجبورشان می کنند. و هر که به ملت آنان می گروید از او دست برمی داشتند و هر که بر دین توحید و مخالفت کیش ایشان اصرار می ورزید او را به بدترین وجهی به قتل می رساندند.

قهرمانان این داستان افرادی بودند که با بصیرت به خدا ایمان آوردند، خدا هم هدایتشان را زیاده تر کرد، و معرفت و حکمت بر آنان افزوده فرمود، و با آن نوری که به ایشان داده بود پیش پایشان را روشن نمود، و ایمان را با دلهای آنان گره زد، در نتیجه جز از خدا از هیچ چیز دیگری باک نداشتند. و از آینده حساب شده ای که هر کس دیگری را به وحشت می انداخت نهراسیدند، لذا آنچه صلاح خود دیدند بدون هیچ واژه ای انجام دادند. آنان فکر کردند اگر در میان اجتماع بمانند جز این چاره ای نخواهند داشت که با سیره اهل شهر سلوک نموده حتی یک کلمه از حق به زبان نیاورند. و از اینکه مذهب شرک باطل است چیزی نگویند، و به شریعت حق نگرند. و تشخیص دادند که باید بر دین توحید بمانند و علیه شرک قیام نموده از مردم کناره گیری کنند، زیرا اگر چنین کنند و به غاری پناهنده شوند بالأخره خدا راه نجاتی پیش پایشان می گذارد. با چنین یقینی قیام نموده در رد گفته های قوم و اقتراح و تحکشان گفتند: " رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا هُوَ لَا يَأْتُونَنَا آتِخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا " آن گاه پیشنهاد پناه بردن به غار را پیش کشیده گفتند: " وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُغِيْدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا ".

آن گاه داخل شده، در گوشه ای از آن قرار گرفتند، در حالی که سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهمیده بودند که خدا نجاتشان خواهد داد این چنین عرض کردند: " بار الهی تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتی عطا فرما و برای ما وسیله رشد و هدایت کامل مهیا ساز ". پس خداوند دعایشان را مستجاب نمود و سالهایی چند خواب را بر آنها مسلط کرد، در حالی که سگشان نیز همراهشان بود. " آنها در غار سیصد سال و نه سال زیاده تر درنگ کردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده کنی که هنگام طلوع از سمت راست غار آنها برکنار و هنگام غروب نیز از جانب چپ ایشان به دور می گردید و آنها کاملاً از حرارت خورشید در آسایش بودند و آنها را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند و ما آنها

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۶

را به پهلوی راست و چپ می گردانیدیم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر کسی بر حال ایشان مطلع می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید ".
می شد از آنها می گریخت و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان می گردید ".

پس از آن روزگاری طولانی که سیصد و نه سال باشد دو باره ایشان را سر جای خودشان در غار زنده کرد تا بفهماند چگونه می تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لا جرم همگی از خواب برخاسته به محضی که چشمشان را باز کردند آفتاب را دیدند که جایش تغییر کرده بود، مثلاً اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار می تایید حالا از طرف دیگرش می تابد، البته این در نظر ابتدایی بود که هنوز از خستگی خواب اثری در بدنها و دیدگان باقی بود. یکی از ایشان پرسید: رفقا چقدر خوابیدید؟ گفتند: یک روز یا بعضی از یک روز. و این را از همان عوض شدن جای خورشید حدس زدند. تردیدشان هم از این جهت بود که از عوض شدن تابش خورشید نتوانستند یک طرف تعیین کنند. عده ای دیگر گفتند: "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسَ لَكُمْ" و سپس اضافه کرد "فَاتَّبِعُوا أَمْرَكُمْ بَوْرَقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ" که بسیار گرسنه اید، و لیتلطف "رعایت کنید شخصی که می فرستید در رفتن و برگشتن و خریدن طعام کمال لطف و احتیاط را به خرج دهد که احدی از سرنوشت شما خبردار نگردد، زیرا" "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ" اگر بفهمند کجائید سنگسارتان می کنند "أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدَأُ". این جریان آغاز صحنه ای است که باید به فهمیدن مردم از سرنوشت آنان منتهی گردد، زیرا آن مردمی که این اصحاب کهف از میان آنان گریخته به غار پناهنده شدند به کلی منقرض گشته اند و دیگر اثری از آنان نیست. خودشان و ملک و ملتشان نابود شده، و الآن مردم دیگری در این شهر زندگی می کنند که دین توحید دارند و سلطنت و قدرت توحید بر قدرت سایر ادیان برتری دارد. اهل توحید و غیر اهل توحید با هم اختلافی به راه انداختند که چگونه آن را توجیه کنند. اهل توحید که معتقد به معاد بودند ایمانشان به معاد محکم تر شد، و مشرکین که منکر معاد بودند با دیدن این صحنه مشکل معاد برایشان حل شد، غرض خدای تعالی از برون انداختن راز اصحاب کهف هم همین بود.

آری، وقتی فرستاده اصحاب کهف از میان رفقای بیرون آمد و داخل شهر شد تا به خیال خود از همشهری های خود که دیروز از میان آنان بیرون شده بود غذایی بخرد دیگری دید که به کلی وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنین وضعی ندیده بود، علاوه مردمی را هم که دید غیر همشهری هایش بودند. اوضاع و احوال نیز غیر آن اوضاعی بود

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۷

که دیروز دیده بود. هر لحظه به حیرتش افزوده می شود، تا آنکه جلو دکانی رفت تا طعامی بخرد پول خود را به او داد که این را به من طعام بده- و این پول در این شهر پول رایج سیصد سال قبل بود- گفتگو و مشاجره بین دکاندار و خریدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضیه، روشن تر از پرده بیرون می افتاد، و می فهمیدند که این جوان از مردم سیصد سال قبل بوده و یکی از همان گمشده های آن عصر است که مردمی موحد بودند، و در جامعه مشرک زندگی می کردند، و به خاطر حفظ ایمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گیری کردند، و در غاری رفته آنجا به خواب فرو رفتند، و گویا در این روزها خدا بیدارشان کرده و الآن منتظر آن شخصند که برایشان طعام ببرد.

قضیه در شهر منتشر شد جمعیت انبوهی جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقیه نفرات را به چشم خود دیدند، و فهمیدند که این شخص راست می گفته، و این قضیه معجزه ای بوده که از ناحیه خدا صورت گرفته است.

اصحاب کهف پس از بیدار شدنشان زیاد زندگی نکردند، بلکه پس از کشف معجزه از دنیا رفتند و اینجا بود که اختلاف بین مردم در گرفت، موحدین با مشرکین شهر به جدال برخاستند. مشرکین گفتند: باید بالای غار ایشان بنیانی بسازیم و به این مساله که چقدر خواب بوده اند کاری نداشته باشیم. و موحدین گفتند بالای غارشان مسجدی می سازیم.

۳- داستان از نظر غیر مسلمانان ص: ۴۰۷

بیشتر روایات و سندهای تاریخی بر آنند که قصه اصحاب کهف در دوران فترت ما بین عیسی و رسول خدا (ص) اتفاق افتاده است، به دلیل اینکه اگر قبل از عهد مسیح بود قطعا در انجیل می آمد و اگر قبل از دوران موسی (ع) بود در تورات می آمد، و حال آنکه می بینیم یهود آن را معتبر نمی دانند. هر چند در تعدادی از روایات دارد که قریش آن را از یهود تلقی کرده و گرفته اند. و لیکن می دانیم یهود آن را از نصاری گرفته چون نصاری به آن اهتمام زیادی داشته آنچه که از نصاری حکایت شده قریب المضمون با روایتی است که ثعلبی در عرائس از ابن عباس نقل کرده. چیزی که هست روایات نصاری در اموری با روایات مسلمین اختلاف دارد:

اول اینکه مصادر سریانی داستان می گوید: عدد اصحاب کهف هشت نفر بوده اند، و حال آنکه روایات مسلمین و مصادر یونانی و غربی داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.

دوم اینکه داستان اصحاب کهف در روایات ایشان از سگ ایشان هیچ اسمی نبرده است. ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۸

سوم اینکه مدت مکث اصحاب کهف را در غار دویست سال و یا کمتر دانسته و حال آنکه معظم علمای اسلام آن را سیصد و نه سال یعنی همان رقمی که از ظاهر قرآن برمی آید دانسته اند.

و علت این اختلاف و تحدید مدت مکث آنان به دویست سال این است که گفته اند آن پادشاه جبار که این عده را مجبور به بت پرستی می کرده و اینان از شر او فرار کرده اند اسمش دقیوس بوده که در حدود سالهای ۲۴۹-۲۵۱ م زندگی می کرده، و این را هم می دانیم که اصحاب کهف به طوری که گفته اند در سال ۴۲۵ و یا سال ۴۳۷ و یا ۴۳۹ از خواب بیدار شده اند پس برای مدت لبث در کهف بیش از دویست سال یا کمتر باقی نمی ماند، و اولین کسی که از مورخین ایشان این مطالب را ذکر کرده به طوری که گفته است "جیمز" ساروغی سریانی بوده که متولد ۴۵۱ م و متوفای ۵۲۱ م بوده و دیگران همه تاریخ خود را از او گرفته اند، و به زودی تتمه ای برای این کلام از نظر خواننده خواهد گذشت.

۴- غار اصحاب کهف کجا است؟ ص: ۴۰۸

در نواحی مختلف زمین به تعدادی از غارها برخورد شده که در دیوارهای آن تمثالهایی چهار نفری و پنج نفری و هفت نفری که تمثال سگی هم با ایشان است کشیده اند. و در بعضی از آن غارها تمثال قربانی هم جلو آن تمثال ها هست که می خواهند قربانیش کنند.

انسان مطلع وقتی این تصویرها را آن هم در غاری مشاهده می کند فوراً به یاد اصحاب کهف می افتد، و چنین به نظر می رسد

که این نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را کشیده اند تا رهبانان و آنها که خود را جهت عبادت متجرد کرده اند و در این غار برای عبادت منزل می کنند با دیدن آن به یاد اصحاب کهف بیفتند، پس صرف یادگاری است که در این غارها کشیده شده نه اینکه علامت باشد برای اینکه اینجا غار اصحاب کهف است.

غار اصحاب کهف که در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غایب گشتند، مورد اختلاف شدید است که چند جا را ادعا کرده اند:

غار اول: کهف افسوس - افسوس - به کسر همزه و نیز کسر فاء و بنا به ضبط کتاب "مرصد الاطلاع" که مرتکب اشتباه شده به ضمه همزه و سکون فاء - شهر مخروبه ای است در ترکیه که در هفتاد و سه کیلومتری شهر بزرگ از میر قرار دارد، و این غار در یک کیلومتری - و یا کمتر - شهر افسوس نزدیک قریه ای به نام "ایصولوک" و در دامنه کوهی به نام "ینایرداغ" قرار گرفته است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۰۹

و این غار، غار وسیعی است که در آن به طوری که می گویند صدها قبر که با آجر ساخته شده هست. خود این غار هم در سینه کوه و رو به جهت شمال شرقی است، و هیچ اثری از مسجد و یا صومعه و یا کلیسا و خلاصه هیچ معبد دیگری بر بالای آن دیده نمی شود.

این غار در نزد مسیحیان نصاری از هر جای دیگری معروف تر است، و نامش در بسیاری از روایات مسلمین نیز آمده.

و این غار علی رغم شهرت مهمی که دارد به هیچ وجه با آن مشخصاتی که در قرآن کریم راجع به آن غار آمده تطبیق نمی کند.

اولا برای اینکه خدای تعالی در باره اینکه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته می فرماید آفتاب وقتی طلوع می کند از طرف راست غار به درون آن می تابد و وقتی غروب می کند از طرف چپ غار، و لازمه این حرف این است که درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقی است (که اصلا آفتاب گیر نیست مگر مختصری).

و همین ناجوری مطلب باعث شده که مراد از راست و چپ را راست و چپ کسی بگیرند که می خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست کسی که می خواهد از غار بیرون شود، و حال آنکه قبلا هم گفتیم معروف از راست و چپ هر چیزی راست و چپ خود آن چیز است نه کسی که به طرف آن می رود.

بیضاوی در تفسیر خود گفته: در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزدیک ترین مشرق و مغربی که محاذی آن است مشرق و مغرب رأس السرطان است و وقتی که مدار آفتاب با مدار آن یکی باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار می تابد و شعاعش به طرف مغرب کشیده می شود، و در هنگام غروب از طرف محاذی صبح می تابد و شعاع طرف عصرش به جای تابش طرف صبح کشیده می شود، و عفونت غار را از بین برده هوای آن را تعدیل می کند، و در عین حال بر

بدن آنان نمی تابد و با تابش خود اذیتشان نمی کند و لباسهایشان را نمی پوساند «۱». این بود کلام بیضاوی. غیر او نیز نظیر این حرف را زده اند.

علاوه بر اشکال گذشته مقابله در غار با شمال شرقی با مقابل بودن آن با بنات النعش که در جهت قطب شمالی قرار دارد سازگار نیست، از این هم که بگذریم گردش آفتاب آن طور

(۱) تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۰

که ایشان گفته اند با شمال شرقی بودن در غار نمی سازد، زیرا بنائی که در جهت شمال شرقی قرار دارد و در طرف صبح، آفتاب به جانب غربی اش می تابد ولی در موقع غروب در ساختمان و حتی پیش خان آن در زیر سایه فرو می رود، نه تنها در هنگام غروب، بلکه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سایه گسترده می شود.

مگر آنکه کسی ادعا کند که مقصود از جمله "وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ" این است که آفتاب به ایشان نمی تابد، و یا آفتاب در پشت ایشان قرار می گیرد- دقت فرمائید.

و اما ثانیاً برای اینکه جمله "وَ هُمْ فِي فِجْوَهٍ مِنْهُ" می گوید اصحاب کهف در بلندی غار قرار دارند، و غار افسوس به طوری که گفته اند بلندی ندارد، البته این در صورتی است که "فجوه" به معنای مکان مرتفع باشد، ولی مسلم نیست، و قبلاً گذشت که "فجوه" به معنای ساحت و درگاه است. پس این اشکال وارد نیست.

و اما ثالثاً برای اینکه جمله "قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَنْتَجِدَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" ظاهر در این است که مردم شهر مسجدی بر بالای آن غار بنا کردند، و در غار افسوس اثری حتی خرابه ای از آن به چشم نمی خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن. و نزدیک ترین بنای دینی که در آن دیار به چشم می خورد کلیسایی است که تقریباً در سه کیلومتری غار قرار دارد، و هیچ جهتی به ذهن نمی رسد که آن را به غار مرتبط سازد.

از این هم که بگذریم در غار افسوس اثری از رقیم و نوشته دیده نشده که دلالت کند یک یا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب کهف است، و یا شهادت دهد و لو تا حدی که چند نفر از این مدفونین مدتی به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بیدارشان کرده و دو باره قبض روحشان نموده است.

غار دوم: دومین غاری که احتمال داده اند کهف اصحاب کهف باشد غار "رجیب" است که در هشت کیلومتری شهر عمان پایتخت اردن هاشمی نزدیک دهی به نام رجیب قرار دارد. غاری است در سینه جنوبی کوهی پوشیده از صخره، اطراف آن از دو طرف یعنی از طرف مشرق و مغرب باز است که آفتاب به داخل آن می تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمایی کوچک است به مساحت ۵: ۳۲ متر در یک سکویی به مساحت تقریباً ۳۳ و در این غار نیز چند قبر

هست به شکل قبور باستانی روم و گویا عدد آنها هشت و یا هفت است.

بر دیوار این غار نقشه‌ها و خطوطی به خط یونانی قدیم و به خط ثمودیان دیده می‌شود که چون محو شده خوب خوانده نمی‌شود، البته بر دیوار عکس سگی هم که با رنگ قرمز و زینت‌های دیگری آراسته شده دیده می‌شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۱

و بر بالای غار آثار صومعه "بیزانس" هست که از گنجینه‌ها و آثار دیگری است که در آنجا کشف گردیده است و معلوم می‌شود بنای این صومعه در عهد سلطنت "جوستینوس" اول یعنی در حدود ۴۱۸-۴۲۷ ساخته شده و آثار دیگری که دلالت می‌کند که این صومعه یک بار دیگر تجدید بنا یافته است و مسلمانان آن را پس از استیلا بر آن دیار مسجدی قرار داده‌اند. چون می‌بینیم که این صومعه محراب و ماذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضای جلو در این غار آثار مسجد دیگری است که پیداست مسلمین آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندی یک بار مرمت کرده‌اند و پیداست که این مسجد بر روی خرابه‌های کلیسایی قدیمی از رومیان ساخته شده، و این غار علی‌رغم اهمیتی که مردم بدان داشته و عنایتی که به حفظش نشان می‌دادند و آثار موجود در آن از این اهتمام و عنایت حکایت می‌کند غاری متروک و فراموش شده بوده، و به مرور زمان خراب و ویران گشته تا آنکه اداره باستان‌شناسی اردن هاشمی اخیراً در صدد برآمده که در آن حفاری کند و نقب بزند و آن را پس از قرن‌ها خفاء از زیر خاک دو باره ظاهر سازد «۱».

(۱) این حفاری و اکتشاف در سال ۱۹۶۳ میلادی مطابق با ۱۳۴۲ هجری شمسی اتفاق افتاد، و در باره آن کتابی به قلم بانی آن کار، فاضل ارجمند آقای "رفیق وفا دجانی" به نام کتاب "اکتشاف کهف اهل کهف" در سال ۱۹۶۴ منتشر شد که در آن مساعی اداره باستان‌شناسی اردن و مشقاتی که در نقب و جستجو تحمل نمودند به تفصیل بیان نموده. خصوصیتی که در اثر این حفاری به دست آورده و آثاری را که کشف کرده همه تأیید می‌کند که این غار غار اصحاب کهف می‌باشد که داستانشان در قرآن کریم آمده است. و نیز امارات و قرائنی را که ذکر کرده با کهف اصحاب کهف تطبیق نموده و با ادله‌ای اثبات کرده که غار اصحاب کهف همین غار رجیب است، نه غار افسوس و نه آن غاری که در دمشق است، و نه آنکه در بتره قرار دارد، و نه آنکه در اسکاندیناوی است.

مؤلف: در این کتاب این احتمال را که طاعی آن روز که اصحاب از گزند او فرار کرده‌اند، و به داخل غار پناهنده شده‌اند "طراجان" پادشاه (۹۸-۱۱۷ م) بوده نه دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) که مسیحیان و بعضی از مسلمین احتمال داده‌اند، و نه دقیانوس (۲۸۵-۳۰۵) که بعضی دیگر از مسلمین در روایاتشان آورده‌اند تقویت کرده و چنین استدلال کرده که پادشاه صالحی که خدای تعالی در عهد او اصحاب کهف را آفتابی کرده سرگذشتشان را برملا ساخت به اجماع تمامی مورخین مسیحی و مسلمان اسمش "تئودوسیوس" (۴۰۸-۴۵۰) بوده است. و اگر ما دوران فترت اصحاب صالح کهف را که در آن دوران در خواب بوده‌اند از دوره سلطنت وی کم کنیم و به عبارت روشن‌تر: اگر از اواسط سلطنت این پادشاه صالح یعنی حدود ۴۲۱ که وسط دو رقم ۴۰۸ و ۴۵۰ است سیصد و نه سال کم کنیم به سال ۱۱۲ می‌رسیم که مصادف با زمان حکومت او است. این

را هم می دانیم که وی فرمان صادر کرده بود که هر مسیحی که عبادت بت ها را قبول نداشته باشد، و از پرستش آنها سر باز زند خائن به دولت شناخته می شود، و محکوم به اعدام است.

همین حرف اعتراض بعضی از مورخین مسیحی از قبیل چیبون در کتاب "انحطاط و سقوط امپراطوری روم" را بر مدت مکث اصحاب کهف که آن طور که قرآن گفته نیست و کمتر از آن است دفع می کند. او گفته اصحاب کهف در زمان پادشاه صالح یعنی تئودوسیوس (۴۰۸-۴۵۱ م) از خواب بیدار شدند، و در زمان حکومت دقیوس (۲۴۹-۲۵۱ م) از شهر گریخته و داخل غار شده اند و فاصله این دو تاریخ دو بیست سال و یا چیزی کمتر است نه ۳۰۹ سال که قرآن گفته. جوابش هم روشن شد که پنهان شدن ایشان در غار در زمان دقیوس نبوده بلکه زمان طراجان بوده است، و این استدلال از این بزرگوار که خدا زحماتش را پاداش خیر دهد استدلالی است تمام الا اینکه چند اشکال بدان متوجه است:

اول اینکه قرآن کریم سیصد و نه سال را سال قمری گرفته و ایشان آن را شمسی حساب کرده اند قهرا این نه سال باید از میان برداشته شود.

دوم اینکه ایشان از مورخین اسلام و مسیحیت ادعای اجماع کرده بر اینکه برملا شدن جریان اصحاب کهف در زمان حکومت تئودوسیوس بوده و حال آنکه چنین اجماعی نداریم، زیرا بسیاری از مورخین روایاتشان از اسم این سلطان ساکت است، و جز عده قلیلی به اسم او تصریح نکرده اند، و بعید نیست که همانهایی هم که تصریح کرده اند از روایات مسیحیت گرفته باشند، و مسیحیان هم آن را به حدس قوی از کتابی که به جیمس ساروغی (۴۵۲-۵۲۱ م) نسبت می دهند و در تاریخ ۴۷۴ تالیف شده گرفته باشند، و پیش خود فکر کرده باشند پادشاهی که در این حدود از تاریخ باشد باید همان تئودوسیوس باشد.

به علاوه، از آن اجماع مرکبی که ادعا کرده اند که پادشاه طاغی معاصر اصحاب کهف دقیوس یا دقیانوس بوده برمی آید که علی ای حال "طراجان" نبوده.

اشکال دیگرش این است که ایشان گفته اند صومعه ای که بر بالای کهف ساخته شده شواهد باستانی اش شهادت می دهد بر اینکه در زمان حسینیوس اول (۵۱۸-۵۲۷ م) ساخته شده و لازمه این حرف این است که ساختمان آن تقریباً بعد از صد سال از ظهور و کشف داستان اصحاب کهف ساخته شده باشد، و حال آنکه ظاهر قرآن عزیز این است که ساختمان آن مقارن همان روزهایی بوده که داستان ایشان برملا شده است. و بنا بر این باید معتقد شد که بنائی که ایشان در نظر دارند بناء مجددی بوده که بعد از آن ساخته شده و آن بنای اولی نیست.

و بعد از همه این حرفها و احتمالات، مشخصاتی که قرآن کریم برای کهف ذکر کرده انطباقش با همین غار رجب روشن تر از سایر غارها است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۲

در آثاری که از آنجا استخراج کردند شواهدی یافت شده که دلالت می کند که این غار همان غار اصحاب کهف است که داستان در قرآن کریم آمده.

در تعدادی از روایات مسلمین هم چنان که بدان اشاره شد نیز همین معنا آمده است که غار اصحاب کهف در اردن واقع شده. و یاقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است. و رقیم هم اسم دهی است نزدیک به شهر عمان که قصر یزید بن عبد الملک در آنجا بوده است.

البته قصر دیگری هم در قریه ای دیگر نزدیک به آن دارد که نامش موقر است و شاعر که گفته:

یزرن علی تنانیه یزیدا با کناف الموقر و الرقیم

یعنی آن زمان بر بالای آن کاخ یزید را دیدار می کنند در حالی که موقر و رقیم در چشم انداز ایشان است. و شهر عمان امروزی هم در جای شهر فیلادلفیا که از معروفترین و زیباترین شهرهای آن عصر بوده ساخته شده است، و این شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامی بوده، و خود آن شهر و پیرامونش از اوائل قرن دوم میلادی در تحت استیلای حکومت روم بود تا آنکه سپاه اسلام سر زمین مقدس را فتح کرد.

و حق مطلب این است که مشخصات غار اصحاب کهف با این غار بهتر انطباق دارد تا غارهای دیگر.

غار سوم: غاری است که در کوه قاسیون قرار دارد و این کوه در نزدیکی های شهر صالحیه دمشق است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار چهارم: غاری است که در بترآء یکی از شهرهای فلسطین است که اصحاب کهف را به آنجا نیز نسبت می دهند.

غار پنجم: غاری است که به طوری که گفته اند در شبه جزیره اسکاندیناوی در شمال اروپا کشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند که در هیات رومیان بوده احتمال داده اند که همان اصحاب کهف باشند.

و چه بسا غارهای دیگری که اصحاب کهف را به آنها نیز نسبت می دهند، هم چنان که می گویند نزدیکیهای شهر نخجوان یکی از شهرهای قفقاز غاری است که اهالی آن نواحی احتمال داده اند که غار اصحاب کهف باشد، و مردم به زیارت آنجا می روند.

و لیکن هیچ شاهی که دلالت کند بر این که یکی از این غارها همان غاری باشد که در قرآن یاد شده در دست نیست، علاوه بر اینکه مصادر تاریخی این دو غار آخری را تکذیب می کند، چون قصه اصحاب کهف علی ای حال قصه ای است رومی و در تحت سلطه و سیطره رومیان اتفاق افتاده، و رومیان حتی در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسکاندیناوی تسلط نیافتند.

وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مَدِيدَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحِداً (۲۷) وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاهِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أُمْرُهُ فُرْطاً (۲۸) وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ مِنْهُ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِنَّ سُورَادُهَا وَ إِنْ يَسْتَعْجِلُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهَيْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقاً (۲۹) إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَفَقاً (۳۱)

ترجمه آیات ص : ۴۱۴

از کتاب پروردگارت آنچه به تو وحی آمده بخوان، کلمات وی تغییرپذیر نیست، و هرگز جز او پناهی نخواهی یافت (۲۷).
با کسانی که بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می خوانند و رضای او را می جویند با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آنها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده روی است (۲۸).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۵

بگو این حق از پروردگار شماست هر که خواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود که ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده ایم که سراپرده های آن در میانشان گیرد، و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون مس گداخته کمکشان دهند، که چهره ها را بریان می کند. چه بد شربتی و چه بد جای آسایشی است (۲۹).

آنان که (به خدا) ایمان آوردند و نیکوکار شدند ما هم اجر نیکوکاران را ضایع نخواهیم گذاشت (۳۰).

بلکه (اجر عظیم) بهشت های عدن که نهرها از زیر درختانش جاری است خاص آنهاست در حالی که در آن بهشت برین زیورهای زرین بیارایند و لباسهای سبز حریر و دیبا پوشند و بر تخت ها تکیه زنند (که آن بهشت) نیکو اجری و خوش آرامگاهی است (۳۱).

بیان آیات [مفاد کلی این آیات و ربط آنها با آیات قبل] ص : ۴۱۵

در این آیات رجوع و انعطافی به ما قبل هست به آن جایی که گفتار قبل از داستان اصحاب کهف بدانجا منتهی گردید، یعنی به تاسف خوردن و ناشکیبایی رسول خدا (ص) از اینکه چرا مردم ایمان نمی آورند و به کتابی که برایشان نازل شده نمی گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمی کنند. آیات مورد بحث عطف بدانجا است که رسول خدا (ص) را تسلیت می داد به

اینکه سرای دنیا بلاء و امتحان است، و آنچه زینت دارد به زودی به صورت خاک خشک در می آید، پس دیگر سزاوار نیست به خاطر این مردم خود را ناراحت کنی و دلتنگ شوی که چرا دعوت را نمی پذیرند و به کتاب خدا ایمان نمی آورند.

آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله کردن با این مشقت فقرایی است که ایمان آورده اند و مدام پروردگار خود را می خوانند، و هیچ توجهی به این توانگران کافر کیش که همواره به ثروت خود و زینت حیات دنیایشان می بالند ندارند، چون می دانند این زینتها به زودی به صورت خاکی خشک مبدل می شود، لذا همواره دنیاداران را به سوی پروردگارشان می خوانند، و دیگر کاری به کارشان ندارند. هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کفر بورزد، چیزی به عهده رسول خدا (ص) نیست، آنچه وظیفه او است که باید در مواجهه با آنان رعایت کند این است که در صورت ایمان آوردن، با شادمانی، و در صورتی که ایمان نیاورند، با تاسف با آنان مواجه نشود، بلکه همان ثواب و عقاب خدای را تذکر دهد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۶

[وظیفه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تلاوت آیات و تبلیغ وحی است و جز خدا مرجعی ندارد] ص: ۴۱۶

"وَ أَتْلُ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ ..."

در مجمع البیان گفته است: جمله "لحد الیه" و همچنین "التحد" از ماده "لحد" به معنای میل کردن است، یعنی میل کرد به سوی او «۱».

و بنا به گفته وی کلمه "ملتحد" اسم مکان از "التحد" (میل کردن) است، یعنی محل میل کردن. و مراد از "کتاب ربک" قرآن و یا لوح محفوظ است. و گویا دومی با جمله "لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" مناسب تر است. همانطور که قبلاً هم گفتیم گفتار در این آیات معطوف به ما قبل داستان اصحاب کهف است، به همین جهت مناسب تر این است که بگوییم جمله "و اتل ..." عطف است بر جمله "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ ..." و معنایش این می شود که: تو ای رسول گرامی ام خودت را بر اثر کفر ورزیدن مردم و از تاسف خوردن بر آنان به هلاکت مینداز، آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی می شود تلاوت کن، زیرا هیچ چیز کلمات او را تغییر نمی دهد، چون کلمات او حق و ثابت است. و نیز برای اینکه تو غیر از خدا و کلمات او دیگر جایی نداری که دل به سوی آن متمایل سازی.

از اینجا روشن می شود که هر یک از دو جمله "لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" و جمله "و لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا" برای تعلیلی جداگانه است و در حقیقت دو حجت جدای از همنند برای تعلیل آن امری که در جمله "و اتل" بود و شاید به همین جهت است که خطاب در جمله "و لَنْ تَجِدَ ..." مخصوص رسول خدا (ص) شده است. با اینکه حکم در آن عمومی است و مخصوص به آن جناب نیست، چون به غیر از خدا هیچ ملتحدی برای احدی نیست نه تنها برای پیغمبر.

ممکن هم هست که منظور از جمله "و لَنْ تَجِدَ ..." این باشد که: تو، آری، شخص تو، به خاطر اینکه رسول هستی، مانند دیگران مراجع متعدد نداری. تو جز یک نفر که آن هم فرستنده تو است ملتحد دیگری نداری. و بنا بر این، مناسبتر این است که بگوییم جمله "لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ" یک حجت است و سفارش این است که: این آیات را که مشتمل بر دستور خدا به تبلیغ

است برای ایشان بخوان چون کلمه ای است الهی که تغییر و دگرگونی نمی پذیرد، و تو فرستاده اوایی، و جز اینکه به سوی فرستنده ات تمایل نموده رسالت او را اداء کنی وظیفه دیگری نداری.

مؤید این معنا کلام دیگر خدای تعالی است که در جای دیگر می فرماید:

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۷

"قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحِداً إِلَّا بِلَاغٍ مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ" (۱).

[معنای "صبر" و "وجه" و مراد از "اراده و طلب وجه خدا" و "دعای صبح و شام" در آیه: "وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ..."] ص :

۴۱۷

وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ..."

راغب در مفردات گفته: کلمه "صبر" به معنای امساک و خودداری در تنگنا است.

وقتی کسی می گوید: "صبرت الدابه" معنایش این است که من فلان حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم. و نیز وقتی کسی می گوید: "صبرت فلانا" معنایش این است که بلائی بر سرش آوردم که بعداً می فهمد، بلائی که از آن خلاصی نخواهد یافت. کلمه "صبر" به طور کلی به معنای حبس و نگهداری نفس است در برابر عمل به مقرراتی که عقل و شرع معتبر می شمارند و یا ترک چیزهایی که عقل و شرع اقتضاء می کنند که نفوس را از ارتکاب آن حبس کرد (۲).

کلمه "وجه" از هر چیز به معنای آن رویی است که به طرف ماست، و ما به سویش می رویم. و اصل در معنای وجه همان وجه آدمی و صورت او است که یکی از اعضای وی است، و وجه خدای تعالی همان اسماء حسنی و صفات علیایی است که متوجهین به درگاهش با آنها متوجه می شوند، و به وسیله آنها خدا را می خوانند و عبادت می کنند، هم چنان که خودش فرمود: "وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا" (۳) و اما ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست، و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می کنند بدین جهت است که او اله و رب و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر.

کسی که خدا را می خواند و وجه او را می خواهد اگر صفات فعلی او نظیر رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این است که با این صفات علیا به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می توانی به عبارت دیگری بگویی: می خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را

دارد، مثلاً- آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد، و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که

(۱) بگو غیر از خدا کسی مرا از عذاب خدا پناه نمی دهد و من ابدا به غیر او متمایل نمی شوم و تنها مأمن و پناه من ابلاغ احکام خدا و رسانیدن پیغام الهی است. سوره جن آیه ۲۲ و ۲۳.

(۲) مفردات راغب، ماده " صبر " .

(۳) برای خدا اسماء حسنائی است پس او را با آن اسماء بخوانید. سوره اعراف، آیه ۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۸

علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می کند، و همچنین سایر صفات- دقت فرمائید.

از اینجا معلوم می شود عدم صحت قول بعضی «۱» که گفته اند: منظور معنای مجازی وجه خدا یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است، چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می گرداند. و نیز اینکه بعضی «۲» دیگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر " ذات وجه " بوده، و معنای آیه این است که می خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. و همچنین اینکه بعضی «۳» گفته اند: مراد از آن توجه است.

و اینکه فرمود: " پروردگارشان را صبح و شام می خوانند " مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت کردن به آن است به طوری که دائما به یاد خدایند و او را می خوانند، چون دوام هر چیزی، به تکرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چیز است، پس در حقیقت جمله مورد بحث بر طریق کنایه آمده است.

بعضی «۴» گفته اند: مراد از دعای صبح و شام، نماز صبح و شام است. و بعضی «۵» دیگر گفته اند: فرائض یومیه است، و لیکن هیچ یک به نظر درست نمی آید.

و در جمله " وَ لَا تَعْبُدْ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا " اصل معنای " عدو " به طوری که راغب «۶» تصریح کرده تجاوز است. و این تجاوز معنایی است که در تمامی مشتقات و موارد استعمال این ماده وجود دارد.

در قاموس گفته: " عدا الامر " به معنای " از این امر تجاوز کرد " می باشد و " عدا عن الامر به معنای " ترک این امر کرد " است «۷». و بنا بر این، معنای جمله مورد بحث این می شود که: دیدگانت را از آنان مبر (یعنی رهایشان مکن) و دیدگانت ترکشان نکند، و خلاصه برای خاطر زینت حیات دنیا اینان را رها مکن.

و لیکن بعضی «۸» گفته اند: اگر کلمه مزبور یعنی "تعد" به معنای تجاوز بود هرگز با حرف "عن" متعدی نمی شد، زیرا تجاوز هیچ وقت با این حرف متعدی نمی شود، مگر آنکه به معنای عفو باشد، و لذا زمخشری در کشاف گفته: در جمله "و لا تُعَدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ" چون

(۱ و ۲ و ۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

(۴ و ۵) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۲.

(۶) مفردات راغب، ماده "عدا". [.....]

(۷) قاموس، ماده "عدا".

(۸) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۶۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۱۹

متضمن معنای نبا و علاه است که وقتی گفته می شود "نبت عنه عینه و علت عنه عینه" معنایش این است که "چشمش خواست آن را ببیند نتوانست" لذا به این مناسبت و برای افاده این معنای ضمنی با لفظ "عن" متعدی گردید، و اگر این نبود جا داشت بفرماید: "و لا تعدهم عیناک" «۱».

[بیان عدم دلالت جمله: "لا تُطْعَمَنَّ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ" بر جبر و اشاره به اینکه جبر مجازاتی ناشی از اختیار، با اختیار منافات ندارد] ص ۴۱۹:

و در جمله: "و لا تُطْعَمَنَّ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" مراد از اغفال قلب، مسلط کردن غفلت بر قلب است، به اینکه یاد خدای سبحان را فراموش کند، که البته این اغفال بر سبیل مجازات است، چون ایشان با حق در افتادند و عناد ورزیدند، و لذا خدای تعالی چنین کیفرشان داد که یاد خود را از دلشان ببرد. آری، زمینه کلام در آیات مورد بحث چنین کسانی هستند، نظیر بیانی که به زودی در ذیل آیات می آید و می فرماید: "إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا".

بنا بر این، دیگر جایی برای این حرف نمی ماند که بعضی گفته اند: آیه شریفه از ادله مساله جبر است، و می فهماند این خدا است که بندگان را مجبور به کفر و معصیت می کند، برای اینکه مجبور کردن به عنوان مجازات اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد، و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از هواپیما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختیار خود را انداخت ولی در وسط راه دیگر مجبور به افتادن است، و این جبر منافات با این که ما معتقد به اختیار باشیم ندارد، آن جبری منافی با اختیار است که ابتدایی باشد.

و دیگر هیچ حاجتی نیست به اینکه آیه را به خاطر اینکه سر از جبر در نیاورد تاویل کنیم، و مانند بعضی بگوئیم منظور از جمله "أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ" عرضنا قلبه للغفله" است، یعنی قلبش را در معرض غفلت قرار دادیم. و یا بگوئیم: معنای آن "صادفناه غافلا- به او در حالی که غافل بود برخوردیم" و یا "نسبناه الی الغفله- او را به غفلت نسبت دادیم" و یا بگوئیم غفلت دادن به معنای این است که او را غفل یعنی بی علامت کند. و مراد از اینکه قلب او را بی علامت کردیم این است که مانند علامت قلوب مؤمنین آن را علامت نزدیم و یا علامت قلوب مؤمنین را در آن نگذاشتیم و به همین جهت ملائکه که همه مؤمنین را با آن علامت می شناسند او را نمی شناسند، هیچ یک از این حرفها نه حرف خوبی است و نه لزوم دارد، بلکه اغفال همان معنای خودش را دارد، و با اختیار هم منافات ندارد.

"وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا" - در مجمع البیان گفته: کلمه "فرط" به معنای تجاوز

(۱) تفسیر کشف، ج ۲، ص ۷۱۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۰

از حق و خروج از آن است و از کلام عرب گفته شده که: "افرط، افراط" را در مورد اسراف و زیاده روی به کار می برند (۱). و پیروی هوی و افراط، از آثار غفلت قلب است، و به همین جهت عطف دو جمله بر جمله "اغفلنا" به منزله عطف تفسیر است.

[ای پیامبر! حق را بگو و از ایمان نیاوردن مردم تاسف مخور که ظالمان را آتش و مؤمنان صالح العمل را پاداش است] ص: ۴۲۰

"وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"

این جمله عطف بر مطلبی است که جمله "وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ" و جمله "وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ" عطف به آن شده است. پس سیاق سیاق شمردن وظائف رسول خدا (ص) در قبال کفر کفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر کفر است، و معنایش چنین است: بر وضع کفار تاسف مخور و آنچه که بر تو وحی شده تلاوت کن و نفس خویش را بردبار ساز تا با این مؤمنین فقیر بسازد و به کفار بگو حق از ناحیه پروردگارتان است و بیش از این کاری صورت مده، هر که خواست ایمان آورد بیاورد، و هر کس خواست کافر شود بشود. آری، ایمان ایشان سودی به ما نمی رساند، و کفرشان ضرر نمی زند، بلکه آنچه سود و زیان و ثواب و عذاب دنبال کفر و ایمانشان هست، به خودشان عاید می گردد. بنا بر این باید هر یک را می خواهند خودشان انتخاب کنند، برای ظالمین عذابی چنین و چنان، و برای صالحین و مؤمنین پاداشی چنین و چنان آماده کرده ایم.

از همین جا روشن می شود که جمله "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" تتمه کلام خدای تعالی در خطاب به رسول خدا (ص) است، نه اینکه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (ص) مامور باشد این را هم بگوید، پس دیگر اعتنایی نمی شود نمود به گفته کسی که گفته است: جمله مذکور تتمه سخنی است که رسول خدا (ص) مامور به گفتن آن شده.

و نیز روشن می شود که جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا" در مقام تعلیل مختار بودن ایشان در ایمان و کفر است که قبلاً آن را به صورت تهدید بیان نمود. و معنایش این است که:

اگر ما تو را نهی کردیم از اینکه به حال کفار تاسف بخوری و به تو دستور دادیم که به تبلیغ اکتفاء کن و به همین که بگویی "الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ" قناعت کن، و اصرار و التماس مکن، برای این بود که ما برای دعوت تو پیامد و آثاری تهیه دیده ایم، آثاری برای کسانی که دعوت را قبول کنند، و آثاری برای کسانی که آن را رد نمایند. و همان آثار کافی است که آنان را از کفر باز بدارد، و محرک آنان به سوی ایمانشان باشد، و دیگر بیش از این هم لازم نیست

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۱

زیرا که بیش از این آنها را از حد اختیار به اضطرار و اجبار می کشاند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا..."

در مجمع البیان «۱» گفته است: کلمه "سرادق" به معنای فسطاط و خیمه ای است که نسبت به آنچه که در آن است محیط باشد. بعضی دیگر گفته اند: سرادق، آن پارچه ای است که دور خیمه از طرف پائین می کشند که فاصله خیمه و زمین را بپوشاند. و در باره کلمه "مهل" گفته است: به معنای خلط و درد زیتون است. بعضی هم گفته اند: به معنای مس مذاب است. و در معنای کلمه "مرتفق" گفته است، به معنای متکا است که از ماده "مرفق" گرفته شده و در اصل معنای "ارتفق" این بوده که فلانی به مرفق خود تکیه زده «۲» و کلمه "شیء" به معنای پخته شدن است، می گویند: "شوی، یشوی شیئا".

و اگر به جای "اعتدنا للكافرين" فرموده: "أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ" برای این بوده که بفهماند عذاب مذکور از تبعات ظلم ظالمین است که در آیه "الَّذِينَ يَصِفُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَنْعَوْنَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ" «۳» آن را بیان نموده و می فرماید: "ظالمین کسانی اند که از راه خدا جلوگیری می کنند، و راه خدا را معوج می خواهند و نسبت به زندگی آخرت کافرنند".

بقیه الفاظ آیه مورد بحث ظاهر است و احتیاج به بیان ندارد.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا".

این جمله بیان جزای مؤمنین و مزد ایشان در ازای ایمان و عمل صالحشان است. و اگر در آخر فرمود: "ما ضایع نمی کنیم..." و فرمود: "ما برای این دسته چنین و چنان تهیه کرده ایم" برای این است که عنایت خدای تعالی و شکر او را نسبت به این طائفه برساند و گرنه ممکن بود بفرماید ما چنین و چنان مزد می دهیم ولی فرمود ما مزد چنین کسانی را ضایع نمی کنیم.

و جمله "إِنَّا لَا نُضَيِّعُ" در جای خبر "ان" قرار گرفته و در حقیقت سبب در جای مسبب نشسته و تقدیر آن چنین است: "ان الذین امنوا و عملوا الصالحات سنوفیهم اجرهم فانهم محسنون و انالای نضیع... " یعنی کسانی که ایمان آورده عمل صالح کردند، ما اجرشان را می دهیم برای اینکه اینان نیکوکارند، و ما هم کسی نیستیم که اجر نیکوکار را ضایع بگذاریم.

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۵.

(۳) سوره اعراف، آیه ۴۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۲

و چون در آیه، عقاب، اثر ظلم و در مقابلش ثواب، اثر ایمان و عمل صالح نامیده شده ما از آن چنین استفاده می کنیم که ایمان به تنهایی و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلکه چه بسا آیه اشعار داشته باشد بر اینکه ایمان بدون عمل ظلم هم هست.

"أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...".

کلمه "عدن" به معنای اقامت است، و جنات عدن یعنی بهشت های اقامت و زندگی. بعضی «۱» گفته اند: کلمه "اساور" جمع "اسوره" است و "اسوره" هم جمع "سوار" - به کسر سین - است که دستبند زنان را گویند. ولی راغب گفته این کلمه فارسی است، و اصل آن دستواره است، "سندس" به معنای پارچه ابریشمی نازک است، و "استبرق" پارچه ابریشمی ضخیم را گویند، و "ارائک" جمع "اریکه" به معنای تخت است و معنای آیه روشن است.

بحث روایتی [روایاتی در باره تقاضای مشرکین از پیامبر مبنی بر دور ساختن افراد فقیر از خود، و روایاتی دیگر در ذیل آیات گذشته]
..... ص: ۴۲۲

در الدر المنثور است که ابن مردویه از طریق جویر از ضحاک از ابن عباس روایت کرده که در ذیل آیه "و لا تُطْعَمَنَّ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا" گفته است: این آیه در باره امیه بن خلف نازل شده که به رسول خدا (ص) می گفت: باید فقراء را از دور خودت برانی تا ما اشراف و صنایع قریش با تو رابطه و آمد و شد برقرار کنیم. خدای تعالی این آیه را فرستاد که "گوش به حرف کسی که قلبش را غفلت زده کرده ایم مده" یعنی کسی که مهر بر دلش زده ایم و معنای "ذکرنا" همان توحید است، و مقصود از هوی در جمله "وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ" شرک است "وَ كَانَ أُمَّرُهُ فُرْطًا" یعنی دستوری که این مرد می دهد نادانی نسبت به خدا است «۲».

و در همان کتاب است که ابن مردویه و ابو نعیم - در کتاب حلیه - و بیهقی - در کتاب شعب الایمان - از سلمان فارسی روایت آورده اند که گفت: آن عده ای که رسول خدا (ص) می خواست با به دست آوردن دلهایشان آنها را به سوی اسلام بکشاند آمدند نزد آن جناب که دو نفر از ایشان عینه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند: یا

(۱) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۰

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۳

رسول الله (ص) اگر برای خود مجلسی ترتیب دهی بالا- و پائین داشته باشد و خودت بالای مجلس بنشینی و اینقدر در دسترسی این فقراء و قاطی با این ژنده پوشها نباشی بسیار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابو ذر و فقرای مسلمین بود که غالباً جبه پشمی می پوشیدند. و آن گاه گفتند: اگر چنین کنی ما با تو نشست و برخاست می کنیم و با تو به گفتگو می پردازیم و از تو استفاده می نمایم. خدای تعالی در جوابشان این آیه را فرستاد: " وَ أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ " تا آنجا که می فرماید: " أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا " و ایشان را به آتش تهدید نمود «۱».

مؤلف: نظیر این روایت را قمی در تفسیر «۲» خود آورده لیکن او تنها عینه بن حصین بن حذیفه بن بدر فراری را آورده و لازمه این روایت این است که آیه شریفه مورد بحث و این آیه دیگر هر دو در مدینه نازل شده باشد. و بر طبق روایت مزبور روایات دیگری نیز هست که این داستان را آورده اند. و لیکن سیاق آیات با مدنی بودن آن نمی سازد.

و در تفسیر عیاشی از حضرت ابی جعفر و ابی عبد الله (ع) روایت کرده که در ذیل آیه " وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ " فرموده است: مقصود از دعا همان نماز است «۳».

و در همان کتاب از عاصم کوزی از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت شنیدم که در تفسیر آیه " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " فرمود:

منظور تهدید و وعید است. «۴»

و در کافی «۵» و تفسیر عیاشی «۶» و غیر آن از ابی حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: آیه " وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ " در باره ولایت علی (ع) است.

مؤلف: این از باب تطبیق عام بر مصداق است.

و در الدر المنثور است که احمد و عبد بن حمید و ترمذی و ابی یعلی و ابن جریر و ابن ابی حاتم و ابن حیان و حاکم (وی سند حدیث را صحیح دانسته) و ابن مردویه و بیهقی- در کتاب شعب- از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده اند که در

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۱۹.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴.

(۳ و ۴) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶ ح ۲۵ و ۲۶.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۶.

(۶) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۴

ذیل جمله "بِمَاءِ كَالْمُهْلِ" فرمود: مانند درد زیت آن قدر سوزاننده است که وقتی نزدیکش می شود که بخورد پوست صورتش می افتد «۱».

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "بِمَاءِ كَالْمُهْلِ" گفته است: امام (ع) فرمود:

"مهل" آن چیزی را گویند که در ته زیت می ماند «۲».

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: فرزند آدم، تو خالی خلق شده، و چاره ای از خوردن طعام و نوشیدنی ندارد، و خدای تعالی در این باب فرموده: "وَإِنْ يَشْتَعِبُوا يُعَاثُوا بِمَاءِ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ" «۳».

(۱) الدر المنثور ج ۴ ص ۲۲۰ [.....]

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۵.

(۳) تفسیر عیاشی ج ۲ ص ۳۲۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۵

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۳۲ تا ۴۶] ص: ۴۲۵

اشاره

وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا (۳۲) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (۳۳) وَ كَانَ لَهُ تَمْرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا (۳۴) وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (۳۵) وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (۳۷) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (۳۸) وَلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرَنًا أَمَّا أَفَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (۳۹) فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا (۴۰) أَوْ يُصْبِحُ مَاءً غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (۴۱)

وَ أُحِيطَ بِشَمْرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرْوَتِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (۴۲) وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنْتَصِرًا (۴۳) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا (۴۴) وَ اضْرَبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا (۴۵) الْمَالُ وَ النُّبُونُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (۴۶)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۶

ترجمه آیات ص: ۴۲۶

برای ایشان مثلی بزن: دو مرد که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن را به نخل ها احاطه کرده بودیم و میان آن زرع کرده بودیم (۳۲).

هر دو باغ میوه خویش را می داد و به هیچ وجه نقصان نمی یافت، و میان باغها نهری بشکافتیم (۳۳).

و میوه ها داشت پس به رفیق خود که با وی گفتگو می کرد گفت: من از جهت مال از تو بیشتر و به عده از تو نیرومندترم (۳۴).

و به باغ خود شد در حالی که ستمگر به نفس خویش بود گفت گمان ندارم که هیچ وقت این باغ نابود شود (۳۵).

گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برند سوگند که در آنجا نیز بهتر از این خواهم یافت (۳۶).

رفیقش که با او گفتگو می کرد گفت: مگر به آنکه تو را از خاک آفرید و آن گاه از نطفه و سپس به صورت مردی پرداخت کافر شده ای (۳۷).

ولی او خدای یکتا و پروردگار من است و هیچ کس را با پروردگار خود شریک نمی کنم (۳۸).

چرا وقتی به باغ خویش در آمدی نگفتی هر چه خدا خواهد همان شود که نیرویی جز به تائید خدا نیست، اگر مرا بینی که به مال و فرزند از تو کمترم (۳۹).

باشد که پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه ها فرستد که زمین بایر شود (۴۰).

یا آب آن به اعماق فرو رود که جستن آن دیگر نتوانی (۴۱).

و میوه های آن نابود گشت و بنا کرد دو دست خویش به حسرت آن مالی که در آن خرج کرده بود زیر و رو می کرد که تاکها بر جفته ها سقوط کرده بود، و می گفت ای کاش هیچ کس را با پروردگار خویش شریک نپنداشته بودم (۴۲).

و او را غیر خدا گروهی نباشد که یاری اش کنند، و یاری خویش کردن نتواند (۴۳).

در آنجا یاری کردن خاص خدای حق است که پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نیکتر است (۴۴).

برای آنها زندگی این دنیا را مثل بزن، چون آبی است که از آسمان نازل کرده ایم و به وسیله آن گیاهان زمین پیوسته شود، آن گاه خشک گردد و بادها آن را پراکنده کند، و خدا به همه چیز توانا است (۴۵).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۷

مال و فرزندان زیور زندگی این دنیا است و کارهای شایسته نزد پروردگارت ماندنی و دارای پاداشی بهتر و امید آن بیشتر است (۴۶).

بیان آیات [مثلی بیانگر حال دنیا طلبان که به مالکیت کاذب خود دل بسته اند] ص: ۴۲۷

اشاره

این آیات متضمن دو مثل است که حقیقت ملکیت آدمی را نسبت به آنچه در زندگی دنیا از اموال و اولاد- که زخارف زندگی اند و زینت های فریب دهنده و سریع الزوال اند و آدمی را از یاد پروردگار غافل و مشغول می سازند، و واهمه او را تا حدی مجذوب خود می سازد که به جای خدا به آنها ركون و اعتماد می کند و به خیالش می قبولاند که راستی مالک آنها است- بیان می کند، و می فهماند که این فکر جز وهم و خیال چیز دیگری نیست، به شهادت اینکه وقتی بلایی از ناحیه خدای سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته برای انسان چیزی جز خاطره ای که بعد از بیداری از عالم رؤیا به یاد می ماند، و جز آرزوهای کاذب باقی نمی گذارد.

پس برگشت این آیات به توضیح همان حقیقتی است که خدای سبحان در آیه "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ... صَعِيداً جُرُزاً" بدان اشاره می کند.

" وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ ... "

یعنی برای این مردمی که فرو رفته در زینت حیات دنیا شده اند، و از ذکر خدا روی گردان گشته اند مثلی بزن تا برایشان روشن گردد که دل جز به سرای خالی از حقیقت نداده اند، و آنچه که بدان فریفته شده اند خیالی بیش نیست و واقعیتی ندارد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: مطلبی که این مثل متضمن است تنها یک مثل است که ممکن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اینکه مثل مزبور یک واقعیت خارجی بوده است. ولی دیگران «۲» گفته اند که مثل مذکور یک قضیه واقعی است که در خارج اتفاق افتاده، چون اصولاً هر مثلی باید واقعی خارجی داشته باشد. و در خصوص این مثل قصه های مختلفی روایت شده که متأسفانه به هیچ یک نمی توان اعتماد نمود، آنچه که تدبر در سیاق قصه دست می دهد این است که دو باغ بوده و منحصر درختان آن دو انگور و خرما بوده

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۷۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۸

و در بین آن دو، زراعت بوده و شواهد دیگر تایید می کند که قضیه یک قضیه خارجی بوده نه صرف فرض.

و اینکه فرمود: "جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ" یعنی از درخت مو، چون بسیار می شود که میوه را بر درختش اطلاق می کنند (مثلاً می گویند من یک باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است).

و اینکه فرمود: "وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ" یعنی ما درختهای خرما را دور آن باغ قرار دادیم. و اینکه فرمود: "وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا" یعنی ما میان و فاصله دو باغ را زراعت قرار دادیم، و به وسیله این زمینهای زراعتی دو باغ مذکور به هم وصل می شوند، و با یک نظام اداره می شدند، و مجموع این دو باغ و زمینهایش هم میوه صاحبش را تامین می کرده و هم آذوقه اش را.

"كَلْنَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا..."

کلمه "اکل" - به ضم دو حرف اول - به معنای ماکول است، و مراد از آوردن ماکول آن، به ثمر نشانیدن درختان آن دو، یعنی انگور و خرما، است.

"وَ لَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئًا" - "ظلم" در اینجا به معنای نقص است. و ضمیر "منه" به "اکل" برمی گردد، یعنی از خوردنی آن چیزی کم ننهاد "وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا" یعنی وسط آن دو باغ نهری از آب کشیدیم که به وسیله آن نهر باغها آبیاری می شدند، و از نزدیک ترین راه احتیاجشان به آب برآورده می شد و حاجت نبود که از راه دور آب بیاورند.

"وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ" ضمیر در این جمله به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از "ثمر" انواع مال است، هم چنان که در صحاح «۱» آمده و از قاموس «۲» نقل شده است. و بعضی «۳» گفته اند ضمیر به نخل بر می گردد، و ثمر هم ثمر نخل است. و بعضی «۴» گفته اند: منظور این است که آن مرد علاوه بر داشتن این دو باغ، ثمر زیادی نیز داشت. و لیکن از همه این چند معنا، معنای اول موجه تر است، و از آن گذشته معنای دوم. ممکن هم هست که مراد از "آوردن دو بهشت میوه خود را بدون اینکه ظلم کند" این باشد که درختان به حدی از رشد و نمو رسیده بودند که دیگر اوان میوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نیز ممکن است مقصود از جمله

(۱) صحاح، ج ۲، ماده "ثمر".

(۲) قاموس، ج ۱، ماده "ثمر".

(۳ و ۴) مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۲۹

"وَ كَانَ لَهُ ثَمْرٌ" این باشد که نه تنها درختان به حد میوه دار شدن رسیده بودند، بلکه نظیر تابستان بالفعل هم میوه بر درختان وجود داشت. این وجه وجه روبراه و بی دردسری است.

[فخر فروشی و تکبر مرد توانگر و ثروتمند غافل از مالکیت مطلقه خداوند، در برابر رفیق مؤمن خود] ص: ۴۲۹

فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا

"محاوره" به معنای مخاطبه و رو در روی یکدیگر گفت و شنود کردن است. و کلمه "نفر" به معنای اشخاصی است که به نوعی ملازم با کسی باشند، و اگر نفرشان نامیده اند، چون اگر آن شخص کوچ کند اینها نیز می کنند (چون کلمه "نفر" به معنای کوچ کردن است) و به همین جهت بعضی «۱» از مفسرین کلمه مذکور را در آیه به معنای خدم و اولاد گرفته اند بعضی «۲» دیگر به قوم و عشیره معنا کرده اند. ولی معنای اولی با مطلبی که خدای تعالی از رفیق صاحب باغ حکایت می کند که گفت: "إِنَّ تَرْنَ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَ وَلَدًا" سازگارتر است، چون در اینجا در قبال مال به جای نفر، اولاد را ذکر کرده، و معنایش این می شود که: آن شخص که برایش باغها قرار دادیم به رفیقش در حالی که با او گفتگو و بحث می کرد گفت: "من از تو مال بیشتری دارم، و عزتم از نظر نفرت یعنی اولاد و خدم از عزت تو بیشتر است".

و این سخن خود حکایت از پنداری می کند که او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته، چون گویا خود را در آنچه خدا روزیش کرده- از مال و اولاد- مطلق التصرف دیده که احدی در آنچه از او اراده کند نمی تواند مزاحمش شود، در نتیجه معتقد شده که به راستی مالک آنها است، و این پندار تا اینجا عیبی ندارد، و لیکن او در اثر قوت این پندار فراموش کرده که خدا این املاک را به وی تملیک کرده است، و الآن باز هم مالک حقیقی هموست، و اگر خدای تعالی از زینت زندگی دنیا که فتنه و آزمایشی مهم است به کسی می دهد، برای همین است که افراد خبیث از افراد طیب جدا شوند. آری این خدای سبحان است که میان آدمی و زینت زندگی دنیا این جاذبه و کشش را قرار داده تا او را امتحان کند، و آن بی چاره خیال می کند که با داشتن این زینت ها حاجتی به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است، و هر چه اثر و خاصیت هست، در همین زینتهای دنیوی و اسباب ظاهری است که برایش مسخر شده.

در نتیجه خدای سبحان را از یاد برده به اسباب ظاهری رکون و اعتماد می کند، و این خود همان شرکی است که از آن نهی

(۱ و ۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۰

چگونه و با چه زرنگی و فعالیتی در این مادیات دخل و تصرف می کند به این پندارها دچار می شود که زرنگی و فعالیت از کرامت و فضیلت خود او است، از این ناحیه هم دچار مرضی کشنده می گردد، و آن تکبر بر دیگران است.

و این اختلاف دو وصفی که در آیه است، یعنی وصف ملک را به این تعبیر که:

"جَعَلْنَا لِأَخِيهِمَا جَنَّاتٍ... " و وصف آن شخص خویشتن را به اینکه: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" با اینکه ممکن بود در اولی بفرماید: "کان لاحدهما جنتان- یکی از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت" به همین حقیقت که گفتیم برمی گردد، یعنی شخص مذکور جز خودش کسی را نمی دیده و پروردگارش را که او را بر حظوظ مادی اش مسلط کرده و به نفراتی که ارزانش داشته عزتش بخشیده به کلی فراموش کرده، و با چنین درکی بوده که به رفیقش گفته: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و این همانند درک و فهمی است که قارون را واداشت تا به کسی که نصیحتش می کرد (که از داشتن مال زیاد خرسندی مکن و با آن به دیگران احسان کن) بگوید: "إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ" «۱».

آری گفتن اینکه "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا..." کشف از این می کند که گوینده اش برای خود کرامتی نفسی و استحقاقی ذاتی معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرک گشته و به اسباب ظاهری رکون نموده و وقتی داخل باغ خود می شود، هم چنان که خدای تعالی حکایت نموده می گوید: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً".

"وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ ... مِنْهَا مُنْقَلَبًا".

چهار ضمیری که در این آیه است به کلمه "رجل" برمی گردد. و مقصود از اینکه فرمود: "داخل باغش شد" با اینکه دو تا باغ داشت، جنس باغ است، و بدین جهت کلمه "جنت" را به صیغه تننیه نیاورده. بعضی گفته اند: از این جهت تننیه نیاورده که انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به یک یک آنها وارد می شود و در آن واحد نمی تواند داخل دو تا باغ شود.

و در کشف گفته: اگر کسی اشکال کند که چرا کلمه "جنت" را بعد از آنکه تننیه آورده بود مفرد آورد، در جوابش می گویم معنای این مفرد آوردن این است که این شخص چون در آخرت بهره ای از بهشت ندارد بهشت او تنها همین است که در دنیا دارد، و دیگر از بهشتی که مؤمنین را بدان وعده داده اند نصیب ندارد، و در افاده این معنا یک جنت و دو جنت

(۱) خودم با زرنگی و علم خود این مال را به دست آورده ام. سوره قصص، آیه ۷۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۱

مورد نظر نیست «۱» و حقا نکته ای است لطیف.

و اینکه فرمود: " وَ هُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ " از این جهت ظالم بوده که نسبت به رفیقش تکبر ورزیده که گفته است: " أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا " چون این کلام کشف می کند از اینکه وی دچار عجب به خویشتن و شرک به خدا و تکبر به رفیقش و نسیان خدا و رکون به اسباب ظاهری بوده که هر یک از اینها به تنهایی یکی از رذائل کشنده اخلاقی است.

و در جمله " قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا " کلمه " بید " و " بیدوده " به معنای هلاکت و نابودی است، و کلمه " هذبه " اشاره به جنت است. و اگر جمله را به طور فصل آورد برای این است که در واقع جواب از سؤالی تقدیری است، گویا بعد از آنکه فرمود: " وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ - داخل باغش شد " شخصی پرسیده: آن گاه چه کرد؟ در جوابش فرموده: گفت گمان نمی کنم تا ابد این باغ از بین برود.

و اینکه از بقای باغ خود و فناپذیری آن اینطور تعبیر کرده (که گمان نمی کنم این باغ از بین برود) از باب کنایه است، و خواسته است بگوید: فرض نابودی آن فرضی غیر قابل اعتناء است که حتی گمان آن هم نمی رود. پس معنای جمله مزبور این می شود که بقای این باغ و دوام آن از چیزهایی است که نفس بدان اطمینان دارد، و در آن هیچ تردیدی نمی کند تا به فکر نابودی آن بیفتد و احتمالش را بدهد.

[آدمی بالفطره به چیزی که آن را باقی و ماندگار بداند دل می بندد و چشم خود را بر فرض فنا می بندد]. ص :

۴۳۱

و این جریان نمودار حال آدمی است و می فهماند که به طور کلی دل آدمی به چیزی که فانی می شود تعلق نمی گیرد، و اگر تعلق نگیرد نه از آن جهت است که تغییر و زوال می پذیرد، بلکه از این جهت است که در آن بویی از بقاء استشمام می کند، حال هر کسی به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشیاء فکر می کند، در هر چیزی هر قدر بقاء ببیند به همان مقدار مجذوب آن می شود و دیگر به فروض فنا و زوال آن توجه نمی کند، و لذا می بینی که وقتی دنیا به او روی می آورد دلش بدان آرامش و اطمینان یافته سرگرم بهره گیری از آن و از زینت های آن می شود و از غیر آن یعنی امور معنوی منقطع می گردد، هواها یکی پس از دیگری برایش پدید می آید آرزوهایش دور و دراز می گردد، تو گویی نه برای خود فنایی می بیند، و نه برای نعمتهایی که در دست دارد زوالی احساس می کند و نه برای آن اسبابی که به کام او در جریان است انقطاعی سراغ دارد. و نیز او را می بینی که وقتی دنیا پشت به او می کند دچار یاس و نومیدی گشته هر روزنه امیدی که هست از یاد می برد، و چنین می پندارد که این

(۱) تفسیر کشف، ج ۲، ص ۷۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۲

بدبختی و نکبتش زوال نمی پذیرد، این نیز همیشه و تا ابد هست.

و سبب همه اینها آن فطرتی است که خدا در نهاد او به ودیعه گذاشته که نسبت به زینت دنیا علاقه مند باشد تا او را از این راه آزمایش کند. اگر آدمی به یاد خدا باشد البته دنیا و آنچه را که در آن است آن طور که هست می بیند، ولی اگر از یاد پروردگارش اعراض کند به خودش و به زینت دنیوی که در دست دارد و به اسباب ظاهری که در پیرامون او است دل بسته و به وضع حاضری که مشاهده می کند دل می بندد، و جاذبه ای که در این امور مادی هست کار او را بدینجا منتهی می کند که نسبت به آنها جمود به خرج داده دیگر توجهی به فنا و زوال آنها نمی نماید. تنها بقای آنها را می بیند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهیب بزند که روزگار به زودی با تو نیرنگ می کند، و اسباب ظاهری به زودی تو را تنها می گذارند، و لذات مادی به زودی با تو خدا حافظی خواهند کرد، و زندگی محدود تو به زودی به پایان می رسد گوش نمی دهد، و پیروی هوی و هوسها و طول آمال نمی گذارد که گوش دهد، و به این نهیب فطرتش از خواب خرگوشی بیدار گردد.

این وضع مردم دنیا زده است که همواره آرای متناقض از خود نشان داده. به این معنا که کارهایی می کنند که هوی و هوسشان آن را تصدیق می کند، و عقل و فطرتشان آن را تکذیب می کند، و آنان هم چنان به رأی هوا و هوس خود رکون و اعتماد دارند، و همین اعتماد ایشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء می کند باز می دارد.

این است معنا و جهت اینکه اسباب ظاهری را باقی و زینت حیات دنیا را دائمی می پندارند، و لذا خدای تعالی کلام ایشان را اینطور حکایت کرده که او گفت: "ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" و چنین حکایت نکرده که او گفت: "هذه لا تبید ابدًا- این باغ ابدًا فانی نمی شود" هم چنان که از او حکایت کرده که در باره قیامت گفته: "ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً- گمان نمی کنم قیامت آمدنی باشد" و این طرز حرف زدن مبنی بر همان اساسی است که در نفی ابدی در جمله "ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" بیان نمودیم و گفتیم که تعلق به امور مادی باعث می شود که آدمی تغییر وضع موجود و قیام قیامت را استبعاد کند. خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می داند، مثل اینکه گفته: "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ" (۱) و یا گفته اند:

(۱) چه کسی این استخوانها را می پوسیده است زنده می کند. سوره یس، آیه ۷۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۳

"أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ" (۱).

[توانگر غافل از خدا، خود را محق و شایسته بر خورداری و تنعم می داند حتی در قیامت!] ص: ۴۳۳

وَلَيْنُ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا" - این کلام مبنی بر همان اساس گذشته است که گفتیم چنین افرادی برای خود کرامت و استحقاقی برای خیرات معتقد می شوند، که خود باعث امید و رجائی کاذب نسبت به هر خیری و سعادت می گردند، یعنی چنین کسانی آرزومند می شوند که بدون سعی و عمل به سعادهایی که منوط به عمل است نائل آیند. آن وقت از در استبعاد می گویند چطور ممکن است قیامت قیام کند؟ و به فرضی هم که قیام کند و من به سوی پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نیز به خاطر کرامت نفسانی و حرمت ذاتی که دارم به باغ و بهشتی بهتر از این بهشت و به زندگی بهتر از این زندگی خواهم رسید.

این گوینده بی نوا در این ادعایی که برای خود می کند آن قدر خود را فریب داده که در سخن خود سوگند هم می خورد. چون حرف "لام" که بر سر جمله " و لئن رددت " در آمده لام قسم است. و به علاوه، گفتار خود را با لام تاکید در اول کلمه " لاجدن " و نون تاکید در آخرش مؤکد می کند.

و اگر به جای اینکه بگوید: "خدا مرا به زندگی بهتری می رساند" گفت "به زندگی بهتر می رسم" و به جای اینکه بگوید "خدا مرا باغ بهتری می دهد" گفت "باغ بهتری خواهم داشت" همه به علت آن کرامتی است که برای خود قائل شده.

این دو آیه مورد بحث همان مضمونی را افاده می کند که آیه شریفه " وَ لَيْنُ أَذِقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّئُهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَيْنُ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ " (۲) آن را می رساند.

" قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا "

این آیه شریفه و ما بعدش تا آخر آیه چهارم پاسخ رفیق آن شخص را در رد گفتار وی حکایت می کند، که یک جا گفته بود: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" و جای دیگر هنگامی

(۱) آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دو باره خلقت تازه ای به خود می گیریم؟ سوره الم سجده، آیه ۱۰.

(۲) و اگر از جانب خویش از پس محنتی که بدو می رسد رحمتی به او دهیم، گوید این از خود من است و گمان ندارم رستاخیز به پا شود، و اگر به سوی پروردگارم برسد مرا نزد وی نکویی هست. سوره فصلت، آیه ۵۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۴

که وارد باغش شده بود گفته بود " ما أظنُّ أن تبيد هذه أبداً ".

[توضیح جواب رفیق مؤمن آن مرد توانگر مغرور، به او که از دو جهت سخنان غرور آمیز او را رد و ابطال می کند] ص: ۴۳۴

رفیق او سخن وی را تجزیه و تحلیل نموده و از دو جهت مورد اشکال قرار داده است، جهت اول اینکه بر خدای سبحان

استعلاء ورزیده و برای خود و آنچه که از اموال و نفرات دارد دعوی استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نیروی خدا بی نیاز دانسته است.

جهت دوم استعلاء و تکبری که نسبت به خود او ورزیده و او را به خاطر کم پولی اش خوار شمرده است. بعد از رد این دو جهت با یک جمله زیر آب هر دو جهت را یکباره زده است، و ماده پندارهای وی را از ریشه قطع کرده است.

در جمله "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ" تا آنجا که فرمود: "إِلَّا بِاللَّهِ" دعوی اول او را رد کرده، و در جمله "إِنْ تَرِنَ أَنَا أَقَلَّ" تا کلمه "طلباً" دعوی دوم را.

و اگر جمله "وَهُوَ يُحَاوِرُهُ" را اعاده کرده و دو بار ذکر نموده برای اشاره به این جهت است که آن شخص از شنیدن سخنان غرورآمیز آن شخص دیگر تغییر حالتی نداده و سکینت و وقار ایمان خود را از دست نهاده همانطور که در بار اول رعایت ادب و رفق و مدارای با وی را داشته بعد از شنیدن سخنان یاهو او باز هم به نرمی و ملاحظت جواب داده است، نه به خشونت، و نه به طرزی که نفرین به او تلقی شود و ناراحتش کند، بلکه به همین مقدار قناعت کرده که به طور رمز به او برساند که ممکن است روزی این باغهای تو به صورت بیابانی لخت و عور درآمده چشمه آن نیز خشک گردد.

و اینکه گفت: "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ" استفهامی است انکاری که مضامین کلام او را انکار نموده است، چون کلام او همان طور که گفتیم متضمن شرک به خدای سبحان و دعوی استقلال برای خود و برای اسباب و مسببات بود که از فروع شرک او همان استبعاد او نسبت به قیام قیامت و تردید در آن بود.

و اما اینکه زمخسری در کشاف گفته که "آن شخص رفیقش را به خاطر اینکه در مساله معاد شک ورزیده کافر دانسته همانطور که منکر نبوت و تکذیب کننده یک پیامبر کافر است" (۱) حرف صحیحی نیست. چگونه می شود اینطور باشد و حال آنکه اگر تکفیر به خاطر شک در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمی گفت: "من برای خدا هیچ شریکی قائل نیستم" بلکه می گفت: "من ایمان به معاد دارم" و اگر بگویی آیات مورد بحث صراحت دارد

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۵

در اینکه شخص مزبور مشرک بوده است، و مشرکینند که منکر معادند، در جوابت می گویم فرد مورد نظر مشرک به معنای بت پرست نبوده، چون خودش در خلال گفتارش حرفهایی زده که با اصول بت پرستی هیچ سازش ندارد مثلاً از خدای تعالی به کلمه "ربی- پروردگرم" تعبیر کرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمی دانند بلکه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب) و معبود خدایان خویش می دانند.

از سوی دیگر همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم وی به طور صراحت اصل معاد را انکار نکرده بلکه در آن تردید نموده است،

و چون در باره آن فکر نکرده بود و از تفکر در باره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن تردید نموده است، چون اگر انکار می داشت می گفت: "و لو رددت" و اینطور نگفت بلکه گفت: "و لئن رددتُ اِلَى رَبِّي".

و توییخی که در آیه به وی شده، این است که وی دچار مبادی شرک شده بود، یعنی در نتیجه نسیان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهری شده بود که همین خود مستلزم عزل خدای تعالی از ربوبیت و زمام ملک و تدبیر را به دست غیر او دانستن است، و این خود ریشه و اصلی است که هر فساد دیگری از آن سر می زند، حال چه اینکه چنین شخصی به زبان موحد باشد و یا منکر آن، و معتقد به الوهیت آلهه هم باشد.

زمخشری در ذیل جمله "قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" گفته- و چه خوب هم گفته:

بیشتر اغنیاء و توانگران از مسلمین را می بینی که اگر به زبان اقرار به شرک نمی کنند باری زبان حالشان گویای این حقیقت است که در دل ایمانی به خدای یگانه ندارند «۱».

[وجه اینکه مرد فقیر در جمله: "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ" رفیق توانگر خود را کافر خواند] ص: ۴۳۵

این مرد با ایمان ادعای رفیقش را با جمله "أَكْفَرْتَ بِاللَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّأَكَ رَجُلًا" از این راه باطل کرده که وی را متوجه به اصل او که همان خاک است نماید، و اینکه پس از خاک بودن به صورت نطفه، و پس از آن به صورت انسانی تمام عیار و دارای صفات و آثاری گذشته است. و همه این اطوار به موهبت خدای تعالی بوده، چون اصل او، یعنی خاک، هیچ یک از این اطوار را نداشته و غیر اصلش هیچ چیز دیگری از اسباب ظاهری مادی نیز چنین آثاری ندارد، زیرا اسباب ظاهری هم مانند خود انسان نه مالک خویشتن است، و نه مالک آثار خویشتن، هر چه دارد به موهبت خدای سبحان است.

پس آنچه که آدمی یعنی یک انسان تمام عیار و تام الخلقه از علم و قدرت و حیات و تدبیر دارد، و با تدبیر خود اسباب هستی و طبیعی عالم را در راه رسیدن به مقاصدش تسخیر

(۱) تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۷۲۲. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۶

می کند همه و همه تنها مملوک خدای سبحان است، و خدا آنها را به انسان داده و از ملک خودش بیرون نیاورده، و هر چه را که به انسان داده و آدمی را متلبس بدان نموده با مشیت خود نموده، که اگر نمی خواست انسان خودش مالک هیچ چیز نبود، پس انسان نمی تواند مستقل از خدای سبحان باشد، نه در ذاتش، و نه در آثار ذاتش، و نه در چیزی از اسباب هستی که در اختیار دارد.

مرد مؤمن در پاسخ رفیقش می گوید: تو مشتی خاک و سپس قطره ای نطفه بودی که بویی از انسانیت و مردانگی و آثار مردانگی را مالک نبودی و خدای سبحان هر چه را که داری به تو داد، و به مشیتش تملیک کرد، و هم اکنون نیز مالک حقیقی آنچه داری همو است، و با این حال چگونه به او کفر می ورزی و ربوبیت او را می پوشانی؟ تو کجا و استقلال کجا؟.

" لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا " در قرائت مشهور کلمه " لکن " با تشدید و بدون الف وصل قرائت شده که در هنگام وقف بی حرکت خوانده می شود، و به طوری که گفته اند: اصل آن " لکن انا " بوده که همزه " انا " بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده، و دو نون در یکدیگر ادغام گردیده که در حالت وصل با نون مشدده و با صدای بالا و بدون الف قرائت می شود، و در حالت وقف با الف، مانند کلمه " انا " که ضمیر تکلم است و در حالت وصلی به صورت " ان "، یعنی الف و نون بدون همزه، و در حالت وقفی با همزه قرائت می شود.

در آیه مورد بحث لفظ " ربی " مکرر شده که در نوبت دوم از باب بکار بردن ظاهر در جای ضمیر آمده، و گرنه حق سیاق این بود که به صورت ضمیر و به عبارت: " لا اشرک به احدا " آمده باشد، و از این جهت اسم ظاهر آمده که به علت حکم اشاره کرده باشد، چون تعلیق حکم بر وصف علیت را می رساند، گویی که گفته است: " لا اشرک به احدا لانه ربی - من احدی را شریک او قرار نمی دهم چون او پروردگار من است " و جائز نیست کسی را شریک او بدانم، و این بیان حال هر مرد مؤمنی است که در قبال کفار و ادعاهایی که ایشان بر خود می کنند باید خاطر نشان سازد.

" وَ لَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ".

این جمله تتمه کلام مرد مؤمن در خطاب به رفیق کافرش می باشد که او را توبیخ و ملامت می کند که در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت: گمان نمی کنم ابد این باغ نابود شود، و به وی می گوید: چرا در آن هنگام نگفتی " ما شاء الله لا قوه الا بالله " و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۷

چرا با گفتن این دو کلمه همه امور را به خدا نسبت ندادی، و حول و قوه را منحصر به او نکردی، با اینکه برایت گفتم که همه نعمت ها به مشیت او وابسته است، و هیچ حول و قوه ای جز به عنایت او نیست.

کلمه معروف " ما شاء الله " به ظاهرش کلمه ناتمامی است که ناگزیر باید چیزی را تقدیر گرفت یا باید گفت تقدیرش " الامر ما شاء الله " است. و یا تقدیرش " ما شاء الله کان " است. و در اینجا موافق تر به سیاق کلام همان وجه اول است، چون زمینه کلام بیان بازگشت همه امور به مشیت خدای عز و جل است تا دعوی مدعی استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.

جمله " لا قوه الا بالله " انحصار هر نیرویی در خدای تعالی را افاده می کند، یعنی می فهماند آنچه نیرو که می بینیم قائم به مخلوقات خدا است بعینه همان نیرو قائم به خود خدای تعالی است، بدون اینکه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نیرو باشد، هم چنان که در جای دیگر فرموده: " اَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا " «۱».

در اینجا جواب از گفتار آن شخص کافر به رفیقش و همچنین گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.

"إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَىٰ ... لَهُ طَلَبًا".

در مجمع البیان گفته: کلمه "حسبان" در اصل نام تیرهای کوچکی بوده که چند عدد آن را با یک زه می انداختند، و این در سواران فارس مرسوم بوده، و ماده اصلی آن "حساب" است و اگر آنها را "حسبان" می نامیدند بدین مناسبت بوده که حساب را زیادتر می کرده. و در باره کلمه "زلق" گفته: به معنای زمین صاف و همواری است که نه گیاه در آن باشد نه چیز دیگر، و اصل آن از "زلق" به معنای زمین لیز گرفته شده که پای آدمی بر آن استوار نمی ماند «۲».

ما در سابق در باره کلمه "صعید" گفتیم که آن نیز به معنای زمین هموار بی علف است، و مقصود از اینکه گفت "آب آن غور شود" این است که آبش در زمین فرو رود و از جریان بیفتد.

این دو آیه همانطور که قبلاً بدان اشاره شد سخن مرد مؤمن در رد کلام رفیق کافرش

(۱) بدرستی تمامی نیروها از خدای تعالی است، سوره بقره، آیه ۱۶۵.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۸

است که بر او استعلاء و تکبر ورزید، و این ردش از بیان سابقش استخراج شده که حاصلش این است که: وقتی جریان همه امور به مشیت خدای تعالی و حول و قوه او باشد، پس او تو را دارای مال و فرزند و نفرت بیشتری کرده، و این کار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود بالیدنت شود و مجوزی باشد که بر من تکبر ورزی. وقتی مربوط به او شد ممکن است او باغی بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ویران کند و مرا به حالتی بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتی بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنی تر از تو گردانیده تو را فقیرتر از من کند. و ظاهر کلام چنین می نماید که کلمه "ترن" در جمله "إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ ... " از ماده "رأى" به معنای اعتقاد باشد. و بنا بر این، فعل مذکور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمیر "انا" ضمیر فصلی است که میان دو مفعول فعل مزبور که در اصل مبتداء و خبر بوده اند فاصله شده است. ممکن هم هست از ماده رؤیت به معنای دیدن باشد، و آن وقت ضمیر نامبرده ضمیر فاعلی است که مفعول را که در ظاهر لفظ حذف شده تاکید می کند.

و معنای آیه شریفه این است که اگر اعتقاد داری (و یا اگر می بینی) که من از جهت مال و فرزند دست کمی از تو دارم، و تو در این جهت از من جلوتری، باری زمام امر به دست پروردگار من است، و چون چنین است هیچ بعدی ندارد، و بلکه امید آن هست که پروردگار من جنتی بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تیرهای بلائی خود قرار داده بلائی آسمانی چون سرما و یا باد داغ هلاک کننده و یا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمینی خشک و خالی از درخت و

زراعت در آورد، و یا بلائی زمینی بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنکه به زمین تو برسد در زمین فرو برد و چشمه را خشک کند.

" وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... "

احاطه به ثمر و یا به هر چیز دیگر کنایه از نابود کردن آن است، و این از احاطه دشمن و محاصره کردن او از همه اطراف گرفته شده که در چنین مواقعی دیگر امید آدمی از هر یار و یآوری قطع گشته هلاک حتمی می شود، هم چنان که فرموده: " وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مُحِيطٌ بِهِمْ " (۱) و اینکه فرمود: " فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ... " کنایه از ندامت است، چون شخص نادم بیشتر اوقات حالت درونی خود را با پشت و رو کردن دستها مجسم می سازد. و اینکه فرمود: " وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا " به طوری که گفته اند «۲» کنایه است از کمال خرابی، زیرا خانه وقتی

(۱) و پنداشتند که بلاء بر آنان احاطه کرده است. سوره یونس، آیه ۲۲.

(۲) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۳۹

خراب می شود اول سقف آن فرو می ریزد، و سپس دیوارها به روی سقف می افتد. و کلمه "خوی" به معنای سقوط است. بعضی «۱» هم گفته اند: اصل در معنای آن "خلو" یعنی خالی بودن است.

و معنای اینکه فرمود: " وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا " این است که: ای کاش به آنچه دل بسته بودم، دل نمی بستم و رکون و اعتماد نمی کردم و این اسباب ظاهری را که مستقل در تاثیر پنداشته بودم، مستقل نمی پنداشتم و همه امور را از خدا می دانستم. هزار حیف و تاسف که یک عمر سعی و کوشش را بی نتیجه کردم و خود را هلاک نمودم.

و معنای آیه این می شود: انواع مالهایی که در آن باغ داشت همه نابود گردید، و یا همه میوه های باغش از بین رفت، پس بر آن مالی که خرج کرده و آن باغی که احداث نموده بود پشیمانی می خورد، و می گفت: ای کاش به پروردگارم شرک نمی ورزیدم، و احدی را شریک او نمی پنداشتم، و به آنچه که اعتماد کرده بودم اعتماد نمی کردم، و مغرور آنچه شدم نمی شدم، و فریب اسباب ظاهری را نمی خوردم.

" وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُنتَصِرًا "

کلمه "فته" به معنای جماعت و کلمه "منتصر" به معنای ممتنع است.

همانطور که آیات پنجگانه اول یعنی از جمله " قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ " تا کلمه " طلبا " بیان زبانی بود برای خطای مرد کافر در کفر و

شرکش، همچنین این دو آیه یعنی از جمله "وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ" تا جمله "وَ مَا كَانَ مُتَّصِرًا" حکایت بیان عملی آن است. آری خطای آن شخص تا بود یکی اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود که گفتارش یعنی جمله "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَيْدَاءً" حکایت گر آن بود که بعد از بیان زبانی خطا. بودن آن عملاً نیز متوجهش کردند که آن طور که تو خیال می کردی نبود بلکه از بین بردن باغ تو برای خدا کاری ندارد، اینک بین که چگونه زیر و رو شد.

خطای دومش این بود که از در سکون به اسباب ظاهری و رکون و اعتماد بر آنها به رفیقش تفاخر کرده گفت: "أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا" که بعد از بیان زبانی، خطا بودن آن را عملاً هم با این قولش: "وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ فَتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ" به او فهماند که اشتباه کرده است و اما این ادعایش که خود را مستقل می دانست با بیان "مَا كَانَ مُتَّصِرًا" جهت بطلان آن را بیان کرد.

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۰

[بیان اینکه در فرض مقایسه، نسبت به اسباب ظاهری، ولایت از آن خدای حق است و خدا از نظر ثواب و فرجام بهتر است] ص: ۴۴۰

"هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا".

قرائت مشهور کلمه "الولایه" را با فتح و او قرائت کرده، و بعضی «۱» آن را به کسره خوانده اند. از حیث معنا تفاوتی ندارد. بعضی «۲» گفته اند: تفاوت دارد زیرا ولایت به فتحه و او به معنای نصرت و به کسره آن به معنای سلطنت و قدرت است، ولی سخن وی ثابت نشده.

کلمه "حق" را باید به کسره خواند تا صفت "الله" باشد. و کلمه "ثواب" به معنای مطلق اثر و نتیجه است، چه نیک و چه بد چه کیفر و چه پاداش، و لیکن استعمالش در اجر نیک غلبه دارد. و کلمه "عقب" به ضمه عین و سکون قاف و همچنین "عقب" به دو ضمه به معنای سرانجام و عاقبت است.

مفسرین گفته اند: اشاره به "هنالك" اشاره به معنایی است که از جمله "وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ" استفاده می شود، یعنی در اینجا که بلاها از هر سو احاطه می کنند، و یا در این هنگام که بلاها از هر سو احاطه می کنند ولایت تنها از آن خدا است. و ولایت در اینجا به معنای نصرت است. پس معنا چنین می شود: در اینجا و یا در این هنگام که همه اسباب از کار می افتد تنها یاور انسان خدا است.

و این معنا هر چند در جای خودش معنایی صحیح و حق است، و لیکن با غرضی که سیاق آیات در مقام ایفای آن است مناسب نیست، زیرا سیاق آیات مورد بحث بیان این حقیقت است که زمام تمامی امور به دست خدا است، و او است که خالق

و مدبر هر امری است، و غیر از او هر چه هست جز سراب و وهم چیزی دیگری نیست. و اگر خدای سبحان این سراب موهوم را در نظر آدمیان زینت جلوه داده به منظور آزمایش ایشان است. افاده این معنا غرض آیات مورد بحث است. و اگر آن معنا که مفسرین گفته اند مورد نظر بود، باید به جای توصیف خدا به حق در جمله "لِلَّهِ الْحَقُّ" خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در مقابل باطل است، و نیز اگر آن معنا مورد نظر بود دیگر محل مناسبی برای جمله "هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا" نبود.

حق مطلب - و خدا داناتر است - این است که: ولایت به معنای نصرت نیست، بلکه به معنای مالکیت تدبیر است که معنایی عمومی است، و در تمامی مشتقات این کلمه جریان دارد که بیانش در تفسیر آیه "إِنَّمَا وَثِقْتُكُمْ بِاللَّهِ وَرَسُولُهُ" (۳) گذشت.

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۸۴.

(۳) سوره مائده، آیه ۵۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۱

و بنا بر این، معنای آیه این می شود که: در هنگام احاطه هلاکت و از کار افتادن اسباب نجات از سببیت و تاثیر و روشن گشتن عجز و زبونی انسانی که خود را مستقل و مستغنی از خدا می پنداشت کاملاً روشن می شود که ولایت همه امور انسانها و هر موجود دیگری و ملک تدبیر آن تنها از آن خدا است، چون او یگانه معبود حق است، و معبود حق است که تمامی تدابیر و تاثیراتش همه بر اساس حق و واقع است، و سایر اسباب ظاهری که بشر گمراه آنها را شرکای خدا در مساله تدبیر و تاثیر می پندارند، در ناحیه ذات خودشان باطلند و مالک هیچ اثری از آثار خود نیستند. تنها آن اثری را دارا هستند و از خود بروز می دهند که خدای سبحان اذن داده باشد، و تملیکشان کرده باشد. و از استقلال جز اسمی که بشر از آن برایش توهم کرده ندارد، پس هر سببی از ناحیه خودش باطل و به وسیله خدا حق است، و خدا در ناحیه ذاتش حق و مستقل و غنی بالذات است.

و اگر خدای تعالی را - هر چند که او منزله از قیاس به غیر است - نسبت به اسباب ظاهری قیاس کنیم خدای تعالی از همه سبب هایی که تاثیر دارند خوش ثواب تر است، و ثواب خدا از همه بهتر است، زیرا خدا نسبت به کسی که برای او کار می کند ثواب حق می دهد، و اسباب دیگر ثواب باطل و زائل می دهند. و تازه همان را هم که می دهند از خدا و به اذن خدا است، و نیز با در نظر گرفتن آن مقایسه فرضی خدا عاقبت ساز بهتری است، یعنی عاقبت بهتری به انسان می دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغییر نمی پذیرد و جلال و اکرامش دستخوش تغییر نمی گردد. ولی اسباب ظاهری، همه اموری فانی و متغیر هستند که خدا رنگ و آبی به آنها داده و اینطور دل آدمی را می برند، و قلب آدمی را مسخر خود می کنند، ولی وقتی مدت آدمی سر آید می فهمد که گول خورده و آنها جز خاک خشکی بیش نبوده اند.

و وقتی انسان چاره ای جز این نداشت که دل به مقامی بیند که تدبیر همه امور عالم از آنجا است، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چیز دیگری سزاوارتر برای این تعلق است، چون ثواب و عاقبتی که او می دهد

ربطی به ثواب و عاقبت غیر او ندارد.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: اشاره "هنالک" به روز قیامت است، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهای آن روز است. ولی همانطور که خود شما خواننده ملاحظه می فرمایید این

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۲ به نقل از قتیبی، کشاف، ج ۲، ص ۷۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۲

تفسیر با سیاق آیه سازگار نیست.

[مثلی دیگر برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت های سریع الزوال آن و اینکه "باقیات صالحات" بهتر است] ص: ۴۴۲

"وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ ..."

این دومین مثلی است که در سابق بدان اشاره کردیم و گفتیم که برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت‌های سریع الزوال، آن دو مثل را آورده.

کلمه: "هشیم" که بر وزن فعیل است، به معنای "مهشوم" بر وزن مفعول است، و به طوری که راغب «۱» گفته به معنای شکسته شدن چیزهای سست و بی دوام از قبیل گیاهان است. و کلمه "تذروه" از "ذراً" به معنای تفریق و جدا کردن است. بعضی گفته اند: به معنای آوردن و بردن است (مانند گیاه شکسته و خشکی که بادهای از این طرف به آن طرفش می برند).

و اگر فرمود: "فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ - پس گیاه زمین با آن مختلط شد" و فرمود:

"فَاخْتَلَطَ نَبَاتُ الْأَرْضِ - با گیاه زمین مختلط شد" برای اشاره به این نکته است که در تکوین گیاهان آب از سایر عناصر بیشتر است، و اگر با آب آسمان سایر آبها یعنی آب چشمه - سارها و نهرها را ذکر نکرد بدین جهت است که مبدأ هر آب دیگری همان آب آسمان است.

و کلمه "اصبح" در آیه شریفه به طوری که گفته اند به معنای "صار - شد" می باشد، نه اینکه بخواهد خبری را که داده مقید به هنگام صبح کند.

و معنای آیه این است که: برای این فرو رفتگان در زینت حیات دنیا و روی گردانان از یاد پروردگار خود زندگی دنیا را به آبی مثل بزن که ما از آسمان نازلش کردیم و گیاهان زمین با این باران مختلط گشته سبز و خرم گردید و طراوت و بهجت یافت و به زیباترین شکلی نمودار گشت، سپس هشیمی (گیاه خشکی) شکسته شد که بادهای شاخه های آن را از هم جدا نموده به این سو و آن سو می برد، و خدا بر هر چیزی مقتدر است.

" الْمَالُ وَ الْبُنُونََ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... "

این آیه به منزله نتیجه گیری از مثلی است که در آیه قبل آورد، و حاصلش این است که: هر چند که دل‌های بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به سوی آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می زند و لیکن زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آنها انتظار می رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آنها دارد برآورده نمی سازند بلکه صد یک آن را واجد نیستند. پس در این آیه شریفه به

(۱) مفردات راغب - ماده " هشتم " .

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۳

طوری که ملاحظه می فرمایید انعطافی به آغاز کلام یعنی آیه شریفه " إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا " و آیه بعدی اش وجود دارد.

و مراد از " باقیات الصالحات " در جمله " وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا " اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است و این را نص صریح قرآن فرموده. پس اعمال آدمی برای آدمی باقی می ماند. اگر آن صالح باشد " باقیات الصالحات " خواهد بود، و اینگونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد جزای خیر می دهد. و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بودن کم و کاست و بلکه صد در صد به آدمی می رسد.

پس این گونه کارها، از زینت های دنیوی و زخارف زودگذر آن که برآورنده یک درصد آرزوها نیست، آرزوهای انسان را به نحو احسن برآورده می سازند، و آرزوهایی که آدمی از زخارف دنیوی دارد اغلب آرزوهای کاذب است، و آن مقدارش هم که کاذب نیست فریبنده است.

از طرق شیعه «۱» و سنی «۲» از رسول خدا (ص) و از طرق شیعه «۳» از ائمه اهل بیت (ع) روایت شده که منظور از " باقیات الصالحات " تسیحات چهارگانه یعنی " سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر " است. و در بعضی «۴» دیگر آمده که مراد از آن نماز است. و در بعضی «۵» دیگر آمده که مقصود از آن مودت اهل بیت است، و همه اینها از باب ذکر مصادیق آیه است که جامعش این می شود که منظور از " باقیات الصالحات " اعمال صالح است.

(۱) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۶۴ ح، ۹۸.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۵ و تفسیر طبری، ج ۱۵، ص ۱۶۶.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۵.

(۴) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۰، ح ۴ و منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۷.

(۵) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۵۸. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۴

[سوره الکف (۱۸): آیات ۴۷ تا ۵۹] ص: ۴۴۴

اشاره

و يَوْمَ نَسِيبُ الْجِبَالِ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (۴۷) وَ عَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَبًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (۴۸) وَ وَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (۴۹) وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (۵۰) مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (۵۱)

وَ يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا (۵۲) وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِعُوهَا وَ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (۵۳) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (۵۴) وَ مَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَ يَسْتَكْفُرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا- أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (۵۵) وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ مَا أَنْذَرْتُهُمْ هُزُوعًا (۵۶)

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (۵۷) وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا (۵۸) وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (۵۹)

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۵

ترجمه آیات ص: ۴۴۵

روزی که کوه ها را به راه اندازیم و زمین را (از زیر آن) نمودار بینی و محشورشان کنیم، و یکی از آنها را و نگذاریم (۴۷).

به صف، به پروردگارت عرضه شوند (گوید) چنان که اول بارشان خلق کرده بودیم باز پیش ما آمده اید ولی پنداشتید که هرگز برای شما موعدی ننهادیم (۴۸).

و نامه ها پیش آرند و گنه کاران را از مندرجات آن هراسان بینی و گویند: ای وای بر ما این نامه چیست که گناه کوچک و بزرگی نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه کرده اند حاضر یابند که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی کند (۴۹).

و چون به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید همه سجده کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون شد، چرا او و فرزندانش را که دشمن شمایند سوای من اولیای خود می گیرند؟ برای ستمگران چه عوض بدی است (۵۰).

آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به کمک نمی گیرم (۵۱).

به خاطر بیاورید روزی را که خدا می گوید شریکهای را که برای من می پنداشتید صدا بزنید (تا به کمک شما بشتابند) ولی هر چه آنها را می خوانند جوابشان نمی دهند و ما در میان این دو گروه کانون هلاکتی قرار داده ایم (۵۲).

و گنهکاران جهنم را ببینند و یقین کنند که در آن افتادنی هستند و گریزگاهی نیابند (۵۳).

در این قرآن همه قسم مثل برای مردم بیان کرده ایم و انسان از همه چیز بیشتر مجادله می کنند (۵۴).

مانع این مردم هنگامی که هدایت بر ایشان آمد از اینکه مؤمن شوند و از پروردگارش آموزش بخواهند جز این نبود که (انتظار داشتند) طریقه گذشتگان تکرار شود یا عذاب از پیش به آنها در آید (۵۵).

ما پیغمبران را جز نوید بخش و بیم رسان نمی فرستیم کسانی که کافرند به باطل مجادله کنند که حق را بدان باطل سازند و آیه های مرا و آن بیم که به آنها داده اند را مسخره گرفته اند (۵۶).

کیست ستمگرتر از آنکه به آیه های پروردگارش اندرزش داده اند و از آن روی بگردانیده و اعمالی

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۶

را که به دستش از پیش کرده از یاد برده و ما بر دلهایشان پوشش ها نهاده ایم که آیه های ما را نمی فهمند و گوشهایشان را گران کردیم، بنا بر این اگر به سوی هدایتشان بخوانیم هرگز و هیچ وقت هدایت نیابند (۵۷).

پروردگارت آمرزگار رحیم است، اگر آنان را به اعمالی که کرده اند مؤاخذه می کرد در عذابشان تعجیل می کرد (چنین نیست) بلکه موعدی دارند که هرگز در قبال آن گریزگاهی نیابند (۵۸).

این دهکده ها هنگامی که ستم کردند هلاکشان کردیم و برای هلاک کردنشان موعدی نهادیم (۵۹).

بیان آیات ص: ۴۴۶

این آیات متصل به آیات قبل است و در پی همان آیات سیر می کند و به بیان اینکه " این اسباب ظاهری و زخارف فریبنده دنیوی که زینت حیات هستند به زودی زوال و نابودی بر آنها عارض می شود " می پردازد، و برای انسان روشن می کند که مالک نفع و ضرر خویش نیست، و آنچه برای انسان می ماند همان عمل او است که بر طبقش کیفر و یا پاداش می بیند.

در این آیات ابتدا، مساله قیام قیامت مطرح شده، و بیان می فرماید که هر انسانی تک و تنها بدون اینکه کسی به غیر از عملش همراه او باشد محشور می گردد، و سپس مساله امتناع ابلیس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذکر می کند که پیروانش او و ذریه او را اولیای خود می گیرند، و به جای خدا او را که دشمن ایشان است سرپرست خود اتخاذ می کنند. آن گاه دو باره مساله قیامت را عنوان می کند که در آن روز خداوند خود پیروان شیطان و نیز شیطانها را که شریک خدایش گرفته بودند احضار می کند، در حالی که رابطه میان آنان قطع شده باشد. و در آخر آیاتی چند در خصوص وعده و وعید آمده و مجموع آیات از نظر هدف با آیات قبل متصل است.

" وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا "

ظرف " یوم " متعلق به مقدری است، و تقدیر کلام " و اذکر یوم نسیر - بیاد آر روزی را که به راه می اندازیم " می باشد، و به راه انداختن کوه ها به این است که آنها را از جای خود بر کند.

و خدای تعالی این معنا را در چند جا با تعبیراتی مختلف بیان فرموده، یک جا فرموده: ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۷

" وَ كَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيًّا مَهِيًّا " «۱» جایی دیگر فرموده: " وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ " «۲» و در جایی دیگر فرموده: " فَكَانَتْ هَبَاءً مُتَّبَثًا " «۳» و جایی دیگر چنین تعبیر کرده که " وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا " «۴».

و آنچه از سیاق برمی آید این است که مساله بروز زمین، مترتب بر به راه انداختن کوه ها است، یعنی وقتی کوه ها و تلها تکان می خورند و فرو می ریزند زمین همه جایش بروز و ظهور می کند، و دیگر چیزی حائل از دیدن کرانه افق نیست، و یک ناحیه زمین حائل از ناحیه دیگرش نمی شود. و چه بسا احتمال داده اند که آیه شریفه می خواهد به مضمون آیه " وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا " «۵» اشاره کند.

و معنای " وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا " این است که ما احدی از بشر را ترک نمی کنیم و همه را زنده می کنیم.

[یاد آوری قیام قیامت و عرضه گشتن مشرکین و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان و دیگر هیچ] ص: ۴۴۷

وَ عَرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ... "

سیاق، شهادت می دهد بر اینکه ضمیر جمع در " عرضوا " و همچنین ضمیر جمع در آیه قبل به مشرکین برمی گردد که به نفس خود و به اسباب ظاهری که مربوط به زندگی ایشان است رکون و اعتماد کردند، و دل را یک جا به زینت زندگی دنیا دادند، آن چنان که دل به امری دائم و باقی می بندند، و همین خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همین خود انکار

بازگشت به سوی او و بی مبالاتی نسبت به کارهایشان بود، چه آن کار مایه رضای خدا باشد یا مایه خشم او.

این وضع و حال ایشان است ما دام که اساس این امتحان الهی بر جا است، و زینت زودگذر دنیای مادی در اختیار آنان است، و اسباب ظاهری دور و بر ایشان قرار دارد، تا آنکه این دور سپری شود و اسباب ظاهری از کار بیفتند و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه که زینت در روی زمین بود و دلهای مردم روی زمین را می ربود به صورت خاکی خشک در آورد، آن وقت است که جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چیزی برایشان نمی ماند، آن وقت است که بر پروردگار خود- که او را پروردگار خود نمی دانستند و بندگیش

(۱) کوه ها به صورت تللهایی ریگ در می آید. سوره مزمل، آیه ۱۴.

(۲) کوه ها مانند پشم حلاجی شده می باشد. سوره قارعه، آیه ۵.

(۳) زمین غباری افشان می شود. سوره واقعه، آیه ۶.

(۴) کوه ها را به حرکت درآورده به صورت سرابی شکل می گیرد. سوره نبا، آیه ۲۰.

(۵) و روشن گشت زمین به نور پروردگارش. سوره زمر، آیه ۶۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۸

نمی کردند- به صف واحد عرضه می شوند، به طوری که هیچ یک بر دیگری برتری نداشته باشد. آری آن روز نه حسب و نسب مایه برتری است، و نه مال و نه جاه دنیوی، در آن روز عرضه می شوند تا میان همه داوری شود، در این حال همه به رأی العین می بینند و می فهمند که خدا یگانه حق مبین بوده بتها و هر چیزی دیگر که می پرستیدند تنها اوهام و خرافاتی بوده که حتی به قدر سر سوزنی خدایی نداشته و از خدا بی نیازشان نمی کرده اند. نه نفسشان آن استقلالی را که برایش می پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهری که در دستشان بوده و دلهایشان را مسخر خود کرده بود.

آری، آن روز می فهمند که در این پندارها به خطا رفته اند و راهی که رفتند- یعنی دل بستگیشان به دنیا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نکردن بر طبق دستورات وی- راهی خطا بوده، بلکه همین وضع آن روزشان که عرضه بر پروردگار می شوند نیز از خود ایشان بوده است، چون ایشان بودند که توهم کرده بودند که چنین موقفی ندارند، و روزی به حسابشان رسیدگی نمی شود.

[اشاره به چند نکته و خصوصیت در باره قیامت] ص: ۴۴۸

از این بیان روشن می گردد که جملات چهارگانه آیه، یعنی جمله: عُرْضُوا ..."

و جمله قَدْ جِئْتُمُونَا ...

و جمله لَ زَعَمْتُمْ

و جمله " وَ وُضِعَ الْكِتَابُ ... " چهار نکته اساسی را افاده می کنند که از تفصیل جریانات روز قیامت خلاصه گیری شده، و اجمال آنچه را که بین آنان و پروردگارش از هنگام خروج از قبر تا فیصله یافتن حساب رخ می دهد ذکر می فرماید: و اگر به ذکر اجمال آن اکتفاء نموده برای این است که همین اجمال کفایت می کرد، و غرض حاصل می شد.

پس جمله عُرِضُوا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا

اشاره به سه نکته است، اول اینکه خلائق ناگزیر از حشر به سوی پروردگار خویشند، و به حکم اجبار، بدون اینکه خود اختیاری داشته باشند عرضه بر پروردگار خود می شوند. و ثانیاً اینکه کفار در آن روز و در آن لقاء کرامت و حرمتی نخواهند داشت که تعبیر جمله لی رَبِّكَ

نیز اشعار به این معنا دارد، و گرنه می فرمود: " علی ربهم " هم چنان که در باره مؤمنین فرموده: " جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ " (۱) و نیز فرموده: " إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ " (۲) و یا سیاق سابق را که سیاق تکلم بود رعایت می کرد و می فرمود " عرضوا علينا " .

(۱) پاداش ایشان نزد پروردگار جنت های عدن است. سوره بینه، آیه ۸.

(۲) ایشان دیدار خواهند کرد پروردگار خویش را. سوره هود، آیه ۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۴۹

سوم اینکه انواع تفاضل و برتری ها و احترامات دنیوی که خود مردم به اوهام و افکار کوتاه مادی خود تراشیده اند و مثلاً یکی را به خاطر دودمانش و یکی را به خاطر ثروتش و یکی را به خاطر مقامش از دیگران برتر می شمردند، همه از بین می رود و آن روز همه در یک صف و یک ردیف و بدون اینکه والایی نسبت به زیر دستی و غنایی نسبت به فقیری و مولایی از غلامی امتیازی داشته باشد، محشور می گردند. امتیاز تنها بر ملاک عمل است، و در این هنگام است که می فهمند در زندگی دنیا خطا کردند و به بیراهه رفتند لا جرم به امثال " لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادٰی ... " خطاب می شوند جمله قَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ

مقول قول تقدیری است، و تقدیر آن " و قال لهم " و یا " و قلنا لهم لقد ... " است، و در این جمله خطا و ضلالت آنان در دنیا و اینکه اشتغال به زخارف دنیا از سلوک راه خدا و پیروی دینش بازشان داشته بیان می شود.

[از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از هدایت و فساد اعمال است] ص: ۴۴۹

و جمله ل زَعَمْتُمْ

«۱» لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا از نظر معنا نظیر آیه "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ" «۲» می باشد و این جمله اگر به خاطر کلمه "بل" و به ظاهر سیاق اعراض از جمله قبل باشد تقدیر آن از نظر معنا چنین می شود: زینت دنیا و تعلق دلهایتان به اسباب ظاهری، شما را از عبادت ما و سلوک راه هدایت ما باز داشته، بلکه از این هم بالاتر، پنداشته اید که ما برای شما موعدی که در آن ما را دیدار کنید، و ما به حسابتان برسیم مقرر نکرده ایم. و به عبارت دیگر: اشتغالتان به دنیا و علاقه دلهایتان به زینت آن هر چند که سبب شده از یاد ما اعراض کنید و خطایا و گناهای را مرتکب گردید لیکن در این میان یک سبب دیگری برای اعراض شما هست که از سبب مذکور قدیمی تر و اصلی است و آن این است که شما پنداشته اید که ما برایتان موعدی مقرر نکرده ایم. آری، از یاد بردن قیامت سبب اصلی اعراض از طریقه هدایت و فساد اعمال شما است.

هم چنان که در آیه دیگر به این معنا تصریح شده، می فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ يَصِفُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" «۳».

(۱) آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بر نمی گردید. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

(۲) مرحوم علامه طباطبائی این آیه را به اشتباه "بل ظننتم ... ضبط نموده و به شرح و توضیح آن پرداخته است که صحیح آن ل زَعَمْتُمْ ... است.

(۳) کسانی که از راه خدا گمراه شدند عذاب دردناکی دارند به خاطر اینکه روز حساب را از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۰

و وجه اینکه پندار و ظن به نبودن قیامت را به ایشان نسبت داده این است که کارهایی که می کنند شبیه کار چنین کسانی است، یعنی اینکه با خاطر جمع و آسوده به کلی دل به دنیا و زینت آن داده اند، و به جای خدا غیر خدا را معبود خود کرده اند، این عمل عمل کسی است که می پندارد الی الابد باقی است، و هرگز به سوی خدا بازگشتی ندارد.

پس این ظن، ظن درونی نیست، بلکه ظن حالی و عملی است، به این معنا که وضع اینان و حال و عملشان وضع و حال و عمل کسی است که در دل چنین پنداری دارد. ممکن هم هست کنایه از بی اعتنایی شان به خدا و به تهدیدهای او باشد، نظیر آیه "و لَكِنَّ ظَنَّتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ" «۱» که ظن در آن کنایه از بی اعتنایی است.

احتمال هم دارد که جمله ل زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا

اعراضی باشد از اعتذار تقدیری آنان از جهل و امثال آن، گویا در تقدیر عذرخواهی کرده اند به اینکه ما نمی دانستیم، در

جوابشان می فرماید: چنین نیست، بلکه آنچه کردید از این جهت بود که پنداشتید که ...-

و خدا داناتر است.

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا ... "

" وَ وُضِعَ الْكِتَابُ " به معنای نصب آن است تا بر طبق حکم کنند. و کلمه " مشفقین " مشتق از " شفقت " است، و اصل شفقت رقت است. راغب در مفردات می گوید: اشفاق عنایت آمیخته با ترس را گویند، چون مشفق کسی را گویند که نسبت به مشفق علیه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش می ترسد، و این محبت آمیخته با ترس اشفاق است، و در آیه " وَ هُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ " به همین معنا است، و چون با کلمه " من " متعدی شود معنای ترس در آن روشن تر می شود، مانند آیه مورد بحث و آیه " مُشْفِقُونَ مِنْهَا " و چون با کلمه " فی " متعدی گردد معنای عنایت در آن روشن تر می گردد، مانند آیه " إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ " (۲).

کلمه " ویل " به معنای هلاکت است، و- به طوری که گفته شده- اینکه در هنگام مصیبت " ویل " را " یا ویلاه " ندا می کنند و یا می گویند " یا ویلتاه " از این باب است که به طور کنایه برسانند که مصیبت وارده آن قدر سخت است که از هلاکت دشوارتر است، لذا در برابر آن " ویل " را می خواهد و صدا می زند، و از آن استغاثه می کند که او وی را از مصیبت

(۱) و لیکن پنداشتید که خدا بسیاری از کارهایی را که می کنید نمی داند. سوره حم سجده، آیه ۲۲.

(۲) مفردات راغب، ماده " شفق ".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۱

وارده نجات دهد. هم چنان که گاهی در هنگام مصیبت، آدمی آرزوی مرگ می کند، چون آن را از مصیبت وارده آسان تر می بیند، مانند گفتار مریم که گفت: " يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا " (۱).

" وضع کتاب " در قیامت، کتابی که هیچ صغیره و کبیره ای را فرو گذار نکرده و مجرمان (چه مشرک و چه غیر مشرک) از آن بیمناکند]
..... ص: ۴۵۱

از ظاهر سیاق استفاده می شود که " کتاب " در جمله " وَ وُضِعَ الْكِتَابُ " کتاب واحدی است که اعمال تمامی خلایق در آن ضبط شده، و آن را برای حساب نصب می کنند، نه اینکه هر یک نفر یک کتاب جداگانه ای داشته باشد، و این با آیاتی که برای هر انسانی و هر امتی کتابی جداگانه ای سراغ می دهد منافات ندارد، مانند آیه " كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا ... " (۲) که در محل خودش تفسیرش گذشت. و نیز مانند آیه " كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا " (۳) و آیه " هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ " (۴) به زودی تفسیر این دو آیه خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

بعضی «۵» گفته اند: مراد از "کتاب" نامه های اعمال است، و الف و لام در "الکتاب" برای استغراق است (یعنی تمامی کتابها) و لیکن سیاق آیه مساعد آن نیست.

"فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ" - این جمله تفریع بر وضع کتاب و نصب آن است، و این تفریع و همچنین ذکر اشفاق آنان خود دلیل بر این است که مقصود از کتاب، کتاب اعمال است، و یا کتابی است که اعمال در آن است. و اگر از آنان به "مجرم" تعبیر کرده برای اشاره به علت حکم است، و اینکه اشفاقشان از آن حالی که به خود گرفته اند به خاطر این است که مجرم بودند. پس این حال و روزگار مخصوص به آنان نیست، هر کس در هر زمانی مجرم باشد هر چند که مشرک نباشد چنین روزگاری خواهد داشت.

"وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَيْغِرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا الْأَخْصَا" - دو کلمه "صغیره" و "کبیره" وصف اند که در جای موصوف خود که همان خطیئه و یا معصیت و یا زشتکاری و امثال آن است نشسته اند.

و اینکه گفتند: "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده و همه را شمرده است" خود اظهار وحشت و فرع از تسلط کتاب در احصاء و شمردن گناهان و یا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است، که این اظهار وحشت را به

(۱) ای کاش قبل از این مرده بودم. سوره مریم، آیه ۲۳.

(۲) سوره اسری، آیه ۱۳. [.....]

(۳) هر امتی به سوی کتاب خودش خوانده می شود. سوره جاثیه، آیه ۲۸.

(۴) این کتاب ما است که علیه شما به حق گویایی دارد. سوره جاثیه، آیه ۲۹.

(۵) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۲

صورت استفهام تعجبی اداء کرده اند، و از آن به دست می آید که چرا اول صغیره را گفتند بعد کبیره را با اینکه جا داشت بگویند: "هیچ گناه بزرگ و هیچ گناه کوچکی را هم فروگذار نکرده" چون در کلام مثبت وقتی مطلب را ترقی می دهند از بزرگ گرفته به کوچک ختم می کنند. و وجه آن این می باشد- و خدا داناتر است- که هیچ گناه کوچکی را به خاطر اینکه کوچک است، و مهم نیست، از قلم نینداخته، و هیچ گناه بزرگی را به خاطر اینکه واضح است، و همه می دانند فروگذار نکرده. و چون مقام، مقام تعجب است مناسب این است که از کوچکتر شروع شود.

" وَ وَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا " - از ظاهر سیاق برمی آید که جمله مورد بحث مطلب تازه ای باشد نه عطف تفسیر برای جمله " لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً " .

و بنا بر این، از آن برمی آید که آنچه را حاضر نزد خود می یابند خود اعمال است، که هر یک به صورت مناسب خود مجسم می شود نه کتاب اعمال و نوشته شده آنها، هم چنان که از امثال آیه " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " (۱) نیز همین معنا استفاده می شود، و جمله " وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا " نیز که در ذیل آیه مورد بحث است همین معنا را تایید می کند چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشتر است، زیرا وقتی پاداش انسان خود کرده های او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد دیگر ظلم معنا ندارد - دقت فرمائید.

" وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ... "

در این جمله برای بار دوم ماجرای میان خدا و ابلیس را یاد آوری می کند. آن زمان که به ملائکه دستور داد تا بر آدم پدر آنان، سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس که از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد کرد.

و معنای آن این است که: به یاد آر این واقعه را تا برای مردم روشن شود که ابلیس - که از جن بود - و همچنین ذریه او دشمنان ایشانند و خیر ایشان را نمی خواهند، پس سزاوار نیست که فریب او را که لذات مادی دنیا و شهوات، و نیز اعراض از یاد خدا را برای ایشان زینت می دهد بخورند. و نیز سزاوار نیست که او را اطاعت کنند، و به سوی باطلی که او دعوتشان می کند قدم نهند.

(۱) ای کسانی که کفر ورزیدید امروز عذرخواهی مکنید که کیفر آنچه کردید خود آن کرده های شماست. سوره تحریم، آیه ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۳

[مراد از ولایت شیطان در جمله: " أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ " ص: ۴۵۳

" أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ " - این جمله تقریر بر ما حصل واقعه ابلیس و آدم است که به استفهام انکاری تعبیر شده است، و معنایش این است:

نتیجه ای که می توانید از داستان آدم و ابلیس بگیرید این است که نباید ابلیس و ذریه او را اولیای خود بگیرید، چون آنها دشمنان شما بنی نوع بشرند. و بنا بر این، پس مراد از ولایت، ولایت اطاعت خواهد بود، چون کفار شیطانها را در آنچه که به سوی دعوت می کنند اطاعت می کنند، و خدا را در آنچه به سوی می خواند اطاعت نمی کنند. همه مفسرین نیز آیه را اینطور تفسیر کرده اند.

و بعید هم نیست که مراد از ولایت، ولایت ملک و تدبیر باشد که عبارت دیگر ربوبیت است، زیرا بت پرستان همانطور که ملائکه را به طمع خیرشان می پرستیدند، جن را نیز به خاطر ترس از شرشان می پرستیدند، و خدا هم که تصریح کرده که ابلیس از جن است، و دارای ذریه ای است، و ضلالت آدمی در راه سعادتش و همچنین همه بدبختی های دیگرش همه به اغوای شیطان است. پس با در نظر گرفتن این جهات، معنای آیه چنین می شود: آیا باز هم او و ذریه او را اولیاء و آلّه و ارباب خود می گیرید و به جای من آنها را می پرستید و به سویشان تقرب می جوید، با اینکه دشمنان شمایند؟. مؤید این معنا آیه بعدی است، زیرا شاهد اینکه خدا در خلقت، شیطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولایت تدبیرست، نه، نداشتن ولایت اطاعت، و این پر واضح است.

خداوند آیه مورد بحث را با تفسیر مشرکین در قائل شدن به ولایت شیطانها ختم نموده و فرموده "بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا"، چون عمل مشرکین در حقیقت همان بدل گرفتن شیاطین است به جای خدا، و چقدر این کار زشت است و هیچ صاحب خردی مرتکب آن نمی شود. و به منظور روشنتر کردن این زشتی التفاتی به کار برده، یعنی فرموده: "مِنْ دُونِي" با اینکه جا داشت که بر اساس سیاق صدر آیه که فرموده بود "وَ إِذْ قُلْنَا" بفرماید: "من دوننا"، هم چنان که همین التفات را قبل از این در جمله "عَنْ أَمْرِ رَبِّي" به کار برده و فرموده "عن امرنا".

در اینکه چرا امر به ملائکه شامل ابلیس هم شده با اینکه او از جن بوده، و نیز در اینکه چطور ابلیس ذریه پیدا کرده، مفسرین بحثهایی عنوان کرده اند که پاره ای از اقوال آنها را در تفسیر سوره اعراف نقل کردیم.

" مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا "

از ظاهر سیاق برمی آید که دو ضمیر جمع "اشهدتهم" و "انفسهم" به ابلیس و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۴

ذریه اش برمی گردد، و منظور از "اشهاد" احضار و اعلام بالعیان است، هم چنان که مشهور به معنای معاینه حضوری به چشم خود دیدن است. و "عضد" به معنای ما بین مرفق و شانه آدمی است که به طور استعاره در یاور نیز به کار می رود هم چنان که در کلمه "ید" نیز این استعاره معمول است، و در اینجا همین معنای استعاره ای مقصود است.

[دو برهان که در آیه " مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... " برای نفی ولایت ابلیس و ذریه اش اقامه شده است] ص : ۴۵۴

این آیه در نفی ولایت ابلیس و ذریه اش مشتمل بر دو برهان است: اول اینکه ولایت تدبیر امور هر چیزی موقوف است بر اینکه دارنده ولایت احاطه علمی به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معنای احاطه، آن جهتی که از آن جهت تدبیر امور آن را می کند و روابط داخلی و خارجی که میان آن چیز و آن امور است، و مبدأ آن چیز و مقارناتش و به آنچه منتهی می شود همه را بداند که معلوم است که چنین احاطه ای مستلزم احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم است، چون اجزای عالم همه به هم مربوطند.

و اینان یعنی ابلیس و ذریه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمین و بلکه از مبدأ پیدایش خودشان خبری نداشتند، چون خدا ایشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمین و خود آنان شاهد بر کار خود نگرفت، و کار خود را در پیش چشم ایشان انجام نداد، پس ابلیس و ذریه اش شاهد جریان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن، عملی آنی بود که به آسمانها و زمین فرمود "کن" و آنها موجود گشتند، و آن روز شیطانها کجا بودند که این جریان را مشاهده کرده باشند؟ کجا بودند وقتی که به آنها فرمود "کن" و آنها موجود گشتند؟ پس ابلیس و ذریه اش جاهل به حقیقت آسمانها و زمین اند، و از آنچه که هر یک از موجودات در ظرف وجودی خود از اسرار خلقت دارا هستند بی خبرند، حتی حقیقت صنع خویشان را هم نمی دانند، با این حال چگونه اهلیت این را دارند که متصدی تدبیر امور عالم و یا تدبیر امور قسمتی از آن باشند، و در نتیجه در مقابل خدا آلهه و اربابی باشند، با اینکه نسبت به حقیقت خلقت آنها و حتی خلقت خود جاهلند.

و اما اینکه فرمود "خداوند این بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت" برای این است که هر یک از بتها و آلهه موجوداتی محدود هستند که نسبت به ما و رای حد خود احاطه و راه ندارند و ما و رای آنها برای آنها غیب است و این خود حقیقت روشنی است که خدای سبحان در مواضعی از کلام خود بدان اشاره فرموده است. و همچنین هر یک از آن آلهه نسبت به اسبابی که قبل از هستی آنها در کار بود و آن اسبابی که بعد از هستی آنان در جریان خواهند افتاد محبوب هستند.

و این خود حجتی است برهانی و خالی از جدل که برهانی بودن آن محتاج به دقت

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۵

نظر و امعان در تدبر است، و گرنه بازیچه های دروغین که ما آن را تدبیر می نامیم با تدبیر حقیقی هستی که خالی از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمی تواند پندارها و گمان های واهی که همیشه گرفتار آنیم و به آنها دلبستگی و رکون داریم از علم عیانی که همان حقیقت علم است جدا سازد، و نیز علم به امور غیبی از راه امارات اغلبی (که اغلب با واقع مطابقت می نماید) را با علم به غیب که غایب را برای دارنده اش مبدل به مشهود می سازد اشتباه می کند.

حجت دوم که آیه مورد بحث مشتمل بر آن است این است که هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوی کمال خویش است کمالی که مختص به او است. و این برای کسی که در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر کرده باشد ضروری و واضح است. پس هدایت الهی هدایتی است عمومی که تمام موجودات را در بر گرفته است، هم چنان که در کلام خود فرموده: "الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ مِّمَّا خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ" (۱) و شیطانها اشراری هستند مفسد و گمراه کننده که فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمین و یا انسانها- که اگر چنین تدبیری داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت- فرضی است که با فرض نقض غرض کردن خدا مساوی است، به این معنی که اگر خدا چنین اجازه ای به شیطانها بدهد سنت خود را در خصوص عمومیت هدایت نقض کرده و برای اصلاح امر انسانها و هدایت آنان به کسی متوسل شده که کارش درست ضد اصلاح و هدایت است یعنی افساد و اضلال است و چنین فرضی محال است.

و همین است معنای جمله "وَمَا كُنْتُمْ تُتَّبَعُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ عَصَاً" که ظاهر در این می باشد که سنت خدای عز و جل این است که "گمراه کنندگان را کارگردان و یاور خود نگیرد" دقت فرمایید.

و اینکه فرمود " مَا أَشْهَدْتُهُمْ " و نفرمود " ما شهدوا " و نیز فرمود " و مَا كُنْتُ " و نفرمود " و ما كانوا " خود دلیل بر این است که خدای سبحان در هر حال قاهر و مهیمن بر آنان است.

و حتی قائلین به اینکه شیاطین یا ملائکه یا غیر آنها شرکاء خدا هستند نیز اقرار دارند بر اینکه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در کار خود و تدبیر خود نیستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و اله الالهه است.

و معنایی که برای آیه کریم مبنی بر این است که اشهاد را حمل بر معنای

(۱) آن کسی که هر موجودی را خلق کرده و سپس هدایت فرموده. سوره طه، آیه ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۶

حقیقی اش کنیم، و ضمیر در " مَا أَشْهَدْتُهُمْ " و در " انفسهم " را به ابلیس و ذریه اش برگردانیم هم چنان که ظاهر و متبادر از سیاق هم همین است ولی مفسرین اقوال دیگری دارند.

[وجه مختلف دیگری که مفسرین در باره معنی و مفاد آیه فوق گفته اند] ص: ۴۵۶

یکی قول بعضی «۱» از ایشان است که گفته: مراد از " اشهاد " در خلقت ایشان مشورت کردن است که به طور مجاز از آن تعبیر به اشهاد فرموده. چون کمترین مراتب ولایت بر چیزی همین است که در خصوص آن چیز با وی مشورت کنند و منظور از نفی اعتضاد نفی سایر مراتب استعانت است که به وجهی مستلزم داشتن ولایت و سلطنت بر مولی علیه باشد. پس گویا فرموده: من در امر خلقت عالم با ایشان مشورت نکردم و از ایشان کمک نطلبیدم و هیچ نوع استعانت نکردم، پس با این حال دیگر از کجا اولیای مردم شدند؟

و این تفسیر اشکال دارد، زیرا دلیلی بر مجاز بودن اشهاد نیست و هیچ مانعی از حمل بر معنای حقیقی وجود ندارد تا بگوییم چون نمی شود بر معنای حقیقی حمل نمود لذا بر معنای مجازی حمل می کنیم، علاوه بر اینکه رابطه ای میان مشاور بودن و ولایت، به نظر نمی رسد تا مشاوره یکی از مراتب تولیت و یا اظهار نظر یکی از درجات ولایت باشد.

بعضی «۲» از مفسرین این معنا را چنین توجیه کرده اند که مراد از اشهاد به طور کنایه، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است که بر طبق خواست ایشان خلق کند و ایشان را آن طور که دوست می دارند یعنی کامل بیافریند. پس مراد از اینکه فرمود شیطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند این است که خلقتشان آن طور که دوست می داشته اند کامل نبوده تا بتوانند دارای ولایت تدبیر امور باشند.

اشکال این توجیه علاوه بر اشکال بر وجه سابق این است که اولاً- برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم

لازمه ای که واسطه برمی دارد، زیرا اشهاد به ادعاء مفسر مذکور مستلزم مشاوره است، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشیر است، و خلقت بر طبق خواست مشیر مستلزم آن است که آنچه مشیر دوست می دارد خلق کند، و خلقت آنچه مشیر دوست دارد مستلزم آن است که او را کامل خلق کند و کمال خلقت مستلزم صحت ولایت است، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده کمال خلقت و یا صحت ولایت از قبیل کنایه از لازم معنا است آن هم لازم است که در ما و رای چهار یا پنج لازم دیگر قرار دارد، و کتاب مبین اجل از اینگونه لغو گویی ها است.

و ثانیاً این توجیه اگر صحیح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست

(۱ و ۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۲۹۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۷

است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمین (برای اینکه خلقت کامل آسمان و زمین هیچ ربطی به ربوبیت آنها ندارد) پس لازم است این توجیه تفکیک بین دو اشهاد است.

و ثالثاً این توجیه اگر صحیح باشد لازم آن صحت ولایت کسی است که در خلقت کامل باشد مثل ملائکه مقربین و این خود اعتراف به امکان ولایت ملائکه و جواز ربوبیت ایشان است، و حال آنکه قرآن کریم با صریح ترین بیان خود آن را دفع می کند. آری، ممکن الوجودی که در ذاتش محتاج به خدای سبحان است، کجا و استقلال در تدبیر خود و یا تدبیر غیر خود کجا؟ و اما امثال آیه "فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا" (۱) که ظاهرش اثبات تدبیر برای غیر خدا است توضیح معنایش به زودی خواهد آمد.

بعضی دیگر چنین گفته اند که مقصود از اشهاد همان معنای حقیقی آن است، و دو ضمیر به شیاطین برمی گردد، لیکن مراد از اشهاد آنان بر خلقت این است که بعضی شاهد و ناظر خلقت بعضی دیگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان.

جواب این توجیه این است که باید دید منظور و نتیجه ای که از نفی اشهاد در نظر است چیست؟ منظور این است که از نفی مزبور انتفاء ولایت را نتیجه بگیرد، خدای تعالی می خواهد بفرماید به دلیل اینکه اینان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولایت ندارند، نه اینکه چون یکی از آنها ناظر خلقت دیگری نبوده پس به آن دیگری ولایت ندارد، مگر مشرکین می گفتند: شیاطین بعضی بر بعضی ولایت دارند تا خدا با استدلال مذکور بخواد آن را نفی کند تازه غرضی هم از آن به دست نمی آید تا آیه شریفه را حمل بر اشهاد بعضی بر خلقت بعضی دیگر کنیم.

یکی دیگر از توجیهاتی که در این آیه کرده اند این است که: ضمیر اول در آیه به شیاطین برمی گردد، و دومی آن به کفار و یا به کفار و به غیر آنان از سایر مردم، و معنایش این است که من شیاطین را در خلقت آسمانها و زمین و خلقت کفار و یا مردم گواه نگرفتم تا در نتیجه شیاطین اولیای آنها باشند.

اشکال این وجه این است که مستلزم تفکیک دو ضمیر از جهت مرجع می شود، و این صحیح نیست.

وجه دیگری که بعضی گفته اند این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، از آن جمله فخر رازی در تفسیرش گفته: اقرب در نظر من این است که هر دو ضمیر به کفار برگردد، البته

(۱)سوره نازعات، آیه ۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۸

به کفاری که به رسول خدا (ص) گفته بودند "اگر این فقراء را از پیرامون خود طرد نکنی ما به تو ایمان نمی آوریم" پس گویا فرموده است: اینهایی که این پیشنهاد را می کنند و چنین هوس باطلی در سر می پروراند شرکای من در تدبیر عالم نیستند، به دلیل اینکه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمین و نیز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبیر دنیا و آخرت از ایشان کمک نگرفتم که چنین توقعاتی دارند، و با اینکه آنان با سایر مخلوقات یکسانند، این چه توقعی است که می کنند؟ نظیر این که شما به کسی که توقعات بزرگی از شما می کند بگویی مگر تو اختیاردار مملکتی؟ که هر چه توقع می کنی قبول کنیم.

آن گاه گفته: مؤید این وجه این است که ضمیر باید به نزدیک ترین مرجع ممکن برگردد، و آن در آیه شریفه، کفارند، زیرا مقصود از ظالمین در جمله "بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا" کفارند «۱».

این قول نیز بی اشکال نیست، زیرا با این توجیه به کلی سیاق آیه به هم می خورد، زیرا گفتیم که مضمون آیه مربوط به همان مطلبی است که جمله "وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا"، یعنی ۲۳ آیه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتیم که آیات سوره هر چند یک بار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ایراد مثالی بعد از مثال و تذکیری بعد از تذکیر خاطر نشان می شود، و معنایی که فخر رازی کرده از نظر این سیاق در نهایت بعد است.

علاوه بر اینکه اقتراحی که کفار کردند که اگر این فقراء را از پیرامون خود نرانی ما به تو ایمان نمی آوریم، اقتراحی نبوده که ربطی به تدبیر عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود: مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار دادیم، بلکه تنها ایمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آری اگر تنها گفته بودند: این فقراء را از مجلس دور کن، برای توجیه مزبور وجهی بود ولی چنین نگفتند.

و شاید بعضی «۲» دیگر از مفسرین که مرجع دو ضمیر را کفار گرفته و گفته اند "مراد این است که اینان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جاری شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پیشنهاد می کنند که تو آنان را به خود نزدیک و فقراء را از خود دور کنی؟" به همین جهت است که به اشکال بالا توجه داشته اند.

و نظیر این توجیه قول دیگر مفسرانی «۳» است که گفته اند: منظور این است که ما ایشان

(۱ و ۲) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۳۸.

(۳) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۵۹

را بر اسرار خلقت مطلع نکردیم، و از دیگران نزد ما امتیازی نگرفته اند تا در ایمان آوردن به تو مقتدای مردم باشند، پس تو خیلی به یاری آنان طمع مبنده. سزاوار به ساحت من هم نیست که دین خود را به وسیله گمراهان تایید کنم.

و این دو وجه اخیر از آن وجهی که فخر رازی ذکر کرده به وجهی بعیدتر است، آیه کجا بر این معنا که ایشان ساخته و پرداخته اند دلالت می کند؟.

یکی از وجوه «۱» دیگر این است که: هر دو ضمیر به ملائکه برگردد، و معنای آیه این باشد که من خلقت عالم را و خلقت خود ایشان را زیر نظر ملائکه انجام نداده ام تا به جای من ملائکه را بپرستند. و جا دارد این نکته نیز خاطر نشان شود که جمله "وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا" هم متعرض نفی ولایت شیطانها است، پس آیه شریفه هم صدرش و هم ذیلش دلالت بر نفی ولایت هر دو طائفه می کند، چه اگر این را اضافه نکنیم ذیل آیه دلالت صدر را از بین می برد.

این وجه نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که آیه قبلی رد بر اعتقاد کفار به ولایت شیاطین بود که در آخر اضافه کرد: "وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ" - شیطانها دشمنان شمایند" و هیچ تعرضی نسبت به اعتقاد ولایت ملائکه نداشت، پس برگرداندن هر دو ضمیر به ملائکه مستلزم تفکیک سیاق است، و پرداختن به امری است که سیاق احتیاج به آن ندارد، و مقام هم اقتضای آن را نمی کند.

"وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ..."

این تذکره سومی است که ظهور بطلان رابطه میان مشرکین و شرکاء را در روز قیامت خاطر نشان می سازد، و به این وسیله تاکید می کند که شرکاء چیزی نیستند، و هیچ یک از ادعاهای مشرکین در آنها نیست.

پس ضمیر در "يقول" ... به شهادت سیاق به خدای تعالی برمی گردد، و معنایش این است که: به یادشان بیاور روزی را که خدای تعالی خطابشان می کند، که آن شرکاء را که شما شریک من می پنداشتید صدا بزنید تا بیایند، اینان صدا می زنند ولی اجابتی نمی شنوند، آن وقت برایشان روشن می گردد که آنها بدانگونه که مشرکین می پنداشته اند، نبوده اند.

[معنای اینکه فرمود: "در قیامت ما بین مشرکین و شرکاء محل هلاکت قرار داده ایم" ص: ۴۵۹]

"وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا" - کلمه "موبق" - به کسر باء - اسم مکان از ماده "وبق" است که مصدرش "وبوق" به معنای هلاکت است، و معنای جمله این است که بین مشرکین

(۱) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۴۷ به نقل از کلبی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۰

و شرکای ایشان محل هلاکتی قرار دادیم. و مفسرین آن را به آتش یا محلی از آتش که مشرکین و شرکاء در آن هلاک می شوند تفسیر کرده اند. و لیکن دقت در کلام خدای تعالی با این تفسیر نمی سازد، زیرا آیه شریفه شرکاء را مطلق آورده که خواه ناخواه شامل ملائکه و بعضی از انبیاء و اولیاء نیز می شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه ضمیر "هم: ایشان" را که ضمیر ذوی العقول است در چند جا به شرکاء برگردانیده، دیگر چطور ممکن است بگوییم خداوند انبیاء و اولیاء و ملائکه را در آتش می برد، و هیچ دلیلی نداریم که دلالت کند بر اینکه مقصود از ضمیرهای مذکور طاغیان از جن و انس است، و اگر بگوییم همین که فرموده "میان مشرکین و شرکاء موبق قرار دادیم" دلیل بر این اختصاص است، می گوییم این دلیل همان مدعا است.

لا جرم باید گفت: شاید مراد از قرار دادن موبق میان آنها این باشد که ما رابطه میان آنان را باطل کردیم، و آن را برداشتیم، چون مشرکین در دنیا می پنداشتند که میان آنان و شرکاء رابطه ربوبیت و مربوبیت و یا رابطه سببیت و مسببیت برقرار است، لذا بطلان این پندار را به طور کنایه تعبیر به جعل موبق کرده و فرموده میان آن دو هلاکت قرار دادیم، نه اینکه خود آن دو طرف را هلاک کرده باشد.

همین معنا را با اشاره لطیفی بیان نموده از دعوت نخستین ایشان به نداء تعبیر کرده و فرموده: "ناؤا شُرَکَائِی" زیرا از آنجایی که کلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم می شود فاصله دوری میان این دو طرف می افتد.

و به مثل همین معنا اشاره می کند خداوند در کلام خود در آیه "وَ مَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ کُمْ الَّذِیْنَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیْكُمْ شُرَکَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ" «۱» و آیه "ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِیْنَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَکَاؤُكُمْ فَزَلْنَا بَیْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَکَاؤُهُمْ مَا کُنْتُمْ إِلَّا نَارًا تَعْبُدُونَ" «۲».

"وَ رَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُهَا وَ لَمْ یَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا".

در اینکه از مشرکین به مجرمین تعبیر فرموده فهمیده می شود که حکم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل می شود و مراد از "ظن" به طوری که گفته اند علم

(۱) شفیعان شما را که آنها را با خدا شریک در ملک خود می پنداشتید نمی بینم. آری، امروز رابطه میان شما قطع شد و آنچه می پنداشتید سراب گردید. سوره انعام آیه ۹۴.

(۲) سپس به آنان که شرک ورزیدند می‌گوییم به جای باشید شما و شرکایتان، پس ما بینشان جدایی می‌افکنیم شرکاءشان هم گفتند: شما ما را نمی‌پرستیدید. سوره یونس آیه ۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۱

است. جمله "وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا" - و از آن مفری نمی‌یابند" به این گفته شهادت می‌دهد.

و مقصود از "مواقع نار" - به طوری که گفته شده- واقع شدن در آتش است. و بعید نیست که مراد وقوع از دو طرف باشد یعنی وقوع مجرمین در آتش و وقوع آتش در مجرمین و آتش زدن آنان.

کلمه "مصرف" - به کسر راء- اسم مکان از "صرف" است، یعنی نمی‌یابند محلی که به سویش منصرف شوند، و از آتش به سوی آن فرار کنند.

"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا".

گفتار در نظیر صدر این آیه، در سوره اسری آیه ۸۹ گذشت کلمه "جدل" به معنای گفتار بر طریق منازعت و مشاجره است، و آیه شریفه پس از تذکرات سابق، تا شش آیه بعد در سیاق تهدید به عذاب است.

"وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ" کلمه "یستغفروا" عطف است بر جمله "یؤمنوا". یعنی چه چیز مردم را از ایمان و استغفار باز داشته بعد از آنکه هدایت خدا به سویشان آمده است.

"إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأُولَىٰ" - یعنی مگر طلب اینکه سنت جاری در امتهای نخستین برایشان جاری شود، یعنی همان عذابها که ایشان را منقرض کرد.

"أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا" - این جمله عطف بر سابق است، و معنایش این می‌شود که منتظر چه هستند؟ منتظر اینکه سنت اولین آنان را بگیرد؟ یا آنکه عذابی در مقابل چشم خود و به عیان مشاهده کنند، که در چنین صورتی دیگر ایمانشان سودی نمی‌بخشد، چون ایمان بعد از مشاهده عذاب الهی است. و خدای تعالی در جای دیگری هم فرموده: "فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ" (۱) پس خلاصه معنای آیه چنین می‌شود که مردم در پی به دست آوردن ایمانی که به دردشان بخورد نیستند، چیزی را که می‌خواهند این است که عذاب استیصال بر طبق سنت خدا در امتهای نخستین بر ایشان نازل گشته هلاکشان سازد، و ایمان نمی‌آورند مگر به شرطی که عذاب را به چشم خود ببینند، که آن ایمان هم به درد خور نیست، چون اضطراری است.

(۱) وقتی عذاب ما را دیدند دیگر ایمان آوردنشان سودی به حالشان نداشت و این عذاب همان سنتی است که در بندگان او گذشته است. سوره مؤمن، آیه ۸۵.

و این منع و اقتضاء در آیه شریفه امری است ادعایی که مقصود از آن این است که ایشان که از حق اعراض می کنند به خاطر سوء سریره ایشان است، و چون مقصود روشن است دیگر لزومی ندیدیم که مانند دیگر مفسرین در باره درستی توجیه و تقدیر قبلی اشکال و رفعی ایراد نموده سخن را به درازا بکشیم.

" وَ مَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ... "

این آیه رسول خدا (ص) را تسلیت می دهد که از انکار منکرین ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذکر خدا تنگ حوصله نگردد، زیرا وظیفه رسولان به جز بشارت و انذار نیست، و غیر از این مسئولیتی ندارند، بنا بر این در این آیه انعطافی به مطلب ابتدای سوره است که می فرمود: " فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا " و نیز نوعی تهدید کفار است در برابر استهزایشان.

کلمه: " دحض " به معنای هلاکت و کلمه: " ادحاض " به معنای هلاک کردن و ابطال است، و کلمه: " هزؤ " به معنای استهزاء، و مصدر به معنای اسم مفعول است، و معنای آیه روشن است.

" وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ... "

در این آیه ظلم کفار را بزرگ جلوه می دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و کوچک می شود، و چون متعلق ظلم مشرکین خدای سبحان و آیات او است پس از هر ظلم دیگر بزرگتر خواهد بود.

و مقصود از " نسیان پیش فرستاده ها " بی مبالاتی در اعمالی - از قبیل اعراض از حق و استهزاء به آن - است که می دانند حق است. و جمله " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا " به منزله تعلیل برای اعراض آنان از آیات خدا و یا هم برای آن و هم برای نسیانشان از پیش فرستاده های خویش را است.

و در سابق در چند جا، معنای قرار دادن " اکنه " را در دلهای کفار و " وقر " را در گوش های آنان توضیح دادیم.

" وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " - در این جمله رسول خدا (ص) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دلهایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند در باره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله " وَ إِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا " است که دلالت بر نفی ابدی اهتدای ایشان

می کند، و این معنا را مقید به قید " اذا " نموده که جزاء و جواب باشد.

در تفسیر روح المعانی گفته: جبری مذهب با این آیه بر مذهب خود استدلال کرده اند، و قدریه آیه قبل را دلیل مذهب خود گرفته اند «۱».

امام فخر رازی گفته: به طور کلی کمتر آیه ای از قرآن کریم دیده می شود که دلالت بر یکی از این دو مذهب کند و دنبالش آیه دیگری به آن مذهب دیگر دلالت نکند، و این جز امتحانی از ناحیه خدا نیست، تا علمای راسخون در علم از مقلدین متمایز گردند «۲».

مؤلف: این دو آیه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختیار برای بندگان در اعمال و نیز اثبات سلطنت گسترده ای برای خدای تعالی است در ملکش که یکی از ملک های او اعمال بندگانش است و همین است مذهب امامان اهل بیت (ع).

[معنای جمله: " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " و معنایی که در سیاق آیات تهدید افاده می کند] ص : ۴۶۳

" وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ... "

این آیات همانطور که بیان شد در مقام تهدید کفار است، کفاری که فساد اعمالشان به حدی رسیده که دیگر امید صلاح از ایشان منتفی شده است. و این قسم فساد مقتضی نزول عذاب فوری و بدون مهلت است، چون دیگر فائده ای غیر از فساد در باقی ماندنشان نیست، لیکن خدای تعالی در عذابشان تعجیل نکرده هر چند که قضای حتمی به عذابشان رانده.

چیزی که هست آن عذاب را برای مدتی معین که به علم خود تعیین نموده تاخیر انداخته است.

و به همین مناسبت بود که آیه تهدید را که متضمن صریح قضای در عذاب است با جمله " وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " افتتاح نموده تا به وسیله آن دو وصفی که در آن است عذاب معجل را تعدیل نماید و اصل عذاب را مسلم کند تا حق گناهان مقتضی عذاب رعایت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعایت کرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخیر اندازد.

پس این جمله، یعنی جمله " الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ " با جمله " لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ " به منزله دو نفر متخاصم اند که نزد قاضی حاضر شده داوری می خواهند. و جمله " بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا " به منزله حکم صادر از قاضی است که هر دو طرف را راضی نموده حق هر دو طرف را رعایت کرده است. اصل عذاب را به اعمال ناروای مردم و به انتقام الهی داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است، اینجا است که مغفرت الهی اثر آن اعمال را که عبارت است از فوریت عذاب برمی دارد- و محو می کند و صفت رحمت حیاتی و دنیایی را به آنها افزوده می فرماید.

و خلاصه معنا این است که: اگر پروردگار تو می خواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می ساخت، و لیکن عجله نکرد، چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند حتمی نمود، و به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرفنظر فرمود، پس جمله "يَلْ لَّهُمْ مَوْعِدٌ..." کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است، زیرا اگر حکایت بود جا داشت بفرماید: "بل جعل لهم موعدا..." - دقت فرمائید.

کلمه "غفور" صیغه مبالغه است که بر کثرت مغفرت دلالت می کند و الف و لام در "الرحمه" الف و لام جنس است، یعنی همه قسم رحمت را دارد، و "غفور ذو الرحمة" معنایش این است که رحمت خدا شامل هر چیز هست. بنا بر این، کلمه "ذو الرحمة" عمومیتش از دو کلمه "رحمان" و "رحیم" بیشتر است با اینکه این دو نیز دلالت بر کثرت و یا ثبوت و استمرار دارد. پس "غفور" به منزله خادم برای "ذی الرحمة" است، یعنی غفور مشمولین ذو الرحمة را بیشتر می کند، و موانعی را که نمی گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف می سازد و وقتی برطرف ساخت صفت ذو الرحمة کار خود را می کند و آن را نیز شامل می گردد.

پس غفور کوشش و کثرت عمل دارد، و ذی الرحمة انبساط و شمول بر هر چیز که مانعی در آن نیست، و به خاطر همین نکته است که مغفرت را به صیغه مبالغه و رحمت را به ذی الرحمة که شامل جنس رحمت است تعبیر آورده - دقت فرمائید - و به کلامهای طولانی که در این زمینه گفته شده واقعی نگذارد.

"وَ تِلْكَ الْقَرْيُ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا".

مقصود از "قری" اهل قریه ها است که مجازا به خود قریه ها نسبت داده شده، به دلیل اینکه سه بار ضمیر اهل یعنی ضمیر "هم" را به آن برگردانیده. و کلمه مهلک - به کسر لام - اسم زمان است. معنای آیه روشن است، و در این مقام است که بفهماند تاخیر هلاکت کفار و مهلت دادن از خدای تعالی کار نوظهوری نیست، بلکه سنت الهی ما در امم گذشته نیز همین بوده که وقتی ظلم را از حد می گذرانند هلاکشان می کردیم، و برای هلاکتشان موعدی قرار می دادیم. از همین جا روشن می شود که عذاب و هلاکی که این آیات متضمن آن است عذاب روز قیامت نیست بلکه مقصود عذاب دنیایی است، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهدید بزرگان قریش باشد - و یا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهدید همه امت اسلام بوده باشد - که تفصیلش در سوره یونس گذشت.

در تفسیر عیاشی در ذیل آیه "یا وَیْلَتْنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ..." از خالد بن نجیح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: وقتی روز قیامت می شود کتاب آدمی را به او می دهند و می گویند "بخوان" خالد می گوید: عرض کردم آیا آنچه بخواند می شناسد؟

فرمود: همه را به یاد می آورد، هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی هیچ کلمه ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده مگر آنکه با خواندن آن کتاب همه را به یاد می آورد، به طوری که گویا همان لحظه آن را انجام داده است، و به همین جهت می گویند "وای بر ما این چه کتابی است که هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته مگر آنکه آن را برشمرده است" (۱).

مؤلف: این روایت به طوری که ملاحظه می کنید آنچه را از کتاب شناخته می شود عین آن چیزی دانسته که در کتاب نوشته شده است، و باید هم همین طور باشد، زیرا اگر عمل آدمی در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امکان انکار هست.

و در تفسیر قمی در ذیل جمله "وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" روایت آورده که هر کس هر چه کرده در آن کتاب نوشته می بیند (۲).

و در تفسیر برهان از ابن بابویه به سند خود از ابی معمر سعدان از علی (ع) روایت می کند که در ذیل جمله "وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِقُوهَا" فرموده: مظهر در این جمله به معنای یقین است، یعنی وقتی یقین کردند که به عذاب در آمدنی هستند (۳).

و در الدر المنثور است که احمد و ابو یعلی و ابن جریر و ابن حبان و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - و ابن مردویه از ابی سعید خدری از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: روز قیامت کافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه می دارند، به خاطر اینکه او در دنیا عمل نکرد. و کافر جهنم را از فاصله چهل سال راه می بیند، و یقین می کند در وی قرار خواهد گرفت (۴).

مؤلف: این حدیث مؤید گفتار قبلی ما است که گفتیم واقعه در آیه بین طرفین است، چون در این روایت دارد که آتش در وی واقع می شود.

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

(۳) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۶

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (۶۰) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (۶۱) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَيِّئِنَا هَذَا نَصَبًا (۶۲) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (۶۳) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (۶۴)

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (۶۵) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ تُرْشِدًا (۶۶) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (۶۸) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹)

قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْتَلِئْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (۷۰) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَّرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا (۷۱) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۲) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَ لَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (۷۳) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا نُكْرًا (۷۴)

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۵) قَالَ إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (۷۶) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُ لَاتَّخَذْتُ عَلَيْهِ أَجْرًا (۷۷) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۷۸) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (۷۹)

وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (۸۰) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (۸۱) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۸۲)

ترجمه الميزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۷

ترجمه آیات ص: ۴۶۷

و (یاد کن) چون موسی به شاگرد خویش گفت: آرام بگیرم تا به مجمع دو دریا برسم، یا مدتی دراز بسربرم (۶۰).

و همین که به جمع میان دو دریا رسیدند ماهیشان را از یاد بردند، و آن ماهی راه خود را به طرف دریا پیش گرفت (۶۱).

و چون بگذشتند به شاگردش گفت: غذایمان را پیشمان بیار که از این سفرمان خستگی بسیار دیدیم (۶۲).

گفت خبر داری که وقتی به آن سنگ پناه بردیم من ماهی را از یاد بردم و جز شیطان مرا به فراموش کردن آن و نداشت، که

یادش نکردم و راه عجیب خود را پیش گرفت (۶۳).

گفت این همان است که می جستیم، و با پی جویی نشانه قدمهای خویش باز گشتند (۶۴).

پس بنده ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خویش رحمتی بدو داده بودیم و از نزد خویش دانشی به او آموخته بودیم (۶۵).

موسی بدو گفت: آیا تو را پیروی کنم که به من از آنچه آموخته ای کمالی بیاموزی (۶۶).

گفت تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۶۷).

چگونه در مورد چیزهایی که از راز آن واقف نیستی شکیبایی می کنی (۶۸).

گفت: اگر خدا خواهد مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ باب نافرمانی تو نمی کنم (۶۹).

گفت: اگر به دنبال من آمدی چیزی از من می پرس تا در باره آن مطلبی با تو بگویم (۷۰).

پس برفتند و چون به کشتی سوار شدند آن را سوراخ کرد، گفت: آن را سوراخ کردی تا مردمش را غرق کنی حقا که کاری ناشایسته کردی (۷۱).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۸

گفت: مگر نگفتم که تو تاب همراهی مرا نداری (۷۲).

گفت: مرا به آنچه فراموش کرده ام بازخواست مکن و کارم را بر من سخت مگیر (۷۳).

پس برفتند تا پسری را بدیدند و او را بکشت. گفت: آیا نفس محترمی که کسی را نکشته بود بیگناه کشتی حقا کاری قبیح کردی (۷۴).

گفت: مگر به تو نگفتم که تو به همراهی من هرگز شکیبایی نتوانی کرد (۷۵).

گفت اگر بعد از این چیزی از تو پرسیدم مصاحبت من مکن که از جانب من معذور خواهی بود (۷۶).

پس برفتند تا به دهکده ای رسیدند و از اهل آن خوردنی خواستند و آنها از مهمان کردنشان دریغ ورزیدند، در آنجا دیواری یافتند که می خواست بیفتد، پس آن را به پا داشت و گفت: کاش برای این کار مزدی می گرفتی (۷۷).

گفت اینک (موقع) جدایی میان من و تو است و تو را از توضیح آنچه که توانایی شکیبایی اش را نداشتی خبردار می کنم (۷۸).

اما کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می کردند خواستم معیوش کنم، چون که در راهشان شاهی بود که همه کشتی ها را به غضب می گرفت (۷۹).

اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند (۸۰).

و خواستم پروردگارشان پاکیزه تر و مهربانتر از آن عوضشان دهد (۸۱).

اما دیوار از دو پسر یتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود، و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند، رحمتی بود از پروردگارت، و من این کار را از پیش خود نکردم، چنین است توضیح آن چیزها که بر آن توانایی شکیبایی آن را نداشتی (۸۲).

بیان آیات ص : ۴۶۸

[آنچه از داستان موسی (علیه السلام) و همراه او و ملاقات با عالم به تاویل احادیث (خضر علیه السلام) استفاده می شود و آنچه در باره این داستان گفته شده است] ص : ۴۶۸

در این آیات داستان موسی و برخوردش در مجمع البحرین با آن عالمی که تاویل حوادث را می دانست برای رسول خدا (ص) تذکر می دهد، و این چهارمین تذکری است که در این سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبلیغ رسالت تذکار داده می شود تا هم سرمشقی باشد برای استقامت در تبلیغ و هم تسلیتی باشد در مقابل اعراض مردم از ذکر خدا و اقبالشان بر دنیا، و هم بیانی باشد در اینکه این زینت زودگذر دنیا که اینان بدان

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۶۹

مشغول شده اند متاعی است که رونقش تا روزی معین است، بنا بر این، از دیدن تمتعات آنان به زندگی و بهره مندی شان به آنچه که اشتها کنند دچار ناراحتی نشود، چون در ما ورای این ظاهر یک باطنی است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتتهیات، سلطنتی الهی قرار دارد.

پس، گویا یادآوری داستان موسی و عالم برای اشاره به این است که این حوادث و وقایعی هم که بر وفق مراد اهل دنیا جریان می یابد، تاویلی دارد که به زودی بر ایشان روشن خواهد شد، و آن وقتی است که مقدر الهی به نهایت اجل خود برسد و خدای اذن دهد تا از خواب غفلت چندین ساله بیدار شوند، و برای یک نشاء دیگری غیر نشاء دنیا مبعوث گردند. در آن روز تاویل حوادث امروز روشن می شود، آن وقت همانهایی که گفتار انبیاء را هیچ می انگاشتند می گویند: عجب! رسولان پروردگار، سخن حق می گفتند و ما قبول نمی کردیم.

و این موسی که در این داستان اسم برده شده همان موسی بن عمران، رسول معظم خدای تعالی است که بنا به روایات وارده از طرق شیعه و سنی یکی از انبیاء اولوا العزم و صاحب شریعت است.

بعضی «۱» هم گفته اند: این موسی غیر موسی بن عمران بلکه یکی از نواده های یوسف بن یعقوب (ع) بوده است، و اسمش موسی فرزند میشا فرزند یوسف بوده، و خود از انبیای بنی اسرائیل بوده است. و لیکن این احتمال را یک نکته تضعیف می کند، آن چنان که دیگر نباید بدان وقعی نهاد، و آن نکته این است که قرآن کریم نام موسی را در حدود صد و سی و چند مورد برده، و در همه آنها مقصودش موسی بن عمران بوده است، اگر در خصوص این یک مورد غیر موسی بن عمران منظور بود، باید قرینه می آورد تا ذهن به جای دیگری منتقل نگردد.

بعضی دیگر گفته اند: داستانی است فرضی و تخیلی که برای افاده این غرض تصویر شده که کمال معرفت، آدمی را به سرچشمه حیات رسانیده از آب زندگی سیرابش می کند، و در نتیجه حیاتی ابدی می یابد که دنبالش مرگ نیست، و سعادتی سرمدی به دست می آورد که ما فوقش هیچ سعادت نیست.

لیکن این وجه جز با تقدیر گرفتن درست نمی شود، و تقدیر هم دلیل می خواهد، و ظاهر کتاب عزیز مخالف آن است، و در آن هیچ خبری از قضیه چشمه حیات نیست، و جز

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۰

گفته بعضی از مفسرین و قصه سرایان از اهل تاریخ ماخذی اصیل و قرآنی که بتوان به آن استناد جست ندارد. و جدان حسی هم آن را تایید نکرده و در هیچ ناحیه از نواحی کره زمین چنین چشمه ای یافت نشده است.

و در باره آن جوانی که همراه موسی (ع) بوده بعضی «۱» گفته اند وصی او یوشع بن نون بوده، و این معنا را روایات هم تایید می کند. و بعضی «۲» گفته اند: از این جهت "فتی" نامیده شده که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است، و یا از این جهت بوده که همواره او را خدمت می کرده است.

و اما آن عالمی که موسی دیدارش کرد و خدای تعالی بدون ذکر نامش به وصف جمیلش او را ستوده و فرموده: "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" اسمش - به طوری که در روایات آمد - خضر یکی از انبیاء معاصر موسی بوده است. و در بعضی «۳» دیگر آمده که خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است. و این مقدار از مطالب در باره خضر عیبی ندارد، و قابل قبول هم هست، زیرا عقل و یا دلیل نقل قطعی بر خلافش نیست، و لیکن به این مقال اکتفاء نکرده اند، و در باره شخصیت او در میان مردم حرفهایی طولانی در تفاسیر مطول آمده و قصه ها و حکایاتی در باره اشخاصی که او را دیده اند نقل شده که روایات راجع به آن خالی از اساطیر قبل از اسلام و مطالب جعلی و دروغی نیست.

"وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَتْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا".

ظرف "اذ" متعلق به مقدر است، و جمله، عطف است بر همان نقطه عطفی که تذکیرهای سه گانه سابق بدانجا عطف می شد.

و کلمه "لا- ابرح" به معنای "لا- ازال" است، و این کلمه از افعال ناقصه است که خبرش به منظور اختصار حذف شده، چون جمله "حَتَّىٰ أُبَلِّغَ" بر آن دلالت می کند، و تقدیر آن چنین است: "لا ابرح امشی - مدام خواهم رفت، و یا سیر خواهم کرد".

و در باره اینکه مجمع البحرين کجاست؟ بعضی «۴» گفته اند: منتهی الیه دریای روم (مدیترانه) از ناحیه شرقی، و منتهی الیه خلیج فارس از ناحیه غربی است، که بنا بر این مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمین است که به یک اعتبار در آخر شرقی مدیترانه و به اعتبار

(۱ و ۲) تفسیر ابو الفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۵۵.

(۳) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

(۴) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۱

دیگر در آخر غربی خلیج فارس قرار دارد، و به نوعی مجاز آن را محل اجتماع دو دریا خوانده اند.

کلمه "حقب" به معنای دهر و روزگار است، و اگر نکرده آمده بدین جهت است که بر وصفی محذوف دلالت کند چه تقدیر کلام: "حقبا طویلا- روزگاری دراز" است.

و معنای آیه- و خدا داناتر است- این است: به یاد آر آن زمانی را که موسی به جوان ملازم خود گفت مدام راه می پیمایم تا به مجمع البحرين برسیم و یا روزگاری طولانی به سیر خود ادامه دهیم.

"فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا".

ظاهرا اضافه "مجمع" بر کلمه "بینهما" اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنین است: بین دو دریا که اینچنین صفت دارد که مجمع آن دو است.

"نَسِيَا حُوتَهُمَا"- از دو آیه بعد استفاده می شود که ماهی مذکور ماهی نمک خورده و یا بریان شده بوده و آن را با خود برداشته اند که در بین راه غذایشان باشد، نه اینکه ماهی زنده ای بوده. و لیکن همین ماهی بریان شده در آن منزل که فرود آمدند زنده شده و خود را به دریا انداخته است و جوان همراه موسی نیز زنده شدن آن را و شنایش را در آب دریا دیده.

چیزی که هست یادش رفته بود که به موسی بگوید و موسی هم فراموش کرده بود که از او بپرسد ماهی کجاست، و بنا بر این اینکه فرموده "نَسِيَا حُوتَهُمَا"- هر دو، ماهی خود را فراموش کردند" معنایش این می شود که موسی فراموش کرد که ماهی در خورجین است و رفیقش هم فراموش کرد که به وی بگوید ماهی زنده شد و به دریا افتاد.

این آن معنایی است که مفسرین هم استفاده کرده اند ولی باید دانست که آیات مورد بحث صریح نیست در اینکه ماهی مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلکه تنها از ظاهر " فراموش کردند ماهیشان را " و از ظاهر کلام رفیق موسی که گفت: " من ماهی را فراموش کردم " این معنا استفاده می شود که ماهی را روی سنگی لب دریا گذاشته بوده اند و به دریا افتاده و یا موج دریا آن را به طرف خود کشیده است و در اعماق دریا فرو رفته و ناپدید شده است. این معنا را روایات تایید می کند، زیرا در آنها آمده که قضیه گم شدن ماهی علامت دیدار با خضر بوده نه زنده شدن آن- و خدا داناتر است.

" فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا " - کلمه " سرب " به معنای مسلک و مذهب است.

" سرب " و " نفق " عبارت است از راهی که در زیر زمین کنده شده و از نظر عموم پنهان است. گویا راهی را که ماهی موسی پیش گرفته و به دریا رفت تشبیه به نقبی کرده که کسی پیش بگیرد و ناپدید شود.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۲

" فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ".

در مجمع البیان گفته: " نصب "، و " صب " و " تعب " هر سه نظیر همنند و عبارتند از آن سستی که از ناحیه خستگی دست می دهد «۱».

و مراد از " غداء " عبارت است از هر چه که با آن چاشت کنند. و از همین کلمه فهمیده می شود که موسی این سخن را در روز گفته.

و معنایش این است: بعد از آنکه از مجمع البحرین گذشتند موسی به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان که عبارت از همان ماهی بوده که با خود برداشته بودند بیاورد زیرا از مسافرت خود خسته شده به تجدید نیرو نیازمند شده اند.

" قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ ... "

این جمله حکایت پاسخ آن جوان به موسی (ع) است که به یاد آن جناب می اندازد آن ساعتی را که در کنار صخره، منزل کردند. و دلالت می کند بر اینکه صخره در همان منزل و در کنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود: " ماهی راه خود را به سوی دریا پیش گرفت " و در اینجا می فرماید " آنجا که کنار صخره نشسته بودیم " و با در نظر گرفتن جمله ای که گذشت که این جریان در مجمع البحرین بوده حاصل پاسخی که به موسی داده این می شود که غذایی نداریم تا با آن سد جوع کنیم، چون غذای ما همان ماهی بود که زنده شد و در دریا شناور گشت. آری، وقتی به مجمع البحرین رسیدیم و در کنار آن صخره منزل کردیم (ماهی به دریا رفت) و من فراموش کردم به شما خبر دهم.

بنا بر این، جمله " أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ " به یاد آن جناب می آورد آن حالی را که نزد صخره منزل کردند تا اندکی استراحت کنند. و در جمله " فَأِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ " حال در تقدیر است، و تقدیر کلام " من حال ماهی را فراموش کردم " است. دلیل این تقدیر به طوری که دیگران هم گفته اند جمله " وَ مَا أَنْسَانِيَهُ " است، و تقدیرش " و ما انسانی ذکر الحوت لك الا

الشیطان- یادآوری ماهی را برای تو از یادم نبرد مگر شیطان" می باشد. پس معلوم می شود وی خود ماهی را فراموش نکرده بوده، بلکه ذکر آن را فراموش کرده، یعنی یادش رفته که برای موسی تعریف کند.

[اشاره به اینکه انبیاء (علیهم السلام) از مطلق آزار و ایذاء شیطان مصون نیستند] ص: ۴۷۲

و اگر مساله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۷۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۳

با عصمت انبیاء از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء (ع) از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء اثبات نموده است.

آنجا که می فرماید: "وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ" (۱).

"وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا" - یعنی راه خود را در دریا گرفت و رفت اما گرفتنی عجیب. بنا بر این، کلمه "عجبا" وصفی است که در جای موصوف خود که مطلق "اتخاذ" باشد نشسته است. بعضی (۲) گفته اند: جمله "وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ" کلام رفیق موسی (ع) بوده، و کلمه "عجبا" کلام خود آن جناب است، ولی سیاق این قول را نمی پذیرد.

باقی می ماند این نکته که باید دانست آن احتمالی که در جمله "نَسِيَا حُوتَهُمَا ..."

دادیم در این جمله نیز می آید- و خدا دانایتر است.

"قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا"

کلمه "بغی" به معنای طلب کردن است. و جمله "فارتدا" از مصدر ارتداد به معنای برگشتن به نقطه نخستین است. و مقصود از آثار جای پاها است. و کلمه "قصص" به معنای دنبال جای پا را گرفتن و رفتن است. معنای آیه این است که موسی گفت: این جریان که در باره ماهی اتفاق افتاد همان علامتی بود که ما در جستجویش بودیم، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا که آمده بودند (با چه دقتی) جای پای خود را گرفته پیش رفتند.

از جمله "ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا" کشف می شود، که موسی (ع) قبلا از طریق وحی مامور بوده که خود را در مجمع البحرين به عالم برساند، و علامتی به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهی بوده، حال یا خصوص قضیه زنده شدن و به دریا افتادن و یا یک نشانی مبهم و عمومی تری از قبیل گم شدن ماهی و یا زنده شدن آن- و یا مرده زنده شدن، و یا امثال آن بوده

است، و لذا می بینیم حضرت موسی به محضی که قضیه ماهی را می شنود می گوید: " ما هم در پی این قصه بودیم " و بی درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مکان که آمده بود می رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد می نمایند.

(۱) به یاد آر بنده ما ایوب را که پروردگار خود را ندا کرد که شیطان مرا به شکنجه و عذاب مبتلا کرد. سوره ص، آیه ۴۱.

(۲) روح المعانی، ج ۱۵، ص ۳۱۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۴

[ملاقات موسی (علیه السلام) با بنده ای از بندگان خدا خضر (علیه السلام) که به او رحمت و علم داده شده و تقاضای تعلیم از او و گفتگوی بین آن دو] ص : ۴۷۴

" فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ... "

هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقش، لیکن بعضی از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستی واسطه است، مانند نعمتهای مادی ظاهری، و بعضی از آنها بدون واسطه رحمت است، مانند نعمت های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و شعبه ها و مقامات آن.

و از اینکه رحمت را مقید به قید " من عندنا " نموده که می فهماند کسی دیگر غیر خدا در آن رحمت دخالتی ندارد، فهمیده می شود که منظور از رحمت مذکور همان رحمت قسم دوم یعنی نعمت های باطنی است.

و از آنجایی که ولایت مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که خودش فرموده " فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ " «۱» ولی نبوت چنین نیست، زیرا غیر خدا از قبیل ملائکه کرام نیز در آن دخالت داشته، وحی و امثال آن را انجام می دهند، لذا می توان گفت منظور از جمله " رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا " - که با نون عظمت (من عندنا) آورده شده و فرموده " من عندی - از ناحیه من " - همان نبوت است، نه ولایت. و به همین بیان تفسیر آن کسی «۲» که کلمه مذکور را به نبوت معنا کرده تایید می شود.

" وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا " - این علم نیز مانند رحمت علمی است که غیر خدا کسی در آن صنعی و دخالتی ندارد، و چیزی از قبیل حس و فکر در آن واسطه نیست. و خلاصه، از راه اکتساب و استدلال به دست نمی آید. دلیل بر این معنا جمله " من لدنا " است که می رساند منظور از آن علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است. و از آخر آیات استفاده می شود که مقصود از آن، علم به تاویل حوادث است.

" قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا " کلمه " رشد " در معنا مخالف " غی " است، آن به معنای اصابت به واقع و صواب و این به معنای خطا رفتن است. کلمه " رشد " در آیه شریفه، مفعول له و یا مفعول به است. و معنای آیه این است که: موسی گفت آیا اجازه می دهی که با تو بیایم، و تو را بر این اساس پیروی کنم که آنچه خدا به تو داده برای اینکه

من هم به وسیله آن رشد یابم به من تعلیم کنی؟ و (یا) آنچه را که خدا از رشد به تو داده به من هم تعلیم کنی؟.

" قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ".

در این جمله خویشتن داری و صبر موسی را در برابر آنچه از او می بیند با تاکید نفی

(۱)سوره شوری، آیه ۹.

(۲)مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۳. [...]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۵

می کند، و خلاصه می گوید: تو نمی توانی آنچه را که در طریق تعلیم از من می بینی تحمل کنی و دلیل بر این تاکید چند چیز است، اول کلمه "ان". دوم آوردن کلمه صبر است به صورت نکره در سیاق نفی، چون نکره در سیاق نفی، افاده عمومیت می کند. سوم اینکه گفت: تو استطاعت و توانایی صبر را نداری و فرمود "نسبت به آنچه که تو را تعلیم دهم صبر نداری".

چهارم اینکه قدرت بر صبر را با نفی سبب قدرت که عبارت است از احاطه و علم به حقیقت و تاویل واقع نفی می کند پس در حقیقت فعل را با نفی یکی از اسبابش نفی کرده، و لذا می بینیم موسی در هنگامی که آن عالم معنا و تاویل کرده های خود را بیان کرد تغییری نکرد، بلکه در هنگام دیدن آن کرده ها در مسیر تعلیم بر او تغییر کرد، و وقتی برایش معنا کرد قانع شد. آری، علم حکمی دارد و مظاهر علم حکمی دیگر.

نظیر این تفاوتی که در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسی (ع) است در قضیه گوساله که در سوره اعراف آمده، با اینکه خدای تعالی در میقات به او خبر داد که قوم تو بعد از آمدنت به وسیله سامری گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر دیگری صادق تر است، با این وصف آنجا هیچ عصبانی نشد ولی وقتی به میان قوم آمد و مظاهر آن علمی را که در میقات به دست آورده بود با چشم خود دید پر از خشم و غیظ شده الواح را انداخت، و موی سر برادر را گرفت و کشید.

پس جمله " إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ... " اخبار به این است که تو طاقت روش تعلیمی مرا نداری، نه اینکه تو طاقت علم را نداری.

" وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ".

کلمه "خبر" به معنای علم است، و علم هم به معنای تشخیص و تمیز است، و معنا این است که: خبر و اطلاع تو به این روش و طریقه احاطه پیدا نمی کند.

" قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ".

موسی (ع) در این جمله وعده می دهد که به زودی خواهی دید که صبر می کنم و تو را مخالفت و عصیان نمی کنم، ولی وعده خود را مقید به مشیت خدا کرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله "وَلَا أُعْصِي ... " عطف است بر کلمه "صابرا" چون کلمه مزبور هر چند وصف است، ولی معنای فعل را می دهد، و بنا بر این وعده "لا اعصی" هم مقید به مشیت هست. پس اگر نهی او را از سؤال مخالفت کرد باری وعده "لا اعصی" را خلف نکرد، چون این وعده نیز مقید بوده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۶

"قَالَ فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَكَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا".

ظاهر این است که کلمه "منه" متعلق به کلمه "ذکرا" باشد، و احداث ذکر از هر چیز به معنای ابتداء و آغاز به ذکر آن است بدون اینکه از طرف مقابل تقاضایی شده باشد. و معنای جمله این است که: اگر پیروی مرا کردی باید از هر چیزی که دیدی و برایت گران آمد سؤال نکنی تا خودم در بیان معنا و وجه آن ابتداء کنم. و در این جمله اشاره است به اینکه به زودی از من حرکاتی خواهی دید که تحملش بر تو گران می آید، ولی به زودی من خودم برایت بیان می کنم. اما برای موسی مصلحت نیست که ابتداء به سؤال و استخبار کند، بلکه سزاوار او این است که صبر کند تا خضر خودش بیان کند.

[ادب و تواضع فراوان موسی (علیه السلام) در برابر استاد (خضر - علیه السلام)] ص: ۴۷۶

مطلب عجیبی که از این داستان استفاده می شود رعایت ادبی است که موسی (ع) در مقابل استادش حضرت خضر نموده، و این آیات آن را حکایت کرده است، با اینکه موسی (ع) کلیم الله، و یکی از انبیای اولوا العزم و آورنده تورات بوده، مع ذلک در برابر یک نفر که می خواهد به او چیز بیاموزد چقدر رعایت ادب کرده است!

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است، مثلاً از همان اول تقاضای همراهی با او را به صورت امر بیان نکرد، بلکه به صورت استفهام آورده و گفت: آیا می توانم تو را پیروی کنم؟ دوم اینکه همراهی با او را به مصاحبت و همراهی نخواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر کرد. سوم اینکه پیروی خود را مشروط به تعلیم نکرد، و نگفت من تو را پیروی می کنم به شرطی که مرا تعلیم کنی، بلکه گفت: تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی. چهارم اینکه رسماً خود را شاگرد او خواند. پنجم اینکه علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت "از آنچه تعلیم داده شده ای" و نگفت "از آنچه می دانی". ششم اینکه علم او را به کلمه "رشد" مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). هفتم آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: "پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی" و نگفت "آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی". هشتم اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شان استاد خود را بالا برد. نهم اینکه وعده ای که داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم.

و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد.

خضر (ع) هم متقابلاً رعایت ادب را نموده اولاً با صراحت او را رد نکرد، ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۷

بلکه به طور اشاره به او گفت که: تو استطاعت بر تحمل دیدن کارهای مرا نداری. و ثانیاً وقتی موسی (ع) وعده داد که مخالفت نکند امر به پیروی نکرد، و نگفت: "خیلی خوب بیا" بلکه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بیاید، و فرمود: "فَإِنْ أَبْغَيْتَنِي - پس اگر مرا پیروی کردی". و ثالثاً به طور مطلق از سؤال نهی نکرده، و به عنوان صرف مولویت او را نهی ننمود بلکه نهی خود را منوط به پیروی کرد و گفت: "اگر بنا گذاشتی پیرویم کنی نباید از من چیزی بپرسی" تا بفهماند نهی صرف اقتراح نیست بلکه پیروی او آن را اقتضاء می کند.

[صبر نیاوردن موسی (علیه السلام) به سکوت در برابر اعمال خضر (علیه السلام)] ص: ۴۷۷

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَ حَرَقْتُهَا لِيُتَغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا".

کلمه "امر" - به کسر همزه - به معنای داهیه عظیم و مصیبت بزرگ است. و جمله "فانطلقا" تفریع بر مطلب قبلی است، و مقصود از آن - روانه شدن - موسی و خضر است. از این جمله برمی آید که از اینجا به بعد دیگر جوان همراه موسی با آن دو روانه نشده است. لام در جمله "لِيُتَغْرَقَ أَهْلُهَا" لام غایت است، زیرا هر چند که عاقبت سوراخ کردن کشتی غرق شدن است و قطعاً خضر منظورش به دست آمدن این غایت و نتیجه نبوده، و لیکن بسیار می شود که عاقبت قهری و ضروری از باب ادعا و مجازاً غایت منظور نظر گرفته می شود، چون شنونده و یا خواننده خود می داند که این عاقبت منظور نظر نیست هم چنان که بسیار می شود که می گویی: فلانی، آیا می خواهی با انجام این کار خودت را هلاک کنی؟.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

در این جمله سؤال موسی (ع) را بیجا قلمداد نموده می گوید: آیا نگفتم که تو توانایی تحمل با من بودن را نداری؟ و با این جمله همین گفته خود را که در سابق نیز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تایید می نماید.

"قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُزِهِنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا".

کلمه "رهق" به معنای احاطه و تسلط یافتن به زور است، و "ارهاق" به معنای تکلیف کردن است. و معنای جمله این است که مرا به خاطر نسیانی که کردم و از وعده ای که دادم غفلت نمودم مؤاخذه مکن و در کار من تکلیف را سخت مگیر. و چه بسا «۱» نسیان را به ترک تفسیر کنند، لیکن تفسیر اول روشن تر است، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهی موسی (ع) است.

(۱) مجمع البیان ج ۶ ص ۴۸۴ و روح المعانی ج ۱۵ ص ۳۳۷.

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا".

قبل از این جمله مطلبی به منظور اختصار حذف شده، و تقدیر کلام این است که:

موسی و خضر از کشتی بیرون شده به راه افتادند.

کلمه "فقتله" در جمله "حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ" با حرف فاء عطف شده بر شرط "اذا" و کلمه "قال" جزء شرط است. این آن نکته ای است که از ظاهر کلام استفاده می شود، و از همین جا معلوم می شود که عمده مطلب و نقطه اتکاء کلام بیان اعتراض موسی است، نه بیان قضیه قتل، و نظیر این نکته در آیه بعد که می فرماید: "فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ... لَوْ شِئْتَ" نیز به چشم می خورد، بر خلاف آیه قبلی که می فرمود: "فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ" که جزء "اذا" در آن، جمله "خرقها" است. و جمله "قال..." کلامی جداگانه و جدید است.

و بنا بر این، پس این آیات می خواهد یک داستان را بیان کند که موسی سه مرتبه یکی پس از دیگری به خضر اعتراض کرده است نه اینکه خواسته باشد سه داستان را بیان کرده باشد که موسی در هر یک اعتراضی نموده، پس کانه گفته شده: داستان چنین و چنان شد و موسی بر او اعتراض کرد، دوباره اعتراض کرد، بار سوم هم اعتراض کرد. پس غرض و نقطه اتکاء کلام، بیان سه اعتراض موسی است، نه عمل خضر و اعتراض موسی تا سه داستان بشود.

این را بدان جهت گفتیم که وجه فرق میان این سه آیه روشن شود که چرا در اولی "خرقها" جواب "اذا" قرار گرفته ولی جمله "قتله" و "وجدا" و جمله "اقامه" در آیه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلکه جزء شرط و معطوف بر آن شده است؟- دقت فرمائید.

کلمه "زکیه" در جمله "أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً" به معنای طاهره است، و مراد، طهارت و پاکی او از گناه است، چون آن کسی که به دست خضر کشته شد کودکی بوده که به طوری که از کلمه "غلاما" استفاده می شود به سن بلوغ نرسیده بوده، و این پرسش موسی پرسش انکاری بوده است.

و جمله "بغیر نفس" معنایش این است که "بدون اینکه او کسی را کشته باشد تا مجوز کشته شدنش به قصاص باشد" چون این بچه غیر بالغ کسی را نکشته بود. و چه بسا از جمله "بغیر نفس" استفاده شود که مقصود از نفس اولی هم جوانی بالغ است یعنی آنکه به دست خضر کشته شده نیز بالغ بوده، و کلمه "غلام" هم مطلق است، یعنی هم جوان نابالغ را شامل می شود و هم بالغ را، و بنا بر این احتمال، معنا چنین می شود "آیا بدون قصاص نفس بری از گناه مستوجب قتل را کشتی؟".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۷۹

"لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا"- یعنی کاری بس منکر و زشت کردی، که طبع آن را ناشناس می دانند، و جامعه بشری آن را نمی شناسد. و اگر سوراخ کردن کشتی را "امر" یعنی کاری خطرناک خواند که مستعقب مصائبی است و کشتن جوانی بی گناه را کاری منکر خواند بدین جهت است که آدم کشی در نظر مردم کاری زشت تر و خطرناکتر از سوراخ کردن کشتی است. گو

اینکه سوراخ کردن کشتی مستلزم غرق شدن عده زیادی است، و لیکن در عین حال چون به مباشرت نیست، و آدم کشی به مباشرت است، لذا آدم کشی را "نکر" خواند.

"قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا".

معنای این جمله روشن است، و زیادی کلمه "لک" یک نوع اعتراضی است به موسی که چرا به سفارشش اعتناء نکرد. و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". و یا اگر شنیده خیال کرده که شوخی کرده است، و یا با او نبوده، و لذا گویا می گوید: اینکه گفتم "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" با تو بودم، و غیر از تو منظوری نداشتم.

"قَالَ إِنَّ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا".

ضمیر در "بعدها" به "هذه المره" و یا "هذه المساله" که در تقدیر است برمی گردد، و معنایش این می شود که: اگر بعد از این دفعه و یا بعد از این سؤال بار دیگر سؤالی کردم دیگر با من مصاحبت مکن، یعنی دیگر می توانی با من مصاحبت نکنی.

"قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا" یعنی به عذری که از ناحیه من باشد رسیدی، و به نهایتش هم رسیدی.

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلُهَا...".

آن کلامی که در آیه قبل در باره "فَانْطَلَقَا" و "فَقَتَلَهُ" گذشت عینا در این آیه نیز در جملات "فَانْطَلَقَا" فابوا "فوجدا" فاقامه "می آید.

جمله "اسْتَطَعَا أَهْلُهَا" صفت آن قریه است، و اگر فرمود: "تا آمدند به آن دهی که (این صفت داشت که) از اهلش غذا خواستند" و فرمود "بدهی که از ایشان غذا خواستند" برای این است که تعبیر "دهی که از ایشان غذا خواستند" تعبیر بدی است، به خلاف اینکه اول گفته شود آمدند نزد دهی و اهل در تقدیر گرفته شود، چون قریه هم نصیبی از آمدن به سویش

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۰

دارد، لذا جائز است مجازا همان قریه را در جای اهل بگذاریم، به خلاف غذا خواستن از قریه که مخصوص اهل قریه است، و بنا بر این کلمه "اهلها" از باب به کار بردن اسم ظاهر در جای ضمیر نیست.

و اگر فرمود: "حتی اذا اتيا قریه استطعا اهلها" بدین جهت بود، هر چند که اگر اینطور فرموده بود کلمه "قریه" در معنای حقیقیش استعمال شده بود، و لیکن از آنجایی که غرض عمده از این کلام مربوط به جزاء یعنی جمله "قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا" بوده، و گرفتن مزد از قریه معنا نداشته، لذا فرموده: "حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ".

و همین خود دلیل بر این است که اقامه جدار در حضور اهل ده بوده، و به همین جهت احتیاجی نبوده که بفرماید "لو شئت

لتخذت علیه منهم اجرا" و یا "من اهلها اجرا" یعنی چه می شد که از ایشان (و یا از اهل این ده) در برابر این عمل مزدی می گرفت، و کلمه: "از ایشان" و یا "از اهل ده" را انداخته است - دقت فرمائید.

و مراد از "استطعام" طلب طعام است به عنوان میهمانی و لذا دنبالش فرمود: "فابوا- پس از اینکه میهمانشان کنند مضایقه نمودند". معنای "انقضاض" در جمله "فَوَجِدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" سقوط و فرو ریختن است، و اینکه فرموده: می خواست سقوط کند معنایش این است که در شرف سقوط بود.

و اینکه فرموده: "فاقامه" معنایش این است که خضر آن را درست کرد ولی دیگر نفرمود: چگونه درستش کرد، آیا به طور معجزه و خرق عادت بوده یا از طریق معمولی خرابش کرده و از نو بنیانش نهاده، و یا با بکار بردن ستون از سقوطش جلوگیری نموده است. چیزی که هست از اینکه موسی به وی گفت: چرا مزد از ایشان نگرفتی شاید استفاده شود که از راه ساختمان آن را اصلاح کرده اند، نه از راه معجزه، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل کردن معمولی است.

در جمله "لَوْ شِئْتَ لَأَتَّخَذْتَ" (۱) «عَلَيْهِ أَجْرًا» کلمه "تخذ" به معنای اخذ است، و ضمیر در "علیه" به اقامه ای برمی گردد که از مفهوم "فاقامه" استفاده می شود، چون اقامه مصدر است، هم ضمیر مذکر به آن برمی گردد، و هم مؤنث، و سیاق گواهی می دهد بر اینکه موسی و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسی از اینکه گفت "خوب است در برابر عملت اجرتی بگیری" این بوده که با آن اجرت غذایی بخرند تا سد جوع کنند.

(۱) این کلمه هم با تشدید خوانده شده و از "اتخذ" گرفته شده و هم با تخفیف و از "تخذ".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۱

"قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا".

کلمه "هذا" اشاره است به گفته موسی، یعنی این حرف تو سبب فراق میان من و تو شد. و یا به قول بعضی «۱» اشاره به وقت است، یعنی حالا- دیگر وقت فراق میان من و تو رسید. و ممکن است اشاره به خود فراق باشد، یعنی این فراق میان من و تو است که فرا رسید. کانه فراق، امری غایب بوده حالا یعنی به محض گفتن موسی "که خوب است مزدی بگیری" فرا رسیده است.

و اگر گفت: "فراق بین من و بین تو" و نفرمود: "فراق بین ما" به خاطر تاکید بوده.

و اگر خضر این حرف را بعد از سؤال سوم موسی گفت و جلوتر نگفت برای این بوده که در آن دو نوبت موسی (ع) یا عذرخواهی می کرده هم چنان که در نوبت اول چنین کرده و یا از او مهلت می خواسته هم چنان که در نوبت دوم چنین کرد. خود موسی خضر را برای نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤال دوم اگر بار سوم از چیزی پرسیدم دیگر با من مصاحبت مکن. بقیه جملات آیه روشن است.

[جدا شدن موسی و خضر (علیهما السلام) و اخبار خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) را به تاویل اعمال خود (سوراح) کردن
کشتی، قتل نوجوان و بنای دیوار] ص: ۴۸۱

"أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ ...".

از این جمله شروع کرده به تفصیل آن وعده ای که اجمالاً داده و گفته بود به زودی تو را خبر می دهم.

جمله "ان اعیبها" یعنی آن را معیوب کنم. و همین خود قرینه است بر اینکه مقصود از "كُلَّ سَفِينَةٍ" هر سفینه سالم و غیر معیوب بوده است.

"وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ" - کلمه "وراء" به معنای پشت سر است، و ظرفی است در مقابل ظرفی دیگر که همان روبروی آدمی است که به آن "قدام" و "امام" می گویند، و لیکن گاهی کلمه "وراء" بر جوی که در آن جو دشمنی خود را پنهان کرده و آدمی از آن غافل باشد اطلاق می شود، هر چند که پشت سر نباشد، بلکه روبرو باشد. و نیز بر جهتی که در آن چیزی باشد که آدمی از آن روگردان است و یا در آن چیزی باشد که آدمی را از غیر خودش به خودش مشغول می کند، هر چند که پشت سر نباشد. کانه آدمی روی خود را از آن چیز به طرف خلاف آن برمی گرداند، هم چنان که خدای تعالی هر سه معنا را استعمال کرده و فرموده: "فَمَنْ اِتْبَعِي وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ" «۲» و نیز فرموده:

(۱) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۷.

(۲) هر کس ما وراء این رای بخواهد چنین کسانی تجاوزکارانند. سوره مؤمنون. آیه ۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۲

"وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" «۱» و نیز فرموده: "وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ" «۲».

و خلاصه معنای آیه این است که: کشتی مزبور مال عده ای از مستمندان بوده که با آن در دریا کار می کردند، و لقمه نانی به دست می آوردند، و در آنجا پادشاهی بود که کشتی های دریا را غصب می کرد، من خواستم آن را معیوب کنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرف نظر کند.

"وَ أَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا".

از نظر سیاق و از نظر جمله "وَ مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي" که خواهد آمد بطور روشن چنین به نظر می رسد که مراد از "خشیت" به طور مجاز پرهیز از روی رأفت و رحمت باشد، نه معنای حقیقیش که همان تاثر قلبی خاص است.

چون خدای تعالی در آیه "وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ" «۳» معنای حقیقی خشیت را از انبیای عظامش نفی کرده است.

و نیز بطور روشن چنین به نظر می رسد که منظور از جمله " أَنْ يُزَهِّقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا " این باشد که پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثیر روحی وادار بر طغیان و کفر کند، چون پدر و مادر محبت شدید نسبت به فرزند خود دارند. لیکن جمله " وَ أَقْرَبَ رُحْمًا " که در آیه بعدی است تا حدی تایید می کند که دو کلمه " طغیان " و " کفر " دو تمیز باشند برای " ارهاق " یعنی در حقیقت دو وصف باشند برای غلام نه برای پدر و مادرش.

" فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا ".

مقصود از اینکه فرمود " ما خواستیم خدا به جای این فرزند فرزندی دیگر به آن دو بدهد که از جهت زکات (طهارت) بهتر از او باشد " این است که از جهت صلاح و ایمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغیان و کفر که در آیه قبلی بود همان صلاح و ایمان است، اصل کلمه " زکات " به طوری که گفته شده طهارت و پاکی است.

و مراد از اینکه فرمود " نزدیک تر از او از نظر رحم باشد " این است که از او بیشتر صله رحم کند، و بیشتر فامیل دوست باشد، و به همین جهت پدر و مادر را وادار به طغیان و کفر نکند. و اما اگر بگوییم " یعنی مهربان تر به پدر و مادر باشد " با جمله " اقرب منه " مناسب

(۱) هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او تکلم کند، مگر از راه وحی، یا از ورای حجاب. سوره شوری، آیه ۵۱.

(۲) و خدا از ورای ایشان است. سوره بروج، آیه ۲۰.

(۳) از احدی جز خدا نمی ترسند. سوره احزاب، آیه ۳۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۳

نیست، چون معمولاً نمی گویند در مهر و محبت نزدیکتر باشد، و معنای قبلی مناسب تر است.

و این معنا همانطور که از نظر خواننده گذشت تایید می کند که منظور از جمله " أَنْ يُزَهِّقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا " که در آیه قبلی بود این باشد که فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند، یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آنها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند.

و این آیه به هر حال اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته، آن قدر که اقتضای داشتن فرزندی مؤمن و صالح را داشته اند که با آن دو صله رحم کند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف این بوده، و خدا امر فرموده تا او را بکشد، تا فرزندی دیگر بهتر از او و صالح تر و رحم دوست تر از او به آن دو بدهد. " وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا ".

بعید نیست که از سیاق استظهار شود که مدینه (شهر) مذکور در این آیه غیر از آن قریه ای بوده که در آن دیواری مشرف به خرابی دیده و بنایش کردند، زیرا اگر مدینه همان قریه بوده دیگر زیاد احتیاج نبوده که بفرماید: دو غلام یتیم در آن بودند، پس گویا عنایت بر این بوده که اشاره کند بر اینکه دو یتیم و سرپرست آن دو در قریه حاضر نبوده اند.

ذکر یتیمی دو پسر، و وجود گنجی متعلق به آن دو در زیر دیوار، و این معنا که اگر دیوار بریزد گنج فاش گشته از بین می رود، و اینکه پدر آن دو یتیم مردی صالح بوده، همه زمینه چینی برای این بوده که بفرماید: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا"، و جمله "رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" تعلیل این اراده است.

پس رحمت خدای تعالی سبب اراده او است به اینکه یتیم ها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه دیوار روی آن بوده، لا جرم خضر آن را به پا داشت، و سبب برانگیخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده که مرگش رسیده و دو یتیم و یک گنج از خود به جای گذاشته است.

در موافقت دادن میان صلاح پدر ایتم و دفینه کردنش گنج را برای فرزندان بحثهایی طولانی کرده اند با اینکه خدای تعالی دفینه کردن پول را مذمت نموده و فرموده: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (۱).

(۱) کسانی که طلا و نقره را دفینه می کنند و در راه خدا انفاقش نمی کنند به عذاب دردناکی نویدشان ده. سوره توبه، آیه ۳۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۴

لکن آیه مورد بحث متعرض بیش از این نیست که در زیر دیوار گنجی از برای آن دو یتیم بوده، و دیگر دلالت ندارد بر اینکه پدرشان آن را دفن کرده باشد. علاوه بر اینکه به فرضی هم که پدر آنان دفن کرده باشد توصیف پدر آنان به اینکه مردی صالح بوده خود دلیل بر این است که گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده. از این هم که بگذریم ممکن است پدر صالح آن دو گنجی را به ملاک جایزی برای فرزندانش دفن کرده باشد. این کار بالاتر از سوراخ کردن کشتی نیست، چطور آن دو کار با تاویل امر الهی جائز باشد اینهم لا بد تاویلی داشته است، البته در این میان روایتی هست که در بحث روایتی آینده خواهد آمد- ان شاء الله تعالی.

این آیه دلالت دارد بر اینکه صلاح انسان گاهی در وارث انسان اثر نیک می گذارد، و سعادت و خیر را در ایشان سبب می گردد، هم چنان که آیه شریفه "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ..." (۱) نیز دلالت دارد بر اینکه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤثر است. و اینکه فرمود "وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي" کنایه است از اینکه حضرت خضر هر کاری که کرده به امر دیگری یعنی به امر خدای سبحان بوده نه به امری که نفسش کرده باشد.

"ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا".

کلمه "تستطع" از "استطاع، یسطع" به معنای "استطاع، یسطع" است. در اول سوره آل عمران هم گذشت که تاویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که هر چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است، مانند تاویل خواب که به معنای تعبیر آن است، و تاویل حکم که همان ملا-ک آن است، و تاویل فعل که عبارت از مصلحت و غایت حقیقی آن، و تاویل واقعه علت واقعی آن است، و همچنین است در هر جای دیگری که استعمال شود.

پس اینکه فرمود: "ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ ...". اشاره ای است از خضر به اینکه آنچه برای وقایع سه گانه تاویل آورد و عمل خود را در آن وقایع توجیه نمود سبب حقیقی آن وقایع بوده نه آنچه که موسی از ظاهر آن قضایا فهمیده بود، چه آن جناب از قضیه کشتی تسبیب هلاکت مردم، و از قضیه کشتن آن پسر، قتل بدون جهت، و از قضیه دیوار سازی سوء تدبیر در

(۱) باید بترسند کسانی که اگر بعد از خود وارثی و ذریه صغیری باقی می گذارد، و از ناملایمات به جان آنان می ترسند ... سوره نساء، آیه ۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۵

زندگی را فهمیده بود.

بعضی «۱» از مفسرین گفته اند: خضر (ع) در کلام خود ادبی زیبا نسبت به پروردگار خود رعایت کرده و آن قسمت از کارها را که خالی از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلاً گفته است: "فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا" و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صیغه متکلم مع الغیر تعبیر کرده، و مثلاً گفته است: "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا" و یا فرموده:

"فخشینا" و آنچه که مربوط به ربوبیت و تدبیر خدای تعالی بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده، و فرموده: "فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا".

بحثی تاریخی در دو فصل ص: ۴۸۵

۱- داستان موسی و خضر در قرآن ص: ۴۸۵

خدای سبحان به موسی وحی کرد که در سرزمینی بنده ای دارد که دارای علمی است که وی آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرین برود او را در آنجا خواهد دید به این نشانه که هر جا ماهی زنده- و یا گم- شد همانجا او را خواهد یافت.

موسی (ع) تصمیم گرفت که آن عالم را ببیند، و چیزی از علوم او را فرا گیرد، لا جرم به رفیقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرین حرکت کردند و با خود یک عدد ماهی مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسیدند و چون خسته شده بودند

بر روی تخته سنگی که بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه ای بیاسایند و چون فکرشان مشغول بود از ماهی غفلت نموده فراموشش کردند.

از سوی دیگر ماهی زنده شد و خود را به آب انداخت- و یا مرده اش به آب افتاد- رفیق موسی با اینکه آن را دید فراموش کرد که به موسی خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنکه از مجمع البحرین گذشتند و چون بار دیگر خسته شدند موسی به او گفت غذایمان را بیاور که در این سفر سخت کوفته شدیم. در آنجا رفیق موسی به یاد ماهی و آنچه که از داستان آن دیده بود افتاد، و در پاسخش گفت: آنجا که روی تخته سنگ نشسته بودیم ماهی را دیدم که زنده شد و به دریا افتاد و شنا کرد تا ناپدید گشت، من خواستم به تو بگویم ولی شیطان از یادم برد- و یا ماهی را فراموش کردم در نزد صخره پس به دریا افتاد و رفت.

(۱) تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۱۶۲.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۶

موسی گفت: این همان است که ما، در طلبش بودیم و آن تخته سنگ همان نشانی ما است پس باید بدانجا برگردیم. بی درنگ از همان راه که رفته بودند برگشتند، و بنده ای از بندگان خدا را که خدا رحمتی از ناحیه خودش و علمی لدنی به او داده بود بیافتند. موسی خود را بر او عرضه کرد و درخواست نمود تا او را متابعت کند و او چیزی از علم و رشدی که خدایش ارزانی داشته به وی تعلیم دهد. آن مرد عالم گفت: تو نمی توانی با من باشی و آنچه از من و کارهایم مشاهده کنی تحمل نمایی، چون تاویل و حقیقت معنای کارهایم را نمی دانی، و چگونه تحمل توانی کرد بر چیزی که احاطه علمی بدان نداری؟ موسی قول داد که هر چه دید صبر کند و ان شاء الله در هیچ امری نافرمانیش نکند. عالم بنا گذاشت که خواهش او را بپذیرد، و آن گاه گفت پس اگر مرا پیروی کردی باید که از من از هیچ چیزی سؤال نکنی، تا خودم در باره آنچه می کنم آغاز به توضیح و تشریح کنم.

موسی و آن عالم حرکت کردند تا بر یک کشتی سوار شدند، که در آن جمعی دیگر نیز سوار بودند موسی نسبت به کارهای آن عالم خالی الذهن بود، در چنین حالی عالم کشتی را سوراخ کرد، سوراخی که با وجود آن کشتی ایمن از غرق نبود، موسی آن چنان تعجب کرد که عهده ای را که با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسید چه می کنی؟

می خواهی اهل کشتی را غرق کنی؟ عجب کار بزرگ و خطرناکی کردی؟ عالم با خونسردی جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را نداری؟ موسی به خود آمده از در عذرخواهی گفت من آن وعده ای را که به تو داده بودم فراموش کردم، اینک مرا بدانچه از در فراموشی مرتکب شدم مؤاخذه مفرما، و در باره ام سخت گیری مکن.

سپس از کشتی پیاده شده به راه افتادند در بین راه به پسری برخورد نمودند عالم آن کودک را بکشت. باز هم اختیار از کف موسی برفت و بر او تغییر کرد، و از در انکار گفت این چه کار بود که کردی؟ کودک بی گناهی را که جنایتی مرتکب نشده

و خونی نریخته بود بی جهت کشتی؟ راستی چه کار بدی کردی! عالم برای بار دوم گفت: نگفتم تو نمی توانی در مصاحبت من خود را کنترل کنی؟ این بار دیگر موسی عذری نداشت که بیاورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگیری کند و از سوی دیگر هیچ دلش رضا نمی داد که از وی جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به این معنا که مادامی که از او سؤالی نکرده با او باشد، همین که سؤال سوم را کرد مدت مصاحبتش پایان یافته باشد و درخواست خود را به این بیان اداء نمود: اگر از این به بعد از تو سؤالی کنم دیگر عذری نداشته باشم.

عالم قبول کرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قریه ای رسیدند، و چون گرسنگیشان ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۷

به منتها درجه رسیده بود از اهل قریه طعامی خواستند و آنها از پذیرفتن این دو میهمان سر باز زدند. در همین اوان دیوار خرابی را دیدند که در شرف فرو ریختن بود، به طوری که مردم از نزدیک شدن به آن پرهیز می کردند، پس آن دیوار را به پا کرد. موسی گفت: اینها که از ما پذیرایی نکردند، و ما الآن محتاج به آن دستمزد بودیم.

مرد عالم گفت: اینک فراق من و تو فرا رسیده. تاویل آنچه کردم برای تو می گویم و از تو جدا می شوم، اما آن کشتی که دیدی سوراخش کردم مال عده ای مسکین بود که با آن در دریا کار می کردند و هزینه زندگی خود را به دست می آوردند و چون پادشاهی از آن سوی دریا کشتی ها را غصب می کرد و برای خود می گرفت، من آن را سوراخ کردم تا وقتی او پس از چند لحظه می رسد کشتی را معیوب ببیند و از گرفتنش صرفنظر کند.

و اما آن پسر که کشتم خودش کافر و پدر و مادرش مؤمن بودند، اگر او زنده می ماند با کفر و طغیان خود پدر و مادر را هم منحرف می کرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همین جهت مرا دستور داد تا او را بکشم، تا خدا به جای او به آن دو فرزند بهتری دهد، فرزندی صالح تر و به خویشان خود مهربانتر و بدین جهت او را کشتم.

و اما دیواری که ساختم، آن دیوار مال دو فرزند یتیم از اهل این شهر بود و در زیر آن گنجی نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردی صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا دیوار را بسازم به طوری که تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج کنند، و اگر این کار را نمی کردم گنج بیرون می افتاد و مردم آن را می بردند.

آن گاه گفت: من آنچه کردم از ناحیه خود نکردم، بلکه به امر خدا بود و تاویلش هم همان بود که برای تو گفتم: این بگفت و از موسی جدا شد.

۲- شخصیت خضر (علیه السلام) در روایات [..... ص : ۴۸۷

در قرآن کریم در باره حضرت خضر غیر از همین داستان رفتن موسی به مجمع البحرین چیزی نیامده و از جوامع اوصافش چیزی ذکر نکرده مگر همین که فرموده: "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" (۱).

از آنچه از روایات نبوی و یا روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت (ع) در داستان خضر رسیده چه می توان فهمید؟ از روایت

(۱) پس برخوردارند به بنده ای از بندگان ما که ما به وی رحمتی از خود داده و از ناحیه خود به وی علمی آموختیم. سوره کهف، آیه ۶۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۸

(ع) نقل شده و در بحث روایتی آینده خواهد آمد، چنین برمی آید که آن جناب پیغمبری مرسل بوده که خدا به سوی قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوی توحید و اقرار به انبیاء و فرستادگان خدا و کتابهای او دعوت می کرده و معجزه اش این بوده که روی هیچ چوب خشکی نمی نشست مگر آنکه سبز می شد و بر هیچ زمین بی علفی نمی نشست مگر آنکه سبز و خرم می گشت، و اگر او را خضر نامیدند به همین جهت بوده است و این کلمه با اختلاف مختصری در حرکاتش در عربی به معنای سبزی است، و گرنه اسم اصلی اش تالی بن ملک بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...

مؤید این حدیث در وجه نامیدن او به خضر مطلبی است که در الدر المنثور از عده ای از ارباب جوامع حدیث از ابن عباس و ابی هریره از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: خضر را بدین جهت خضر نامیدند که وقتی روی پوستی سفید رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد «۱».

و در بعضی از اخبار مانند روایت عیاشی «۲» از برید از یکی از دو امام باقر یا صادق (ع) آمده که: خضر و ذو القرنین دو مرد عالم بودند نه پیغمبر. و لیکن آیات نازل در داستان خضر و موسی خالی از این ظهور نیست که وی نبی بوده، و چطور ممکن است بگوییم نبوده در حالی که در آن آیات آمده که حکم بر او نازل شده است.

و از اخبار متفرقه ای که از امامان اهل بیت (ع) نقل شده برمی آید که او تا کنون زنده است و هنوز از دنیا نرفته. و از قدرت خدای سبحان هیچ دور نیست که بعضی از بندگان خود را عمری طولانی دهد و تا زمانی طولانی زنده نگهدارد. برهانی عقلی هم بر محال بودن آن نداریم و به همین جهت نمی توانیم انکارش کنیم.

علاوه بر اینکه در بعضی روایات از طرق عامه سبب این طول عمر هم ذکر شده. در روایتی که الدر المنثور از دارقطنی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند چنین آمده که: او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدین جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تکذیب کند «۳». و در بعضی دیگر که در الدر المنثور از ابن عساکر از ابن اسحاق روایت شده نقل گردیده که آدم برای بقای او تا روز قیامت دعا کرده است «۴».

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۳.

(۳ و ۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴. [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۸۹

و در تعدادی از روایات که از طرق شیعه «۱» و سنی «۲» رسیده آمده که خضر از آب حیات که واقع در ظلمات است نوشیده، چون وی در پیشاپیش لشکر ذو القرنین که در طلب آب حیات بود قرار داشت، خضر به آن رسید و ذو القرنین نرسید. و این روایات و امثال آن روایات آحادی است که قطع به صدورش نداریم، و از قرآن کریم و سنت قطعی و عقل هم دلیلی بر توجیه و تصحیح آنها نداریم.

قصه‌ها و حکایات و همچنین روایات در باره حضرت خضر بسیار است و لیکن چیزهایی است که هیچ خردمندی به آن اعتماد نمی‌کند. مانند اینکه در روایت الدر المنثور از ابن شاهین از خصیف آمده که: چهار نفر از انبیاء تا کنون زنده اند، دو نفر آنها یعنی عیسی و ادریس در آسمانند و دو نفر دیگر یعنی خضر و الیاس در زمینند، خضر در دریا و الیاس در خشکی است «۳».

و نیز مانند روایت الدر المنثور از عقیلی از کعب که گفته: خضر در میان دریای بالا و دریای پائین بر روی منبری قرار دارد، و جنبندگان دریا مامورند که از او شنوایی داشته باشند و اطاعتش کنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وی عرضه می‌شوند «۴».

و مانند روایت الدر المنثور از ابی الشیخ در کتاب "العظمه" و ابی نعیم در حلیه از کعب الاحبار که گفته: خضر پسر عامیل با چند نفر از رفقای خود سوار شده به دریای هند رسید- و دریای هند همان دریای چین است- در آنجا به رفقایش گفت: مرا به دریا آویزان کنید، چند روز و شب آویزان بوده آن گاه صعود نمود گفتند: ای خضر چه دیدی؟ خدا عجب اکرامی از تو کرد که در این مدت در لجه دریا محفوظ ماندی! گفت: یکی از ملائکه به استقبالم آمده گفت: ای آدمی زاده خطاکار از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ گفتم:

می‌خواهم ته این دریا را ببینم. گفت: چگونه می‌توانی به ته آن بررسی در حالی که از زمان داود (ع) مردی به طرف قعر آن می‌رود و تا به امروز نرسیده. با اینکه از آن روز تا امروز سیصد سال می‌گذرد «۵». و روایاتی دیگر از این قبیل روایات که مشتمل بر نوادر داستانها است.

(۱) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۸۰، ح ۶.

(۲، ۳، ۴) الدر المنثور، ج ۴- ص ۲۳۹.

(۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۰

بحث روایتی [روایاتی در باره داستان مصاحبت و مفارقت موسی و خضر (علیهما السلام) و اختلاف فراوان روایات در جهات و جزئیات این داستان] ص: ۴۹۰

اشاره

در تفسیر برهان از ابن بابویه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: خدا وقتی با موسی تکلم کرد، تکلم کردنی، و تورات را بر او نازل کرد و در الواح برایش از همه چیز موعظه و تفصیل بنوشت و معجزه ای در دست او و معجزه ای در عصای او قرار داد، و معجزه هایی در جریان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شکافته شدن دریا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جاری ساخت طبع بشری او بر آتش داشت که در دل بگوید: گمان نمی کنم خدا خلقی آفریده باشد که دانایتر از من باشد، به محضی که این خیال در دلش ظهور نمود خدای عز و جل به جبرئیل وحی کرد، بنده ام را قبل از آنکه (در اثر عجب) هلاک گردد دریا بیاورد و به او بگو که در محل تلاقی دو دریا مرد عابدی است، باید او را پیروی کنی و از او تعلیم بگیری.

جبرئیل بر موسی نازل شد و پیام خدای را به او رسانید. موسی (ع) فهمید که این دستور به خاطر آن خیالی است که در دل کرده، لا- جرم با همراه خود یوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرین رسیدند. در آنجا به خضر برخوردند که مشغول عبادت خدای عز و جل بود و قرآن کریم در این باره فرموده "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا... " (۱).

مؤلف: این حدیث داستان را مفصل آورده و جزئیات مصاحبت موسی و خضر را که قرآن کریم هم بازگو کرده شرح داده است.

و عیاشی داستان را در تفسیرش «۲» به دو طریق و قمی «۳» نیز به دو طریق یکی با سند و یکی بی سند روایت کرده اند. و الدر المنثور «۴» آن را به طرق زیادی از ارباب جوامع از قبیل بخاری، مسلم، نسایی، ترمذی و غیر ایشان از ابن عباس و از ابی بن کعب از رسول خدا (ص) روایت کرده است.

همه احادیث در آن مضمونی که ما از حدیث محمد بن عماره آوردیم متفقند. و نیز در

(۱) تفسیر برهان، ج ۲، ص ۴۷۲.

(۲) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲.

(۳) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۲۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۱

اینکه آن ماهی که با خود داشته اند در روی تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دریا گرفته و ناپدید شده، اتفاق دارند. لیکن در بسیاری از جزئیات که زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

یکی آن مطلبی است که از روایت ابن بابویه و قمی به دست می آید که مجمع البحرین در سرزمین شامات و فلسطین واقع بوده، به قرینه اینکه در روایت، این دو بزرگوار آن قریه ای که در کنار آن دیوار ساختند ناصر نامیده شده که نصاری منسوب به آنند و ناصر در این سرزمین است. ولی در بعضی از روایات، مجمع البحرین را اراضی آذربایجان دانسته. این معنا را الدر المنثور هم از سدی نقل کرده که گفته است: آن دو بحر عبارت بوده از "کر" و "رس" که در دریا می ریختند و قریه نامبرده در داستان "باجروان" نامیده می شده که مردمش بسیار لثیم و پست بوده اند. و از ابی روایت شده که آن قریه "افریقیه" بوده و از قرظی نقل شده که گفته است "طنجه" بوده. و از قتاده نقل شده که مجمع البحرین محل تلاقی دریای روم و دریای فارس است (۱).

اختلاف دیگری که وجود دارد در باره آن ماهی است. در بعضی (۲) آمده که ماهی بریان بوده. و در بیشتر روایات (۳) آمده که ماهی شور بوده، و در مرسله قمی (۴) و در روایات (۵) مسلم و بخاری و نسایی و ترمذی و دیگران آمده که نزد تخته سنگ چشمه حیات بوده. حتی در روایت مسلم و غیر او آمده که آن آب، آب حیات بوده که هر کس از آن بخورد همیشه زنده می ماند و هیچ مرده بی جانی به آن نزدیک نمی شود مگر آنکه زنده می گردد، به همین جهت بوده که وقتی موسی و رفیقش نزدیک آن آب نشستند ماهی زنده شد... و در غیر این روایت آمده: رفیق موسی از آن آب وضو گرفت، از آب وضویش یک قطره به آن ماهی چکید و زنده اش کرد. و در دیگری آمده که یوشع از آن آب خورد در حالی که حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسی بدید به جرم اینکه از آن آب نوشیده او را در یک کشتی بست و رهایش کرد او در نتیجه در میان امواج دریا سرگردان هست تا قیامت قیام کند.

و در بعضی دیگر آمده: نزدیک صخره، چشمه حیات بوده، همان چشمه ای که خود

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

(۲) منهج الصادقین، ج ۵، ص ۳۶۶.

(۳) نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۲۸.

(۴) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷.

(۵) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۲

خضر از آن نوشید- این قسمت را سایر روایات ندارند.

و از جمله اختلافاتی که در این داستان هست این است که در چهار روایت صحیح مسلم، بخاری، نسایی، و ترمذی، و غیر آنها آمده که: ماهی به دریا افتاد و راه خود را پیش گرفت که برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهی از جریان انداخت، در نتیجه ماهی در قطعه ای از آب که به صورت اطاقی درآمده بود محبوس شد... و در بعضی دیگر آمده که موسی بعد از آنکه از سفر با خضر برگشت اثر حرکت ماهی را دید، و آن را دنبال کرد، هر جا که می رفت موسی هم روی آب می رفت تا به جزیره ای از جزائر عرب رسیدند.

و در حدیث طبری از ابن عباس آمده که: او، یعنی موسی، برگشت تا نزد تخته سنگ رسید، در آنجا ماهی را دید، ماهی فرار کرد و در آب به این سو و آن سو می رفت و خود را به دریا می زد. موسی هم او را دنبال نمود، با عصای خود به آب می زد و آب کنار می رفت تا او را بگیرد، از این به بعد ماهی هر جا که از دریا می گذشت خشک می شد و مانند تخته سنگ می گردید «۱»... بعضی از روایات هم این قسمت را ندارد.

اختلاف دیگر، در محل ملاقات با خضر است، در بیشتر روایات آمده که موسی خضر را نزد تخته سنگ دید. و در بعضی آمده که ماهی را دنبال کرد تا بگیرد، به جزیره ای از جزائر دریا رسید، آنجا خضر را دیدار کرد. و در بعضی آمده که او را دید که روی آب نشسته، و یا تکیه داده است.

اختلاف دیگر در این است که آیا رفیق موسی هم با موسی و خضر بود یا آن دو وی را رها نموده پی کار خود رفتند؟.

اختلاف دیگر در کیفیت سوراخ کردن کشتی و کیفیت کشتن آن کودک و در کیفیت بر پا داشتن دیوار و در گنج نهفته در زیر آن است، لیکن اکثر روایات دارد که گنج مذکور لوحی از طلا- بوده که در آن مواعظی چند نوشته شده بوده. و در خصوص پدر صالح ظاهر بیشتر روایات این است که پدر بلافصل آن دو کودک بوده ولی در بعضی دیگر آمده که جد دهمی و در بعضی هفتمی بوده. و در بعضی آمده که میان آن کودک و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده. و در بعضی از روایات آمده که هفتصد سال فاصله بوده. و اختلافات دیگری از این قبیل که در جهات مختلف این داستان وجود دارد.

و در تفسیر قمی از محمد بن بلال از یونس در نامه ای که به حضرت رضا (ع)

نوشته اند از آن جناب پرسیده اند از موسی و آن عالمی که نزدش رفت کدام عالم تر بودند؟

دیگر اینکه آیا جائز است که پیغمبری چون موسی که خودش حجت خدا بوده حجتی دیگر در زمان خود او بوده باشد؟ حضرت فرموده است: موسی نزد آن عالم رفت و او را در جزیره ای از جزایر دریا دیدار نمود که یا نشسته بود و یا تکیه داده بود، موسی سلام داد، و او معنای سلام را نفهمید، چون در همه روی زمین سلام دادن معمول نبود.

پرسید تو کیستی؟ گفت: من موسی بن عمرانم، پرسید تو آن موسی بن عمرانی که خدا با او تکلم کرده؟ گفت آری. پرسید چه حاجت داری؟ گفت: آمده ام تا مرا از آن رشدی که تعلیم داده شده ای تعلیم دهی. گفت: من موکل بر امری شده ام که تو طاقت آن را نداری، هم چنان که تو موظف به امری شده ای که من طاقتش را ندارم، - تا آخر حدیث «۱».

مؤلف: این معنا در اخبار دیگری، هم از طرق شیعه و هم سنی روایت شده.

و در الدر المنثور است که حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از ابی روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: وقتی موسی خضر را دید مرغی آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسی گفت: می بینی که این مرغ با این عمل خود چه می گوید؟

گفت: چه می گوید. گفت می گوید: علم تو و علم موسی در برابر علم خدا در مثل مانند آبی می ماند که من با منقارم از دریا برمی دارم «۲».

مؤلف: داستان این مرغ در اغلب روایات این داستان آمده.

و در تفسیر عیاشی از هشام بن سالم از ابو عبد الله (ع) روایت کرده که فرمود: موسی عالمتر از خضر بود «۳».

و در همان کتاب از ابو حمزه از امام باقر (ع) روایت شده که فرموده:

جانشین موسی یوشع بن نون بوده و مقصود از "فتی" که در قرآن کریم آمده هموست «۴».

باز در آن کتاب از عبد الله بن میمون قداح از امام صادق از پدرش (ع) روایت آورده که فرمود: روزی موسی در میان جمعی از بزرگان بنی اسرائیل نشسته بود، مردی به او گفت: من احدی را سراغ ندارم که به خدا عالم تر از تو باشد. موسی هم گفت: من نیز سراغ ندارم. خدا بدو وحی فرستاد که چرا، بنده ام خضر از تو به من داناتر است. موسی تقاضا کرد تا

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۴.

(۳ و ۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۴۲ و ۴۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۴

بدو راهش بنماید. قضیه ماهی، نشانی میان موسی و خدا بود برای یافتن خضر که داستانش را قرآن کریم آورده «۱».

مؤلف: این روایت با روایتی که آن دو را برابر می دانست مخالف است، و لذا باید حمل شود بر اینکه نوع علم آن دو مختلف بوده.

[چند روایت در مورد اینکه خداوند بعد از مرگ بنده صالح، جانشین او در مال و اولاد او می شود] ص: ۴۹۴

و در همان کتاب از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده که در ذیل جمله "فخشینا" فرموده: ترسید از اینکه آن پسرک بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به کفر دعوت کند و آن دو به خاطر شدت محبتی که به وی داشتند دعوتش را بپذیرند «۲».

باز در آن کتاب از عثمان از مردی از امام صادق (ع) روایت کرده که در ذیل جمله "فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا" فرموده: همین طور هم شد، زیرا صاحب دختری شدند که آن دختر پیغمبری زائید «۳».

مؤلف: در اکثر روایات آمده که از آن دختر هفتاد پیغمبر- البته با واسطه- به دنیا آمد.

و نیز در آن کتاب از اسحاق بن عمار روایت کرده که گفت: من از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردی مؤمن فرزند او را هم اصلاح می کند، و خاندان خودش و بلکه اطرافیانش را حفظ می فرماید. و در سایه کرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آن گاه به عنوان شاهد مثال داستان "لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ" را ذکر کرد و فرمود:

نمی بینی چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شکر گذاشت؟ «۴».

و در همان کتاب از مسعده بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (ع) روایت کرده که رسول خدا (ص) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشین او در مال و اولاد او می شود، هر چند که اهل و اولاد او اهل و اولاد بدی باشند، آن گاه این آیه را: "وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا" تا به آخرش تلاوت فرمود «۵».

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از جابر روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمی، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه های پیرامون او را اصلاح می کند، و ما دام که در میان آنان است ایشان را حفظ

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۴، ح ۴۸.

(۲ و ۳) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۶، ح ۵۶ و ۵۹.

(۴) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷، ح ۶۳.

(۵) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۹، ح ۶۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۵

می فرماید «۱».

مؤلف: روایات در این معنا بسیار زیاد است.

و در کافی به سند خود از صفوان جمال روایت می کند که گفت: از امام صادق (ع) از قول خدای عز و جل پرسیدم که می فرماید: "وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلکه چهار کلمه بود: ۱- لا اله الا الله ۲- کسی که به مرگ یقین دارد چطور به خود اجازه خنده می دهد؟ ۳- کسی که یقین به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمی گردد. ۴- کسی که به قدر، یقین دارد جز از خدا نمی هراسد «۲».

مؤلف: روایات از طرق شیعه و اهل سنت زیاد رسیده که گنجی که در زیر دیوار بود لوحی بوده که در آن چهار کلمه نقش شده بود. و در بیشتر آن روایات آمده که لوحی از طلا بوده، و این منافات با روایت صفوان که داشت: "آن گنج از طلا و نقره نبود" ندارد، چون مقصود امام در روایت مزبور این است که آن گنج از سنخ پول و درهم و دینار نبوده، متبادر از عبارت هم همین است.

روایات مختلفی در تعیین کلماتی که گفتیم بر آن لوح مکتوب بوده وجود دارد، و لیکن بیشتر آنها در کلمه توحید و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضی از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبیاء (ص) هم ذکر شده، مانند روایتی که الدر المنثور از بیهقی در- کتاب شعب الایمان- از علی بن ابی طالب نقل کرده که در تفسیر جمله "وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا" فرمود: لوحی از طلا بوده که در آن نوشته بوده "لا-اله الا-الله محمد رسول الله، عجب است کار کسی که می گوید مرگ حق است و خوشحالی هم به خود راه می دهد، عجب است از کسی که می گوید آتش حق است و با اینحال می خندد، و عجب است از کار کسی که می گوید قدر حق است و غمگین می شود؟ و عجب است از کار کسی که می بیند وضع دنیا و دست به دست شدن و دگرگونی هایش را که در اهل خود دارد و به آن دل می بندد و اعتماد می کند؟.

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۳۵.

(۲) اصول کافی.

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۸۳ تا ۱۰۲] ص: ۴۹۶

اشاره

وَيَسْتَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (۸۳) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (۸۴) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (۸۵) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَّخَذُ فِيهِمْ حُسْنًا (۸۶) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا (۸۷)

وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جِزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَ سَيَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسِيرًا (۸۸) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (۸۹) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطُّعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا (۹۰) كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحْطَيْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا (۹۱) ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا (۹۲)

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (۹۳) قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا (۹۴) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا (۹۵) آتُونِي زَبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا (۹۶) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (۹۷)

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (۹۸) وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَ نَفَخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (۹۹) وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (۱۰۰) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا (۱۰۱) أَ فَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (۱۰۲)

ترجمه آیات ص: ۴۹۷

از تو از ذو القرنین پرسند. بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند (۸۳).

ما به او در زمین تمکین دادیم و از هر چیز وسیله ای عطا کردیم (۸۴).

پس راهی را تعقیب کرد (۸۵).

چون به غروبگاه آفتاب رسید آن را دید که در چشمه ای گل آلود فرو می رود و نزدیک چشمه گروهی را یافت. گفتیم ای ذو القرنین یا عذاب می کنی یا میان آن طریقه ای نیکو پیش می گیری (۸۶).

گفت: هر که ستم کند زود باشد که عذابش کنیم و پس از آن سوی پروردگارش برند و سخت عذابش کند (۸۷).

و هر که ایمان آورد و کار شایسته کند پاداش نیک دارد و او را فرمان خویش کاری آسان گوئیم (۸۸).

و آن گاه راهی را دنبال کرد (۸۹).

تا به طلوع گاه خورشید رسید و آن را دید که بر قومی طلوع می کند که ایشان را در مقابل آفتاب پوششی نداده ایم (۹۰).

چنین بود و ما از آن چیزها که نزد وی بود به طور کامل خبر داشتیم (۹۱).

آن گاه راهی را دنبال کرد (۹۲).

تا وقتی میان دو کوه رسید مقابل آن قومی را یافت که سخن نمی فهمیدند (۹۳).

گفتند: ای ذو القرنین یا جوج و ماجوج در این سرزمین تباهاکارند آیا برای تو خراجی مقرر داریم که میان ما و آنها سدی بنا کنی (۹۴).

گفت: آن چیزها که پروردگارم مرا تمکن آن را داده بهتر است مرا به نیرو کمک دهید تا میان شما و آنها حائلی کنم (۹۵).

قطعات آهن پیش من آرید تا چون میان دو دیواره پر شد گفت: بدمید تا آن را بگداخت گفت:

روی گداخته نزد من آرید تا بر آن بریزم (۹۶).

پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند (۹۷).

گفت: این رحمتی از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بیاید آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است (۹۸).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۸

در آن روز بگذاریمشان که چون موج در هم شوند و در صور دمیده شود و جمعشان کنیم جمع کامل (۹۹).

آن روز جهنم را کاملاً به کافران نشان دهیم (۱۰۰).

همان کسان که دیدگانشان از یاد من در پرده بوده و شنیدن نمی توانسته اند (۱۰۱).

مگر کسانی که کافرنند پندارند که سوای من بندگان مرا خدایان توانند گرفت که ما جهنم را برای کافران محل فرود آمدنی آماده کرده ایم (۱۰۲).

بیان آیات [بیان آیات مربوط به شرح حال و بیان داستان ذو القرنین] ص: ۴۹۸

این آیات راجع به داستان ذو القرنین است و در خلال آن پیشگویی هایی از قرآن نیز به چشم می خورد.

" وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا "

یعنی از تو از وضع ذو القرنین می پرسند. چون اگر مقصود معرفی شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفی کند و به ذکر لقبش که همان ذو القرنین است اکتفاء نماید.

پس معلوم می شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده. و کلمه " ذکر " در پاسخ " بزودی ذکری از او را برای شما می خوانم " یا مصدر به معنای مفعول است و معنایش این است که " بگو به زودی از سرگذشت ذو القرنین مقداری مذکور را می خوانم "، و یا مراد از ذکر قرآن است که در خود قرآن موارد زیادی به همین معنا آمده است، و در نتیجه معنایش چنین می شود " بگو به زودی از او، یعنی از ذو القرنین، و یا از خدای تعالی قرآنی که همان آیات بعدی است می خوانم ". و معنای دومی روشن تر است.

" إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا "

" تمکین " به معنای قدرت دادن است. وقتی گفته می شود " مکنته " و یا " مکنت له " معنایش این است که من او را توانا کردم. پس " تمکن در زمین " به معنای قدرت تصرف در زمین است، تصرفی مالکانه و دلخواه، و چه بسا گفته شود که مصدری است ریخته و قالب گرفته شده از ماده " کون " نه از " مکن " به توهم اصالت میم. پس تمکین به معنای استقرار و ثبات دادن است ثباتی که باعث شود دیگر از مکانش کنده نشود و هیچ مانعی مزاحمتش نتواند کند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۴۹۹

کلمه " سبب " به معنای وصله و وسیله است. پس معنای ایتاء سبب از هر چیز این می شود که از هر چیزی که معمولاً مردم به وسیله آن متوسل به مقاصد مهم زندگی خود می شوند، از قبیل عقل و علم و دین و نیروی جسم و کثرت مال و لشکر و وسعت ملک و حسن تدبیر و غیر آن. جمله مورد بحث منتی است از خدای تعالی که بر ذو القرنین می گذارد و با بلیغ ترین بیان امر او را بزرگ می شمارد. نمونه هایی که خداوند تعالی از سیره و عمل و گفتار او نقل می کند که مملو از حکمت و قدرت است شاهد بر همین است که غرض بزرگ شمردن امر او است.

" فَأَتَّبَعِ سَبَبًا "

" اتباع " به معنای لاحق شدن است، یعنی ملحق به سببی شد. و به عبارتی دیگر وصله و وسیله ای تهیه کرد که با آن به طرف مغرب آفتاب سیر کند و کرد.

" حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا "

کلمه " حتی " دلالت می کند بر اینکه فعلی در تقدیر است و تقدیر کلام " فسار حتی اذا بلغ - و سیر کرد تا به مغرب آفتاب

رسید" می باشد. و مراد از مغرب آفتاب، آخر معموره آن روز از ناحیه غرب است، به دلیل اینکه می فرماید: " نزد آن مردمی را یافت".

مفسرین گفته اند: منظور از "عین حمئه" چشمه ای دارای گل سیاه یعنی لجن است، چون حمایه به معنای آن است و مقصود از عین دریا است، چون بسیار می شود که این کلمه به دریا هم اطلاق می گردد. و مقصود از اینکه فرمود "آفتاب را یافت که در دریایی لجن دار غروب می کرد" این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ما ورای آن خشکی امید نمی رفت، و چنین به نظر می رسد که آفتاب در دریا غروب می کند چون انتهای افق بر دریا منطبق است. بعضی هم گفته اند: چنین چشمه لجن داری با دریای محیط، یعنی اقیانوس غربی، که جزائر خالدهات در آن است منطبق است و جزائر مذکور همان جزائر است که در هیات و جغرافیای قدیم مبدأ طول به شمار می رفت، و بعدها غرق شده و فعلا اثری از آنها نمانده است.

جمله "فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ" به صورت "عین حامیه" یعنی حاره (گرم) نیز قرائت شده و اگر این قرائت صحیح باشد دریای حار با قسمت استوایی اقیانوس کبیر که مجاور آفریقا است منطبق می گردد، و بعید نیست که ذو القرنین در رحلت غربیش به سواحل آفریقا رسیده باشد.

"قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا".

قول منسوب به خدای عز و جل در قرآن کریم، در وحی نبوی و در ابلاغ به وسیله وحی ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۰

استعمال می شود، مانند آیه "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ" (۱) و آیه "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ" (۲) و گاهی در الهام هم که از نبوت نیست به کار می رود، مانند آیه "وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ" (۳).

و با این بیان روشن می شود که جمله "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ..." دلالت ندارد بر اینکه ذی القرنین پیغمبری بوده که به وی وحی می شده، چون همانطوری که گفتیم قول خدا اعم از وحی مختص به نبوت است. جمله "ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ..." از آنجا که نسبت به خدای تعالی در سیاق غیبت آمده خالی از اشعار به این معنا نیست که مکالمه خدا با ذو القرنین به توسط پیغمبری که همراه وی بوده صورت گرفته، و در حقیقت سلطنت از او نظیر سلطنت طالوت در بنی اسرائیل بوده که با اشاره پیغمبر معاصرش و هدایت او کار می کرده.

"إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" - یعنی یا این قوم را شکنجه کن و یا در آنان به رفتار نیکویی سلوک نما. پس کلمه "حسنا" مصدر به معنای فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممکن هم هست وصفی باشد که تنها به منظور مبالغه آورده شده. بعضی (۴) گفته اند: مقابله میان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتاری) اشاره دارد بر اینکه اتخاذ حسن بهتر است، هر چند که تردید خبری اباحه را می رساند. پس جمله مزبور انشایی است، در صورت اخبار، و معنایش این است که: تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی و لیکن ظاهرا حکم تخیری نباشد بلکه استخباری باشد از اینکه بعدها با ایشان چه معامله ای کند عذاب یا احسان و این با سیاق جواب یعنی جمله "أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ..."

که مشتمل بر تفصیل به تعذیب و احسان است موافق تر و مناسب تر است، زیرا اگر جمله "إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ..." حکم تخیری بود

جمله "أَمَّا مَنْ ظَلَمَ..." تقریری برای آن می بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت فائده زیادی افاده نمی کند.

و خلاصه معنای آیه این است که: ما از او پرسش کردیم که با اینان چه معامله ای می خواهی بکنی، و حال که برایشان مسلط شده ای از عذاب و احسان کدامیک را در باره آنان اختیار می کنی؟ و او در جواب گفته است ستمکاران ایشان را عذاب می کنیم، سپس

(۱) و گفتیم ای آدم سکونت کن. سوره بقره، آیه ۳۵.

(۲) و چون گفتیم در این قریه داخل شوید. سوره بقره، آیه ۵۸.

(۳) و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر بده. سوره قصص، آیه ۷.

(۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۱

وقتی که به سوی پروردگار خویش بازگردند او عذاب نکر به ایشان می دهد، و ما به مؤمن صالح احسان نموده و به آنچه مایه رفاه او است تکلیفش می کنیم.

در جمله "إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ" مفعول را نیاورده و در جمله "وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا" آورده و این بدان جهت است که همه آنان ظالم نبودند و معلوم است که مردمی که وضعشان چنین باشد تعمیم عذاب در باره شان صحیح نیست، بخلاف تعمیم احسان که می شود هم صالح قومی را احسان کرد و هم طالحشان را.

[ظالمان را عذاب می کنیم و مؤمنان صالح العمل را جزای حسنی است] ص : ۵۰۱

"أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا".

کلمه: "نکر" به معنای منکر و غیر آشنا و غیر معهود است، یعنی خدا ایشان را عذابی بی سابقه کند که هیچ گمانش را نمی کردند و انتظارش را نداشتند.

مفسرین، ظلم در این آیه را به ارتکاب شرک تفسیر نموده، و تعذیب را عبارت از کشتن دانسته اند. بنا بر این، معنای جمله چنین می شود: اما کسی که ظلم کند، یعنی به خدا شرک بورزد، و از شرکش توبه نکند به زودی او را می کشیم. و گویا این معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ایمان و عمل صالح در جمله "مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا" استفاده کرده اند، و لیکن ظاهر از این مقابله این است که مراد از ظلم اعم از این است که ایمان به خدا نیاورد و شرک بورزد، و یا ایمان بیاورد و شرک هم نوزد و لیکن عمل صالح نکند و به جای آن، عمل فاسد کند یعنی فساد در زمین کند. و اگر مقابل، ظلم را مقید به ایمان

نکرده بود آن وقت ظهور در این داشت که اصلاً مقصود از ظلم فساد انگیزی در زمین باشد بدون اینکه هیچ نظری به شرک داشته باشد، چون معهود از سیره پادشاهان این است که وقتی دادگستری کنند سرزمین خود را از فساد مفسدین پاک می کنند، (نه از شرک) این نظریه ما بود در تفسیر ظلم به شرک و عین همین نظریه را در تفسیر تعذیب، به قتل داریم.

" وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى ... "

کلمه " صالحاً " وصفی است که قائم مقام موصوف خود شده، و همچنین کلمه " حسنی " . و کلمه " جزاء " حال و یا تمیز و یا مفعول مطلق است، و تقدیر چنین است: اما کسی که ایمان آورد و عمل کند عملی صالح، برای اوست ثبوت حسنی در حالی که جزاء داده می شود، و یا از حیث جزاء، و یا جزایش می دهیم جزای حسنی.

" وَ سَيَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا " - کلمه " یسر " به معنای میسور یعنی آسان است، و وصفی است، که در جای موصوف نشسته، و ظاهراً منظور از امر در " امرنا " امر تکلیفی است، و تقدیر کلام چنین است: به زودی به او از امر خود سخنی می گوئیم آسان، یعنی به او تکلیفی می کنیم آسان که بر او گران نیاید.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۲

" ثُمَّ أَتَّبِعَ سَبِيًّا حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ ... "

یعنی در آنجا و سائلی برای سفر تهیه دید، و به سوی مشرق حرکت کرد تا به صحرائی از طرف مشرق رسید، و دید که آفتاب بر قومی طلوع می کند که برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم.

و منظور از " ستر " آن چیزی است که آدمی با آن خود را از آفتاب می پوشاند و پنهان می کند، مانند ساختمان و لباس و یا خصوص ساختمان، یعنی مردمی بودند که روی خاک زندگی می کردند، و خانه ای که در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان کنند نداشتند. و نیز عریان بودند و لباسی هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده:

" ما برای آنان وسیله پوششی از آن قرار ندادیم " اشاره است به اینکه مردم مذکور هنوز به این حد از تمدن نرسیده بودند که بفهمند خانه و لباسی هم لازم است و هنوز علم ساختمان کردن و خیمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.

" كَذَلِكَ وَ قَدْ أَحْطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا " .

ظاهراً کلمه " كذلك " اشاره به وضعی باشد که در کلام ذکر کرد. و اگر چیزی را به خودش تشبیه کرده به اعتبار مغایرت ادعایی است، که وقتی می خواهند مطلبی را در حق چیزی تاکید کنند این تشبیه را به کار می برند. دیگر مفسرین، مشار الیه به " كذلك " را چیزهای دیگری دانسته اند که از فهم بعید است.

ضمیر در کلمه " لدیه " به ذو القرنین برمی گردد، و جمله " وَ قَدْ أَحْطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا " جمله حالیه است، و معنایش این است

که: او وسیله ای برای سیر و سفر تهیه دیده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسید، و در آنجا مردمی چنین و چنان یافت در حالی که ما احاطه علمی و آگاهی از آنچه نزد او می شد داشتیم. از عده و عده اش از آنچه جریان می یافت خبردار بودیم. و ظاهراً احاطه علمی خدا به آنچه نزد وی صورت می گرفت کنایه باشد از اینکه آنچه که تصمیم می گرفت و هر راهی را که می رفت به هدایت خدا و امر او بود، و در هیچ امری اقدام نمی نمود مگر به هدایتی که با آن مهتدی شده، و به امری که به آن مامور گشته بود. هم چنان که جمله "قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ..." که مربوط به موقع حرکتش به طرف مغرب است اشاره به این معنا دارد.

آیه شریفه "وَقَدْ أَحْطَا... " در معنای کناییش نظیر آیه "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا" ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۳

«۱» و آیه "أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ" «۲» و آیه "وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ" «۳» می باشد، یعنی هر چه می کرد بدون اطلاع ما نبود.

بعضی «۴» از مفسرین گفته اند: آیه مورد بحث در مقام تعظیم امر ذو القرنین است، می خواهد بفرماید جز خدا کسی به دقائق و جزئیات کار او پی نمی برد، و یا در مقام به شکفتی واداشتن شنونده است از زحماتی که وی در این سفر تحمل کرده، و اینکه مصائب و شدائدی که دیده همه در علم خدا هست و چیزی بر او پوشیده نیست. و یا در مقام تعظیم آن سببی است که دنبال کرده. ولی آنچه ما در معنایش گفتیم وجیه تر است.

[ساختن سد به وسیله ذو القرنین] ص: ۵۰۳

"ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ ..."

کلمه "سد" به معنای کوه و هر چیزی است که راه را بند آورد، و از عبور جلوگیری کند. و گویا مراد از "دو سد" در این آیه دو کوه باشد. و در جمله "وَحَدَّ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا" مراد از "من دونهما" نقطه ای نزدیک به آن دو کوه است. و جمله "لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا" کنایه از سادگی و بساطت فهم آنان است. و چه بسا گفته اند: کنایه از عجیب و غریب بودن لغت و زبان آنان باشد، که گویا از لغت ذو القرنین و مردمش بیگانه بوده اند ولی این قول بعید است.

"قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ ..."

ظاهر این است که گویندگان این حرف همان قومی باشند که ذو القرنین آنان را در نزدیکی دو کوه بیافت. و یاجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند که از پشت آن کوه به این مردم حمله می کردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسیر می نمودند. دلیل بر همه اینها سیاق آیه است که تماماً ضمیر عاقل به آنان برگردانده شده و (نیز) عمل سد کشیدن بین دو کوه، و غیر از اینها.

"فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا" - کلمه "خرج" به معنای آن چیزی است که برای مصرف شدن در حاجتی از حوائج، از مال انسان خارج می گردد. قوم مذکور پیشنهاد کردند که مالی را از ایشان بگیرد و میان آنان و یاجوج و ماجوج سدی بیند که مانع از تجاوز آنان بشود.

" قَالَ مَا مَكَّنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا "

اصل کلمه " مکنی "، " مکنی " بوده و دو نون در هم ادغام شده به این صورت در

(۱) کشتی را زیر نظر ما و به وحی ما بساز. سوره هود، آیه ۳۷.

(۲) به علم خود نازلش کرد، سوره نساء آیه ۱۶۶. [...]

(۳) به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد. سوره جن، آیه ۲۸.

(۴) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۳۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۴

آمده است. و کلمه: " ردم " به معنای سد است. و بعضی گفته اند به معنای سد قوی است.

بنا بر این، تعبیر به " ردم " در جواب آنان که درخواست سدی کرده بودند برای این بوده که هم خواهش آنان را اجابت کرده، و هم وعده ما فوق آن را داده باشد.

و اینکه فرمود: " آن مکنتی که خدا به من داده بهتر است " برای افاده استغناء ذو القرنین از کمک مادی ایشان است که خود پیشنهادش را کردند. می خواهد بفرماید:

ذو القرنین گفت آن مکنتی که خدا به من داده، و آن وسعت و قدرت که خدا به من ارزانی داشته، از مالی که شما وعده می دهید بهتر است، و من به آن احتیاج ندارم.

" فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ ... " کلمه " قوه " به معنای هر چیزی است که به وسیله آن آدمی بر چیزی نیرومند می شود. جمله مزبور تفریع بر مطلبی است که از پیشنهاد آنان به دست می آید، و آن ساختن سد بوده، و حاصل معنا این است که: من از شما خرج نمی خواهم و اما سدی که خواستید اگر بخواهید بسازم باید کمک انسانیم کنید، یعنی کارگر و مصالح ساختمانی بیاورید، تا آن را بسازم- و از مصالح آن آهن و قطر و نفع با دمیدن را نام برده است- و به این معنایی که کردیم این مطلب روشن می گردد که مراد ایشان از پیشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازی بوده در حقیقت خواسته اند به ذو القرنین مزد بدهند که او هم قبول نکرده است. " آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ ... "

کلمه " زبر " - به ضمه زاء و فتحه باء- جمع " زبره " است، هم چنان که " غرف " جمع " غرفه " است. و " زبره " به معنای قطعه است. و کلمه " ساوی " به طوری که گفته اند به معنای تسویه است، و همین عبارت " سوی " نیز قرائت شده. و " صدفین " تشبیه " صدف " است که به معنای یک طرف کوه است. و بعضی گفته اند این کلمه جز در کوهی که در برابرش کوه دیگری

باشد استعمال نمی گردد. و بنا بر این کلمه مذکور از کلمات دو طرفی مانند زوج و ضعف و غیر آن دو است. و کلمه "قطر" به معنای مس و یا روی مذاب است، و "افراغ قطر" به معنای ریختن آن به سوراخ و فاصله ها و شکاف ها است.

"آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ" - یعنی بیاورید برایم قطعه های آهن را تا در سد به کار ببرم. این آوردن آهن همان قوتی بود که از ایشان خواست. و اگر تنها آهن را از میان مصالح سد سازی ذکر کرده و مثلاً اسمی از سنگ نیاورده بدین جهت بوده که رکن سد سازی و استحکام بنای آن موقوف بر آهن است. پس جمله "آتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ" بدل بعض از کل جمله "فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ" است. ممکن هم هست در کلام تقدیری گرفت و گفت تقدیر آن: "قَالَ آتُونِي ..."

می باشد، و تقدیر در قرآن بسیار است.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۵

و در جمله "حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا" اختصار به حذف به کار رفته، و تقدیر آن: "فاعانوه بقوه و آتوه ما طلبه منهم فبنی لهم السد و رفعه حتی اذا سوی بین الصدفتین قال انفخوا- او را به قوه و نیرو مدد کرده، و آنچه خواسته بود برایش آوردند، پس سد را برایشان بنا کرده بالا برد، تا میان دو کوه را پر کرد و گفت حالا در آن بدمید".

و ظاهراً جمله "قَالَ انْفُخُوا" از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است. و مقصود این است که دم های آهنگری را بالای سد نصب کنند، تا آهن های داخل سد را گرم نمایند، و سرب ذوب شده را در لابلائی آن بریزند.

و در جمله "حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ... " حذف و ایجازی به کار رفته، و تقدیر آن این است که: "فنفخ حتی اذا جعله ناراً- دمید تا آنکه دمیده شده را و یا آهن را آتش کرد" بدین معنی که: آن را مانند آتش سرخ و داغ کرد. و بنا بر این، عبارت "آن را آتش کرد" از باب استعاره است.

"قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا" - یعنی برای من "قطر" بیاورید تا ذوب نموده روی آن بریزم و لابلائی آن را پر کنم، تا سدی تو پر شود، و چیزی در آن نفوذ نکند.

"فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا".

کلمه "استطاع" و "استطاع" به یک معنا است. و "ظهور" به معنای علو و استیلاء است. و "نقب" به معنای سوراخ کردن است. راغب در مفردات گفته: نقب در دیوار و پوست به منزله نقب در چوب است «۱»، (یعنی نقب در سوراخ کردن دیوار و پوست، و نقب در سوراخ کردن چوب به کار می رود). ضمیرهای جمع به یاجوج و ماجوج برمی گردد. در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته و تقدیر آن: "فبنی السد فما استطاع ياجوج و ماجوج ان يعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ينقبوه لاستحكامه" می باشد، یعنی بعد از آنکه سد را ساخت یاجوج و ماجوج نتوانستند به بالای آن بروند، چون بلند بود، و نیز به سبب محکمی نتوانستند آن را سوراخ کنند.

"قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" کلمه "دکاء" از "دک" به معنای شدت کوبیدن

است. و در اینجا مصدر و به معنای اسم مفعول است. بعضی گفته اند: مراد "شتر دکاء" یعنی بی کوهان است، و اگر این باشد آن وقت به طوری که گفته شده استعاره ای از خرابی سد خواهد بود.

(۱) مفردات راغب، ماده "نقب".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۶

"قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي" - یعنی ذو القرنین - بعد از بنای سد - گفت: این سد خود رحمتی از پروردگار من بود، یعنی نعمت و سپری بود که خداوند با آن اقوامی از مردم را از شر یاجوج و ماجوج حفظ فرمود.

"فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ" - در این جمله نیز حذف و ایجاز به کار رفته، و تقدیر آن چنین است: و این سد و این رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقی خواهد ماند، وقتی وعده پروردگار من آمد آن را در هم می کوبد و با زمین یکسان می کند.

و مقصود از وعده یا وعده ای است که خدای تعالی در خصوص آن سد داده بوده که به زودی یعنی در نزدیکی های قیامت آن را خرد می کند، در این صورت وعده مزبور پیشگویی خدا بوده که ذو القرنین آن را خبر داده. و یا همان وعده ای است که خدای تعالی در باره قیام قیامت داده، و فرموده: کوه ها همه در هم کوبیده گشته دنیا خراب می شود. هر چه باشد قضیه را با جمله "وَ كَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا" تاکید فرموده است.

"وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ..."

از ظاهر سیاق برمی آید که ضمیر جمع "هم" به "ناس" برگردد، و مؤید این احتمال این است که ضمیر در "جمعناهم" نیز به طور قطع به "ناس" برمی گردد، و چون همه ضمیرها یکی است پس آن نیز باید به "ناس" برگردد.

در جمله "بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" استعاره ای به کار رفته، و مراد این است که: در آن روز از شدت ترس و اضطراب آن چنان آشفته می شوند که دریا در هنگام طوفان آشفته می شود، و مانند آب دریا به روی هم می ریزند و یکدیگر را از خود می رانند، در نتیجه نظم و آرامش جای خود را به هرج و مرج می دهد، و پروردگارش از ایشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمی شود و دیگر به اصلاح وضعشان عنایتی نمی کند.

پس این آیه به منزله تفصیل همان اجمالی است که ذو القرنین در کلام خود اشاره کرده و گفته بود: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ" و نظیر تفصیلی است که در جای دیگر آمده که: "حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ" (۱) و بهر تقدیر

(۱) تا روزی که راه یاجوج و ماجوج باز شود و آنان از هر جانب پست و بلندی زمین شتابان در آیند، آن گاه وعده حق بسیار نزدیک شود و ناگهان چشم کافران از حیرت فرو ماند و فریاد کنند ای وای بر ما که از این روز غافل بودیم و سخت به راه ستمکاری شتافتیم. سوره انبیاء، آیات ۹۶ و ۹۷.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۷

این جمله از ملاحم یعنی پیشگوییهای قرآن است.

از آنچه گفتیم به خوبی روشن گردید که "ترک" در جمله "و ترکنا" به همان معنای متبادر از کلمه است، که مقابل گرفتن و اخذ است، و هیچ جهتی ندارد که مانند بعضی بگوییم: ترک به معنای جعل و از لغات اصداد است.

و این آیه از کلام خدای عز و جل است، نه تتمه کلام ذو القرنین، به دلیل اینکه در آن، سیاق از غیبت به تکلم با غیر که سیاق کلام سابق بر این خدای تعالی بود و در آن می فرمود:

"إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ" "قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ"، تغییر یافته، و اگر تتمه کلام ذو القرنین بود جا داشت چنین بیاید: "ترک بعضهم ..." در مقابل جمله دیگر که فرمود "جَعَلَهُ دَكَّاءً".

و مقصود از "و نُفِّخَ فِي الصُّورِ" نفخه دومی قبل از قیامت است که با آن همه مردگان زنده می شوند، به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: "فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا".

"الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْتَشْعِرُونَ سَمْعًا".

این آیه تفسیر کافرین است، و آنان همانهایی هستند که خداوند میان آنان و ذکرش سدی قرار داده و پرده ای کشیده- و به همین مناسبت بعد از ذکر سد متعرض حال آنان شده- دیدگان ایشان را در پرده ای از یاد خدا کرده و استطاعت شنیدن را از گوششان گرفته در نتیجه راهی که میان آنان و حق فاصله بود آن راه که همان یاد خدا است، بریده شده است.

آری، انسان یا از راه چشم به حق می رسد، و از دیدن و تفکر در آیات خدای عز و جل به سوی مدلول آنها راه می یابد، و یا از طریق گوش و شنیدن کلمات حکمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اینان نه چشم دارند و نه گوش.

[وجوهی که در بیان مراد آیه شریفه: "أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ ... " گفته شده است] ص: ۵۰۷

استفهامی است انکاری. در مجمع البیان گفته: معنایش این است که آیا کسانی که توحید خدای را انکار می کنند خیال می کنند اگر غیر از خدا اولیای دیگری اتخاذ کنند ایشان را یاری خواهند نمود، و عقاب مرا از ایشان دفع توانند کرد؟ آن گاه بر گفته خود استدلال نموده می گوید: جمله "إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا"، بر این حذف دلالت می کند «۱».

البته وجه دیگری از ابن عباس نقل شده که وی گفته معنای آیه چنین است: آیا اینان که کافر شدند می پندارند که اگر بغیر

من آلهه ای بگیرند من برای خود و علیه ایشان غضب نخواهم کرد و عقابشان نمی کنم؟.

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۸

وجه سومی نیز هست، و آن این است که جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا..." "مفعول اول برای "حسب" است که به معنای "ظن" می باشد، و مفعول دومش محذوف و تقدیرش چنین است: "افحسب الذين كفروا اتخاذهم عبادی من دونی اولیاء نافعاً لهم او دافعاً للعقاب عنهم" آیا کسانی که کافر شده اند پنداشته اند که اگر غیر از من اولیائی بگیرند برای ایشان نافع و یا دافع عقاب از ایشان است؟".

و فرق میان این وجه و دو وجه قبلی این است که در آن دو وجه، کلمه "أَنْ" وصله اش قائم مقام دو مفعول است، و آنچه حذف شده بعضی از صله است، به خلاف وجه سومی که آن "أَنْ" وصله اش مفعول اول برای حسب است و مفعول دوم آن حذف شده.

وجه چهارمی که هست این است که بگوییم "أَنْ" وصله اش به جای دو مفعول آمده، و عنایت کلام و نقطه اتکاء در آن متوجه این است که بفهماند اتخاذ آلهه، اتخاذ حقیقی نیست، و اصلاً اتخاذ نیست، چون اتخاذ همیشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اینان خودشان تبری می جویند و می گویند: "سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَوَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ"، یعنی منزهی تو ای خدا جز به تو دل ندادیم.

و این وجوه چهارگانه از نظر ترتیب در وجاهت هر یک در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجیه تر وجه اول است که سیاق آیات هم با آن مساعد است، برای اینکه آیات مورد بحث بلکه تمامی آیات سوره در این سیاق است که بفهماند کفار به زینت زندگی دنیا مفتون گشته، امر بر ایشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمینان و رکون کردند، و در نتیجه غیر خدای را اولیای خود گرفتند و پنداشتند که ولایت این آلهه کافی و نافع برای آنان است و دافع ضرر از آنها است. و حال آنکه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلائق خواهند دید مناقض پندار ایشان است، پس آیه شریفه مورد بحث نیز همین پندار را تخطئه می کند.

این را هم باید بگوییم که قائم مقام شدن "أَنْ" وصله اش به جای هر دو مفعول "حسب" با اینکه در کلام خدا زیاد آمده، و از آن جمله فرموده: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا"

«۱» و امثال آن حاجتی باقی نمی گذارد که مفعول دوم آن را محذوف بدانیم. علاوه بر اینکه بعضی از نحویین هم آن را جائز ندانسته اند.

آیات بعدی هم این وجه اول را تایید می کنند، که می فرمایند: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا..."، و همچنین قرائتی که

(۱) آیا پنداشتند آنان که کسب کردند بدیها را اینکه قرار می دهیم آنان را مثل کسانی که ایمان آوردند؟. سوره جاثیه، آیه ۲۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۰۹

قراء است که خوانده اند: "افحسب" - سین را ساکن و باء را مضموم خوانده اند. یعنی آیا اولیاء گرفتن بندگان مرا برای خود بس است ایشان را.

پس مراد از "عباد" در جمله "أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ" هر چیزی و هر کسی است که مورد پرستش بت پرستان قرار بگیرد، چه ملائکه باشد و چه جن، و چه کمترین از بشر.

و اما اینکه مفسرین گفته اند که مراد از عباد مسیح و ملائکه و امثال ایشان از مقرین در گاه خدا است، نه شیطان ها، چون کلمه "عباد" در اکثر موارد وقتی اضافه به یای متکلم می شود تشریف و احترام منظور است، صحیح نیست زیرا اولاً- مقام مناسب تشریف نیست و این ظاهر است، و ثانیاً قید "من دونی" در کلام، صریح در این است که مراد از "الَّذِينَ كَفَرُوا" بت پرستان هستند که اصلاً خدا را عبادت نمی کنند، با اینکه اعتراف به الوهیت او دارند، بلکه شرکاء را که شفعاء می دانند عبادت می کردند. و اما اهل کتاب مثلاً نصاری در عین اینکه مسیح را ولی خود گرفتند ولایت خدای را انکار نکردند، بلکه دو قسم ولایت اثبات می کردند و آن گاه هر دو را یکی می شمردند- دقت بفرمائید.

پس حق این است که جمله "عبادی" شامل مسیح و مانند او نمی شود، بلکه تنها شامل آلهه بت پرستان می شود و مراد از جمله "الَّذِينَ كَفَرُوا" تنها وثنی ها هستند.

"إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا" - یعنی جهنم را آماده کرده ایم تا برای کفار در همان ابتدای ورودشان به قیامت وسیله پذیرایشان باشد. تشبیه کرده خداوند خانه آخرت را به خانه ای که میهمان وارد آن می شود و تشبیه کرده جهنم را به "نزل" یعنی چیزی که میهمان در اول ورودش با آن پذیرایی می شود.

و با در نظر گرفتن اینکه بعد از دو آیه می فرماید "اینان در قیامت توقف و مکثی ندارند" فهمیده می شود که این تشبیه چقدر تشبیه لطیفی است. گویا کفار غیر از ورود به جهنم، دیگر کاری ندارند، و معلوم است که در این آیه چه تحکم و توییخی از ایشان شده و کانه این تحکم را در مقابل تحکمی که از آنان در دنیا نقل کرده و فرموده: "وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوًا" قرار داده.

در تفسیر قمی می گوید: بعد از آنکه رسول خدا (ص) مردم را از

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۰

داستان موسی و همراهش و خضر خبر داد، عرض کردند داستان آن شخصی که دنیا را گردید و مشرق و مغرب آن را زیر پا گذاشت بگو بینم چه کسی بوده. خدای تعالی آیات " وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ ... " را نازل فرمود «۱».

مؤلف: تفصیل این روایت را در آنجا که داستان اصحاب کهف را آوردیم نقل نمودیم، و در این معنا در الدر المنثور «۲» از ابن ابی حاتم از سدی از عمر مولی غفره نیز روایتی آمده.

خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل سنت از رسول خدا (ص) و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی (ع) و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل سنت با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه اش می خوانند) در باره داستان ذی القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلافهایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند- از قبیل وهب ابن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می آید از همان یهودیان گرفته اند، نقل نموده اند. بنا بر این دیگر چه فائده ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند پردازیم؟.

لا- جرم به پاره ای از جهات اختلاف آنها اشاره نموده می گذریم، و به نقل آنچه که تا حدی از اختلاف سالم است می پردازیم.

از جمله اختلافات، اختلاف در خود ذو القرنین است که چه کسی بوده. بیشتر روایات بر آنند که از جنس بشر بوده، و در بعضی «۳» از آنها آمده که فرشته ای آسمانی بوده و خداوند او را به زمین نازل کرده، و هر گونه سبب و وسیله ای در اختیارش گذاشته بود. و در کتاب خطط مقریزی از جاحظ نقل کرده که در کتاب الحیوان خود گفته ذو القرنین مادرش از

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۰.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

(۳) این قول را الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از احوص بن حکیم از پدرش از رسول خدا (ص) و از شیرازی از جبیر بن نفیر از

رسول خدا (ص) و از عده ای از خالد بن معدان از رسول خدا (ص) و نیز از عده ای از عمر بن خطاب روایت کرده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۱

جنس بشر و پدرش از ملائکه بوده. و از آن جمله اختلاف در این است که وی چه سمتی داشته. در بیشتر روایات آمده که ذو القرنین بنده ای از بندگان صالح خدا بوده، خدا را دوست می داشت، و خدا هم او را دوست می داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خیرخواهی نمود. و در بعضی «۱» دیگر آمده که محدث بوده یعنی ملائکه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو می کرده. و در بعضی «۲» دیگر آمده که پیغمبر بوده.

و از آن جمله، اختلاف در اسم او است. در بعضی «۳» از روایات آمده که اسمش عیاش بوده، و در بعضی «۴» دیگر اسکندر و در بعضی «۵» مرزیا فرزند مرزبه یونانی از دودمان یونن فرزند یافث بن نوح. و در بعضی «۶» دیگر مصعب بن عبد الله از قحطان. و در بعضی «۷» دیگر صعب بن ذی مراد اولین پادشاه قوم تبع ها (یمنی ها) که آنان را تبع می گفتند، و گویا همان تبع، معروف به ابو کرب باشد. و در بعضی «۸» عبد الله بن ضحاک بن معد. و همچنین از این قبیل

(۱) این روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن ابی حاتم و ابی الشیخ از امام باقر (ع) و در تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳) از جبرئیل بن احمد از اصبع بن نباته از علی (ع) و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۲۰۱) از اصول کافی از حارث بن مغیره از ابی جعفر (ع) روایت کرده.

(۲) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۵) از ابی حمزه ثمالی از ابی جعفر (ع)، و الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابی الشیخ از ابی الورقاء از علی (ع) روایت کرده و در آن معنا روایات دیگری نیز هست.

(۳) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع بن نباته از علی (ع) و در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶ ح ۲۷) از ثمالی از امام باقر (ع) نقل شده.

(۴) این معنا از روایت قرب الاسناد حمیری از امام کاظم (ع) و از روایت الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (ص) و نیز روایت دیگرش از عده ای از وهب استفاده می شود.

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده. [.....]

(۶) البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۴ ط بیروت.

(۷) البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۱۰۵ نقل از ابن هشام از کتاب تیجان.

(۸) خصال (ص ۲۵۵، ط جامعه مدرسین)، از محمد بن خالد بطور رفع او در البدایه و النهایه ص، از زبیر بن بکار از ابن عباس نقل شده.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۲

اسامی دیگر که آنها نیز بسیار است.

و از آن جمله اختلاف در این است که چرا او را ذو القرنین خوانده اند؟ در بعضی «۱» از روایات آمده که قوم خود را به سوی خدا دعوت کرد، او را زدند و پیشانی راستش را شکافتند پس زمانی از ایشان غایب شد، بار دیگر آمد و مردم را به سوی خدا خواند، این بار طرف چپ سرش را شکافتند، بار دیگر غایب شد پس از مدتی خدای تعالی اسبابی به او داد که شرق و غرب زمین را بگردید و به این مناسبت او را ذو القرنین نامیدند. و در بعضی «۲» دیگر آمده که مردم او را در همان نوبت اول کشتند، آن گاه خداوند او را زنده کرد، این بار به سوی قومش آمد و ایشان را دعوت نمود، این بار هم کتکش زدند و به قتلش رساندند، بار دیگر خدا او را زنده کرد و به آسمان دنیای بالا برد، و این بار با تمامی اسباب و وسائل نازلش کرد.

و در بعضی «۳» دیگر آمده که: بعد از زنده شدن بار دوم در جای ضربت هایی که به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئیده بود، و خداوند نور و ظلمت را برایش مسخر کرد، و چون بر زمین نازل شد شروع کرد به سیر و سفر در زمین و مردم را به سوی خدا دعوت کردن. مانند شیر نعره می زد و دو شاخش رعد و برق می زد، و اگر قومی از پذیرفتن دعوتش استکبار می کرد ظلمت را بر آنان مسلط می کرد، و ظلمت آن قدر خسته شان می کرد تا مجبور می شدند دعوتش را اجابت کنند.

و در بعضی «۴» دیگر آمده که: وی اصلا دو شاخ بر سر داشت، و برای پوشاندنش همواره عمامه بر سر می گذاشت، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس که در پنهان کردن آن مراقبت داشت هیچ کس غیر از کاتبش از جریان خبر نداشت، او را هم اکیدا سفارش کرده بود که به کسی نگوید، لیکن حوصله کاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را به

(۱) در کتاب برهان (ج ۲، ص ۴۸۷، ح ۳۳) از صدوق از اصبع از علی (ع) و در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۱) از ابی بصیر از امام صادق (ع) و در خصال از ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده.

(۲) در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (ع) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) از ابن مردویه از طریق ابی الطفیل از علی (ع) نقل شده و عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰ ح ۷۳) نیز آن را نقل کرده و در معنای آن روایت دیگری نیز هست.

(۳) تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۱ ح ۷۹) از اصبع از علی (ع) و در الدر المنثور از عده ای از وهب ابن منبه چیزی نظیر آن نقل شده.

(۴) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابی الشیخ از وهب ابن منبه.

زمین گذاشته، فریاد زد که پادشاه دو شاخ دارد، خدای تعالی از صدای او دو بوته نی رویانید.

چوپانی از آن نی ها گذر کرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده مزماری ساخت که وقتی در آن می دمید از دهانه آنها این صدا درمی آمد، "آگاه که برای پادشاه دو شاخ است"، قضیه در شهر منتشر شد ذو القرنین فرستاد کاتبش را آوردند، و او را استنطاق کرد و چون دید انکار می کند تهدید به قتلش نمود. او واقع قضیه را گفت. ذو القرنین گفت پس معلوم می شود این امری بوده که خدا می خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم کنار گذاشت.

بعضی «۱» گفته اند: از این جهت ذو القرنینش خوانده اند که او در دو قرن از زمین، یعنی در شرق و غرب آن، سلطنت کرده است و بعضی «۲» دیگر گفته اند: بدین جهت است که وقتی در خواب دید که از دو لبه آفتاب گرفته است، خوابش را اینطور تعبیر کردند که مالک و پادشاه شرق و غرب عالم می شود، و به همین جهت ذو القرنینش خواندند.

بعضی «۳» دیگر گفته اند: بدین جهت که وی دو دسته مو در سر داشت. و بعضی «۴» گفته اند: چون که هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضی «۵» گفته اند: چون در سرش دو برآمدگی چون شاخ بود. و بعضی «۶» گفته اند: چون در تاجش دو چیز به شکل شاخ از طلا تعبیه کرده بودند. و از این قبیل اقوالی دیگر.

و از جمله، اختلافی که وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است که این اختلاف از سایر اختلافهای دیگر شدیدتر است. در بعضی «۷» روایات آمده که ابر در فرمانش بوده، سوار بر ابر می شده و مغرب و مشرق عالم را سیر می کرده. و در روایاتی «۸» دیگر آمده که او به کوه قاف

(۱) در الدر المنثور از عده ای از ابی العالیه و ابن شهاب.

(۲) نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۹۶ ح ۲۱۱) از ضرائح و جرائح از امام عسکری (ع) از علی (ع).

(۳) الدر المنثور از شیرازی از قتاده (ج ۴، ص ۲۴۲).

(۴) الدر المنثور از عده ای، از وهب (ج ۴، ص ۲۴۲).

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۱) است که ابن منذر و ابن ابی حاتم و ابو الشیخ از طریق ابن اسحاق از بعضی از اهل کتاب که مسلمان شده اند روایت کرده.

(۶) این روایت را روح المعانی نقل کرده. (ج ۱۶، ص ۲۵).

(۷) در تعدادی از روایات عامه و خاصه و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) و تفسیر برهان (ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۲۴) و نور الثقلین

(۸) در برهان (ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۲۸) از جمیل از امام صادق (ع) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۶) از عبد بن حمید و غیر او از عکرمه.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۴

رسید، آن گاه در باره آن کوه دارد که کوهی است سبز و محیط بر همه دنیا، و سبزی آسمان هم از رنگ آن است. و در بعضی «۱» دیگر آمده که: ذو القرنین به طلب آب حیات برخاست به او گفتند که آب حیات در ظلمات است، ذو القرنین وارد ظلمات شد در حالی که خضر در مقدمه لشکرش قرار داشت، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتی خضر از آن آب غسل هم کرد، و به همین جهت همیشه باقی و تاقیامت زنده است. و در همین روایات آمده که ظلمات مزبور در مشرق زمین است.

و از آن جمله اختلافی است که در باره محل سد ذو القرنین هست. در بعضی «۲» از روایات آمده که در مشرق است. و در بعضی «۳» دیگر آمده که در شمال است. مبالغه روایات «۴» در این مورد به حدی رسیده که بعضی گفته اند: طول سد که در بین دو کوه ساخته شده صد فرسخ، و عرض آن پنجاه فرسخ، و ارتفاع آن به بلندی دو کوه است. و در پی ریزی اش آن قدر زمین را کنند که به آب رسیدند، و در درون سد صخره های عظیم، و به جای گل مس ذوب شده ریختند تا به کف زمین رسیدند از آنجا به بالا را با قطعه های آهن و مس ذوب شده پر کردند، و در لابلاهی آن رگه ای از مس زرد به کار بردند که چون جامه راه راه رنگارنگ گردید.

و از آن جمله اختلاف روایات است در وصف یاجوج و ماجوج. در بعضی «۵» روایات آمده که از نژاد ترک از اولاد یافث بن نوح بودند، و در زمین فساد می کردند. ذو القرنین سدی را که ساخت برای همین بود که راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضی «۶» از آنها آمده که اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضی «۷» دیگر آمده که قوم "ولود" بوده اند، یعنی هیچ کس از زن و مرد

(۱) در تفسیر قمی (ج ۲، ص ۴۲) از علی (ع) و در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۷۷) از هشام از بعضی از آل محمد (ع) و در الدر المنثور از ابن ابی حاتم و غیر او از امام باقر (ع).

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۳) الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن عباس.

(۴) الدر المنثور (ج ۴، ص ۴۴۴) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۵) الدر المنثور از ابن اسحاق از ابن منذر از علی (ع) و از ابن ابی حاتم از قتاده و در (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۷) نور الثقلین از علل الشرائع از عسکری.

(۶) نور الثقلین (ج ۳، ص ۳۰۷، ح ۲۲۸) از روضه کافی از ابن عباس.

(۷) طبری (ج ۱۶، ص ۱۹، با اختلاف سند) از عبد الله بن عمیر و از عبد الله بن سلام و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از نسایی و ابن مردویه از اوس از رسول خدا (ص) و در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۱) از ابن ابی حاتم از سدی از علی (ع).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۵

آنها نمی مرده مگر آنکه دارای هزار فرزند شده باشد، و به همین جهت آمار آنها از عدد سایر بشر بیشتر بوده. حتی در بعضی «۱» روایات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته. و نیز روایت «۲» شده که این قوم از نظر نیروی جسمی و شجاعت به حدی بوده اند که به هیچ حیوان و یا درنده و یا انسانی نمی گذشتند مگر آنکه آن را پاره پاره کرده می خوردند. و نیز به هیچ کشت و زرع و یا درختی نمی گذشتند مگر آنکه همه را می چریدند، و به هیچ نهی بر نمی خوردند مگر آنکه آب آن را می خوردند و آن را خشک می کردند. و نیز روایت «۳» شده که یاجوج یک قوم و ماجوج قومی دیگر و امتی دیگر بوده اند، و هر یک از آنها چهار صد هزار امت و فامیل بوده اند، و به همین جهت جز خدا کسی از عدد آنها خبر نداشته.

و نیز روایت «۴» شده که سه طائفه بوده اند، یک طائفه مانند ارز بوده اند که درختی است بلند. طائفه دیگر طول و عرضشان یکسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند، و طائفه سوم که از آن دو طائفه شدیدتر و قوی تر بودند هر یک دو لاله گوش داشته اند که یکی از آنها را تشک و دیگری را لحاف خود می کرده، یکی لباس تابستانی و دیگری لباس زمستانی آنها بوده اولی پشت و رویش دارای پرهایی ریز بوده و آن دیگری پشت و رویش کرک بوده است. بدنی سفت و سخت داشته اند. کرک و پشم بدنشان بدنهایشان را می پوشانده. و نیز روایت «۵» شده که قامت هر یک از آنها یک وجب و یا دو وجب و یا سه وجب بوده. و در بعضی «۶» دیگر آمده که آنهايي که لشکر ذو القرنین با ایشان می جنگیدند صورتهایشان مانند سگ بوده.

(۱) در الدر المنثور (ج ۳، ص ۲۴۹) از عبد الرزاق و غیر او از عبد الله بن عمر.

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن اسحاق و غیر او از وهب.

(۳) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و ابی الشیخ از حسان بن عطیه و از ابن ابی حاتم و غیر او از حدیفه از رسول خدا (ص) و نیز در مبالغه از جهت آمار این امت آمده که از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمود یاجوج و ماجوج معادل هزار برابر مسلمانان هستند [البدایه و النهایه از صحیح بخاری و مسلم از ابی سعید از رسول خدا (ص)] در حالی که می گویند مسلمانان پنج یک اهل زمینند و لازمه این حرف این می شود که یاجوج و ماجوج دو بیست برابر جمعیت روی زمین باشند.

(۴) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۴) از ابن منذر و ابن ابی حاتم از کعب الاحبار.

(۵) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۵۰) از ابن منذر و حاکم و غیر آن دو از ابن عباس.

(۶) در الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن منذر و از عده ای از عقبه بن عامر از رسول خدا (ص). [.....]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۶

و از جمله آن اختلافات اختلافی است که در تاریخ زندگی سلطنت ذوالقرنین است، در بعضی از روایات «۱» آمده که بعد از نوح، و در بعضی «۲» دیگر در زمان ابراهیم و هم عصر وی می زیسته، زیرا ذوالقرنین حج خانه خدا کرده و با ابراهیم مصافحه نموده است، و این اولین مصافحه در دنیا بوده. و در بعضی «۳» دیگر آمده که وی در زمان داوود می زیسته است.

باز از جمله اختلافاتی که در روایات این داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذوالقرنین است. در بعضی «۴» از روایات آمده که سی سال، و در بعضی «۵» دیگر دوازده سال، و در روایات دیگر مقدارهایی دیگر گفته شده.

این بود جهات اختلافی که هر که به تاریخ مراجعه نماید و اخبار این داستان را در جوامع حدیث از قبیل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلین از نظر بگذرانند به آنها واقف می گردد.

و در کتاب کمال الدین به سند خود از اصبع بن نباته روایت کرده که گفت: ابن الکواء در محضر علی (ع) هنگامی که آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت:

یا امیر المؤمنین ما را از داستان ذوالقرنین خبر بده، آیا پیغمبر بوده و یا ملک؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آیا از طلا بوده یا از نقره؟ حضرت فرمود: نه پیغمبر بود، و نه ملک. و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره. او مردی بود که خدای را دوست می داشت و خدا هم او را دوست داشت، او خیرخواه خدا بود، خدا هم برایش خیر می خواست، و بدین جهت او را ذوالقرنین خواندند که قومش را به سوی خدا دعوت می کرد و آنها او را زدند و یک طرف سرش را شکستند، پس مدتی از مردم غایب شد، و بار دیگر به سوی آنان برگشت، این بار هم زدند و طرف دیگر سرش را شکستند، و اینک در میان شما نیز کسی مانند او هست «۶».

مؤلف: ظاهراً کلمه "ملک" در این روایت به فتح لام (فرشته) باشد نه به کسر آن (پادشاه)، برای اینکه در روایاتی که به حد استفاضه از آن جناب و از دیگران نقل شده همه او

(۱) در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۵۱، ح ۸۷) از اصبع از علی (ع).

(۲) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۲) از ابن مردویه و غیر او از عبید بن عمیر، و در نور الثقلین (ج ۳، ص ۲۸۸، ح ۱۸۱) از امالی

شیخ از امام باقر (ع) و در عرائس ابن اسحاق.

(۳) الدر المنثور از ابن ابی حاتم و ابن عساکر از مجاهد.

(۴) برهان (ج ۲، ص ۴۷۹، ح ۲) از برقی از موسی بن جعفر (ع).

(۵) الدر المنثور (ج ۴، ص ۲۴۷) از ابن ابی حاتم از وهب.

(۶) اکمال الدین، ط انتشارات اسلامی، ص ۳۹۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۷

را سلطانی جهان گیر معرفی کرده اند. پس اینکه در این روایت آن را نفی کرده و همچنین پیغمبر بودن او را نیز نفی کرده به خاطر این بوده که روایات وارده از رسول خدا را که در بعضی آمده که پیغمبر بوده، و در بعضی دیگر فرشته ای از فرشتگان که همین قول عمر بن خطاب است هم چنان که اشاره به آن گذشت، تکذیب نماید.

و اینکه فرمود "اینک در میان شما مانند او هست" یعنی مانند ذوالقرنین در دو بار شکافته شدن فرقهش، و مقصودش خودش بوده، چون یک طرف فرق سر ایشان از ضربت ابن عبیدود شکافته شد و طرف دیگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم (لعنه الله علیه) که با همین ضربت دومی شهید گردید. و نیز به دلیل روایت کمال الدین که از روایات مستفیضه از امیر المؤمنین (ع) است و شیعه و اهل سنت به الفاظ مختلفی از آن جناب نقل کرده اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همین نقلی است که ما آوردیم. چیزی که هست دست نقل به معنا با آن بازیها کرده و آن را به صورت عجیب و غریب و نهایت تحریف در آورده است.

و در الدر المنثور است که ابن مردویه از سالم بن ابی الجعد روایت کرده که گفت:

شخصی از علی (ع) از ذوالقرنین پرسش نمود که آیا پیغمبر بوده یا نه؟ فرمود: از پیغمبرتان شنیدم که می فرمود: او بنده ای بود معتقد به وحدانیت خدا و مخلص در عبادتش، خدا هم خیرخواه او بود (۱).

و در احتجاج از امام صادق (ع) در ضمن حدیث مفصلی روایت کرده که گفت: سائل از آن جناب پرسید مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته اند وقتی آفتاب به پائین ترین نقطه سرازیر می شود، فلک آن را می چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پائین آید، یعنی آفتاب در چشمه لایه داری فرو رفته سپس زمین را پاره نموده، دوباره به محل طلوع خود برمی گردد، به همین جهت زیر عرش متحیر شده تا آنکه اجازه اش دهند بار دیگر طلوع کند، و همه روزه نورش سلب شده، هر روز نور دیگری سرخ فام به خود می گیرد (۲).

مؤلف: اینکه فرمود: "به پائین ترین نقطه سرازیر می شود" تا آنجا که فرمود "به محل طلوع خود برمی گردد" بیان سیر آفتاب

است از حین غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضیه معروف بطلمیوسی، چون آن روز این فرضیه بر سر کار بود که اساسش مبنی بر سکون

(۱) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۰.

(۲) احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۹، ط نجف.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۸

زمین و حرکت اجرام سماوی در پیرامون آن بود، و به همین جهت امام (ع) این قضیه را نسبت به بعضی علماء داده است. و اینکه داشت " یعنی آفتاب در چشمه لای داری فرو رفته سپس زمین را پاره می کند و دوباره به محل طلوع خود برمی گردد " جزء کلام امام نیست، بلکه کلام بعضی از راویان خبر است، که به خاطر قصور فهم، آیه " تَعْرُبُ فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ " را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لای دار، و غایب شدنش در آن، و چون ماهی شنا کردن در آب، و پاره کردن زمین، و دوباره به محل طلوع برگشتن، و سپس رفتن به زیر عرش، تفسیر کرده اند. به نظر آنها عرش، آسمانی است فوق آسمانهای هفتگانه، و یا جسمی است نورانی که ما فوق آن نیست، و آن را بالای آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع کند، آن وقت است که نوری قرمز به خود می گیرد و طلوع می کند.

[روایاتی در ذیل برخی جملات آیات راجع به ذو القرنین] ص : ۵۱۸

و همین راوی در جمله " پس در زیر عرش متحیر شده، تا آنکه اجازه اش دهند طلوع کند " به روایت دیگری اشاره کرده که از رسول خدا (ص) روایت شده که ملائکه آفتاب را بعد از غروبش به زیر عرش می برند، و نگاه می دارند در حالی که اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالی که هیچ نمی داند فردا چه ماموریتی به او می دهند، تا آنکه جامه نور را بر تنش کرده، دستورش می دهند طلوع کند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهی را مرتکب شده که در تفسیر غروب در اینجا مرتکب شده بود، در نتیجه قدم به قدم از حق دورتر شده است.

و در تفسیر " عرش " به فلک نهم و یا جسم نورانی نظیر تخت، در کتاب و سنت چیزی که قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اینها مطالبی است که فهم این راوی آن را تراشیده. و ما بیشتر روایات عرش را در اوائل جزء هشتم این کتاب نقل نمودیم.

و همین که امام (ع) مطلب را به بعضی از علماء نسبت داده خود اشاره به این است که آن جناب مطلب را صحیح ندانسته، و این امکان را هم نداشته که حق مطلب را بیان فرماید، و چگونه می توانسته اند بیان کنند در حالی که فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده که یک فرضیه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اینطور که دیدید گنج و گم می کردند. در چنین زمانی اگر امام حق مطلب را که امری خارج از احساس به خواص ظاهری و بیرون از گنجایش فکر آن روز شنونده بود بیان می کردند شنوندگان چگونه تلقی اش نموده، و چه معانی برایش می تراشیدند؟.

و در الدر المنثور است که عبد الرزاق، سعید بن منصور، ابن جریر، ابن منذر و ابن ابی ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۱۹

حاتم از طریق عثمان بن ابی حاضر، از ابن عباس روایت کرده اند که به وی گفته شد:

معاویه بن ابی سفیان آیه سوره کهف را "تغرب فی عین حامیه" قرائت کرده. ابن عباس می گوید: من به معاویه گفتم: ما این آیه را جز به لفظ "حمئه" قرائت نکرده ایم، (تو این قرائت را از که شنیدی؟). معاویه به عبد الله عمر گفت: تو چه جور می خوانی؟ گفت:

همانطور که تو خواندی.

ابن عباس می گوید: به معاویه گفتم قرآن در خانه من نازل شده، (تو از این و آن می پرسی؟) معاویه فرستاد نزد کعب الاحبار و احضارش نموده، پرسید در تورات محل غروب آفتاب را کجا دانسته؟ کعب گفت: از اهل عربیت پرس، که آنان بهتر می دانند، و اما من در تورات می یابم که آفتاب در آب و گل غروب می کند،- و در اینجا با دست اشاره به سمت مغرب کرد- ابن ابی حاضر به ابن عباس گفت: اگر من با شما دو نفر بودم چیزی می گفتم که سخن تو را تایید کند، و معاویه را نسبت به کلمه "حمئه" بصیرت بخشد. ابن عباس پرسید: چه می گفتی؟ گفت این مدرک را ارائه می دادم که تبع در ضمن خاطراتی که از ذو القرنین و از علاقه مندی او به علم و پیروی از آن نقل کرده گفته است.

قد كان ذو القرنين عمر مسلما ملكا تدین له الملوک و تحشد

فاتی المشارق و المغارب یبتغی اسباب ملک من حکیم مرشد

فرأى مغيب الشمس عند غروبها فی عین ذی خلب و ثاط حرم «۱»

ابن عباس پرسید "خلب" چیست؟ اسود گفت: در زبان قوم تبع به معنای گل است، پرسید "ثاط" به چه معنا است؟ گفت: به معنای لای است، پرسید "حرم" چیست؟ گفت:

سیاه. ابن عباس غلامی را صدا زد که آنچه این مرد می گوید بنویس «۲».

مؤلف: این حدیث با مذاق جماعت که قائل به تواتر قراءتها هستند آن طور که باید سازگاری ندارد.

(۱) ذو القرنین مردی مسلمان بود که عمری را به اسلام گذارنده و پادشاهی بود که پادشاهان خدمتش کردند و نزدش جمع شدند.

پس به مشارق و مغارب عالم سفر کرد و در جستجوی اسباب ملک بود که حکیمی مرشد بیابد و از او بیرسد.

پس محل غروب آفتاب را در هنگام غروب دید که در چشمه ای گل آلود و سیاه رنگ فرو می رفت.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۸.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۰

و از تیجان ابن هشام همین حدیث را نقل کرده، و در آن چنین آمده که: ابن عباس این اشعار را برای معاویه خواند، معاویه از معنای "خلب" و "ثاط" و "حرم" پرسید، و در جوابش گفت: خلب به معنای لایه زیرین است، و حرم شن و سنگ زیر آن است، آن گاه قصیده را هم ذکر کرده. و همین اختلاف خود شاهد بر این است که در این روایت نارسایی وجود دارد.

و در تفسیر عیاشی از ابی بصیر از ابی جعفر (ع) روایت کرده که در ذیل این کلام خدای عز و جل: "لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" فرمود: چون هنوز خانه ساختن را یاد نگرفته بودند «۱».

و در تفسیر قمی در ذیل همین آیه نقل کرده که امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نیاموخته بودند «۲».

و در الدر المنثور است که ابن منذر از ابن عباس روایت کرده که در ذیل جمله "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ" گفته: یعنی دو کوه که یکی کوه ارمینیه و یکی کوه آذربایجان است «۳».

و در تفسیر عیاشی از مفضل روایت کرده که گفت از امام صادق (ع) از معنای آیه "أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا" پرسش نمودم، فرمود: منظور تقیه است که "فَمَا اسِطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسِطَاعُوا لَهُ نَقْبًا" اگر به تقیه عمل کنی در حق تو هیچ حيله ای نمی توانند بکنند، و خود حصنی حصین است، و میان تو و اعداء خدا سدی محکم است که نمی توانند آن را سوراخ کنند «۴».

و نیز در همان کتاب از جابر از آن جناب روایت کرده که آیه را به تقیه تفسیر فرموده است «۵».

مؤلف: این دو روایت از باب جری است نه تفسیر.

و در تفسیر عیاشی از اصبغ بن نباته از علی (ع) روایت کرده که روز را در جمله "و تَرَكَنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" به روز قیامت تفسیر فرموده «۶».

مؤلف: ظاهر آیه به حسب سیاق این است که این آیه مربوط به علائم ظهور قیامت باشد، و شاید مراد امام هم از روز قیامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسیار می شود که

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۰، ح ۸۴.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۹.

(۴ و ۵ و ۶) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱. [...]

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۱

قیامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق می شود.

و در همان کتاب از محمد بن حکیم روایت شده که گفت: من نامه ای به امام صادق (ع) نوشتم، و در آن پرسیدم: آیا نفس قادر بر معرفت هست یا نه؟ می گوید:

امام فرمود نه. پرسیدم خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا" و از آن برمی آید که دیدگان کفار بینایی داشته و بعدا دچار غطاء شده. امام فرمود: این آیه " ما كَانُوا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ" کنایه است از ندیدن و نشنیدن، نه اینکه می بینند ولی غطاء جلو دید آنان را گرفته است. می گوید عرض کردم: پس چرا از آنان عیب می گیرد؟ فرمود: از آن جهت که خدا با آنان معامله کرده عیب نمی گیرد، بلکه از آن جهت که خود چنین کردند از آنها عیب می گیرد و اگر منحرف نمی شدند و تکلف نمی کردند عیبی بر آنان نبود «۱».

مؤلف: یعنی کفار، خود مسبب این حجاب اند و به همین جهت به آثار و تبعات آن گرفتار می شوند.

و در تفسیر قمی در ذیل آیه مذکور از امام روایت کرده که فرمود: کسانی هستند که به خلقت خدا و آیات ارضی و سماوی او نظر نمی افکنند «۲».

مؤلف: و در عیون «۳» از حضرت رضا (ع) روایت کرده که آیه را بر منکرین ولایت تطبیق فرموده، و این همان تطبیق کلی بر مصداق است.

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۱.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

(۳) عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۳۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۲

قرآن کریم متعرض اسم او و تاریخ زندگی و ولادت و نسب و سایر مشخصاتش نشده.

البته این رسم قرآن کریم در همه موارد است که در هیچ یک از قصص گذشتگان به جزئیات نمی پردازد. در خصوص ذو القرنین هم اکتفاء به ذکر سفرهای سه گانه او کرده، اول رحلتش به مغرب تا آنجا که به محل فرو رفتن خورشید رسیده و دیده است که آفتاب در "عَيْنِ حَمِيَّةٍ" و "یا" حامیه" فرو می رود، و در آن محل به قومی برخورد کرده است. و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده، تا آنجا که به محل طلوع خورشید رسیده، و در آنجا به قومی برخورد کرده که خداوند میان آنان و آفتاب ساتر و حاجبی قرار نداده.

و رحلت سومش تا به موضع بین السدین بوده، و در آنجا به مردمی برخورد کرده که به هیچ وجه حرف و کلام نمی فهمیدند و چون از شر یاجوج و ماجوج شکایت کردند، و پیشنهاد کردند که هزینه ای در اختیارش بگذارند و او بر ایشان دیواری بکشد، تا مانع نفوذ یاجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نیز پذیرفته و وعده داده سدی بسازد که ما فوق آنچه آنها آرزویش را می کنند بوده باشد، ولی از قبول هزینه خودداری کرده است و تنها از ایشان نیروی انسانی خواسته است. آن گاه از همه خصوصیات بنای سد تنها اشاره ای به رجال و قطعه های آهن و دمه های کوره و قطر نموده است.

این آن چیزی است که قرآن کریم از این داستان آورده، و از آنچه آورده چند خصوصیت و جهت جوهری داستان استفاده می شود:

اول اینکه صاحب این داستان قبل از اینکه داستانش در قرآن نازل شود بلکه حتی در زمان زندگی اش ذو القرنین نامیده می شده، و این نکته از سیاق داستان یعنی جمله "يَسْئَلُونَكَ تَرْجَمَهُ الْمِيزَانَ، ج ۱۳، ص: ۵۲۳

عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ "

" قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ " و " قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ " به خوبی استفاده می شود، (از جمله اول برمی آید که در عصر رسول خدا (ص) قبل از نزول این قصه چنین اسمی بر سر زبانها بوده، که از آن جناب داستانش را پرسیده اند. و از دو جمله بعدی به خوبی معلوم می شود که اسمش همین بوده که با آن خطابش کرده اند).

خصوصیت دوم اینکه او مردی مؤمن به خدا و روز جزاء و متدین به دین حق بوده که بنا بر نقل قرآن کریم گفته است: " هَذَا رَحْمِيَّةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعَيْدُ رَبِّي حَقًّا " و نیز گفته: " أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَيُؤْفَقُ نَعِيدُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَ أَمَا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ... " گذشته از اینکه آیه " قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ نَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا " که خداوند اختیار تام به او می دهد، خود شاهد بر مزید کرامت و مقام دینی او می باشد، و می فهماند که او به وحی و یا الهام و یا به وسیله پیغمبری از پیغمبران تایید می شده، و او را کمک می کرده.

خصوصیت سوم اینکه او از کسانی بوده که خداوند خیر دنیا و آخرت را برایش جمع کرده بود. اما خیر دنیا، برای اینکه

سلطنتی به او داده بود که توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هیچ چیز جلوگیری نشود بلکه تمامی اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت، برای اینکه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و کرامت نفس و گسترده خیر و دفع شر در میان بشر سلوک کرد، که همه اینها از آیه "إِنَّا مَكْنَأُ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَيِّئًا" استفاده می شود. علاوه بر آنچه که از سیاق داستان بر می آید که چگونه خداوند نیروی جسمانی و روحانی به او ارزانی داشته است.

جهت چهارم اینکه به جماعتی ستمکار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

جهت پنجم اینکه سدی که بنا کرده در غیر مغرب و مشرق آفتاب بوده، چون بعد از آنکه به مشرق آفتاب رسیده پیروی سببی کرده تا به میان دو کوه رسیده است، و از مشخصات سد او علاوه بر اینکه گفتیم در مشرق و مغرب عالم نبوده این است که میان دو کوه ساخته شده، و این دو کوه را که چون دو دیوار بوده اند به صورت یک دیوار ممتد در آورده است. و در سدی که ساخته پاره های آهن و قطر به کار رفته، و قطعا در تنگنایی بوده که آن تنگنا رابط میان دو قسمت مسکونی زمین بوده است.

۲- داستان ذو القرنین و سد و یاجوج و ماجوج از نظر تاریخ ص: ۵۲۳

قدمای از مورخین هیچ یک در اخبار خود پادشاهی را که نامش ذو القرنین و یا شبیه به ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۴

آن باشد اسم نبرده اند. و نیز اقوامی به نام یاجوج و ماجوج و سدی که منسوب به ذو القرنین باشد نام نبرده اند. بله به بعضی از پادشاهان حمیر از اهل یمن اشعاری نسبت داده اند که به عنوان مباهات نسبت خود را ذکر کرده و یکی از پدران خود را که سمت پادشاهی "تبع" داشته را به نام ذو القرنین اسم برده و در سروده هایش این را نیز سروده که او به مغرب و مشرق عالم سفر کرد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نمود، که به زودی در فصول آینده مقداری از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسید- ان شاء الله.

و نیز ذکر یاجوج و ماجوج در مواضعی از کتب عهد عتیق آمده. از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تکوین تورات: "اینان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و یافث که بعد از طوفان برای هر یک فرزندان شد، فرزندان یافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و مادای و باوان و نوبال و ماشک و نبراس".

و در کتاب حزقیال اصحاح سی و هشتم آمده: "خطاب کلام رب به من شد که می گفت: ای فرزند آدم روی خود متوجه جوج سرزمین ماجوج رئیس روش ماشک و نوبال، کن، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سید و رب این چنین گفته: ای جوج رئیس روش ماشک و نوبال، علیه تو برخاستم، تو را برمی گردانم و دهنه هایی در دو فک تو می کنم، و تو و همه لشگرت را چه پیاده و چه سواره بیرون می سازم، در حالی که همه آنان فاخرترین لباس بر تن داشته باشند، و جماعتی عظیم و با سپر باشند همه شان شمشیرها به دست داشته باشند، فارس و کوش و فوط با ایشان باشد که همه با سپر و کلاهخود باشند، و جومر و همه لشگرت و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرت شعبه های کثیری با تو باشند".

می گوید: "به همین جهت ای پسر آدم باید ادعای پیغمبری کنی و به جوج بگویی سید رب امروز در نزدیکی سکنای شعب اسرائیل در حالی که در امن هستند چنین گفته: آیا نمی دانی و از محلت از بالای شمال می آیی".

و در اصحاح سی و نهم داستان سابق را دنبال نموده می گوید: "و تو ای پسر آدم برای جوج ادعای پیغمبری کن و بگو سید رب اینچنین گفته: اینک من علیه توام ای جوج ای رئیس روش ماشک و نوبال و اردک و اقودک، و تو را از بالاهاى شمال بالا- می برم، و به کوه های اسرائیل می آورم، و کمانت را از دست چپت و تیرهایت را از دست راستت می زنم، که بر کوه های اسرائیل بیفتی، و همه لشگریان و شعوبی که با تو هستند بیفتند، آیا می خواهی خوراک مرغان کاشر از هر نوع و وحشی های بیابان شوی؟ بر روی زمین بیفتی؟ چون من به کلام سید رب سخن گفتم، و آتشی بر ماجوج و بر ساکنین در جزائر ایمن می فرستم، آن وقت است که می دانند منم رب ...".

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۵

و در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می گوید: "فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با او است کلید جهنم و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می گیرد اژدهای زنده قدیمی را که همان ابلیس و شیطان باشد، و او را هزار سال زنجیر می کند، و به جهنمش می اندازد و درب جهنم را به رویش بسته قفل می کند، تا دیگر امتهای بعدی را گمراه نکند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد".

آن گاه می گوید: "پس وقتی هزار سال تمام شد شیطان از زندانش آزاد گشته بیرون می شود، تا امتهای او را که در چهار گوشه زمینند جوج و ماجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه محبوبه را محاصره نمایند، آن وقت آتشی از ناحیه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو باشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الابدین".

از این قسمت که نقل شده استفاده می شود که "ماجوج" و "یا" جوج و ماجوج "امتی و یا امتهایی عظیم بوده اند، و در قسمت های بالای شمال آسیا از آبادی های آن روز زمین می زیسته اند، و مردمانی جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند.

اینجاست که ذهن آدمی حدس قریبی می زند، و آن این است که ذوالقرنین یکی از ملوک بزرگ باشد که راه را بر این امتهای مفسد در زمین سد کرده است، و حتما باید سدی که او زده فاصل میان دو منطقه شمالی و جنوبی آسیا باشد، مانند دیوار چین و یا سد باب الأبواب و یا سد داریال و یا غیر آنها.

تاریخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اینکه ناحیه شمال شرقی از آسیا که ناحیه احداب و بلندیهای شمال چین باشد موطن و محل زندگی امتی بسیار بزرگ و وحشی بوده امتی که مدام رو به زیادی نهاده جمعیتشان فشرده تر می شد، و این امت همواره بر امتهای مجاور خود مانند چین حمله می بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد کرده به سوی بلاد آسیای وسطی و خاورمیانه سرازیر می شدند، و چه بسا که در این کوه ها به شمال اروپا نیز رخنه می کردند. بعضی از ایشان طوائفی بودند

که در همان سرزمین هایی که غارت کردند سکونت نموده متوطن می شدند، که اغلب سکنه اروپای شمالی از آنها بودند، و در آنجا تمدنی به وجود آورده، و به زراعت و صنعت می پرداختند. و بعضی دیگر برگشته به همان غارتگری خود ادامه می دادند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۶

بعضی از مورخین گفته اند که یاجوج و ماجوج امتهایی بوده اند که در قسمت شمالی آسیا از تبت و چین گرفته تا اقیانوس منجمد شمالی و از ناحیه غرب تا بلاد ترکستان زندگی می کردند این قول را از کتاب " فاکهه الخلفاء و تهذیب الاخلاق " ابن مسکویه، و رسائل اخوان الصفاء، نقل کرده اند.

و همین خود مؤید آن احتمالی است که قبلا تقویتش کردیم، که سد مورد بحث یکی از سدهای موجود در شمال آسیا فاصل میان شمال و جنوب است.

۳- ذو القرنین کیست و سدش کجا است؟ [اقوال مختلف در این باره] ص: ۵۲۶

مورخین و ارباب تفسیر در این باره اقوالی بر حسب اختلاف نظریه شان در تطبیق داستان دارند:

الف- به بعضی از مورخین نسبت می دهند که گفته اند: سد مذکور در قرآن همان دیوار چین است. آن دیوار طولانی میان چین و مغولستان حائل شده، و یکی از پادشاهان چین به نام "شین هوانک تی" آن را بنا نهاده، تا جلو هجومهای مغول را به چین بگیرد. طول این دیوار سه هزار کیلومتر و عرض آن ۹ متر و ارتفاعش پانزده متر است، که همه با سنگ چیده شده، و در سال ۲۶۴ قبل از میلاد شروع و پس از ده و یا بیست سال خاتمه یافته است، پس ذو القرنین همین پادشاه بوده.

و لیکن این مورخین توجه نکرده اند که اوصاف و مشخصاتی که قرآن برای ذو القرنین ذکر کرده و سدی که قرآن بنایش را به او نسبت داده با این پادشاه و این دیوار چین تطبیق نمی کند، چون در باره این پادشاه نیامده که به مغرب اقصی سفر کرده باشد، و سدی که قرآن ذکر کرده میان دو کوه واقع شده و در آن قطعه های آهن و قطر، یعنی مس مذاب به کار رفته، و دیوار بزرگ چین که سه هزار کیلومتر است از کوه و زمین همین طور، هر دو می گذرد و میان دو کوه واقع نشده است، و دیوار چین با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطری به کاری نرفته.

ب- به بعضی دیگری از مورخین نسبت داده اند که گفته اند: آنکه سد مذکور را ساخته یکی از ملوک آشور «۱» بوده که در حوالی قرن هفتم قبل از میلاد مورد هجوم اقوام "سیت" «۲» قرار می گرفته، و این اقوام از تنگنای کوه های قفقاز تا ارمنستان آن گاه ناحیه غربی

(۱) این نظریه از کتاب "کیهان شناخت" تالیف حسن بن قطان مروزی طیب و منجم متوفی سنه ۵۴۸ هـ- نقل شده، و در آن

اسم آن پادشاه را "بلینس" و نیز اسکندر دانسته.

(۲) این اقوام به طوری که گفته اند: در اصطلاح غربی ها "سیت" نامیده می شدند، که نامی از ایشان در بعضی از سنگنبشته های زمان داریوش نیز آمده، ولی در نزد یونانی ها "میگاک" نامیده شده اند.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۲۷

ایران هجوم می آوردند، و چه بسا به خود آشور و پایتختش "نینوا" هم می رسیدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گیری می زدند، بناچار پادشاه آن دیار برای جلوگیری از آنها سدی ساخت که گویا مراد از آن سد "باب الأبواب" باشد که تعمیر و یا ترمیم آن را به کسری انوشیروان یکی از ملوک فارس نسبت می دهند. این گفته آن مورخین است و لیکن همه گفتگو در این است که آیا با قرآن مطابق است یا خیر؟.

ج- صاحب روح المعانی نوشته: بعضی ها گفته اند او، یعنی ذو القرنین، اسمش فریدون بن اثفیان بن جمشید پنجمین پادشاه پیشدادی ایران زمین بوده، و پادشاهی عادل و مطیع خدا بوده. و در کتاب صور الاقالیم ابی زید بلخی آمده که او مؤید به وحی بوده و در عموم تواریخ آمده که او همه زمین را به تصرف در آورده میان فرزنداناش تقسیم کرد، قسمتی را به ایرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت کرد، قسمت دیگر زمین یعنی روم و دیار مصر و مغرب را به پسر دیگرش سلم داد، و چین و ترک و شرق را به پسر سومش تور بخشید، و برای هر یک قانونی وضع کرد که با آن حکم براند، و این قوانین سه گانه را به زبان عربی سیاست نامیدند، چون اصلش "سی ایسا" یعنی سه قانون بوده.

و وجه تسمیه اش به ذو القرنین "صاحب دو قرن" این بوده که او دو طرف دنیا را مالک شد، و یا در طول ایام سلطنت خود مالک آن گردید، چون سلطنت او به طوری که در روضه الصفا آمده پانصد سال طول کشید، و یا از این جهت بوده که شجاعت و قهر او همه ملوک دنیا را تحت الشعاع قرار داد «۱».

اشکال این گفتار این است که تاریخ بدان اعتراف ندارد.

د- بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است که در زبانها مشهور است، و سد اسکندر هم نظیر یک مثلی شده، که همیشه بر سر زبانها هست. و بر این معنا روایاتی هم آمده، مانند روایتی که در قرب الاسناد «۲» از موسی بن جعفر (ع) نقل شده، و روایت عقبه بن عامر «۳» از رسول خدا (ص)، و روایت وهب بن منبه «۴» که هر دو در الدر المنثور نقل شده.

و بعضی از قدمای مفسرین از صحابه و تابعین، مانند معاذ بن جبل - به نقل

(۱) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۲۵.

(۲) قرب الاسناد.

مجمع البيان «۱»- و قتاده- به نقل الدر المنثور «۲» نیز همین قول را اختیار کرده اند. و بو علی سینا هم وقتی اسکندر مقدونی را وصف می کند او را به نام اسکندر ذو القرنین می نامد، فخر رازی هم در تفسیر کبیر خود «۳» بر این نظریه اصرار و پافشاری دارد.

و خلاصه آنچه گفته این است که: قرآن دلالت می کند بر اینکه سلطنت این مرد تا اقصی نقاط مغرب، و اقصای مشرق و جهت شمال گسترش یافته، و این در حقیقت همان معموره آن روز زمین است، و مثل چنین پادشاهی باید نامش جاودانه در زمین بماند، و پادشاهی که چنین سهمی از شهرت دارا باشد همان اسکندر است و بس.

چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوک روم و مغرب را برچیده و بر همه آن سرزمینها مسلط شد، و تا آنجا پیشروی کرد که دریای سبز و سپس مصر را هم بگرفت. آن گاه در مصر به بنای شهر اسکندریه پرداخت، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سرکوبی بنی اسرائیل به طرف بیت المقدس رفت، و در قربانگاه (مذبح) آنجا قربانی کرد، پس متوجه جانب ارمینیه و باب الأبواب گردید، عراقیها و قبطی ها و بربر خاضعش شدند، و بر ایران مستولی گردید، و قصد هند و چین نموده با امتهای خیلی دور جنگ کرد، سپس به سوی خراسان بازگشت و شهرهای بسیاری ساخت، سپس به عراق بازگشته در شهر "زور" و یا رومیه مدائن از دنیا برفت، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.

خوب، وقتی در قرآن ثابت شده که ذو القرنین بیشتر آبادی های زمین را مالک شد، و در تاریخ هم به ثبوت رسید که کسی که چنین نشانه ای داشته باشد اسکندر بوده، دیگر جای شک باقی نمی ماند که ذو القرنین همان اسکندر مقدونی است «۴».

اشکالی که در این قول است این است که: "اولا- اینکه گفت" پادشاهی که بیشتر آبادی های زمین را مالک شده باشد تنها اسکندر مقدونی است" قبول نداریم، زیرا چنین ادعایی در تاریخ مسلم نیست، زیرا تاریخ، سلاطین دیگری را سراغ می دهد که ملکش اگر بیشتر از ملک مقدونی نبوده کمتر هم نبوده است.

و ثانيا اوصافی که قرآن برای ذو القرنین برشمرده تاریخ برای اسکندر مسلم نمی داند، و بلکه آنها را انکار می کند. مثلا قرآن کریم چنین می فرماید که "ذو القرنین مردی

(۱) مجمع البيان، ج ۴، ص ۱۹۹.

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۴۲.

(۳) تفسیر کبیر، ج ۲۱، ص ۱۶۵.

مؤمن به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دین توحید داشته" در حالی که اسکندر مردی وثنی و از صابئی ها بوده، هم چنان که قربانی کردنش برای مشتری، خود شاهد آن است.

و نیز قرآن کریم فرموده "ذو القرنین یکی از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا می کرده" و تاریخ برای اسکندر خلاف این را نوشته است.

و ثالثاً در هیچ یک از تواریخ آنان نیامده که اسکندر مقدونی سدی به نام سد یاجوج و ماجوج به آن اوصافی که قرآن ذکر فرموده ساخته باشد.

و در کتاب "البدایه و النهایه" در باره ذو القرنین گفته: اسحاق بن بشر از سعید بن بشیر از قتاده نقل کرده که اسکندر همان ذو القرنین است، و پدرش اولین قیصر روم بوده، و از دودمان سام بن نوح بوده است. و اما ذو القرنین دوم اسکندر پسر فیلیس بوده است. (آن گاه نسب او را به عیص بن اسحاق بن ابراهیم می رسانند و می گویند: او مقدونی یونانی مصری بوده، و آن کسی بوده که شهر اسکندریه را ساخته، و تاریخ بنایش تاریخ رایج روم گشته، و از اسکندر ذو القرنین به مدت بس طولانی متاخر بوده.

و دومی نزدیک سیصد سال قبل از مسیح بوده، و ارسطاطالیس حکیم وزیرش بوده، و همان کسی بوده که دارا پسر دارا را کشته، و ملوک فارس را ذلیل، و سرزمینشان را لگدکوب نموده است.

در دنباله کلامش می گویند: این مطالب را بدان جهت خاطر نشان کردیم که بیشتر مردم گمان کرده اند که این دو اسم یک مسمی داشته، و ذو القرنین و مقدونی یکی بوده، و همان که قرآن اسم می برد همان کسی بوده که ارسطاطالیس وزارتش را داشته است، و از همین راه به خطاهای بسیاری دچار شده اند. آری اسکندر اول، مردی مؤمن و صالح و پادشاهی عادل بوده و وزیرش حضرت خضر بوده است، که به طوری که قبلاً بیان کردیم خود یکی از انبیاء بوده. و اما دومی مردی مشرک و وزیرش مردی فیلسوف بوده، و میان دو عصر آنها نزدیک دو هزار سال فاصله بوده است، پس این کجا و آن کجا؟ نه بهم شبیهند، و نه با هم برابر، مگر کسی بسیار کودن باشد که میان این دو اشتباه کند «۱».

در این کلام به کلامی که سابقاً از فخر رازی نقل کردیم کنایه می زند و لیکن خواننده عزیز اگر در آن کلام دقت نماید سپس به کتاب او آنجا که سرگذشت ذو القرنین را بیان می کند مراجعه نماید، خواهد دید که این آقا هم خطایی که مرتکب شده کمتر از خطای فخر رازی نیست، برای اینکه در تاریخ اثری از پادشاهی دیده نمی شود که دو هزار سال قبل از

مسیح بوده، و سیصد سال در زمین و در اقصی نقاط مغرب تا اقصای مشرق و جهت شمال سلطنت کرده باشد، و سدی ساخته باشد و مردی مؤمن صالح و بلکه پیغمبر بوده و وزیرش خضر بوده باشد و در طلب آب حیات به ظلمات رفته باشد، حال چه اینکه اسمش اسکندر باشد و یا غیر آن.

ه- جمعی از مورخین از قبیل اصمعی در "تاریخ عرب قبل از اسلام" و ابن هشام در کتاب "سیره" و "تیجان" و ابوریحان بیرونی در "آثار الباقیه" و نشوان بن سعید در کتاب "شمس العلوم" و ... به طوری که از آنها نقل شده- گفته اند که ذو القرنین یکی از تباعه اذوای یمن «۱» و یکی از ملوک حمیر بوده که در یمن سلطنت می کرده.

آن گاه در اسم او اختلاف کرده اند، یکی گفته: مصعب بن عبد الله بوده، و یکی گفته صعب بن ذی المراند اول تباعه اش دانسته، و این همان کسی بوده که در محلی به نام "بئر سبع" به نفع ابراهیم (ع) حکم کرد. یکی دیگر گفته: تبع الاقرن و اسمش حسان بوده. اصمعی گفته وی اسعد الکامل چهارمین تباعه و فرزند حسان الاقرن، ملقب به ملکی کرب دوم بوده، و او فرزند ملک تبع اول بوده است. بعضی هم گفته اند نامش "شمر یرعش" بوده است.

البته در برخی از اشعار حمیری ها و بعضی از شعرای جاهلیت نامی از ذو القرنین به عنوان یکی از مفاخر برده شده. از آن جمله در کتاب "البدایه و النهایه" نقل شده که ابن هشام این شعراعی را خوانده و انشاد کرده است:

(۱) مملکت یمن در قدیم به هشتاد و چهار مخلاف تقسیم می شده- مخلاف به منزله قضاء و مدیریت عرف امروز بوده- و هر مخلافی مشتمل بر تعدادی قلعه بوده که هر قلعه اش را قصر و یا "محفد" می نامیدند و در آن جماعتی از امت زندگی نموده بزرگشان بر آنها حکم می رانده، و صاحب قصر را "ذی" می نامیدند مانند ذی غمدان و ذی معین یعنی صاحب غمدان و صاحب معین، آن گاه جمعی "ذی" را "اذواء" و "ذوین" استعمال نموده اند، و آن کسی که متصدی امر مخلاف بوده "قیل" و جمع آن را "اقیال" می آوردند و آن کسی که متولی امر همه مخلاف ها بوده "ملک" می خواندند و اگر این ملک حضرموت و شحر را هم با یمن ضمیمه می کرده در همه آنها حکم می رانده چنین کسی را "تبع" می خواندند. و اگر تنها بر یمن حکم می راند او را "ملک" می گفتند.

تاریخ تا کنون به اسم پنجاه و پنج نفر از اذواء دست یافته است و لیکن از پادشاهان تنها به هشت نفر که از اذواء و ملوک حمیر بودند. و ملوک حمیر از همان ملوک دولت اخبره حاکمه در یمن بودند که چهارده نفر آنها را از ملوک شمرده اند، و آنچه از تاریخ ملوک یمن از طریق نقل و روایت به دست می آید آن قدر مبهم و پیچیده است که هیچ اعتمادی به تفصیل آن نمی توان کرد. [.....]

و الصعب ذو القرنين اصبح ثاویا بالجنوفی جدث اشم مقیما «۱»

و در بحث روایتی سابق گذشت که عثمان بن ابی الحاضر برای ابن عباس این اشعار را انشاد کرد:

قد كان ذو القرنين جدی مسلما ملكا تدين له الملوک و تحشد

و دو بیت دیگر که ترجمه اش نیز گذشت.

مقریزی در کتاب "الخطط" خود می گوید: بدان که تحقیق علمای اخبار به اینجا منتهی شده که ذو القرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: "وَيَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ ..."

مردی عرب بوده که در اشعار عرب نامش بسیار آمده است، و اسم اصلی اش صعب بن ذی مرثد فرزند حارث رایش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند قحطان، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح، فرزند ارفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است.

و او پادشاهی از ملوک حمیر است که همه از عرب عاربه «۲» بودند و عرب عرباء هم نامیده شده اند. و ذو القرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا تواضع کرده با خضر رفیق شد. و کسی که خیال کرده ذو القرنین همان اسکندر پسر فیلس است اشتباه کرده، برای اینکه کلمه "ذو" عربی است و ذو القرنین از لقب های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی.

ابو جعفر طبری گفته: خضر در ایام فریدون پسر ضحاک بوده البته این نظریه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته اند در ایام موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته اند در مقدمه لشکر ذو القرنین بزرگ که در زمان ابراهیم خلیل (ع) بوده قرار داشته است. و این خضر در سفرهایش با ذو القرنین به چشمه حیات برخورده و از آن نوشیده است، و به ذو القرنین اطلاع نداده. از همراهان ذو القرنین نیز کسی خبردار نشد، در نتیجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقیده علمای اهل کتاب همین الآن نیز زنده است.

ولی دیگران گفته اند: ذو القرنینی که در عهد ابراهیم (ع) بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در مقدمه لشکر او بوده است.

ابو محمد عبد الملک بن هشام در کتاب تیجان که در معرفت ملوک زمان نوشته بعد از

(۱) صعب ذو القرنین سرانجام در محل جنو در قبر خوابید در حالی که قبرش ظاهر است.

(۲) عرب قبل از حضرت اسماعیل را، عرب عاربه گویند، و به اسماعیل و فرزندانش عرب مستعربه اطلاق می شود.

ذکر حسب و نسب ذو القرنین گفته است: وی تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در آخر تواضع پیشه گرفت، و در بیت المقدس به خضر برخورد با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همانطور که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یاجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنیا رفت.

و اما اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می گفتند، و "مجدونی" اش نیز خوانده اند، از ابن عباس پرسیدند ذو القرنین از چه نژاد و آب خاکی بوده؟ گفت: از حمیر بود و نامش صعّب بن ذی مرثد بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو قرن آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یاجوج و ماجوج ساخت.

بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و صالح از اهل روم بود که بر ساحل دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین روم را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه ها و شهرها بنا نهاد.

از کعب الاحبار پرسیدند که ذو القرنین که بوده؟ گفت: قول صحیح نزد ما که از احبار و اسلاف خود شنیده ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعّب بن ذی مرثد بوده، و اما اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل (ع) بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از جمله ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده اند. و همدانی در کتاب انساب گفته: کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عرب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هیشم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جناده بن غالب شد که بعد از مهلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عرب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و هم یسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذو القرنین اول است، و هموست مساح و بناء که در فن مساحت و بنائی استاد بود و نعمان بن بشیر در باره او می گوید:

فمن ذا یعادونا من الناس معشرا کراما فذو القرنین منا و حاتم «۱»

(۱) این کیانند که از میان مردم با ما دشمنی می کنند با اینکه ما گروهی بزرگواریم و ذو القرنین و حاتم از ماست.

و نیز در این باره است که حارثی می گوید:

سموا لنا واحدا منکم فنعرفه فی الجاهلیه لاسم الملک محتملا

کالتابعین و ذی القرنین یقبله اهل الحجی فاحق القول ما قبله

و در این باره ابن ابی ذئب خزاعی می گوید:

و منا الذی بالخافقین تغربا و اصعد فی کل البلاد و صوبا

فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا و فی ردم یاجوج بنی ثم نصبا

و ذلک ذو القرنین تفخر حمیر بعسکر قیل لیس یحصی فیحسبا

همدانی سپس می گوید: (علمای همدان می گویند: ذو القرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیعہ بن الحیار بن مالک، و در باره ذو القرنین گفته های زیادی هست «۱»).

و این کلامی است جامع، و از آن استفاده می شود که اولاً لقب ذو القرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده اند، ذو القرنین اول، و ذو القرنین های دیگر.

و ثانیاً ذو القرنین اول آن کسی بوده که سد یاجوج و ماجوج را قبل از اسکندر مقدونی به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل (ع) و یا بعد از او بوده- و مقتضای آنچه ابن هشام آورده که وی خضر را در بیت المقدس زیارت کرده همین است که وی بعد از او بود، چون بیت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهیم (ع) و در زمان داوود و سلیمان ساخته شد- پس به هر حال ذو القرنین هم قبل از اسکندر بوده. علاوه بر اینکه تاریخ حمیر تاریخی مبهم است.

بنا بر آنچه مقریزی آورده گفتار در دو جهت باقی می ماند.

یکی اینکه این ذو القرنین که تبع حمیری است سدی که ساخته در کجا است؟.

دوم اینکه آن امت مفسد در زمین که سد برای جلوگیری از فساد آنها ساخته شده چه امتی بوده اند؟ و آیا این سد یکی از همان سدهای ساخته شده در یمن، و یا پیرامون یمن، از قبیل سد مارب است یا نه؟ چون سدهایی که در آن نواحی ساخته شده به منظور ذخیره ساختن آب برای آشامیدن، و یا زراعت بوده است، نه برای جلوگیری از کسی. علاوه بر اینکه در هیچ یک آنها قطعه های آهن و مس گذاخته به کار نرفته، در حالی که قرآن سد ذو القرنین را

(۱) الخطط.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۴

اینچنین معرفی نموده.

و آیا در یمن و حوالی آن امتی بوده که بر مردم هجوم برده باشند، با اینکه همسایگان یمن غیر از امثال قبط و آشور و کلدان

و ... کسی نبوده، و آنها نیز همه ملت‌هایی متمدن بوده اند؟.

یکی از بزرگان و محققین معاصر «۱» ما این قول را تایید کرده، و آن را چنین توجیه می کند: ذو القرنین مذکور در قرآن صدها سال قبل از اسکندر مقدونی بوده، پس او این نیست، بلکه این یکی از ملوک صالح، از پیروان ادواء از ملوک یمن بوده، و از عادت این قوم این بوده که خود را با کلمه "ذی" لقب می دادند، مثلاً می گفتند: ذی همدان، و یا ذی غمدان، و یا ذی المنار، و ذی الاذغار و ذی یزن و امثال آن.

و این ذو القرنین مردی مسلمان، موحد، عادل، نیکو سیرت، قوی، و دارای هیبت و شوکت بوده، و با لشگری بسیار انبوه به طرف مغرب رفته، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولی شده، و آن گاه هم چنان در کناره دریای سفید به سیر خود ادامه داده تا به ساحل اقیانوس غربی رسیده، و در آنجا آفتاب را دیده که در عینی حمئه و یا حامیه فرو می رود.

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده، و در مسیر خود آفریقا را بنا نهاده. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه جزیره و صحراهای آسیای وسطی رسیده، و از آنجا به ترکستان، و دیوار چین برخورد، و در آنجا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

سپس به طرف شمال متمایل و منحرف گشته، تا به مدار السرطان رسیده، و شاید همانجا باشد که بر سر زبانها افتاده که وی به ظلمات راه یافته است. اهل این دیوار از وی درخواست کرده اند که برایشان سدی بسازد تا از رخنه یاجوج و ماجوج در بلادشان ایمن شوند، چون یمنی‌ها - و مخصوصاً ذو القرنین - معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذو القرنین برای آنان سدی بنا نهاده است.

حال اگر محل این سد همان محل دیوار چین باشد، که فاصله میان چین و مغول است، ناگزیر باید بگوئیم قسمتی از آن دیوار بوده که خراب شده، و وی آن را ساخته است، و اگر اصل دیوار چنین نباشد، چون اصل آن را بعضی از ملوک چین قبل این تاریخ ساخته بوده اند که دیگر اشکالی باقی نمی ماند. و به طوری که می گویند از جمله بناهایی که

(۱) علامه سید هبه الدین شهرستانی.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۵

ذو القرنین که اسم اصلیش "شمر یرعش" بود ساخته شهر سمرقند بوده است.

این احتمال که وی پادشاهی عربی زبان بوده تایید شده به اینکه می بینیم اعراب از رسول خدا (ص) از وی پرسش نموده و قرآن کریم، داستانش را برای تذکر و عبرت گیری آورده است، زیرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از میان همه ملوک عالم تنها او را ذکر کند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب می ورزیدند سرگذشت او در آنان مؤثرتر بوده، چون ملوک روم و عجم و چین از امتهای دوری بوده اند که اعراب خیلی به شنیدن تاریخشان و عبرت گیری از سرگذشتشان

علاقمنند نبودند، به همین جهت می بینیم که در سراسر قرآن اسمی از آن ملوک به میان نیامده است. این بود خلاصه کلام شهرستانی «۱».

اشکالی که به گفته وی باقی می ماند این است که دیوار چین نمی تواند سد ذو القرنین باشد، برای اینکه ذو القرنین به اعتراف خود او قرن‌ها قبل از اسکندر بوده، و دیوار چین در حدود نیم قرن بعد از اسکندر ساخته شده، و اما سدهای دیگری که غیر از دیوار بزرگ چین در آن نواحی هست هیچ یک از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است.

صاحب تفسیر جواهر بعد از ذکر مقدمه ای بیانی آورده که خلاصه اش این است که:

با کمک سنگنبشته ها و آثار باستانی از خرابه های یمن به دست آمده که در این سرزمین سه دولت حکومت کرده است: یکی دولت معین بود که پایتختش قرناء بوده، و علماء تخمین زده اند که آثار این دولت از قرن چهاردهم قبل از میلاد آغاز و در قرن هفتم و یا هشتم قبل از میلاد خاتمه یافته است، و از ملوک این دولت به شانزده پادشاه مثل "اب یدع" و "اب یدع یبوع" دست یافته اند.

دولت سبا که از قحطانیان بوده اول اذواء بوده و سپس اقیال. و از همه برجسته تر سبا بوده که صاحب قصر صرواح در قسمت شرقی صنعا است، که بر همه ملوک این دولت غلبه یافته است. این سلسله از سال ۸۵۰ ق م تا سال ۱۱۵ ق م در آن نواحی سلطنت داشته اند، و معروف از ملوک آنان بیست و هفت پادشاه بوده که پانزده نفر آنان لقب "مکرب" داشته اند مانند مکرب "یتعمر" و مکرب "ذمرعلی" و دوازده نفر ایشان تنها لقب ملک داشته اند مانند ملک "ذرح" و ملک "یریم ایمن".

و سوم سلسله حمیریها که دو طبقه بوده اند اول ملوک سبا و ریدان که از سال ۱۱۵ ق م تا سال ۲۷۵ ب م سلطنت کرده اند. اینها تنها ملوک بوده اند. طبقه دوم ملوک سبا و ریدان

(۱).

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۶

و حضرموت و غیر آن که چهارده نفر از این سلسله سلطنت کرده اند، و بیشترشان تبع بوده اند اول آنان "شمر یرعش" و دوم "ذو القرنین" و سوم "عمرو" شوهر بلقیس «۱» بود که آخرشان منتهی به ذی جدن می شود و آغاز سلطنت این سلسله از سال ۲۷۵ م شروع شده در سال ۵۲۵ خاتمه یافته است.

[سخن صاحب تفسیر "جواهر" در اثبات اینکه ذو القرنین، کورش، پادشاه هخامنشی ایران، و یاجوج و ماجوج، اقوام مغول بوده اند] ص: ۵۳۶

آن گاه صاحب جواهر می گوید: پیشوند "ذی" در لقب ملوک یمن اضافه شده، و هیچ ملوک دیگری از قبیل ملوک روم

سراغ نداریم که این کلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همین دلیل است که می گوئیم ذو القرنین از ملوک یمن بوده، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص دیگری نیز در یمن ملقب به ذو القرنین بوده اند، و لیکن آیا این همان ذو القرنین مذکور در قرآن باشد یا نه قابل بحث است.

اعتقاد ما این است که: نه، برای اینکه ملوک یمن قریب العهد با ما بوده اند و از آنها چنین خاطراتی نقل نشده مگر در روایاتی که نفالهای قهوه خانه با آنها سر و کار دارند، مثل اینکه "شمر یرعش" به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر کرده و شهری به نام سمرقند بنا نهاده که اصلش "شمرکند" بوده و اسعد ابو کرب در آذربایجان جنگ کرده، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و یعفر پسر دیگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته، و اینکه بعد از جنگ او با چین از حمیرها عده ای در چین باقی ماندند که هم اکنون در آنجا هستند.

ابن خلدون و دیگران این اخبار را تکذیب کرده اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافیایی و تاریخی رد نموده اند.

پس می توان گفت که ذو القرنین از امت عرب بوده و لیکن در تاریخی قبل از تاریخ معروف می زیسته است. این بود خلاصه کلام صاحب جواهر «۲».

و- و بعضی دیگر گفته اند: ذو القرنین همان کورش یکی از ملوک هخامنشی در فارس است که در سالهای "۵۳۹-۵۶۰ ق م" می زیسته و همو بوده که امپراطوری ایرانی را تاسیس و میان دو مملکت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر کرد و به یهود اجازه مراجعت از بابل به اورشلیم را صادر کرد، و در بنای هیکل کمک ها کرد و مصر را به تسخیر خود درآورد، آن گاه به سوی یونان حرکت نموده بر مردم آنجا نیز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گردیده

(۱) این بلقیس غیر از ملکه سبا می باشد که گفته می شود با سلیمان بن داوود بعد از آنکه او را از سبا فرا خواند ازدواج کرد، و این داستان قریب هزار سال قبل از میلاد می باشد.

(۲) الجواهر.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۷

آن گاه رو به سوی مشرق نهاد و تا اقصی نقطه مشرق پیش رفت.

این قول را یکی از علمای نزدیک به عصر «۱» ما ذکر کرده و یکی از محققین هند «۲» در ایضاح و تقریب آن سخت کوشیده است. اجمال مطلب اینکه: آنچه قرآن از وصف ذو القرنین آورده با این پادشاه عظیم تطبیق می شود، زیرا اگر ذو القرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده کورش نیز بوده، و اگر او پادشاهی عادل و رعیت پرور و دارای سیره رفیق و رأفت و احسان بوده این نیز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردی سیاستمدار بوده این نیز بوده و اگر خدا به او از هر چیزی سببی داده به این نیز داده، و اگر میان دین و عقل و فضائل اخلاقی وعده و عده و ثروت و شوکت و

انقیاد اسباب برای او جمع کرده برای این نیز جمع کرده بود.

و همانطور که قرآن کریم فرموده کورش نیز سفری به سوی مغرب کرده حتی بر لیدیا و پیرامون آن نیز مستولی شده و بار دیگر به سوی مشرق سفر کرده تا به مطلع آفتاب برسید، و در آنجا مردمی دید صحرانشین و وحشی که در بیابانها زندگی می کردند. و نیز همین کورش سدی بنا کرده که به طوری که شواهد نشان می دهد سد بنا شده در تنگه داریال میان کوه های قفقاز و نزدیکیهای شهر تفلیس است. این اجمال آن چیزی است که مولانا ابو الکلام آزاد گفته است که اینک تفصیل آن از نظر شما خواننده می گذرد.

اما مساله ایمانش به خدا و روز جزا: دلیل بر این معنا کتاب عزرا (اصحاح ۱) و کتاب دانیال (اصحاح ۶) و کتاب اشعیاء (اصحاح ۴۴ و ۴۵) از کتب عهد عتیق است که در آنها از کورش تجلیل و تقدیس کرده و حتی در کتاب اشعیاء او را "راعی رب" (رعیت دار خدا) نامیده و در اصحاح چهل و پنج چنین گفته است: "پروردگار به مسیح خود در باره کورش چنین می گوید) آن کسی است که من دستش را گرفتم تا کمرگاه دشمن را خرد کند تا برابر او درب های دو لنگه ای را باز خواهم کرد که دروازه ها بسته نگردد، من پیشاپیش رفتن پشته ها را هموار می سازم، و دربهای برنجی را شکسته، و بندهای آهنین را پاره پاره می نمایم، خزینه های ظلمت و دفینه های مستور را به تو می دهم تا بدانی من که تو را به اسمت می خوانم خداوند اسرائیل به تو لقب دادم و تو مرا نمی شناسی".

و اگر هم از وحی بودن این نوشته ها صرفنظر کنیم باری یهود با آن تعصبی که به مذهب خود دارد هرگز یک مرد مشرک مجوسی و یا وثنی را (اگر کورش یکی از دو مذهب را داشته) مسیح پروردگار و هدایت شده او و مؤید به تایید او و راعی رب

(۱) سر احمد خان هندی.

(۲) مولانا ابو الکلام آزاد.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۸

نمی خواند.

علاوه بر اینکه نقوش و نوشته های با خط میخی که از عهد داریوش کبیر به دست آمده که هشت سال بعد از او نوشته شده- گویای این حقیقت است که او مردی موحد بوده و نه مشرک، و معقول نیست در این مدت کوتاه وضع کورش دگرگونه ضبط شود.

و اما فضائل نفسانی او: گذشته از ایمانش به خدا، کافی است باز هم به آنچه از اخبار و سیره او و به اخبار و سیره طاغیان جبار که با او به جنگ برخاسته اند مراجعه کنیم و ببینیم وقتی بر ملوک "ماد" و "لیدیا" و "بابل" و "مصر" و یاغیان بدوی در

اطراف "بکتريا" که همان بلخ باشد و غير ايشان ظفر می يافته با آنان چه معامله می کرده، در اين صورت خواهيم ديد که بر هر قومی ظفر پيدا می کرده از مجرمين ايشان گذشت و عفو می نموده و بزرگان و کريمان هر قومی را اکرام و ضعفاي ايشان را ترحم می نموده و مفسدين و خائنين آنان را سياست می نموده.

کتب عهد قديم و يهود هم که او را به نهايت درجه تعظيم نموده بدین جهت بوده که ايشان را از اسارت حکومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانیده و برای تجدید بنای هيکل هزینه کافی در اختيارشان گذاشته، و نفائس گرانبهائی که از هيکل به غارت برده بودند و در خزينه های ملوک بابل نگهداری می شده به ايشان برگردانیده، و همين خود مؤيد ديگری است برای اين احتمال که کورش همان ذو القرنين باشد، برای اينکه به طوری که اخبار شهادت می دهد پرسش کنندگان از رسول خدا (ص) از داستان ذو القرنين يهود بوده اند.

علاوه بر اين مورخين قديم يونان مانند "هردوت" و ديگران نیز جز به مروت و فتوت و سخاوت و کرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأفت، او را نستوده اند، و او را به بهترين وجهی ثنا و ستايش کرده اند.

و اما اينکه چرا کورش را ذو القرنين گفته اند: هر چند تواریخ از دليلی که جوابگوی اين سؤال باشد خالی است ليکن مجسمه سنگی که اخيرا در مشهد مرغاب در جنوب ايران از او کشف شده جای هيچ تردیدی نمی گذارد که همو ذو القرنين بوده، و وجه تسميه اش اين است که در اين مجسمه ها دو شاخ ديده می شود که هر دو در وسط سر او در آمده یکی از آن دو به طرف جلو و یکی ديگر به طرف عقب خم شده، و اين با گفتار قدمای مورخين که در وجه تسميه او به اين اسم گفته اند تاج و يا کلاه خودی داشته که دارای دو شاخ بوده درست تطبيق می کند.

ترجمه الميزان، ج ۱۳، ص: ۵۳۹

در کتاب دانيال «۱» هم خوابی که وی برای کورش نقل کرده را به صورت قوچی که دو شاخ داشته ديده است.

در آن کتاب چنين آمده: در سال سوم از سلطنت "بيلشاصر" پادشاه، برای من که دانيال هستم بعد از آن رؤيا که بار اول ديدم رؤيایی دست داد که گویا من در "شوشن" هستم يعنی در آن قصری که در ولايت عيلام است می باشم و در خواب می بينم که من در کنار نهر "اولای" هستم چشم خود را به طرف بالا- گشودم ناگهان قوچی ديدم که دو شاخ دارد و در کنار نهر ايستاده و دو شاخش بلند است اما یکی از ديگری بلندتر است که در عقب قرار دارد. قوچ را ديدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله می کند، و هيچ حیوانی در برابرش مقاومت نمی آورد و راه فراری از دست او نداشت و او هر چه دلش می خواهد می کند و بزرگ می شود. در اين بين که من مشغول فکر بودم ديدم نر بزی از طرف مغرب نمايان شد همه ناحيه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهایش از زمين بريده است، و اين حيوان تنها يک شاخ دارد که ميان دو چشمش قرار دارد. آمد تا رسيد به قوچی که گفتم دو شاخ داشت و در کنار نهر بود سپس با شدت و نیروی هر چه بيشتتر دویده، خود را به قوچ رسانيد با او در آويخت و او را زد و هر دو شاخش را شکست، و ديگر تاب و توانی برای قوچ نماند، بی اختيار در برابر نر بز ايستاد. نر بز قوچ را به زمين زد و او را لگدمال کرد، و آن حيوان نمی توانست از دست او بگریزد، و نر بز بسيار بزرگ شد.

آن گاه می گوید: جبرئیل را دیدم و او رؤیای مرا تعبیر کرده به طوری که قوچ دارای دو شاخ با کورش و دو شاخش با دو مملکت فارس و ماد منطبق شد و نربز که دارای یک شاخ بود با اسکندر مقدونی منطبق شد.

و اما سیر کورش به طرف مغرب و مشرق: اما سیرش به طرف مغرب همان سفری بود که برای سرکوبی و دفع "لیدیا" کرد که با لشگرش به طرف کورش می آمد، و آمدنش به ظلم و طغیان و بدون هیچ عذر و مجوزی بود. کورش به طرف او لشگر کشید و او را فراری داد، و تا پایتخت کورش تعقیبش کرد، و پایتختش را فتح نموده او را اسیر نمود، و در آخر او و سایر یاورانش را عفو نموده اکرام و احسانشان کرد با اینکه حق داشت که سیاستشان کند و به کلی نابودشان سازد.

و انطباق این داستان با آیه شریفه "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ

(۱) کتاب دانیال، اصحاح هشتم، ۱-۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۰

- که شاید ساحل غربی آسیای صغیر باشد- وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا" از این رواست که گفتیم حمله لیدیا تنها از باب فساد و ظلم بوده.

آن گاه به طرف صحرای کبیر مشرق، یعنی اطراف بکتیریا عزیمت نمود، تا غائله قبائل وحشی و صحرانشین آنجا را خاموش کند، چون آنها همیشه در کمین می نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بیندازند، و انطباق آیه "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا" روشن است.

و اما سد سازی کورش: باید دانست سد موجود در تنگه کوه های قفقاز، یعنی سلسله کوه هایی که از دریای خزر شروع شده و تا دریای سیاه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه "داریال" می نامند که بعید نیست تحریف شده از "داریول" باشد، که در زبان ترکی به معنای تنگه است، و به لغت محلی آن سد را سد "دمیر قاپو" یعنی دروازه آهنی می نامند، و میان دو شهر تفلیس و "ولادی کیوکز" واقع شده سدی است که در تنگه ای واقع در میان دو کوه خیلی بلند ساخته شده و جهت شمالی آن کوه را به جهت جنوبی اش متصل کرده است، به طوری که اگر این سد ساخته نمی شد تنها دهانه ای که راه میان جنوب و شمال آسیا بود همین تنگه بود. با ساختن آن این سلسله جبال به ضمیمه دریای خزر و دریای سیاه یک حاجز و مانع طبیعی به طول هزارها کیلومتر میان شمال و جنوب آسیا شده.

و در آن اعصار اقوامی شریر از سکنه شمال شرقی آسیا از این تنگه به طرف بلاد جنوبی قفقاز، یعنی ارمنستان و ایران و آشور و کلد، حمله می آوردند و مردم این سرزمینها را غارت می کردند. و در حدود سده هفتم قبل از میلاد حمله عظیمی کردند، به طوری که دست چپاول و قتل و برده گیری شان عموم بلاد را گرفت تا آنجا که به پایتخت آشور یعنی شهر نینوا هم رسیدند، و این زمان تقریباً همان زمان کورش است.

مورخان قدیم - نظیر هردوت یونانی - سیر کورش را به طرف شمال ایران برای خاموش کردن آتش فتنه ای که در آن نواحی شعله ور شده بود آورده اند. و علی الظاهر چنین به نظر می رسد که در همین سفر سد مزبور را در تنگه داریال و با استدعای اهالی آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدی که در دنیا در ساختمانش آهن به کار رفته همین سد است، و انطباق آیه " فَأَعِينُونِي بِقُوَّةِ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ... " بر این سد روشن است.

و از جمله شواهدی که این مدعا را تایید می کند وجود نهری است در نزدیکی این سد که آن را نهر " سایروس " می گویند، و کلمه " سایروس " در اصطلاح غربیها نام کورش

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۱

است، و نهر دیگری است که از تفلیس عبور می کند به نام " کر ".

و داستان این سد را " یوسف "، مورخ یهودی در آنجا که سرگذشت سیاحت خود را در شمال قفقاز می آورد ذکر کرده است. و اگر سد مورد بحث که کورش ساخته عبارت از دیوار باب الأبواب باشد که در کنار بحر خزر واقع است نباید یوسف مورخ آن را در تاریخ خود بیاورد، زیرا در روزگار او هنوز دیوار باب الأبواب ساخته نشده بود، چون این دیوار را به کسری انوشیروان نسبت می دهند و یوسف قبل از کسری می زیسته و به طوری که گفته اند در قرن اول میلادی بوده است.

علاوه بر این که سد باب الأبواب قطعاً غیر سد ذو القرنینی است که در قرآن آمده، برای اینکه در دیوار باب الأبواب آهن به کار نرفته.

و اما یاجوج و ماجوج: بحث از تطورات حاکم بر لغات و سیری که زبانها در طول تاریخ کرده ما را بدین معنا رهنمون می شود که یاجوج و ماجوج همان مغولیان بوده اند، چون این دو کلمه به زبان چینی " منگوک " و یا " منچوک " است، و معلوم می شود که دو کلمه مذکور به زبان عبرانی نقل شده و یاجوج و ماجوج خوانده شده است، و در ترجمه هایی که به زبان یونانی برای این دو کلمه کرده اند " گوک " و " ماگوک " می شود، و شباهت تامی که ما بین " ماگوک " و " منگوک " هست حکم می کند بر اینکه کلمه مزبور همان منگوک چینی است هم چنان که " منغول " و " مغول " نیز از آن مشتق و نظائر این تطورات در الفاظ آن قدر هست که نمی توان شمرد.

پس یاجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتی است که در شمال شرقی آسیا زندگی می کنند، و در اعصار قدیم امت بزرگی بودند که مدتی به طرف چین حمله ور می شدند و مدتی از طریق داریال قفقاز به سرزمین ارمنستان و شمال ایران و دیگر نواحی سرازیر می شدند، و مدتی دیگر یعنی بعد از آنکه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله می بردند، و اروپائیان آنها را " سیت " می گفتند. و از این نژاد گروهی به روم حمله ور شدند که در این حمله دولت روم سقوط کرد. در سابق گفتیم که از کتب عهد عتیق هم استفاده می شود که این امت مفسد از سکنه اقصای شمال بودند.

این بود خلاصه ای از کلام ابو الکلام، که هر چند بعضی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، لیکن از هر گفتار دیگری

انطباقش با آیات قرآنی روشن تر و قابل قبول تر است.

ز- از جمله حرفهایی که در باره ذو القرنین زده شده مطلبی است که من از یکی از ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۲

مشایخ شنیده ام که می گفت: "ذو القرنین از انسانهای ادوار قبلی انسان بوده" و این حرف خیلی غریب است، و شاید خواسته است پاره ای حرفها و اخباری را که در عجائب حالات ذو القرنین هست تصحیح کند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمین برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق برای او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سیر کردن.

و معلوم است که تاریخ این دوره از بشریت که دوره ما است هیچ یک از مطالب مزبور را تصدیق نمی کند، و چون در حسن ظن به اخبار مذکور مبالغه دارد، لذا ناگزیر شده آن را به ادوار قبلی بشریت حمل کند.

۴- مفسرین و مورخین در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بیشترشان بر آنند که یاجوج و ماجوج امتی بسیار بزرگ بوده اند که در شمال آسیا زندگی می کرده اند، و جمعی از ایشان اخبار وارد در قرآن کریم را که در آخر الزمان خروج می کنند و در زمین افساد می کنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجری بر مغرب آسیا تطبیق کرده اند، زیرا همین امت در آن زمان خروج نموده در خون ریزی و ویرانگری زرع و نسل و شهرها و نابود کردن نفوس و غارت اموال و فجایع افراطی نمودند که تاریخ بشریت نظیر آن را سراغ ندارد.

مغولها اول سرزمین چین را در نور دیده آن گاه به ترکستان و ایران و عراق و شام و قفقاز تا آسیای صغیر روی آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود دیدند ویران کردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار می گرفت نابود می ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نیشابور و ری و غیره بود، در شهرهایی که صدها هزار نفوس داشت در عرض یک روز یک نفر نفس کش را باقی نگذاشتند و از ساختمانهایش اثری نماند حتی سنگی روی سنگ باقی نماند.

بعد از ویرانگری این شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندی دوباره به راه افتاده اهل "بولونیا" و بلاد "مجر" را نابود کردند و به روم حمله ور شده و آنها را ناگزیر به دادن جزیه کردند فجایعی که این قوم مرتکب شدند از حوصله شرح و تفصیل بیرون است.

مفسرین و مورخین که گفتیم این حوادث را تحریر نموده اند از قضیه سد به کلی سکوت کرده اند. در حقیقت به خاطر اینکه مساله سد یک مساله پیچیده ای بوده لذا از زیر بار تحقیق آن شانه خالی کرده اند، زیرا ظاهر آیه "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتِطَاعُوا لَهُ نَبَأًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعَيْدٌ مِنْ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعَيْدٌ مِنْ رَبِّي حَقًّا وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ... " به طوری که خود ایشان تفسیر کرده اند این است که این امت مفسد و

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۳

خونخوار پس از بنای سد در پشت آن محبوس شده اند و دیگر نمی توانند تا این سد پای بر جاست از سرزمین خود بیرون

شوند تا وعده خدای سبحان بیاید که وقتی آمد آن را منهدم و متلاشی می کند و باز اقوام نامبرده خونریزیهای خود را از سر می گیرند، و مردم آسیا را هلاک و این قسمت از آبادی را زیر و رو می کنند، و این تفسیر با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمی آید.

لذا ناگزیر باید اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ کنند و در باره آن اقوام بحث کنند که چه قومی بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند که از شمال چین به طرف ایران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسیای صغیر را لگدمال کرده باشند، پس این سد کجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به سایر بلاد بریزند و آنها را زیر و رو کنند؟.

و این قوم مزبور اگر تاتار و یا غیر آن از امت های مهاجم در طول تاریخ بشریت نبوده اند پس این سد در کجا بوده، و سدی آهنی و چنان محکم که از خواصش این بوده که امتی بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمین حبس کرده باشد به طوری که نتوانند از آن عبور کنند کجا است؟ و چرا در این عصر که تمامی دنیا به وسیله خطوط هوایی و دریایی و زمینی به هم مربوط شده، و به هیچ مانعی چه طبیعی از قبیل کوه و دریا، و یا مصنوعی مانند سد و یا دیوار و یا خندق بر نمی خوریم که از ربط امتی با امت دیگر جلوگیری کند؟ و با این حال چه معنا دارد که با کشیدن سدی دارای این صفات و یا هر صفتی که فرض شود رابطه اش با امت های دیگر قطع شود؟

لیکن در دفع این اشکال آنچه به نظر من می رسد این است که کلمه "دکاء" از "دک" به معنای ذلت باشد، هم چنان که در لسان العرب گفته: "جبل دک" یعنی کوهی که ذلیل شود «۱». و آن وقت مراد از "دک کردن سد" این باشد که آن را از اهمیت و از خاصیت بیندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطی و تنوع وسائل حرکت و انتقال زمینی و دریایی و هوایی دیگر اعتنایی به شان آن نشود.

پس در حقیقت معنای این وعده الهی وعده به ترقی مجتمع بشری در تمدن و نزدیک شدن امتهای مختلف است به یکدیگر، به طوری که دیگر هیچ سدی و مانعی و دیواری جلو انتقال آنان را از هر طرف دنیا به هر طرف دیگر نگیرد، و به هر قومی بخواهند بتوانند هجوم آورند.

(۱) لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۲۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۴

مؤید این معنا سیاق آیه: "حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ" است که خبر از هجوم یاجوج و ماجوج می دهد و اسمی از سد نمی برد.

البته کلمه "دک" یک معنای دیگر نیز دارد، و آن عبارت از دفن است که در صحاح گفته: "دککت الرکی" این است که من چاه را با خاک دفن کردم «۱». و باز معنای دیگری دارد، و آن این است که کوه به صورت تلهای خاک در آید، که باز

در صحاح گفته:

"تدكدكت الجبال" یعنی کوه ها تلهایی از خاک شدند، و مفرد آن "دکاء" می آید «۲». بنا بر این ممکن است احتمال دهیم که سد ذو القرنین که از بناهای عهد قدیم است به وسیله بادهای شدید در زمین دفن شده باشد، و یا سیلهای مهیب آب رفتهایی جدید پدید آورده و باعث وسعت دریاها شده در نتیجه سد مزبور غرق شده باشد که برای بدست آوردن اینگونه حوادث جوی باید به علم ژئولوژی مراجعه کرد. پس دیگر جای اشکالی باقی نمی ماند، و لیکن با همه این احوال وجه قبلی موجه تر است- و خدا بهتر می داند.

(۱ و ۲) صحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۵

[سوره الکهف (۱۸): آیات ۱۰۳ تا ۱۰۸]..... ص: ۵۴۵

اشاره

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا (۱۰۵) ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا (۱۰۶) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (۱۰۷)

خالدین فیها لا یبغون عنها حولا (۱۰۸)

ترجمه آیات ص: ۵۴۵

بگو آیا شما را از آنهایی که از جهت عمل زیانکارترند خبر دهیم (۱۰۳).

همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و ندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۴).

آنها همان کسانند که آیت های پروردگارشان را با معاد انکار کرده اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قیامت برای آنها میزانی پیا نمی کنیم (۱۰۵).

چنین است، و سزای ایشان جهنم است برای آنکه انکار ورزیده و آیت های من و پیغمبرانم را به مسخره گرفته اند (۱۰۶).

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند منزلشان باغهای بهشت است (۱۰۷).

جاودانه در آنند و تغییر یافتن از آن را نخواهند (۱۰۸).

بیان آیات [معرفی زیانکارترین زیانکاران (اخصسین اعمالا) که کارهای بی نتیجه خود را نیکو می پندارند و اعمالشان حبط شده، در قیامت وزنی ندارد] ص: ۵۴۶

این آیات شش گانه به منزله استنتاج از آیات گذشته در این سوره است که دلباختگی مشرکین را نسبت به زینت حیات دنیا و رکون و اطمینان به اولیائی غیر از خدا و ابتلاءشان به تاریک بینی و ناشنوایی و آثار اینها در سوء عاقبت را شرح می داد. و علاوه بر اینکه از آن آیات نتیجه گیری می کند، تمهید و مقدمه ای است نسبت به آیه آخر سوره که می فرماید: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ...".

"قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا".

ظاهر سیاق می رساند که خطاب در این آیه به مشرکین باشد، و با لحن کنایه می فرماید: "بگو می خواهید بگوئیم چه کسی در عمل خاسرتر از هر کس است ...". با اینکه منظور خود مخاطبین است، ولی بعد از یک آیه لحن سخن را عوض کرده نزدیک به صراحت می فرماید: "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ". پس معلوم می شود که منکرین نبوت و معاد که کفر به آیات خدا و لقاء او معرف ایشان است همان مشرکین هستند.

بعضی (۱) از مفسرین گفته اند: اگر نفرمود: "بالاخصسین عملا" با اینکه اصل در تمیز این است که مفرد آورده شود، و با اینکه مصدر هم شامل قلیل و هم کثیر می شود، برای این است که اعلام کند، خسران اختصاص به یک نوع اعمال ایشان ندارد، بلکه تمامی انواع کارهای ایشان را شامل است.

"الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

این آیه خبر می دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند. و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی شان کند و حال معرفی می کند و می فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون "ضلال سعی" همان خسران و بی نتیجه عمل است، آن گاه دنبالش اضافه فرموده که "وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا" - در عین حال گمان می کنند که کار خوبی انجام می دهند، و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

توضیح اینکه: خسران و خسارت در کسب و کارهایی صورت می گیرد که به منظور

(۱) تفسیر روح المعانی، ج ۱۶، ص ۴۷. [.....]

استفاده و سود انجام می شود و وقتی خسران تحقق می یابد که کاسب از سعی و کوشش خود به غرضی که داشته، نرسد، بلکه نتیجه عمل این شود که مثلاً چیزی از سرمایه هم از بین برود، و یا حد اقل منفعتی عاید نگردد در نتیجه سعیش بی نتیجه شود. و این همان است که آیه شریفه آن را "ضلال سعی" خوانده، کانه راه استفاده گم شده، و راهی که پیموده به خلاف آن هدفی که داشته است منتهی گردیده. حال که این مطلب روشن گردید می گوییم: چه بسیار می شود که انسان در کسب و کارش خاسر می شود و به خاطر استاد نبودن در کسب و یا در راه آن و یا به خاطر عواملی دیگر که احیاناً اتفاق می افتد از نتیجه بی بهره می شود. و این خسرانی است که امید زوالش هست، چون معمولاً پس از یکی دو بار اشتباه، تجربه می آموزد و مافات را جبران می کند. و چه بسا می شود که آدمی خاسر می گردد ولی به خیال خود نتیجه گرفته است. ضرر می کند و به خیال خود سود برده است. اینچنین خسران و ضرری امیدی به زوال و جبرانیش نیست.

آدمی در زندگی دنیا جز سعی برای سعادت خود کاری نمی کند، و جز کوشش برای رسیدن به چنین هدفی همی ندارد، و این انسان اگر طریق حق را ببیماید و به غرض خود نائل شود و سعادت مند بشود که هیچ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد که دارد خطا می رود خاسر است لیکن همین خاسر خسرانش قابل زوال است و امید نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غیر حق اصابت کرد و همان باطل را پذیرفت تا آنجا که وقتی هم که حق برایش جلوه کرد از آن اعراض نمود، و دلباخته استکبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنین کسی از هر خاسری خاسرتر است و عملش از عمل هر کس دیگری بی نتیجه تر، زیرا این خسرانی است که زایل نمی شود، و امید نمی رود که روزی مبدل به سعادت شود و به همین جهت است که خدای تعالی می فرماید: "الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا".

و اینکه کسی با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بیندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می دارد، هم چنان که در جای دیگر قرآن آمده: "وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ" (۱) و نیز آمده: "وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ" (۲) پس پیروی هوای نفس و از در عناد و

(۱) حق را انکار کردند در حالی که دلهایشان بدان یقین داشت. سوره نمل آیه ۱۴.

(۲) و چون به او گفته شود از خدا بترس غرورش او را به گناه و لجبازی وا می دارد. سوره بقره آیه ۲۰۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۸

استکبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودی از باطل خویش بودن و آن را نیکو پنداشتن است.

"أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ".

این جمله تعریف دومی برای "بِالْأَحْسَرِينَ أَعْمَالًا" و تفسیری بعد از تفسیر آن است. و منظور از "آیات" - به طوری که اطلاق کلمه اقتضاء می کند- آیات آفاقی و انفسی خدای تعالی و معجزاتی است که انبیاء برای تایید رسالت خود می آورند. پس کفر به آیات، انکار نبوت است. علاوه بر اینکه خود پیغمبر از آیات است. و مراد از کفر به لقاء خدا، کفر به معاد و بازگشت به سوی او است.

پس برگشت تعریف "بِالْأَحْسَرِينَ أَعْمَالًا" به این است که آنان منکر نبوت و معادند، و این از خواص بت پرستان است.

"فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا".

وجه اینکه چرا اعمالشان حبط (بی اجر) می گردد این است که آنها هیچ عملی را برای رضای خدا انجام نمی دهند، و ثواب دار آخرت را نمی جویند و سعادت حیات آخرت را نمی طلبند و محرکشان در هیچ عملی یاد روز قیامت و حساب نیست. ما، در مباحث اعمال در جلد دوم این کتاب راجع به حبط بحثی ایراد کردیم.

و اینکه فرمود: "فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا" تفریعی است بر حبط اعمال، زیرا سنجش و وزن در روز قیامت به سنگینی حسنات است، به دلیل اینکه می فرماید: "وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ" (۱).

و نیز به دلیل اینکه با حبط عمل دیگر سنگینی باقی نمی ماند و در نتیجه دیگر وزنی معنا ندارد.

"ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوًا".

کلمه "ذَلِكَ" اشاره به همان وصفی است که از اوصاف آنان ذکر کرد، و این اشاره خبر است برای مبتدایی که حذف شده و تقدیر کلام این است: "الامر ذلک" یعنی حال و وضع ایشان بدین سان است که ما گفتیم. و این خود تاکید است برای مطلب و جمله "جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمَ" کلامی است نو و تازه که از عاقبت امر ایشان خبر می دهد. و جمله

(۱) سنگ سنجش امروز حق است پس هر کس میزان اعمالش سنگین شد آنان رستگارانند و کسانی که میزان اعمالشان سبک گشت آنها کسانی خواهند بود که زیان کردند. سوره اعراف، آیه ۸ و ۹.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۴۹

"بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوًا" در معنای این است که فرموده باشد: "بِمَا كَفَرُوا وَ ازدادوا کفرا باستهزاء آیاتی و رسلی" یعنی به خاطر کفری که ورزیدند، و آن را با مسخره کردن آیات و رسولان من دو چندان نمودند.

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا".

به کلمه "فردوس" هم ضمیر مذکر برمی گردد و هم مؤنث و به طوری که گفته شده کلمه ای است رومی به معنای "بستان" و بعضی هم گفته اند کلمه ای است سریانی به معنای تاکستان و اصل آن "فرداس" بوده، و بعضی دیگر گفته اند کلمه ای است سریانی و به معنای باغ انگور. و بعضی گفته اند کلمه ای است حبشی و بعضی گفته اند عربی است و به معنای باغ پر درختی است که بیشتر درختانش انگور باشد.

بعضی خواسته اند از اینکه "جَنَاتُ الْفِرْدَوْسِ" را "نزل" خوانده، آن چنان که قبلاً- جهنم را برای کافران نزل خوانده بود استفاده کنند که در ماورای بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب دیگری است که به وصف در نمی آید. و چه بسا این مفسرین استفاده مذکور خود را با امثال:

"لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ" (۱) و آیه "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ" (۲) و آیه "وَ يَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" (۳) تایید می کنند.

"خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا".

کلمه "بغی" به معنای طلبیدن است. و کلمه "حول" به معنای تحول است. و باقی آیه روشن است.

بحث روایتی [روایاتی در باره "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" و "جَنَاتُ الْفِرْدَوْسِ"] ص: ۵۴۹

در الدر المنثور است که ابن مردویه از ابی الطفیل روایت کرده که گفت: من از علی بن ابی طالب شنیدم که در پاسخ ابن الکواء که از آیه "هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" پرسیده بود فرمود: مقصود فاجران قریش است (۴).

(۱) در بهشت برای ایشان است هر چه را که بخواهند، و نزد ما بیش از آن است. سوره ق، آیه ۳۵.

(۲) هیچ کس نمی داند که چه چیزهایی که مایه روشنی چشمها است برایش پنهان کرده ایم.

سوره الم سجده، آیه ۱۷.

(۳) و از ناحیه خدا چیزهایی دیدند که هیچ احتمالش را نمی دادند. سوره زمر، آیه ۴۷.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۰

و در تفسیر عیاشی از امام بن ربیع روایت کرده که گفت: ابن الکواء در مجلس امیر المؤمنین (ع) برخاست و عرض کرد مرا خبر ده از معنای قول خدا که می فرماید: "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ ... صُنْعًا" حضرت فرمود: مقصود اهل کتابند که به پروردگار خود

کفر ورزیدند و در دین خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط کرد و اهل نهروان از ایشان دور نیستند» (۱).

مؤلف: و نیز روایت شده که مقصود از آنها نصاری هستند، و راوی آن قمی از ابی جعفر (ع) است (۲) و طبرسی هم در احتجاج از علی (ع) روایت کرده که منظور اهل کتابند (۳). و در الدر المنثور آمده که ابن منذر و ابن ابی حاتم از ابی خمیصه، عبد الله بن قیس از علی (ع) روایت کرده که مقصود راهب ها هستند که خود را در دیرها حبس کردند (۴).

و همه این روایات از باب جری است، و دو آیه مذکور در روایات در سیاق مفصلی قرار دارند که روی سخن در آن سیاق با مشرکین است، و آیه سوم یعنی "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ..." که تفسیر آیه دومی است انطباقش بر وثنی ها همانطور که گذشت روشن تر است تا بر غیر ایشان.

پس روایتی که از قمی در تفسیرش در ذیل آیه مورد بحث آمده که در باره یهود نازل شد و در باره خوارج جریان یافته صحیح نیست.

در تفسیر برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از علی (ع) روایت آورده که فرمود: برای هر چیزی نقطه برجسته ای است و نقطه برجسته بهشت فردوس است که اختصاص به محمد و آل محمد (ع) دارد (۵).

و در الدر المنثور است که بخاری، مسلم و ابن ابی حاتم از ابی هریره روایت کرده اند که گفت رسول خدا (ص) فرمود: "وقتی از خدا درخواست می کنید فردوس را بخواهید که در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد که فوق آن عرش رحمان است، و نهرهای بهشت از آنجا می جوشد" (۶).

(۱) تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۸۹.

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

(۳) احتجاج طبرسی، ج ۱ ص ۲۲۷ چاپ بیروت.

(۴) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۳.

(۵) تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۵۳.

(۶) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۴.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۱

و در مجمع البیان است که عباد بن صامت از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرمود: بهشت صد درجه است که ما بین هر

دو درجه آن به قدر ما بین آسمان و زمین است، و فردوس بالاترین درجه آن است که نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا می جوشد، پس هر وقت خواستید از خدا درخواستی کنید فردوس را بخواهید «۱».

مؤلف: و در این معنا روایات دیگری است.

و در تفسیر قمی از جعفر بن احمد از عبید الله بن موسی از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از ابی عبد الله (ع) روایت کرده که در ضمن حدیثی گفت از آن جناب از آیه "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" پرسیدم، فرمود: در باره ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار بن یاسر نازل شده که خدای تعالی جنات فردوس را منزل و ماوای ایشان کرده است «۲».

مؤلف: جا دارد که این روایت را حمل بر جری کنیم و بگوئیم مراد این است که آیه شریفه در باره مؤمنین حقیقی نازل شده که چهار نفر مذکور از روشن ترین مصادیق آنند، و گرنه اگر بگوئیم در خصوص ایشان نازل شده باشد، این اشکال متوجه می شود که سلمان از کسانی بود که در مدینه ایمان آورد، و آیه شریفه در مکه و قبل از هجرت به مدینه نازل شده، علاوه بر اینکه سند حدیث هم خالی از سستی نیست.

(۱) مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۱۶. [...]

(۲) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۲

[سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۰۹] ص: ۵۵۲

اشاره

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۰۹)

ترجمه آیه ص: ۵۵۲

بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم (۱۰۹).

بیان آیه ص: ۵۵۲

اشاره

این آیه بیان مستقلى است براى وسعت كلمات خداى تعالى، و اينكه كلمات او نابودى پذير نيست، و به همين جهت بعيد نيست كه تنها نازل شده باشد نه در ضمن آيات قبل و بعدش، ليكن اگر در ضمن آيات ديگرى نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامى مطالبى است كه در اين سوره مورد بحث قرار گرفته است.

بدين خاطر كه در اول اين سوره اشاره شده كه حقايقى الهى را خاطر نشان مى سازد، و نخست پيغمبر خود را كه از اعراض مردم از ذكر ناراحت شده بود تسليت داد كه همگى نسبت به تنبه به اين حقايق در خواب و غفلتند و به زودى از خواب خود بيدار مى شوند، و براى ايضاح اين معنا مثالى از داستان اصحاب كهف آورد.

آن گاه امور ديگرى را خاطر نشان ساخته و براى مزيد ايضاح در ذيل آن، داستان موسى ترجمه الميزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۳

و خضر را آورد كه چگونه موسى از او اعمال عجيبى مشاهده كرد و نتوانست تاويل كند، و ظاهر آن اعمال وى را از باطن آنها غافل ساخت تا آنكه خود خضر تاويل كارهاى خود را شرح داده اضطراب موسى را از بين برد. و سپس داستان ذو القرنين و سدى كه به امر خدا و براى جلوگيرى از مفسدين - از قبيل ياجوج و ماجوج - ساخته بيان كرد.

و به طورى كه ملاحظه مى كنيد اينها امورى است كه در ذيلش حقايق و اسرارى قرار دارد، و در حقيقت كلماتى است كاشف از مقاصدى، و بياناتى است كه از حقايقى نهفته كه ذكر حكيم به سوي آنها دعوت مى كند پرده بر مى دارد. و اين آيه، از اين امور كه كلمات خداست خبر مى دهد و كلمات خدا از مقاصدى كه زوال ناپذير است خبر مى دهد، و آيه شريفه در اينكه در جايى قرار گرفته كه غرض سوره استيفاء شده و بيانش تمام گشته و مثالهايش زده شده نظير گفتار كسى مى ماند كه خيلى حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهاى ما تمامى ندارد لذا به همين مقدار كه گفتيم اكتفاء مى كنيم - و خدا داناتر است.

[اشاره به معنى "كلمه خدا" و بيان مقصود از اينكه اگر درياها مركب باشد كلمات خدا را با آن نتوان نوشت] ص: ۵۵۳

"قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي ...".

لفظ "كلمه" هم بر جمله اطلاق مى شود و هم بر مفرد نظير آيه شريفه "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ" (۱) و در قرآن كريم بيشتر در گفتار خدا و حكم او استعمال شده مانند آيه "و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا" (۲) و آيه "كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" (۳) و آيه "و لَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ" (۴) و آيات بسيار زياد ديگرى از اين قبيل.

و معلوم است كه خداى تعالى تكلمش به دهان باز كردن نيست، بلكه تكلم او همان فعل او است و افاضه وجودى است كه مى كند، هم چنان كه فرموده: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (۵).

(۱) بگو ای اهل کتاب همه بیائید بر یک کلمه اتفاق کنیم و آن کلمه عبارت است از اینکه جز خدا را نپرستیم. سوره آل عمران، آیه ۶۴.

(۲) کلمه حسناى پروردگارت بر بنى اسرائيل تمام شد چون صبر کردند. سوره اعراف آیه ۱۳۷.

(۳) این چنین کلمه پروردگارت علیه کسانی که فسق کردند مسلم شد که ایمان نمی آورند. سوره یونس آیه ۳۲.

(۴) اگر کلمه از پروردگارت نگذشته بود کار ایشان یکسره می شد. سوره یونس، آیه ۱۹.

(۵) قول ما به هر چیزی که بخواهیمش این است که بگوییم بباش و او بدون درنگ موجود می شود. سوره نحل آیه ۴۰.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۴

و اگر قرآن فعل خدا را " کلمه " نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند. از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: " إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ " (۱) و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: " وَ الْحَقُّ أَقُولُ " (۲) و نیز فرموده: " مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ " (۳) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (ع) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می شود اینکه مفسرین «۴» " کلمات " در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدورات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحیح نیست.

پس معنای اینکه فرمود: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي " این است که اگر دریاها مرکب باشد و با آن، کلمات خدا را که دلالت به خدا می کنند بنویسم هر آینه آب دریا تمام می شود و کلمات پروردگار تمام نمی شود.

و معنای " وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا " این است که حتی اگر غیر دریاهاى دنیا دریای دیگری هم تهیه کنیم آن نیز خشک خواهد شد، قبل از اینکه کلمات پروردگار من تمام شود.

بعضی «۵» از مفسرین گفته اند: مراد از " بمثله " جنس مثل است، نه یک مثل، چون کلمه " مثل " هر وقت اضافه به اصل شود از تناهی بیرون نمی رود، و چون کلمات خدای تعالی - یعنی معلوماتش - غیر متناهی است، لذا متناهی نمی تواند غیر متناهی را ضبط کند - این خلاصه گفتار مفسر مذکور است.

این گفته در جای خود صحیح است لیکن نه به خاطر تناهی و عدم تناهی، و اینکه کلمات خدا غیر متناهی است. بلکه به این جهت است که حقایقی که کلمات بر آن دلالت می کند از حیث دلالتش غلبه بر مقادیر دارد، و چگونه چنین نباشد با اینکه هر ذره از ذرات دریا هر قدر هم بسیار فرض شود وافی نیست که دلالتهایش را بر جمال و جلال خدا در طول

(۱) جز این نیست که مسیح، عیسی بن مریم رسول الله و کلمه او است. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

(۲) سوره ص، آیه ۸۴.

(۳) گفتار نزد من دگرگونه نمی شود. سوره ق، آیه ۲۹.

(۴) مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۸.

(۵) روح المعانی، ج ۱۶، ص ۵۱.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۵

وجود خودش ثبت کند تا چه رسد به اینکه غیر دریاها از موجودات دیگر هم به دریاها اضافه شود.

و اینکه کلمه "بحر" در آیه شریفه تکرار شده، و همچنین کلمه "ربی" که اسم ظاهر است در جای ضمیر به کار رفته تثبیت و تاکید را می رساند. و همچنین اینکه از اسامی خدای تعالی فقط "رب" ذکر شده و به ضمیر متکلم اضافه گردیده نیز تاکید را می رساند به اضافه اینکه به مضاف الیه شرافت هم می دهد.

بحث روایتی [(روایتی در ذیل آیه گذشته)] ص: ۵۵۵

در تفسیر قمی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق (ع) روایت آورده که در ذیل این آیه فرموده: به تو خبر می دهم که کلام خدا نه آخر دارد و نه غایت، و تا ابد انقطاع نمی پذیرد «۱».

مؤلف: اینکه کلمات خدای را به کلام تفسیر فرموده گفتار گذشته ما را تایید می کند.

(۱) تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۶

[سوره الکهف (۱۸): آیه ۱۱۰] ص: ۵۵۶

اشاره

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

(۱۱۰)

بگو من فقط بشری هستم همانند شما، که به من وحی می شود، حق این است که خدای شما یگانه است پس هر که امید دارد که به پیشگاه پروردگار خویش رود باید عمل شایسته کند و هیچکس را در عبادت پروردگارش شریک نکند (۱۱۰).

بیان آیه [بیان آخرین آیه سوره، که به سه اصل: توحید، نبوت و معاد اشاره دارد] ص : ۵۵۶

این آیه آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می کند، و در آن اصول سه گانه دین را که توحید و نبوت و معاد است جمع کرده. جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ" مساله توحید را، و جمله "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ" و جمله "فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا..."

مساله نبوت را، و جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" مساله معاد را متعرض است.

"قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ".

کلمه "انما" ی اولی رسول خدا (ص) را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می سازد، به طوری که هیچ چیزی زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی کند. و این در حقیقت رد پندار مردم است که خیال می کنند هر

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۷

که ادعای نبوت کرد ادعای الوهیت و قدرت غیبی کرده است، و بر اساس همین پندار است که از انبیاء توقع هایی دارند که جز خدا کسی علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اینها را از خود نفی می کند، و برای خود اثبات نمی کند مگر تنها و تنها مساله وحی را.

و انحصار دوم معبود را که معبود ایشان هم هست منحصر در یکی می کند، و این همان توحید است که می گوید اله تمامی عالم یک اله است.

جمله "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ..." مشتمل بر اجمال دعوت دینی است که همان عمل صالح برای رضای خدای واحد بی شریک است، و آن گاه این معنا را متفرع کرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوی او چون اگر حساب و جزائی در کار نباشد هیچ داعی و ملزمی نیست که افراد را به پیروی از دین و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحیح و ادار سازد هم چنان که خود خدای تعالی فرموده: "إِنَّ الدِّينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" «۱».

و اگر عمل صالح و شرک نورزیدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدین جهت است که اعتقاد به وحدانیت خدا با شرک در عمل جمع نمی شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش که یکی هم معبودیت است واحد است، و در آن نیز شریک ندارد.

و اگر پیروی از دین را متفرع بر رجاء معاد کرد نه بر یقین به معاد بدین جهت بوده که تنها احتمال بودن معاد کافی است که

آدمی را به پیروی از دین وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است، هر چند بعضی ها گفته اند: که مراد از لقاء، لقاء کرامت و ثواب است و این تنها مورد رجاء است نه مورد قطع.

و اگر رجاء لقاء خدای را متفرع بر جمله "أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" کرد بدین جهت بود که بازگشت بندگان به سوی خدای سبحان از تمامیت معنای الوهیت است، زیرا خدای تعالی هر کمال مطلوب و هر وصف جمیلی را دارد که یکی از آنها فعل حق و حکم به عدل است و این دو اقتضاء می کنند که دوباره بندگان را به سوی خود بازگرداند و میان آنان حکم کند هم چنان که خودش فرموده:

(۱) کسانی که از راه خدا گمراه می شوند عذابی شدید دارند به خاطر اینکه روز حساب رای از یاد بردند. سوره ص، آیه ۲۶.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۸

"وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ" (۱).

بحث روایتی [روایاتی در باره اخلاص در عمل و پرهیز از ریا کاری] ص: ۵۵۸

در الدر المنثور است که ابن منذر و ابو نعیم- در کتاب صحابه- و ابن عساکر از طریق سدی صغیر از کلبی از ابو صالح از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: جندب بن زهیر را عادت چنین بود که وقتی نماز می خواند یا روزه می گرفت یا تصدق می داد، و مردم تعریفش می کردند خیلی خوشحال می شد و به همین جهت این کارها را بیشتر می کرد تا مردم بیشتر تعریفش کنند. خدای تعالی در مذمتش این آیه را فرستاد: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" (۲).

مؤلف: نظیر این روایت روایات دیگری بدون ذکر اسم شخص معینی وارد شده، و جا دارد که همه آنها حمل بر انطباق آیه بر مورد شود نه اینکه نزول آیه را در خصوص مورد بدانیم، زیرا بعید به نظر می رسد که خاتمه یک سوره از سوره های قرآنی به خاطر سبب خاصی نازل شده باشد.

و در همان کتاب از ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت شده که در تفسیر آیه مورد بحث گفته است: رسول خدا (ص) فرمود پروردگار شما می فرماید: من بهترین شریکم، پس هر کس در عمل خودش احدی از خلق مرا شریک من قرار دهد من همه عمل او را به شریکم واگذار می کنم تا همه اش مال او باشد و هیچ عملی را از بنده ام قبول نمی کنم مگر آنچه را که خالص برای من بیاورد، آن گاه این آیه را خواندند: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" (۳).

و در تفسیر عیاشی از علی بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:

(۱) ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند پس وای بر آنان که کافر شدند از آتش. آیا ما کسانی که ایمان آورده و عملهای صالح می کنند، مثل مفسدین در ارض قرار می دهیم. و یا مردم با تقوی را مانند فجار قرار می دهیم. سوره ص، آیات ۲۷ و ۲۸. [.....]

(۲) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

(۳) الدر المنثور، ج ۴، ص ۲۵۵.

ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۵۵۹

خدای تبارک و تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس در عمل خویش کسی را شریک من کند من آن را قبول نمی کنم، مگر آنچه را که خالص برای من آورده باشد «۱».

عیاشی می گوید: در روایت دیگری از آن جناب آمده، که خدای تعالی فرموده: من بهترین شریکم، هر کس عملی را هم برای من و هم برای غیر من بجا آورد آن عمل مال آن کسی است که وی با من شریکش کرده «۲».

و در الدر المنثور است که احمد و ابن ابی الدنیا و ابن مردویه و حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) و بیهقی از شداد بن اوس روایت کرده اند که گفت: من از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: هر کس نماز بخواند و ریاء کند شرک کرده و هر که روزه بگیرد و ریاء کند شرک ورزیده و هر که صدقه دهد و ریاء کند شرک ورزیده آن گاه این آیه را خواند:

"فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ... " «۳».

و در تفسیر عیاشی «۴» از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده که فرمودند: اگر بنده ای عملی کند که با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب کند آن گاه رضای احدی از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرک است.

مؤلف: روایات در این باب از طرق شیعه و اهل سنت آن قدر زیاد است که نمی توان شمرد. و البته مراد از شرک در آنها شرک خفی است که با اصل ایمان منافات ندارد بلکه با کمال آن منافی است هم چنان که خدای تعالی فرموده: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" «۵» پس آیه شریفه با باطن خود شامل شرک خفی می شود نه به ظاهرش.

و در الدر المنثور است که طبرانی و ابن مردویه از ابی حکیم روایت کرده اند که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اگر از قرآن غیر از آیه آخر سوره کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود «۶».

مؤلف: وجه این روایت در سابق گذشت.

(١ و ٢) تفسير عياشى، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٣) الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٥٦.

(٤) تفسير عياشى، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٥) ايمان به خدا نمى آورند مگر آنكه بيشرشان مشر كند. سوره يوسف، آيه ١٠٦.

(٦) الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٥٧.

نهايه الحكمة از المرحله الثامنه تا پايان كتاب

المرحلة الثامنة فى العله والمعلول وفيها خمسة عشر ف

اشاره

المرحلة الثامنة فى العله والمعلول وفيها خمسة عشر فصلا

الفصل الأول فى إثبات العليه والمعلوليه وأنهما فى الوجود

قد تقدم أن الماهيه فى حد ذاتها لا موجوده ولا معدومه فهى متساويه النسبه إلى الوجود والعدم فهى فى رجحان أحد الجانبين لها محتاجه إلى غيرها الخارج من ذاتها وأما ترجح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح يحيله. وعرفت سابقا أن القول بحاجتها فى عدمها إلى غيرها نوع من التجوز حقيقته أن ارتفاع الغير الذى تحتاج إليه فى وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده ومن المعلوم أن هذا التوقف على وجود الغير لأن المعدوم لا شئيه له. فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه عله والشىء الذى يتوقف على العله معلولا له. ثم إن مجعول العله والأثر الذى تضعه فى المعلول هو إما وجود المعلول أو ماهيته أو صيروره ماهيته موجوده لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيه لما تقدم أنها اعتباريه والذى يستفيدة المعلول من علتها أمر أصيل على أن العليه والمعلوليه رابطة عينيه خاصه بين المعلول وعلته وإلا لكان كل شىء عله لكل شىء وكل شىء معلولا لكل شىء والماهييه لا رابطة بينها فى ذاتها وبين غيرها.

ص ١٥٧

ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيروره لأن الأثر العينى الأصيل حينئذ هو الصيروره التى هو أمر نسبي قائم بطرفين والماهييه ووجودها اعتباريان على الفرض ومن المحال أن يقوم أمر عيني أصيل بطرفين اعتباريين وإذا استحال كون المجعول هو الماهيه أو الصيروره تعين أن المجعول هو الوجود وهو المطلوب. فقد تبين مما تقدم أولا- أن هناك عله ومعلولا وثانيا أن كل ممكن فهو معلول وثالثا أن العليه والمعلوليه رابطة وجوديه بين المعلول وعلته وأن هذه الرابطة دائره بين وجود المعلول ووجود العله وإن كان التوقف والحاجه والفقير ربما تنسب إلى الماهيه. فمستقر الحاجه والفقير بالأصالة هو وجود المعلول وماهيته محتاجه بتبعه. ورابعا أنه إذ كانت الحاجه والفقير بالأصالة للوجود المعلول وهو محتاج فى ذاته وإلا لكانت الحاجه عارضه وكان مستغنيا

فى ذاته ولا- معلوليه مع الاستغناء فذات الوجود المعلول عين الحاجه أى أنه غير مستقل فى ذاته قائم بعلة التى هى المفيضه له. ويتحصل من ذلك أن وجود المعلول بقياسه إلى علة وجود رابط موجود فى غيره وبالنظر إلى ماهيته التى يطرده عنها العدم وجود فى نفسه جوهرى أو عرضى على ما تقتضيه حال ماهيته.

الفصل الثانى فى انقسامات العله

الفصل الثانى فى انقسامات العله

تنقسم العله إلى تامه وناقصه فالعله التامه هى التى تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق والعله الناقصه

ص ١٥٨

هى التى تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول فى تحققه لا- على جميعه. وتفترقان بأن العله التامه يلزم من وجودها وجود المعلول كما سيأتى ومن عدمها عدمه والعله الناقصه لا يلزم من وجودها وجود المعلول لكن يلزم من عدمها عدمه لمكان توقف المعلول عليها وعلى غيرها وليعلم أن عدم العله سواء كانت عله تامه أو ناقصه عله تامه لعدم المعلول. وتنقسم أيضا إلى الواحده والكثيره لأن المعلول من لوازم وجود العله واللازم قد يكون أعم. وتنقسم أيضا إلى بسيطه ومركبه والبسيطه ما لا- جزء لها والمركبه خلافها والبسيطه قد تكون بسيطه بحسب الخارج كالعقل والأعراض وقد تكون بسيطه بحسب العقل وهى ما لا تتركب فيه خارجا من ماده وصوره ولا- عقلا- من جنس وفصل وأبسط البسائط ما لا تتركب فيه من وجود وماهيه وهو الواجب تعالى. وتنقسم أيضا إلى قريبه وبعيده فالقريبه ما لا واسطه بينها وبين معلولها والبعيده ما كانت بينها وبين معلولها واسطه كعله العله. وتنقسم أيضا إلى داخلية وخارجية فالداخلية هى الماده بالنسبه إلى المركب منها ومن الصوره وهى التى بها الشىء بالقوه والصوره بالنسبه إلى المركب وهى التى بها الشىء بالفعل وتسميان علتى القوام. والخارجية هى الفاعل وهو الذى يصدر عنه المعلول والغايه وهى التى يصدر لأجلها المعلول وتسميان علتى الوجود وسيأتى بيانها. وتنقسم أيضا إلى علل حقيقه وعلل معدة وشأن المعدات تقرب الماده إلى إفاضه الفاعل بإعدادها لقبولها كانصرام القطعات الزمانيه المقربه للماده إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

ص ١٥٩

الفصل الثالث فى وجوب وجود المعلول

الفصل الثالث فى وجوب وجود المعلول

عند وجود علة التامه ووجوب وجود العله عند وجود معلولها

وهذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرى الذى تقدم فى مسأله الشىء ما لم يجب لم يوجد. أما وجوب وجود المعلول عند وجود علة التامه فلأنه لو لم يجب وجوده عند وجود علة التامه لجاز عدمه ولو فرض عدمه مع وجود العله التامه فإما أن تكون

عله عدمه وهى عدم العله متحققه وعله وجوده موجوده كان فيه اجتماع النقيضين وهما عله الوجود وعدمها وإن لم تكن عله عدمه متحققه كان فى ذلك تحقق عدمه من غير عله وهو محال. وكذا لو لم يجب عدمه عند عدم علته لجاز وجوده ولو فرض وجوده مع تحقق عله عدمه وهى عدم عله الوجود فإن كانت عله الوجود موجوده اجتمع النقيضان وهما عله الوجود وعدمها الذى هو عله العدم وإن لم تكن عله الوجود موجوده لزم وجود المعلول مع عدم وجود علته.

برهان آخر لآزم توقف وجود المعلول على وجود العله امتناع وجود المعلول مع عدم العله وبتعبير آخر كون عدم العله عله موجب لعدم المعلول وتوقف هذا المعلول الذى هو عدم المعلول على علته التى هى عدم العله لازمه امتناعه بانعدامها أى وجوب وجود المعلول عند وجود علته فافهم ذلك. فإن قلت الذى تستدعيه حاجه الممكن إلى المرجح وتوقف وجوده على وجود عله تامه استلزام وجود العله التامه فى أى وعاء كانت هو وجود المعلول

ص ١٦٠

فى أى وعاء كان وأما كون المعلول والعله معين فى الوجود من غير انفكاك فى الوعاء فلا فلم لا يجوز أن توجد العله مستلزمه لوجود المعلول ولا- معلول بعد ثم تنعدم العله ثم يوجد المعلول بعد برهه ولا عله فى الوجود أو تكون العله التامه موجوده ولا وجود للمعلول بعد ثم يسنح لها أن توجد المعلول فتوجد ههنا فيما كانت العله التامه فاعله بالاختيار بمكان من الوضوح. قلت لا- معنى لتخلل العدم بين وجود العله التامه ووجود معلولها أى نحو فرض فقد تقدم أن توقف وجود المعلول على وجود العله إنما يتم برابطه وجوديه عينيه يكون وجود المعلول معها وجودا رابطا قائم الذات بوجود العله التامه المستقل بفرض وجود المعلول فى وعاء وعلته التامه معدومه فيه فرض تحقق الوجود الرابط ولا- مستقل معه يقومه وذلك خلف ظاهر وفرض وجود العله التامه ولا- وجود لمعلولها بعد فرض وجود مستقل مقوم بالفعل ولا رابط له يقومه بعد وذلك خلف ظاهر. وأما حديث الاختيار فقد زعم قوم أن الفاعل المختار كالإنسان مثلا بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه عله تستوى نسبتها إلى الفعل والترك فله أن يرجح ما شاء منهما من غير إيجاب لتساوى النسبه. وهو خطأ فليس الإنسان الفاعل باختياره عله تامه للفعل بل هو عله ناقصه وله علل ناقصه أخرى كالماده وحضورها واتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل واستقامه الجوارح الفعاله ومطاوعتها والداعى إلى الفعل والإراده وأمور أخرى كثيره إذا اجتمعت صارت عله تامه يجب معها الفعل وأما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العله التامه نسبه الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب والكلام فى إيجاب العله التامه لا مطلق العله. على أن تجوز استواء نسبه الفاعل المختار إلى الفعل وعدمه إنكار لرابطه العليه ولازمه تجويز عليه كل شىء لكل شىء ومعلوليه كل شىء لكل شىء.

ص ١٦١

فإن قلت هب أن الإنسان الفاعل المختار ليس بعله تامه لكن الواجب عز اسمه فاعل مختار وهو عله تامه لما سواه وكون العالم واجبا بالنسبه إليه ينافى حدوثه الزمانى. ولذلك اختار قوم أن فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح واختار بعضهم أن الإراده مرجحه بذاتها لا حاجه معها إلى مرجح آخر واختار جمع أن الواجب تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منه أنه ممكن سيقع يفعله وما علم منه أنه محال لا يقع لا يفعله واختار آخرون أن أفعاله تعالى تابعه للمصالح وإن كنا غير عالمين بها فما كان منها ذا مصلحه فى وقت تفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت فعله فى ذلك الوقت دون غيره.

قلت معنى كونه تعالى فاعلا مختارا أنه ليس وراءه تعالى شىء يجبره على فعل أو ترك فيوجب عليه فإن الشىء المفروض إما معلول له وإما غير معلول والثانى محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر وأدله التوحيد تبطله والأول أيضا محال لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعله المتأخر عنها فى وجود علته التى يستفيض عنها الوجود فكون الواجب تعالى مختارا فى فعله لا ينافى إيجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا إيجابه الفعل ينافى كونه مختارا فيه وأما حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب حدوثا زمانيا فمعنى حدوث العالم حدوثا زمانيا كونه مسبقا بقطعه من الزمان خاليه من العالم ليس معه إلا الواجب تعالى ولا خبر عن العالم بعد والحال أن طبيعه الزمان طبيعه كميّه ممكنه موجوده معلوله للواجب تعالى ومن فعله فهو من العالم ولا معنى لكون العالم وفيه الزمان حادثا زمانيا مسبقا بعدم زمانى ولا قبل زمانيا خارجا من الزمان. وقد استشعر بعضهم بالإشكال فدفعه بدعوى أن الزمان أمر اعتبارى وهمى غير موجود وهو مردود بأن دعوى كونه اعتباريا وهميا اعتراف بعدم الحدوث الزمانى حقيقه

ص ١٦٢

ودفع الإشكال بعضهم بأن الزمان حقيقه منتزعه من ذات الواجب تعالى من حيث بقائه ورد بأن لازمه التغير فى ذات الواجب تعالى وتقدس فإن المنتزع عين المنتزع منه وكون الزمان متغيرا بالذات ضرورى وأجيب عنه بأن من الجائز أن يخالف المنتزع منه بعدم المطابقه وهو مردود بأن تجويز المغايره بين المنتزع والمنتزع منه من السفسطه ويطل مع العلم من رأس على أن فيه اعترافا ببطالان أصل الدعوى. وأما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجح يرجحه وقد مثلوا له بالهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما لا لمرجح. ففيه أنه دعوى من غير دليل وقد تقدمت الحجه أن الممكن المتساوى الجانبين يحتاج فى ترجح أحد الجانبين إلى مرجح فإن قيل إن المرجح هو الفاعل مثلا بإرادته كما مر فى مثال الهارب من السبع أجيب بأن مرجعه إلى القول الآتى وسيأتى بطلانه وأما مثال الهارب من السبع فممنوع بل الهارب المذكور على فرض التساوى من جميع الجهات يقف فى موضعه ولا يتحرك أصلا. على أن جواز ترجح الممكن من غير مرجح ينسد به طريق إثبات الصانع تعالى. وأما قول القائل إن الإراده مرجحه بذاتها يتعين بها أحد الأفعال المتساويه من غير حاجه إلى مرجح آخر ففيه أن الإراده لو رجحت الفعل فإنما ترجحه بتعلقها به لكن أصل تعلقها بأحد الأمور المتساويه الجهات محال ودعوى أن من خاصه الإراده ترجيح أحد الأفعال المتساويه لا محصل لها لأنها صفة نفسانيه علميه لا تتحقق إلا مضافه إلى متعلقها الذى رجحه العلم السابق لها فما لم يرجح العلم السابق متعلق الإراده لم تتحقق الإراده حتى يترجح بها فعل.

ص ١٦٣

وأما قول من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم منها أنه سيقع يفعله وما علم منها أنه لا يقع لا يفعله وبعبارة أخرى ما علم أنه ممكن فعله دون المحال ففيه أن الإمكان لازم الماهيه والماهيه متوقفه فى انتزاعها على تحقق الوجود ووجود الشىء متوقف على ترجيح المرجح فالعلم بالإمكان متأخر عن المرجح بمراتب فلا يكون مرجحا. وأما قول من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح وإن كنا لا نعلم بها فما كان منها ذا مصلحه فى وقت يفوت لو لم يفعله فى ذلك الوقت أخره إلى ذلك الوقت ففيه مضافا إلى ورود ما أورد على القول السابق عليه أن المصلحه المفروضه المرتبطه بالوقت الخاص لأى فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهيه ممكنه لا واجبه ولا ممتنعه فهى نظيره الأفعال ذوات المصلحه من فعله تعالى فمجموع ما سواه تعالى

من المصالح وذوات المصالح فعل له تعالى لا يتعدى طور الإمكان ولا يستغنى عن عله مرجحه هي عله تامه وليس هناك وراء الممكن إلا- الواجب تعالى فهو العله التامه الموجه لمجموع فعله لا مرجح له سواه. نعم لما كان العالم مركبا ذا أجزاء لبعضها نسب وجوديه إلى بعض جاز أن يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض لكن الجميع ينتهي إلى السبب الواحد الذى لا سبب سواه ولا مرجح غيره وهو الواجب عز اسمه. فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المعلول يجب وجوده عند وجود العله التامه وبعض من لم يجد بدا من إيجاب العله التامه لمعلولها قال بأن عله العالم هي إرادته الواجب دون ذاته تعالى وهو أسخف ما قيل فى هذا المقام فإن المراد بإرادته إن كانت هي الإراده الذاتيه كانت عين الذات وكان القول بعليه الإراده عين القول بعليه الذات وهو يفرق بينهما بقبول أحدهما ورد الآخر وإن كانت هي الإراده الفعلية وهي من صفات الفعل الخارجيه

ص ١٦٤

من الذات كانت أحد الممكنات وراء العالم ونستنتج منها وجود أحد الممكنات هذا. وأما مسأله وجوب وجود العله عند وجود المعلول فلأنه لو لم تكن العله واجبه الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنه إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجه واذ كانت ممكنه كانت جائزه العدم والمعلول موجود قائم الوجود بها ولازمه وجود المعلول بلا عله. فإن قلت المعلول محتاج إلى العله حدوثا لا بقاء فمن الجائز أن تنعدم العله بعد حدوث المعلول ويبقى المعلول على حاله.

قلت هو مبنى على ما ذهب إليه قوم من أن حاجه المعلول إلى العله فى الحدوث دون البقاء فإذا حدث المعلول بإيجاد العله انقطعت الحاجه إليها ومثلوا له بالبناء والبناء فإن البناء عله للبناء فإذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء ولم يضره عدمه. وهو مردود بأن الحاجه إلى العله خاصه لازمه للماهيه لإمكانها فى تلبسها بالوجود أو العدم والماهيه بإمكانها محفوظه فى حاله البقاء كما أنها محفوظه فى حاله الحدوث فيجب وجود العله فى حاله البقاء كما يجب وجودها فى حاله الحدوث. على أنه قد تقدم أن وجود المعلول بالنسبه إلى العله وجود رابط قائم بها غير مستقل عنها فلو استغنى عن العله بقاء كان مستقلا عنها غير قائم بها هذا خلف برهان آخر قال فى الأسفار وهذا يعنى كون عله الحاجه إلى العله هي الحدوث أيضا باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن عله الافتقار إلى الفاعل أ هي أحد الأمور الثلاثه أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شىء إلا- القسم الرابع أما العدم السابق فلأنه نفى محض لا يصلح للعليه وأما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الوجود المتوقف على عله الحاجه

ص ١٦٥

إليه فلو جعلنا العله هي الوجود لزم توقف الشىء على نفسه بمراتب وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفيه وصفه له وقد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث عله الحاجه لتقدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت ج ٢ ص ٢٠٣. وقد اندفعت بما تقدم مزعمه أخرى لبعضهم وهي قولهم إن من شرط صحه الفعل سبق العدم والمراد بالسبق سبق الزمانى ومحصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته يجب أن يكون حادثا زمانيا وعلوه بأن دوام وجود الشىء لا يجمع حاجته ولازم هذا القول أيضا عدم وجود المعلول عند وجود العله. وجه الاندفاع أن عله الحاجه إلى العله هي الإمكان وهو لازم الماهيه والماهيه مع المعلول كيفما فرض وجودها من غير فرق بين الوجود الدائم وغيره.

على أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى العلة قائم بها غير مستقل عنها ومن الممتنع أن ينقلب مستغنيا عن المستقل الذي يقوم به سواء كان دائما أو منقطعاً على أن لازم هذا القول خروج الزمان من أفق الممكنات وقد تقدمت جهات فساده.

الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الفصل الرابع في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

والمراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علة والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول فالمراد بالواحد م

ص ١٦٦

يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينه لا ترجع إلى جهة واحده. بيانه أن المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شىء ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنجيه ذاتيه هي المخصصه لصدوره عنها وإلا كان كل شىء علة لكل شىء وكل شىء معلولا لكل شىء فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحده معاليل كثيره بما هي كثيره متباينه لا ترجع إلى جهة واحده تقرر في ذات العلة جهات كثيره متباينه متدافعه وقد فرضت بسيطه ذات جهة واحده هذا خلف فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهو المطلوب. وقد اعترض عليه بالمعارضه أن لازمه عدم قدره الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد وفيه تقييد قدرته وقد برهن على إطلاق قدرته وأنها عين ذاته المتعاليه. ويرده أنه مستحيل بالبرهان والقدره لا تتعلق بالمحال لأنه بطلان محض لا شئيه له فالقدره المطلقة على إطلاقها وكل موجود معلول له تعالى بلا واسطه أو معلول معلوله ومعلول المعلول معلول حقيقه. ويتفرع عليه أولا أن الكثير لا يصدر عنه الواحد فلو صدر واحد عن الكثير فإما أن يكون الواحد واحد نوعيا ذا أفراد كثيره يستند كل فرد منها إلى علة خاصه كالحراره الصادره عن النار والنور والحركه وغيرها أو تكون وحدته عدديه ضعيفه كالوحده النوعيه فيستند وجوده إلى كثير كالهيولى الواحد بالعدد المستند وجودها إلى مفارق يقيم وجودها بالصور المتوارده عليها واحده بعد واحده على ما قالته الحكماء وقد تقدم الكلام فيه وإما أن يكون للكثير جهه وحده يستند إليها المعلول وإما أن يكون الكثير مركبا ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها فينسب إلى نفس المركب. وثانيا أن المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيره سواء كان على سبيل

ص ١٦٧

الاجتماع في عرض واحد لأنه يؤدي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدى إلى الكثره أو كان على سبيل التوارد بقيام علة عليه بعد علة للزوم ما تقدم من المحذور. وثالثا أنه لو صدر عن الواحد كثير وجب أن يكون فيه جهه كثره وتركيب يستند إليها الكثير غير جهه الوحده المفروضه كالإنسان الواحد الذي يفعل أفعالا كثيره من مقولات كثيره متباينه بتمام الذات.

الفصل الخامس في استحاله الدور والتسلسل في العلل

أما الدور فهو توقف وجود الشئ ع على ما يتوقف وجوده عليه إما بلا واسطه كتوقف ا على ب وتوقف ب على ا ويسمى دورا مصرحا وإما مع الواسطه كتوقف ا على ب وب على ج وج على ا ويسمى دورا مضمرا. واستحاله قريبه من البدايه فإنه يستلزم تقدم الشئ ع على نفسه بالوجود وهو ضرورى الاستحاله. وأما التسلسل فهو ترتب شئ ع موجود على شئ ع آخر موجود معه بالفعل وترتب الثانى على ثالث كذلك والثالث على رابع وهكذا إلى غير النهايه سواء كان ذهاب السلسله كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كل قبل وبعد كل بعد أو من جانب واحد لكن الشرط على أى حال أن يكون لأجزاء السلسله وجود بالفعل وأن تكون مجتمعه فى الوجود وأن يكون بينها ترتب والتسلسل فى العلل ترتب معلول على عله وترتب عله على عله وعله عله على عله وهكذا إلى غير النهايه.

ص ١٦٨

والتسلسل فى العلل محال والبرهان عليه أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى عله لا يقوم إلا بعله والعله هو المستقل الذى يقومه كما تقدم وإذا كانت عله معلوله لثالث وهكذا كانت غير مستقلة بالنسبه إلى ما فوقها فلو ذهبت السلسله إلى غير النهايه ولم تنته إلى عله غير معلوله تكون مستقلة غير رابطه لم يتحقق شئ ع من أجزاء السلسله لاستحاله وجود الرابط إلا مع مستقل. برهان آخر وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف إقامه الشيخ فى الشفاء حيث قال إذا فرضنا معلولا وفرضنا له عله ولعته عله فليس يمكن أن يكون لكل عله غير نهايه لأن المعلول وعله عله وإذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها إلى بعض كانت عله العله عله أولى مطلقه للآخرين وكان للآخرين نسبه المعلوليه إليها وإن اختلفا فى أن أحدهما معلول بالواسطه والآخر معلول بلا واسطه ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذى هو العله المماسه للمعلول عله لشئ ع واحد فقط والمعلول ليس عله لشئ ع. ولكل واحد من الثلاثه خاصيه فكانت خاصيه الطرف المعلول أنه ليس عله لشئ ع وخاصيه الطرف الآخر أنه عله لكل غيره وخاصيه الوسط أنه عله لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد وإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا أو غير متناه فإنه إن ترتب كثره متنايه كانت جمله عدد ما بين الطرفين كواسطه واحده تشترك فى خاصيه الواحده بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصيه. وكذلك إن ترتب فى كثره غير متنايه فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصيه الواسطه لأنك أى جمله أخذت كانت عله لوجود المعلول الأخير وكانت معلوله إذ كل واحد منها معلول والجمله متعلقه الوجود بها ومتعلقه الوجود بالمعلول معلول إلا أن تلك الجمله شرط فى وجود المعلول الأخير

ص ١٦٩

وعله له وكلما زدت فى الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهايه باقيا. فليس يجوز أن تكون جمله علل موجوده وليس فيها عله غير معلومه وعله أولى فإن جميع غير المتناهى كواسطه بلا طرف وهذا محال الشفاء ص ٣٢٧. برهان آخر وهو المعروف بالأسد الأخصر للفارابى أنه إذ كان ما من واحد من آحاد السلسله الذاهبه بالترتيب بالفعل لا إلى النهايه إلا وهو كالواحد فى أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتنايه بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل فى الوجود ما لم يكن شئ ع من ورائها موجودا من قبل فإذن بدايه العقل قاضيه بأنه من أين يوجد فى تلك السلسله شئ ع حتى يوجد شئ ع ما بعده الأسفار ج ٢ ص ١٦٦ وهناك حجج أخرى أقيمت على استحاله التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقشه.

قال بعضهم إن معيار الحكم بالاستحالة فى كل من البراهين التى أقيمت على استحاله التسلسل هو استجماع شرطى الترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهه اللانهايه ومقتضاها استحاله التسلسل فى العلل فى جهه التصاعد بأن تترتب العلل إلى ما لا نهايه له لا فى جهه التنازل بأن يترتب معلول على علته ثم معلول المعلول على المعلول وهكذا إلى غير النهايه والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعه فى مرتبه وجود المعلول ومحيطه به وتقدمها عليه إنما هو بضرب من التحليل بخلاف المعلومات فإنها ليست فى مرتبه عللها فذهاب السلسله متصاعده يستلزم اجتماع العلل المترتبه بوجوداتها بالفعل فى مرتبه المعلول الذى تبتدىء منه السلسله مثلا- بخلاف ذهاب السلسله متنازله فإن المعلومات المترتبه المتنازله لا تجتمع على العله الأولى التى تبدأ منها السلسله مثلا- انتهى كلامه ملخصا. وأنت خير بأأن البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابى جاريان فى صورتى التصاعد والتنازل جميعا فيما كانت السلسله مؤلفه من علل

ص ١٧٠

تامه وأما العلل الناقصه فيجرى البرهانان فيها إذا كانت السلسله متصاعده لوجوب وجود العله الناقصه عند وجود المعلول ومعه بخلاف ما إذا كانت السلسله متنازله لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العله الناقصه. فما ذكره من أن معيار الاستحاله هو اجتماع اللامتناهى فى جزء من أجزاء السلسله وهو متأت فى صورته التصاعد دون التنازل ممنوع.

تنبيه آخر

تقدم أن التسلسل إنما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسله موجوده بالفعل وأن تكون مجتمعه فى الوجود وأن يترتب بعضها على بعض فلو كان بعض الأجزاء موجوده بالقوه كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل لأن الموجود منه متناه دائما وكذا لو كانت موجوده بالفعل لكنها غير مجتمعه فى الوجود كالحوادث الزمانيه بعضها معدومه عند وجود بعض لتناهى ما هو الموجود منها دائما وكذا لو كانت موجوده بالفعل مجتمعه فى الوجود لكن لا ترتب بينها وهو توقف البعض على البعض وجودا كعدد غير متناه من موجودات لا- عليه ولا- معلوليه بينها. والوجه فى ذلك أنه ليس هناك مع فقد شىء من الشرائط الثلاث سلسله واحده موجوده غير متناهى حتى يجرى فيها براهين الاستحاله.

تنبيه آخر

مقتضى ما تقدم من البرهان استحاله التسلسل فى أقسام العلل كلها من العلل الفاعليه والغائيه والماديه والصوريه كما أن مقتضاها استحاله فى العلل التامه لأن الملاك فى الاستحاله ذهاب التوقف الوجودى إلى غير النهايه وهو موجود فى جميع أقسام العلل. ويتبين بذلك أيضا استحاله التسلسل فى أجزاء الماهيه كأن يكون مثلا للجنس جنس إلى غير النهايه أو للفصل فصل إلى غير النهايه لأن الجنس والفصل هما الماده والصوره مأخوذتين لا بشرط. على أن الماهيه الواحده لو تركبت من أجزاء غير متناهى استحاله تعقلها وهو باطل.

ص ١٧١

قد تقدم أن الماهيه الممكنه في تلبسها بالوجود تحتاج إلى مرجح لوجودها ولا يرتاب العقل أن لمرجح الوجود شأنًا بالنسبه إلى الوجود غير ما للماهيه من الشأن بالنسبه إليه فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبه إليه شأن شبيه بالإعطاء نسميه فعلاً أو ما يفيد معناه وللماهيه شأن شبيه بالأخذ نسميه قبولاً أو ما يفيد معناه ومن المحال أن تتصف الماهيه بشأن المرجح وإلا لم تحتج إلى مرجح أو يتصف المرجح بشأن الماهيه وإلا لزم الخلف ومن المحال أيضاً أن يتحد الشأنان فالشأن الذي هو القبول يلازم الفقدان والشأن الذي هو الفعل يلازم الوجود. وهذا المعنى واضح في الحوادث الواقعه التي نشاهدها في نشأه ماده فإن فيها عللاً تحرك الماده نحو صور هي فاقده لها فتقبلها وتتصور بها ولو كانت واجده لها لم تكن لتقبلها وهي واجده فالقبول يلازم الفقدان والذي للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجود. فالحدث المادى يتوقف في وجوده إلى عله تفعله نسميها عله فاعليه وإلى عله تقبله ونسميها العله الماديه وسيأتى إثبات أن في الوجود ماهيات ممكنه مجردة عن الماده وهي لإمكانها تحتاج إلى عله مرجحه ولتجردها مستغنيه عن العله الماديه فلها أيضاً عله فاعليه. فلا غنى لوجود ممكن سواء كان مادياً أو مجرداً عن العله الفاعليه فمن رام قصر العلل في العله الماديه ونفى العله الفاعليه فقد رام إثبات فعل لا فاعل له فاستسمن ذا ورم.

الفصل السابع في أقسام العله الفاعليه

الفصل السابع في أقسام العله الفاعليه

ذكروا للفاعل أقساماً أنهاها بعضهم إلى ثمانية ووجه ضبطها على ما ذكروا أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل أو لا والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع أو لا يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالقسر والأول أعنى الذى له علم بفعله ذو دخل فيه إما أن لا يكون فعله بإرادته وهو الفاعل بالجبر أو يكون فعله بإرادته وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله في مرتبه فعله بل عين فعله وهو الفاعل بالرضا وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته وهو الفاعل بالقصد وإما أن لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأً لصدور المعلول وحينئذ إما أن يكون علمه زائداً على ذاته وهو الفاعل بالعنايه أو غير زائد وهو الفاعل بالتجلى والفاعل كيف فرض إن كان هو وفعله المنسوب إليه فعلاً- لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير. فللعله الفاعليه ثمانية أقسام الأول الفاعل بالطبع وهو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه كالنفس في مرتبه القوى الطبيعيه البدنيه فهى تفعل أفعالها بالطبع. الثانى الفاعل بالقسر وهو الذى لا علم له بفعله ولا فعله ملائماً لطبعه كالنفس في مرتبه القوى الطبيعيه البدنيه عند انحرافها لمرض فإن الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحه لعوامل قاسره.

الثالث الفاعل بالجبر وهو الذى له علم بفعله وليس بإرادته كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد. الرابع الفاعل بالرضا وهو الذى له إرادته لفعله عن علم وعلمه

التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل إلا- علم إجمالي به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله كالإنسان يفعل الصور الخياليه وعلمه التفصيلي بها عين تلك الصور وله قبلها علم إجمالي بها لعلمه بذاته الفعاليه لها وكفعله الواجب تعالى للأشياء عند الإشراقين. الخامس الفاعل بالقصد وهو الذي له علم وإرادته وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداع زائد كالإنسان في أفعاله الاختياريه وكالواجب عند جمهور المتكلمين. السادس الفاعل بالعنايه وهو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته نفس الصورة العلميه منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض وكالواجب تعالى في إيجاد الأشياء عند المشائين. السابع الفاعل بالتجلى وهو الذي يفعل الفعل وله علم تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانيه المجرده فإنها لما كانت صورته أخيره لنوعها كانت على بساطتها مبدأ لجميع كمالاتها الثانيه التي هي لعليتها واجده لها في ذاتها وعلمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميز بعضها من بعض وكالواجب تعالى بناء على ما سيأتى إن شاء الله أن له تعالى علما إجماليا بالأشياء في عين الكشف التفصيلي. الثامن الفاعل بالتسخير وهو الفاعل الذي هو وفعله لفاعل فهو فاعل مسخر في فعله كالقوى الطبيعيه والنباتيه والحيوانيه المسخره في أفعالها للنفس الإنسانيه وكالعلل الكونيه المسخره للواجب تعالى. وفي عد الفاعل بالجبر والفاعل بالعنايه نوعين بحيالهما مبينين للفاعل بالقصد نظر توضيحه أنا ننسب الأعمال المكتنفه بكل نوع من الأنواع المشهوده أعنى كمالاتها الثانيه إلى نفس ذلك النوع فكل نوع عله فاعليه لكمالاته الثانيه والأنواع في ذلك على قسمين منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه

من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر ومنها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان. والقسم الثاني مجهز بالعلم ولا ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله ويترك ما ليس فيه ذلك كالصبي يلتقم ما أخذه فإن وجدته صالحه للتغذى كالفأكهه أكله وإن لم يجده كذلك تركه ورمى به فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال وتمييزه من غيره والذي يوسطه من العلم والتصديق إن كان حاضرا عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروى فكر كالعلوم الناشئه بالملكات ونحوها لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله وإن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكماليه على الفعل فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالا فعله وإن انتهى إلى خلاف ذلك تركه وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذى نسميه اختيارا ونعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا. فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمى يتوقف على حضور التصديق بوجود الفعل أى كونه كمالا وكون ما يقابله أى الترك خلاف ذلك فإن كان التصديق به حاضرا في النفس من دون حاجه إلى تعمل فكرى لم يلبث دون أن يأتى بالفعل وإن لم يكن حاضرا احتاج إلى تروى وفكر حتى يطبق على الفعل المأتى به صفه الوجوب والرجحان وعلى تركه صفه الاستحاله والمرجوحيه من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل ومرجوحيه الترك مستنديين إلى طبع الأمر كمن كان قاعدا بجدار فهدده جبار أنه إن لم يدم الجدار عليه فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه أو كانا مستنديين إلى إجبار مجبر كمن كان قاعدا مستظلا بجدار فهدده جبار أنه إن لم يدم الجدار عليه فإنه يقوم خوفا من انهدامه عليه والفعل في الصورتين إرادى والتصديق على نحو واحد.

ومن هنا يظهر أن الفعل الإجبارى لا- يباين الفعل الاختيارى ولا يتميز منه بحسب الوجود الخارجى بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد فقصارى ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكروه فعلا ذا طرف واحد ليس له إلا- أن يفعله كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك. نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين الفعلين حفظا لمصلحه الاجتماع ورعايه لقوانينهم الجاربه المستتبعه للمدح والذم والثواب والعقاب فانقسام الفعل إلى الاختيارى والجبرى انقسام اعتبارى لا حقيقى. ويظهر أيضا أن الفاعل بالعنايه من نوع الفاعل بالقصد فإن تصور السقوط ممن قام على جذع عال مثلا علم واحد موجود فى الخائف الذى أدهشه تصور السقوط فيسقط وفيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف ولا يسقط كالبناء مثلا- فوق الأبنيه والجدران العاليه جدا. فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أن من الممكن أن يثبت فى مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك غير أنه إن استغرقه الخوف والدهشه الشديده وجذبت نفسه إلى الاقتصار على تصور السقوط سقط بخلاف المعتاد بذلك فإن الصورتين موجودتان عنده من دون خوف ودهشه فيختار الثبات فى مكانه فلا يسقط. وفقدان هذا الفعل العنائى للغايه الصالحه العقلائيه لا- يوجب خلوه من مطلق الداعى فالداعى أعم من ذلك كما سيأتى فى الكلام على اللعب والعبث.

ص ١٧٦

الفصل الثامن فى أنه لا مؤثر فى الوجود بحقيقه معنى

الفصل الثامن فى أنه لا مؤثر فى الوجود بحقيقه معنى الكلمه إلا الله سبحانه

قد تقدم أن العليه والمعلوليه ساريه فى الموجودات فما من موجود إلا وهو عله ليست بمعلوله أو معلول ليس بعله أو عله لشيء ومعلول لشيء وتقدم أن سلسله العلل تنتهى إلى عله ليست بمعلوله وهو الواجب تعالى وتقدم أنه تعالى واحد وحده حقه لا يتنى ولا يتكرر وغيره من كل موجود مفروض واجب به ممكن فى نفسه وتقدم أن لا غنى للمعلول عن العله الفاعليه كما أنه لا غنى له عن العله التامه فهو تعالى عله تامه للكل فى عين أنه عله فاعليه وتقدم أن العليه فى الوجود وهو أثر الجاعل وأن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علتها قائم بها كما أن وجود العله مستقل بالنسبه إليه مقوم له لا حكم للمعلول إلا وهو لوجود العله وبه. فهو تعالى الفاعل المستقل فى مبدئيه على الإطلاق والقائم بذاته فى إيجاده وعليته وهو المؤثر بحقيقه معنى الكلمه لا مؤثر فى الوجود إلا هو ليس لغيره من الاستقلال الذى هو ملاك العليه والإيجاد إلا الاستقلال النسبى فالعلل الفاعليه فى الوجود معدات مقربه للمعاليل إلى فيض المبدأ الأول وفاعل الكل تعالى. هذا بالنظر إلى حقيقه الوجود الأصليه المتحققه بمراتبها فى الأعيان وأما بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية والعرضيه المتلبسه بالوجود المستقله فى ذلك فهو تعالى عله تنتهى إليها العلل كلها فما كان من الأشياء ينتهى إليه بلا واسطه فهو عله وما كان منها ينتهى إليه بواسطه فهو عله

ص ١٧٧

علته وعله عله الشيء عله لذلك الشيء فهو تعالى فاعل كل شيء والعلل كلها مسخره له.

الفصل التاسع فى أن الفاعل التام الفاعليه أقوى من ف

أما أنه أقوى وجوداً وأشدّ فلاّن الفعل وهو معلوله رابطه بالنسبه إليه قائم الهويه به وهو المستقل الذى يقومه ويحيط به ولا نعى بأشديه الوجود إلا- ذلك وهذا يجرى فى العله التامه أيضا كما يجرى فى الفاعل المؤثر. وقد عد صدر المتألهين ره المسأله بديهيه إذ قال البدهاه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العليه وفى غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء انتهى الأسفار ج ٢ ص ١٨٧. وأما أنه أقدم وجوداً من فعله فهو من الفطريات لمكان توقف وجود الفعل على وجود فاعله وهذا أيضا كما يجرى فى الفاعل يجرى فى العله التامه وسائر العلل. والقول بأن العله التامه مع المعلول لأن من أجزائها ماده والصوره اللتين هما مع المعلول بل عين المعلول فلا يتقدم عليه لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه. مدفوع بأن ماده كما تقدم عله ماديه لمجموع ماده والصوره الذى هو الشىء المركب وكذا الصوره عله صوريه للمجموع منهما وأما المجموع الحاصل منهما فليس بعله لشىء فكل واحد منهما عله متقدمه والمجموع معلول

ص ١٧٨

متأخر فلا إشكال. وهذا معنى ما قيل إن المتقدم هو الآحاد بالأسر والمتأخر هو المجموع بشرط الاجتماع.

الفصل العاشر فى أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا

الفصل العاشر فى أن البسيط يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا

المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشىء الواحد من حيث هو واحد فاعلا- وقابلا مطلقا واحترز بقيد وحده الحثيه عن الأنواع الماديه التى تفعل بصورها وتقبل بموادها كالنار تفعل الحراره بصورتها وتقبلها بمادتها وذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقا والحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجى فلا يجمع القبول الفعل فى شىء واحد بما هو واحد وما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف والانتزاع من ذات الشىء من غير انفعال وتأثر خارجى كلوازم الماهيات فيجوز اجتماعهما. والحجه على ذلك أن القبول بمعنى الانفعال والتأثر يلزم الفقدان والفعل يلزم الوجدان وهما جهتان متباينتان متدافتان لا تجتمعان فى الواحد من حيث هو واحد وأما لوازم الماهيات مثلا كزوجيه الأربعة فإن تمام الذات فيها لا يعقل خاليه من لازمها حتى يتصور فيها معنى الفقدان فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف ولا ضير فى ذلك. واحتج المشهور على الامتناع مطلقا بوجهين أحدهما أن الفعل والقبول أثران متغايران فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد. الثانى أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان ونسبه الفاعل التام الفاعليه

ص ١٧٩

إلى فعله بالوجوب فلو كان شىء واحد فاعلا وقابلا لشىء كانت نسبه إلى ذلك بالإمكان والوجوب معا وهما متنافيان وتنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومات. والحجتان لو تمتا لم تدلا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والتأثر فى شىء واحد بما هو واحد وأما القبول بمعنى الاتصاف كاتصاف الماهيات بلوازمها فليس أثرا صادرا عن الذات يسبقه إمكان. والحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقشه أما الأولى فلاّن جعل القبول أثرا صادرا عن القابل يوجب كون القابل عله فاعليه للقبول

فإشكال قبول القابل البسيط للصورة حيث إنه يفعل القبول ويصير جزءاً من المركب وهما أثران لا يصدران عن الواحد. وأما الثاني فلأن نسبة العلة الفاعلية بما أنها إحدى العلل الأربع إلى الفعل ليست نسبة الوجود إذ مجرد وجود العلة الفاعلية لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضم إليها سائر العلل اللهم إلا أن يكون الفاعل علة تامه وحدها ومجرد فرض الفاعل تام الفاعلية والمراد به كونه فاعلاً. بالفعل بانضمام بقية العلل إليه لا يوجب تغير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجود. واحتج المتأخرون على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً. وقابلاً بلوازم الماهيات سيما البسائط منها فما منها إلا وله لازم أو لوازم كالإمكان وكونه ماهية ومفهوماً وكذا المفاهيم المنتزعة من ذات الواجب تعالى كوجوب الوجود والوحدانية فإن الذات فاعل لها وقابل لها. والحجة كما عرفت لا تتم إلا فيما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف فالقبول والفعل فيه واحد وأما ما كان القبول فيه انفعالاً وتأثراً واستكمالاً فالقبول فيه يلازم فقدان والفعل يلازم الوجودان وهما متنافيان لا يجتمعان في واحد.

ص ١٨٠

الفصل الحادي عشر في العلة الغائية وإثباتها

الفصل الحادي عشر في العلة الغائية وإثباتها

سيأتى إن شاء الله بيان أن الحركة كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه فهناك كمال ثان يتوجه إليه المتحرك بحركته المنتهية إليه فهو الكمال الأخير الذي يتوصل إليه المتحرك بحركته وهو المطلوب لنفسه والحركة مطلوبة لأجله ولذا قيل إن الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها وأنها لا تكون مما يقتضيه ذات الشيء. وهذا الكمال الثاني هو المسمى غاية الحركة يستكمل بها المتحرك نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص ولا يخلو عنها حركة وإلا انقلبت سكوناً. ولما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة كان بينهما نوع من الاتحاد ترتبط به الغاية بالمحرك كمثل الحركة كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة. ثم إن المحرك إذا كان هو طبيعته وحركت الجسم بشيء من الحركات العرضية الوضعية والكيفية والكمية والأينية مستكملاً بها الجسم كانت الغاية هو التمام الذي يتوجه إليه المتحرك بحركته وتطلبه طبيعته المحركة بتحريكها ولو لا الغاية لم يكن من المحرك تحريك ولا من المتحرك حركة. فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنما يريد الوضع الثاني فيتوجه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سيال يستبدل به فرداً آتياً إلى فرد مثله حتى يستقر على وضع ثابت غير متغير فيثبت عليه وهو التمام المطلوب لنفسه والمحرك أيضاً يطلب ذلك. وإذا كان المحرك فاعلاً علمياً لعلمه دخل في فعله كالنفوس الحيوانية

ص ١٨١

والإنسانية كانت الحركة بما لها من الغاية التي هو التمام مراده له لكن الغاية هي المراده لنفسها والحركة تتبعها لأنها لأجل الغاية كما تقدم غير أن الفاعل العلمي ربما يتخيل ما يلزم الغاية أو يقارنها غاية للحركة فيأخذه منتهى إليه للحركة ويوجد بينهما تخيلاً فيحرك نحوه كمن يتحرك إلى مكان ليلقى صديقه أو يمشى إلى مشرعه لشرب الماء وكمن يحضر السوق لبيع ويشترى. هذا كله فيما كان الفعل حركة عرضية طبيعية أو إرادية وأما إذا كان فعلاً جوهرياً كالأنواع الجوهرية فإن كان من الجواهر التي لها تعلق بالمادة فسيأتى إن شاء الله أنها جميعاً متحركة بحركة جوهرية لها وجودات سياله تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سياله تستقر عليها فلها تمام هو وجهتها التي توليها وهو مراد عللها الفاعلة المحركة لنفسه وحركاتها الجوهرية مراده لأجله. وإن كان

الفعل من الجواهر المجردة ذاتا وفعلا- عن المادة فهو لمكان فعلية وجوده وتنزهه عن القوه لا ينقسم إلى تمام ونقص كغيره بل هو تمام في نفسه مراد لنفسه مقصود لأجله والفعل والغايه هناك واحد بمعنى أن الفعل بحقيقته التي في مرتبه وجود الفاعل غايه لنفسه التي هي الرقيقه لا أن الفعل عله غائيه لنفسه متقدمه على نفسه لاستحاله عليه الشئ ء لنفسه. فقد تبين أن لكل فاعل غايه في فعله وهي العله الغائيه للفعل وهو المطلوب.

وظهر مما تقدم أمور أحدها أن غايه الفعل وهي التي يتعلق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة ولنفسه قد تتحد مع فعله بمعنى كون الغايه هي حقيقه الفعل المتقرر في مرتبه وجود الفاعل ومرجه إلى اتحاد الفاعل والغايه كما إذا كان فعل الفاعل موجودا مجردا في ذاته وفعله تام الفعلية في نفسه مرادا لنفسه وقد لا- تتحد مع الفعل بل يختلفان كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضيه أو من الجواهر التي لها نوع تعلق بالماده

ص ١٨٢

كالنفوس والصور المنطبعه في المواد فإن الفاعل يتوصل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك والحركه غير مطلوبه لنفسها فتتحقق الحركه وتترتب عليها الغايه سواء كانت الغايه راجعه إلى الفاعل كمن يحزنه ضر ضرير فيرفعه ابتغاء للفرح أو راجعه إلى الماده كمن يتحرك إلى وضع يصلح حاله أو راجعه إلى غيرهما كمن يكرم يتيما ليفرح. وثانيها أن الغايه معلومه للفواعل العلميه قبل الفعل وإن كانت متحققه بعده مترتبه عليه وذلك أن هذا القبيل من الفواعل مريده لفعلها والإرادته كيفما كانت مسبوقة بالعلم فإن كان هناك تحريك كانت الحركه مراده لأجل الغايه فالغايه مراده للفاعل قبل الفعل وإن لم يكن هناك تحريك وكان الفعل هو الغايه فإنرادته والعلم به إرادته للغايه وعلم بها وأما قولهم إن الغايه قبل الفعل تصورا وبعده وجودا فإنما يتم في غير غايه الطباع لفقدانها العلم.

وأما قولهم إن العله الغائيه عله فاعليه لفاعليه الفاعل فكلام لا يخلو عن مسامحه لأن الفواعل الطبيعيه لا علم لها حتى يحضرها غاياتها حضورا علميا يعطى الفاعليه للفاعل وأما بحسب الوجود الخارجى فالغايه مترتبه الوجود على وجود الفعل والفعل متأخر وجودا عن الفاعل بما هو فاعل فمن المستحيل أن تكون الغايه عله لفاعليه الفاعل. والفواعل العلميه غير الطبيعيه أما غايتها عين فعلها والفعل معلول لفاعله ومن المستحيل أن يكون المعلول عله لعلته وأما غايتها مترتبه الوجود على فعلها متأخره عنه ومن المستحيل أن تكون عله لفاعل الفعل المتقدم عليه وحضور الغايه حضورا علميا للفاعل قبل الفعل وجود ذهني هو أضعف من أن يكون عله لأمر خارجي وهو الفاعل بما هو فاعل. والحق كما سيأتى تفصيله أن الفواعل العلميه بوجوداتها النوعيه علل فاعليه للأفعال المرتبطه بها الموجوده لها في ذيل نوعيتها كما أن كل نوع من

ص ١٨٣

الأنواع الطبيعيه مبدأ فاعلي لما يوجد حولها ويصدر عنها من الأفعال وإذ كانت فواعل علميه فحصول صورته الفعل العلميه عندها شرط متمم لفاعليتها يتوقف عليه فعلية التأثير وهذا هو المراد بكون العله الغائيه عله لفاعليه العله الفاعليه وإلا فالفاعل بنوعيته عله فاعليه للأفعال الصادره عنه القائم به التي هي كمالات ثانيه له يستكمل بها. وثالثها أن الغايه وإن كانت بحسب النظر البدوى تاره راجعه إلى الفاعل وتاره إلى الماده وتاره إلى غيرهما لكنها بحسب النظر الدقيق راجعه إلى الفاعل دائما فإن من يحسن إلى

مسكين ليسر المسكين بذلك يتألم من مشاهدته ما يراه عليه من رثائه الحال فهو يريد بإحسانه إزاحه الألم عن نفسه وكذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقه إراحه نفسه من إدراك ما يجده بيدنه من التعب. وبالجملة الفعل دائما مسانخ لفاعله ملائم له مرضى عنده وكذا ما يترتب عليه من الغايه فهو خير للفاعل كمال له وأما ما قيل إن العالى لا يستكمل بالسافل ولا يريده لكونه عله والعله أقوى وجودا وأعلى منزله من معلولها. فمندفع كما قيل بأن الفاعل إنما يريده بما أنه أثر من آثاره فالإراداه بالحقيقه متعلقه بنفس الفاعل بالذات وبغايه الفعل المترتبه عليه بتبعه. فالفاعل حينما يتصور الغايه الكماليه يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء والسببيه للغايه فالجائع الذى يريد الأكل ليشبع به مثلا يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغايه أى يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلى الخارجى. فإن كان للفاعل نوع تعلق بالماده كان مستكملا بفعليه الغايه التى هى ذاته بما أنه فاعل وأما الغايه الخارجه من ذاته المترتبه وجودا على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع وإن كان مجردا عن الماده ذاتا وفعلا فهو كامل فى نفسه

ص ١٨٤

غير مستكمل بغايته التى هى ذاته التامه الفعليه التى هى فى الحقيقه ذاته التامه. فظهر مما تقدم أولا أن غايه الفاعل فى فعله إنما هى ذاته الفاعله بما أنها فاعله وأما غايه الفعل المترتبه عليه فإنما هى غايه مراده بالتبع. وثانيا أن الغايه كمال للفاعل دائما فإن كان الفاعل متعلقا بالماده نوعا من التعلق كان مستكملا بالغايه التى هى ذاته الفاعله بما أنها فاعله وإن كان مجردا عن الماده مطلقا كانت الغايه عين ذاته التى هى كمال ذاته من غير أن يكون كمالا بعد النقص وفعليه بعد القوه.

ومن هنا يتبين أن قولهم إن كل فاعل له فى فعله غايه فإنه يستكمل بغايته وينتفع به لا يخلو من مسامحه فإنه غير مطرد إلا فى الفواعل المتعلقه بالماده نوع تعلق.

تنبيه

ذهب قوم من المتكلمين إلى أن الواجب تعالى لا- غايه له فى أفعاله لغناه بالذات عن غيره وهو قولهم إن أفعال الله لا- تعلق بالأغراض وذهب آخرون منهم إلى أن له تعالى فى أفعاله غايات ومصالح عائده إلى غيره وينتفع بها خلقه. ويرد الأول ما تقدم أن فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيرا مطلوبا له بالذات أو منتهيا إلى خير مطلوب بالذات وليس من لوازم وجود الغايه حاجه الفاعل إليها لجواز كونها عين الفاعل كما تقدم. ويرد الثانى أنه وإن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره واستكمالها بالغايات المترتبه على أفعاله وانتفاعه بها لكن يبقى عليه لزوم إرادته العالى للسافل وطلب الأشرف للأخس فلو كانت غايته التى دعتة إلى الفعل وتوقف عليه

ص ١٨٥

فعله بل فاعليته هى التى تترتب على الفعل من الخير والمصلحه لكان لغيره شىء من التأثير فيه وهو فاعل أول تام الفاعليه لا يتوقف فى فاعليته على شىء. بل الحق كما تقدم أن الفاعل بما هو فاعل لا غايه لفعله بالحقيقه إلا ذاته الفاعله بما هى فاعله لا يبعثه نحو الفعل إلا- نفسه وما يترتب على الفعل من الغايه غايه بالتبع وهو تعالى فاعل تام الفاعليه وعله أولى إليها تنتهى كل عله

فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير غايه لذاته الفاعله لكل خير سواه والمبدأ لكل كمال غيره. ولا يناقض قولنا إن فاعليه الفاعل تتوقف على العله الغائيه الظاهر في المغايره بين المتوقف والمتوقف عليه قولنا إن غايه الذات الواجبه هي عين الذات المتعالیه. فالمراد بالتوقف والاقضاء في هذا المقام المعنى الأعم الذى هو عدم الانفكاك فهو كما أشار إليه صدر المتألهين من المسامحات الكلاميه التي يعتمد فيها على فهم المتدرب في العلوم كقولهم في تفسير الواجب بالذات أنه الأمر الذى يقتضى لذاته الوجود وأنه موجود واجب لذاته الظاهر في كون الذات عله لوجوده ووجوده عينه. وبالجمله فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غايه لفاعليته التي هي عين الذات بل الإمعان في البحث يعطى أنه تعالى غايه الغايات فقد عرفت أن وجود كل معلول بما أنه معلول رابط بالنسبه إلى علتة لا- يستقل دونها ومن المعلوم أن التوقف لا- يتم معناه دون أن يتعلق بمتوقف عليه لنفسه وإلا لتسلسل وكذا الطلب والقصد والإراداه والتوجه وأمثالها لا تتحقق بمعناها إلا بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه ومقصود لنفسه ومراد لنفسه ومتوجه إليه لنفسه وإذ كان تعالى هو العله الأولى التي إليها ينتهى وجود ما سواه فهو استقلال كل مستقل وعماد كل معتمد فلا يطلب طالب ولا يريد مرید إل

ص ١٨٦

إياه ولا يتوجه متوجه إلا إليه بلا واسطه أو معها فهو تعالى غايه كل ذى غايه.

الفصل الثانى عشر فى أن الجزاف والقصد الضرورى والعاء

الفصل الثانى عشر فى أن الجزاف والقصد الضرورى والعاء وما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غايه

قد يتوهم أن من الأفعال الإراديه ما لا- غايه له كملاعب الأطفال والتنفس وانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب واللعب باللحيه وأمثال ذلك فينتقض بذلك كليه قولهم إن لكل فعل غايه ويندفع ذلك بالتأمل فى مبادئ أفعالنا الإراديه وكيفيه ترتب غاياتها عليها فنقول قالوا إن لأفعالنا الإراديه وحركاتنا الاختياريه مبدأ قريبا مباشرا للحركات المسماه أفعالا وهو القوه العامله المنبثه فى العضلات المحركه إياها وقبل القوه العامله مبدأ آخر هو الشوقيه المنتهيه إلى الإراده والإجماع وقبل الشوقيه مبدأ آخر هو الصوره العلميه من تفكر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته فهذه مبادئ ثلاثه غير الإراديه. أما القوه العامله فهي مبدأ طبيعى لا شعور له بالفعل فغايتها ما تنتهى إليه الحركه كما هو شأن الفواعل الطبيعيه. وأما المبدءان الآخران أعنى الشوقيه والصوره العلميه فربما كانت غايتهما غايه القوه العامله وهي ما ينتهى إليه الحركه وعندئذ تتحد المبادئ الثلاثه فى الغايه كمن تخيل الاستقرار فى مكان غير مكانه فاشتاق إليه فتحرك نحوه واستقر عليه وربما كانت غايتهما غير غايه القوه العامله كمن

ص ١٨٧

تصور مكانا غير مكانه فانتقل إليه للقاء صديقه. والمبدأ البعيد أعنى الصوره العلميه ربما كانت تخيليه فقط بحضور صوره الفعل تخيلا- من غير فكر وربما كانت فكريه ولا محاله معها تخيل جزئى للفعل وأيضا ربما كانت وحدها مبدأ للشوقيه وربما كانت مبدأ لها بإعانه من الطبيعه كما فى التنفس أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب أو من الخلق والعاءه كاللعب باللحيه. فإذا تطابقت المبادئ الثلاثه فى الغايه كالإنسان يتخيل صوره مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه ويسمى جزافا كان لفعله بما له من المبادئ غايته. وإذا عقب المبدأ العلمى الشوقيه بإعانه من الطبيعه كالتنفس أو من المزاج كانتقال المريض

من جانب أمله الاستقرار عليه إلى جانب ويسمى قصدا ضروريا أو بإعانه من الخلق كاللعب باللحيه ويسمى الفعل حينئذ عاده كان لكل من مبادئ الفعل غايته.

ولا ضير فى غفله الفاعل وعدم التفاته إلى ما عنده من الصوره الخياليه للغايه فى بعض هذا الصور أو جميعها فإن تخيل الغايه غير العلم بتخيل الغايه والعلم غير العلم بالعلم. والغايه فى جميع هذه الصور المسماه عبثا ليست غايه فكرية ولا ضير فيه لأن المبدأ العلمى فيها صورته تخيليه غير فكرية فلا- مبدأ فكرى فيها حتى تكون لها غايه فكرية وإن شئت فقل إن فيها مبدأ فكريا ظنيا ملحوظا على سبيل الإجمال يلمح إليه الشوق المنبعث من تخيل صورته الفعل فالطفل مثلا يتصور الاستقرار على مكان غير مكانه فينبعث منه شوق ما يلمح إلى أنه راجح ينبغي أن يفعل فيقضى إجمالا برجحانه فيشتد شوقه فيريد فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبقا بعلم تفصيلى يتم بالحكم بالرجحان نظير المتكلم عن ملكه فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصور وتصديق تفصيلا والفعل علمى اختيارى.

ص ١٨٨

وكذا لا ضير فى انتفاء الغايه فى بعض الحركات الطبيعیه أو الإراديه المنقطعه دون الوصول إلى الغايه ويسمى الفعل حين ذاك باطلا- وذلك أن انتفاء الغايه فى فعل أمر وانتفاء الغايه بانقطاع الحركه وبطلانها أمر آخر والمدعى امتناع الأول دون الثانى وهو ظاهر. وليعلم أن مبادئ الفعل الإرادى منا مترتب على ما تقدم فهناك قوه عامله يترتب عليها الفعل وهى مترتب على الإراده وهى مترتب على الشوقيه من غير إرادته متخلله بينهما والشوقيه مترتب على الصوره العلميه الفكرية أو التخيليه من غير إرادته متعلقه بها بل نفس العلم يفعل الشوق كذا قالوا ولا ينافيه إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانيه لأن الصفات النفسانيه تلازم العلم.

قال الشيخ فى الشفاء لانبعاث هذا الشوق عله ما لا محاله إما عاده أو ضجر عن هيئته وإرادته انتقال إلى هيئته أخرى وإما حرص من القوى المحركه والمحسه على أن يتجدد لها فعل تحريك أو إحساس والعاده لذيدته والانتقال عن المملول لذيد والحرص على الفعل الجديد لذيد أعنى بحسب القوه الحيوانيه والتخيليه واللذيه هى الخير الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقه وهى المظنونه خيرا بحسب الخير الإنسانى فإذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محاله تخيليا حيوانيا فليس إذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وإن لم يكن خيرا حقيقيا أى بحسب العقل انتهى. ثم إن الشوق لما كان لا- يتعلق إلا- بكمال مفقود غير موجود كان مختصا بالفاعل العلمى المتعلق بالماده نوعا من التعلق فالفاعل المجرى ليس فيه من مبادئ الفعل الإرادى إلا- العلم والإرادته بخلاف الفاعل العلمى الذى له نوع تعلق بالماده فإن له العلم والشوق والإرادته والقوه الماديه المباشره للفعل على ما تقدم كذا قالوا.

ص ١٨٩

الفصل الثالث عشر فى نفى الاتفاق وهو انتفاء الرابطه

الفصل الثالث عشر فى نفى الاتفاق وهو انتفاء الرابطه بين الفاعل والغايه

ربما يتوهم أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هو غير مقصود لفاعلها فليس كل فاعل له في فعله غايه ومثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز فالعثر على الكنز غايه مترتبة على الفعل غير مرتبطه بالحافر ولا مقصوده له وبمن يدخل بيتا ليستظل فيه فينهدم عليه فيموت وليس الموت غايه مقصوده للداخل ويسمى النوع الأول من الاتفاق بختا سعيذا والنوع الثاني بختا شقيا. والحق أن لا- اتفاق في الوجود والبرهان عليه أن الأمور الممكنه في وقوعها على أربعة أقسام دائمي الوقوع والأكثرى الوقوع والمتساوى الوقوع واللاقوع والأقلى الوقوع أما الدائمي الوقوع والأكثرى الوقوع فلكل منها عله عند العقل بالضروره والفرق بينهما أن الأكثرى الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارض يمنعه من الوقوع بخلاف الدائمي الوقوع حيث لا معارض له وإذا كان تخلف الأ- أكثرى في بعض الأحيان عن الوقوع مستندا إلى معارض مفروض فهو دائمي الوقوع بشرط عدم المعارض بالضروره مثاله الوليد الإنسانى يولد فى الأ- غلب ذا أصابع خمس ويتخلف فى بعض الأحيان فيولد وله إصبع زائده لوجود معارض يعارض القوه المصوره فيما تقتضيه من الفعل فالقوه المصوره بشرط عدم المعارض تأتى بخمس أصابع دائما. ونظير الكلام يجرى فى الأقلى الوقوع فإنه مع اشتراط المعارض الخاص الذى يعارض السبب الأكثرى دائمي الوقوع بالضروره كما فى مثال الإصبع الزائده فالقوه المصوره كلما صادفت فى المحل ماده زائده تصلح لصوره

ص ١٩٠

إصبع على شرائطها الخاصه فإنها تصور إصبعها دائما. ونظير الكلام الجارى فى الأ- أكثرى الوقوع والأقلى الوقوع يجرى فى المتساوى الوقوع واللاقوع كقيام زيد وعوده.

فالأسباب الحقيقيه دائمه التأثير من غير تخلف فى فعلها ولا فى غايتها والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقيه ونسبه الغايه إلى غير ذى الغايه فعثور الحافر للبئر على الكنز إذا نسب إلى سببها الذاتى وهو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته غايه ذاتيه دائميه وليس من الاتفاق فى شىء وإذا نسب إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر كان اتفاقا وغايه عرضيه منسوبه إلى غير سببه الذاتى الدائمي وكذا موت من انهدم عليه البيت وقد دخله للاستظلال إذا نسب إلى سببه الذاتى وهو الدخول فى بيت مشرف على الانهدام والمكث فيه حتى ينهدم غايه ذاتيه دائميه وإذا نسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقا وغايه عرضيه منسوبه إلى غير سببه الذاتى والكلام فى سائر الأمثله الجزئيه للاتفاق على قياس هذين المثالين وقد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثله الجزئيه التى عرفت حالها وقد نسب إلى ديمقراطيس أن كينونه العالم بالاتفاق وذلك أن الأجسام مؤلفه من أجرام صغار صلبه منبثه فى خلاء غير متناه وهى متشاكله الطبائع مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على هيئه خاصه فكان هذا العالم ولكنه زعم أن كينونه الحيوان والنبات ليس باتفاق. ونسب إلى أنباذقلس أن تكون الأجرام الأسطقسيه بالاتفاق فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء والنسل بقى وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى وقد احتج على ذلك بعده حجج الحجه الأولى أن الطبيعه لا رويه لها فكيف تفعل فعلها لأجل غايه وأجيب عنها بأن الرويه لا تجعل الفعل ذا غايه وإنما تميز الفعل من غيره

ص ١٩١

وتعينه ثم الغايه تترتب على الفعل لذاتها لا بجعل جاعل باختلاف الدواعى والصوارف هو المحوج لإعمال الرويه المعينه ولو لا ذلك لم يحتج إليها كما أن الأفعال الصادره عن الملكات كذلك فالمتكلم بكلام يأتى بالحرف بعد الحرف على هيئتها

المختلفه من غير رويه يتروى بها ولو تروى لتبلد وانقطع عن الكلام وكذا أرباب الصناعات فى صناعاتهم لو تروى فى ضمن العمل واحد منهم لتبلد وانقطع.

الحججه الثانيه أن فى نظام الطبيعه أنواعا من الفساد والموت وأقساما من الشر والمساءه فى نظام لا يتغير عن أسباب لا تتخلف وهى غير مقصوده للطبيعه بل لضروره الماده فلنحكم أن أنواع الخير والمنافع المترتبه على فعل الطبيعه أيضا على هذا النمط من غير قصد من الطبيعه ولا- داع يدعوها إلى ذلك وأجيب عنها بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعيه غاياتها لانقطاع حركاتها فليس من شرط كون الطبيعه متوجهه إلى غايه أن تبلغها وقد تقدم الكلام فى الباطل. وما كان منها من قبيل الغايات التى هى شرور وهى على نظام دائمى فهى أمور خيرها غالب على شرها فهى غايات بالقصد الثانى والغايات بالقصد الأول هى الخيرات الغالبه اللازمه لهذه الشرور وتفصيل الكلام فى هذا المعنى فى بحث القضاء. فمثل الطبيعه فى أفعالها التى تنتهى إلى هذه الشرور مثل النجار يريد أن يصنع بابا من خشبه فىأخذ بالنحت والنشر فيركب ويصنع ولازمه الضرورى إضاعه مقدار من الخشبه بالنشر والنحت وهى مراده له بالقصد الثانى بتبع إرادته لصنع الباب.

الحججه الثالثه أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالا مختلفه مثل الحاراه فإنها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب. وأجيب عنها بأن الطبيعه الواحده لا تفعل إلا فعلا واحدا له غايه واحد

ص ١٩٢

وأما ترتب آثار مختلفه على فعلها فمن التوابع الضروريه لمقارنه عوامل وموانع متنوعه ومتباينه. فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الغايات المترتبه على أفعال الفواعل غايات ذاتيه دائميه لعلها وأسبابها الحقيقيه وأن الآثار النادره التى تسمى اتفاقيات غايات بالعرض منسوبه إلى غير أسبابها الحقيقيه وهى بعينها دائميه بنسبتها إلى أسبابها الحقيقيه فلا مناص عن إثبات الرابطة الوجوديه بينها وبين السبب الفاعلى الحقيقى. ولو جاز لنا أن نشك فى ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب لجاز لنا أن نشك فى ارتباط الفعل بالفاعل ولهذا أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العله الفاعليه كالعائيه وحصروا العله فى العله الماديه وقد تقدم الكلام فى العله الفاعليه.

الفصل الرابع عشر فى العله الماديه والصوريه

الفصل الرابع عشر فى العله الماديه والصوريه

قد عرفت أن الأنواع التى لها كمال بالقوه لا- تخلو فى جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعله كمالاتها الأولى والثانيه من الصور والأعراض فإن كانت حيثيته حيثيه القوه من جهه وحيثيه الفعليه من جهه كالجسم الذى هو بالفعل من جهه جسميته والقوه من جهه الصور والأعراض اللاحقه لجسميته سمي ماده ثانيه وإن كانت حيثيته حيثيه القوه محضا وهو الذى ينتهى إليه الماده الثانيه بالتحليل وهو الذى بالقوه من كل جهه إلا جهه كونه بالقوه من كل جهه سمي هيولى وماده أولى. وللماده عليه بالنسبه إلى النوع المادى المركب منها ومن الصوره لتوقف

ص ١٩٣

وجوده عليها توقفا ضروريا فهي بما أنها جزء للمركب عله له وبالنسبه إلى الجزء الآخر الذى يقبله أعنى الصوره ماده لها ومعلوله لها لما تقدم أن الصوره شريكه العله للماده. وقد حصر جمع من الطبيعيين العليه فى الماده فقط منكرين للعلل الثلاث الآخر ويدفعه أولا- أن الماده حيثه ذاتها القوه والقبول ولازمها الفقدان ومن الضروره أنه لا يكفى لإعطاء الفعلية وإيجادها الملازم للوجدان فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير عله وهو محال.

وثانيا أنه قد تقدم أن الشىء ما لم يجب لم يوجد وإذا كانت الماده شأنها الإمكان والقبول فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المنتزع من وجود المعلول وحقيقته الضروره واللزوم وعدم الانفكاك فواء الماده أمر لا- محاله يستند إليه وجوب المعلول ووجوده وهو العله الفاعليه المفيضة لوجود المعلول.

وثالثا أن الماده ذات طبيعه واحده لا- تؤثر إن أثرت إلا- أثرا واحدا متشابهها وقد سلموا ذلك ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى ما للماده من صفه الوحده ذاتا وصفه وهو كون كل شىء عين كل شىء وضروره العقل تبطله. وأما العله الصوريه فهي الصوره بمعنى ما به الشىء هو ما هو بالفعل بالنسبه إلى الشىء المركب منها ومن الماده لضروره أن للمركب توقفا عليها وأما الصوره بالنسبه إلى الماده فليست عله صوريه لها لعدم كون الماده مركبه منها ومن غيرها مفتقره إليها فى ذاتها بل هى محتاجه إليها فى تحصلها الخارج من ذاتها ولذا كانت الصوره شريكه العله بالنسبه إليها ومحصله لها كما تقدم بيانه. واعلم أن الصوره المحصله للماده ربما كانت جزءا من الماده بالنسبه إلى صوره لاحقه ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار نظرا إلى كونها صوره محصله للماده إلى الصوره التى صارت جزءا من الماده بالنسبه إليه

ص ١٩٤

كالنبات مثلا- فإن الصوره النباتيه صوره محصله للماده الثانيه التى هى الجسم لها آثار فعلية هى آثار الجسميه والنباتيه ثم إذا لحقت به صوره الحيوان كانت الصوره النباتيه جزءا من مادتها وملكت الصوره الحيوانيه ما كان له من الأفعال والآثار الخاصه وهكذا كلما لحقت بالمركب صوره جديده عادت الصور السابقه عليها أجزاء من الماده الثانيه وملكت الصوره الجديده ما كان للصور السابقه من الأفعال والآثار وقد تقدم أن الصوره الأخيره تمام حقيقه النوع. واعلم أيضا أن التركيب بين الماده والصوره ليس بانضمامى كما ينسب إلى الجمهور بل تركيب اتحادى كما يقضى به اجتماع المبهم والمحصل والقوه والفعل ولو لا ذلك لم يكن التركيب حقيقيا ولا حصل نوع جديد له آثار خاصه.

الفصل الخامس عشر فى العله الجسمانيه

الفصل الخامس عشر فى العله الجسمانيه

العلل الجسمانيه متناهيه أثرا عده ومدته وشده لأن الأنواع الجسمانيه متحركه بجواهرها وأعراضها فما لها من الطبائع والقوى الفعاله منحلّه منقسمه إلى أبعاض كل منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدود ذاتا وأثرا وأيضا العلل الجسمانيه لا تفعل إلا- مع وضع خاص بينها وبين الماده المنفعله قالوا لأنها لما احتاجت إلى الماده فى وجودها احتاجت إليها فى إيجادها الذى هو فرع وجودها وحاجتها إلى الماده فى إيجادها هو أن يحصل لها بسبب الماده وضع خاص مع معلولها ولذا كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصه دخل فى كيفية تأثير العلل الجسمانيه.

المرحلة التاسعة فى القوه والفعل

اشاره

المرحلة التاسعه فى القوه والفعل

مقدمه

وجود الشىء فى الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه يسمى فعلا ويقال إن وجوده بالفعل وإمكانه الذى قبل تحققه يسمى قوه ويقال إن وجوده بالقوه مثال ذلك النطفه فإنها ما دامت نطفه هى إنسان مثلا بالقوه فإذا تبدلت إنسانا صارت إنسانا بالفعل له آثار الإنسانيه المطلوبه من الإنسان. والأشبه أن تكون القوه فى أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقه الشديده أعنى كون الشىء بحيث يصدر عنه أفعال شديده ثم توسع فى معناها فأطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبه أعنى كون الشىء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود فى مبدئه كما أن الفعل والتأثير أثر موجود فى الفاعل ثم توسعوا فأطلقوا القوه على مبدأ الانفعال ولو لم يكن صعبا لما زعموا أن صعوبه الانفعال وسهولته سنخ واحد تشكيكى فقالوا إن فى قوه الشىء الفلانى أن يصير كذا وأن الأمر الفلانى فيه بالقوه هذا ما عند العامه. ولما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانيه من الصور والأعراض إمكانا قبل وجودها منطبقا على حيثه القبول التى تسميه العامه قوه سمو الوجود الذى للشىء فى الإمكان قوه كما سمو مبدأ الفعل قوه فأطلقوا القوه على

ص ١٩٧

العلل الفاعليه وقالوا القوى الطبيعيه والقوى النفسانيه وسموا الوجود الذى يقابله وهو الوجود المترتب عليه الآثار المطلوبه منه وجودا بالفعل فقسموا الموجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل وما وجوده بالقوه والقسمان هما المبحوث عنهما فى هذه المرحله وفيها أربعه عشر فصل

الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوه الوجود

الفصل الأول كل حادث زمانى فإنه مسبوق بقوه الوجود

وذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزا أن يتصف بالوجود وأن لا يتصف إذ لو لم يكن ممكنا قبل حدوثه لكان إما ممتنعا فاستحال تحققه وقد فرض حادثا زمانيا هذا خلف وإما واجبا فكان موجودا واستحال عدمه لكنه ربما تخلف ولم يوجد. وهذا الإمكان أمر موجود فى الخارج وليس اعتبارا عقليا لاحقا بماهيه الشىء الممكن لأنه يتصف بالشده والضعف والقرب والبعد فالنطفه التى فيها إمكان أن يصير إنسانا مثلا أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذى يمكن أن يتبدل نطفه ثم يصير إنسانا والإمكان فى النطفه أيضا أشد منه فى الغذاء مثلا. ثم إن هذا الإمكان الموجود فى الخارج ليس جوهرًا قائما بذاته وهو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله فلنسمه قوه ولنسم الموضوع الذى يحمله ماده فإذن لكل حادث

زمانى ماده سابقه عليه تحمل قوه وجوده ويجب أن تكون المادة غير ممتنع عن الاتحاد بالفعل التي تحمل إمكانها وإلا لم تحمل إمكانها فهي في ذاتها قوه الفعلية التي تحمل إمكانها إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لامتنعت عن قبول فعلية أخرى بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوه الأشياء

ص ١٩٨

لكنها لكونها جوهرًا بالقوه قائمه بفعلية أخرى إذا حدث الممكن وهو الفعلية التي حملت المادة إمكانها بطلت الفعلية السابقة وقامت الفعلية اللاحقه مقامها كماده الماء مثلا- تحمل قوه الهواء وهي قائمه بعد بالصوره المائيه حتى إذا تبدل هواء بطلت الصوره المائيه وقامت الصوره الهوائيه مقامها وتقومت المادة بها. وماده الفعلية الجديده الحادثه والفعلية السابقه الزائله واحده وإلا- كانت المادة حادثه بحدوث الفعلية الحادثه فاستلزمت إمكانا آخر وماده أخرى ونقل الكلام إليهما فكانت لحادث واحد إمكانات ومواد غير متناهيه وهو محال ونظير الإشكال لازم لو فرض للماده حدوث زمانى. وقد تبين بما تقدم أولا أن النسبه بين الماده والقوه التي تحملها نسبه الجسم الطبيعى والجسم التعليمى فقوه الشىء الخاص تعين قوه الماده المبهمه. وثانيا أن حدوث الحوادث الزمانيه لا- ينفك عن تغيير في الصور إن كانت جواهر وفي الأحوال إن كانت أعراضا. وثالثا أن القوه تقوم دائما بفعلية والماده تقوم دائما بصوره تحفظها فإذا حدثت صوره بعد صوره قامت الصوره الحديثه مقام القديمه وقومت الماده.

الفصل الثانى فى استيناف القول فى معنى وجود الشىء

الفصل الثانى فى استيناف القول فى معنى وجود الشىء بالقوه ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما

إن ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير فيصير غير ما كان أول

ص ١٩٩

كالجوه غير النامى يمكن أن يتبدل إلى الجوه النامى والجوه النامى يمكن أن يتبدل فيصير حيوانا وذلك مع تعين القابل والمقبول ولازم ذلك أن يكون بينهما نسبه موجوده ثابتة. على أنا نجد هذه النسبه مختلفه بالقرب والبعد والشده والضعف فالنطفه أقرب إلى الحيوان من الغذاء وإن كانا مشتركين فى إمكان أن يصيرا حيوانا والقرب والبعد والشده والضعف أوصاف وجوديه لا يتصف بها إلا موجود فالنسبه المذكوره موجوده لا محاله.

وكل نسبه موجوده فإنها تستدعى وجود طرفيها فى ظرف وجودها لضروره قيامها بهما وعدم خروج وجودها من وجودهما وكون أحد طرفي النسبه للآخر وقد تقدم بيان ذلك كله فى مرحله انقسام الوجود إلى ما فى نفسه وما فى غيره. وإذ كان المقبول بوجوده الخارجى الذى هو منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل فهو موجود عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره وإذ كان كل من وجوديه الضعيف والشديد هو هو بعينه فهما واحد فللمقبول وجود واحد ذو مرتبتين مرتبه ضعيفه لا- يترتب عليه جميع آثاره ومرتبته شديده بخلافها ولنسم المرتبه الضعيفه وجودا بالقوه والمرتبته القويه وجودا بالفعل. ثم إن المقبول بوجوده بالقوه معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد وإلا بطلت النسبه وقد فرضت ثابتة موجد هذا خلف وكذا المقبول بوجوده بالقوه مع القابل موجودان بوجود واحد وإلا- لم يكن أحد الطرفين موجودا للآخر فبطلت النسبه هذا خلف

فوجود القابل ووجد المقبول بالقوه ووجوده بالفعل جميعا وجود واحد ذو مراتب مختلفه يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق وذاك من التشكيك. هذا فيما إذا فرضنا قابلا واحدا مع مقبول واحد وأما لو فرضنا سلسله من

ص ٢٠٠

القوابل والمقبولات ذاهبه من الطرفين متناهيه أو غير متناهيه فى كل حلقه من حلقاتها إمكان الفعلية التاليه لها وفعلية الإمكان السابق عليها على ما عليه سلسله الحوادث فى الخارج كان لجميع الحدود وجود واحد مستمر باستمرار السلسله ذو مراتب مختلفه وكان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان فى القسم السابق قوه القسم اللاحق وفى القسم اللاحق فعلية القسم السابق ثم إذا قسم القسم السابق مثلا- على قسمين كان فى سابقهما قوه اللاحق وفى لاحقهما فعلية السابق وكلما أمعن فى التقسيم وجزئ ذلك الوجود الواحد المستمر كان الأمر على هذه الوتيره فالقوه والفعل فيه ممزوجان مختلطان. فكل حد من حدود هذا الوجود الواحد المستمر كمال بالنسبه إلى الحد السابق ونقص وقوه بالنسبه إلى الحد اللاحق حتى ينتهى إلى كمال لا نقص معه أى فعلية لا- قوه معها كما ابتدئ من قوه لا- فعلية معها فينطبق عليه حد الحركة وهو أنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه. فهذا الوجود الواحد المستمر وجود تدريجى سيال يجرى على ماده الحامله للقوه والمختلفات هى حدود الحركة وصور ماده. هذا كله فى الجواهر النوعيه والكلام فى الأعراض نظير ما تقدم فى الجواهر وسيجىء تفصيل الكلام فيها.

فقد تبين مما تقدم أن قوه الشىء هى ثبوت ما له لا- يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلية وأن الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوه وأنه ينقسم إلى ثابت وسيال. وتبين أن ما لوجوده قوه فوجوده سيال تدريجى وهناك حركه وأن ما ليس وجوده سيالا تدريجيا أى كان ثابتا فليس لوجوده قوه أى لا ماده له وأن ماله حركه فله ماده وأن ما لا ماده له فلا حركه له وأن للأعراض بما أن وجوداتها لموضوعاتها حركه تتبع حركه موضوعاتها على م

ص ٢٠١

سيأتى من التفصيل.

الفصل الثالث فى زياده توضيح لحد الحركة وما تتوقف ع

الفصل الثالث فى زياده توضيح لحد الحركة وما تتوقف عليه

قد تقدم أن الحركة نحو وجود يخرج به الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا أى بحيث لا- تجتمع الأجزاء المفروضه لوجوده وبعبارة أخرى يكون كل حد من حدود وجوده فعلية للجزء السابق المفروض وقوه للجزء اللاحق المفروض فالحركه خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجا. وحدها المعلم الأول بأنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه وتوضيحه أن الجسم المتمكن فى مكان مثلا- إذا قصد التمكن فى مكان آخر ترك المكان الأول بالشروع فى السلوك إلى المكان الثانى حتى يتمكن فيه فللجسم وهو فى المكان الأول كمالين هو بالنسبه إليهما بالقوه وهما السلوك الذى هو كمال أول والتمكن فى المكان الثانى الذى هو كمال ثان. فالحركه وهى السلوك كمال أول للجسم الذى هو بالقوه بالنسبه إلى الكمالين لكن لا مطلقا بل من حيث إنه بالقوه بالنسبه إلى الكمال الثانى لأن السلوك متعلق الوجود به. وقد تبين بذلك أن الحركة متعلقه الوجود بأمور

سته الأول المبدأ وهو الذى منه الحركة والثانى المنتهى وهو الذى إليه الحركة فالحركة تنتهى من جانب إلى قوه لا فعل معها تحقيقا أو اعتبارا ومن جانب إلى فعل لا قوه

ص ٢٠٢

معها تحقيقا أو اعتبارا على ما سيتبين إن شاء الله والثالث المسافه التى فيها الحركة وهى المقوله والرابع الموضوع الذى له الحركة وهو المتحرك والخامس الفاعل الذى به الحركة وهو المحرك والسادس المقدار الذى تتقدر به الحركة وهو الزمان.

الفصل الرابع فى انقسام التغير

الفصل الرابع فى انقسام التغير

قد عرفت أن خروج الشىء من القوه إلى الفعل لا يخلو من تغير إما فى ذاته أو فى أحوال ذاته وإن شئت فقل إما فى ذاته كما فى تحول نوع جوهرى إلى نوع آخر جوهرى أو فى عرضيه كتغير الشىء فى أحواله العرضيه. ثم التغير إما تدريجى وإما دفعى بخلافه والتغير التدريجى ولازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها ولا اجتماع فى الوجود هى الحركة والتغير الدفعى بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغير وقوه سابقه على حدوث التغير لا- يتحقق إلا- بحركه لما عرفت أن الخروج من القوه إلى الفعل كيفما فرض لا- يتم إلا بحركه غير أنه لما كان تغيرا دفعيا كان من المعانى المنطقه على أجزاء الحركة الآنيه كالوصول والترك والاتصال والانفصال فالتغير كيفما فرض لا- يتم إلا- بحركه. ثم الحركة تعتبر تاره بمعنى كون الشىء المتحرك بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد من حدود المسافه فرض فهو ليس قبله وبعده فيه وهى حاله بسيطه ثابتة غير منقسمه وتسمى الحركة التوسطيه. وتعتبر تاره بمعنى كون الشىء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبه إلى حدود

ص ٢٠٣

المسافه المفروضه التى كل واحد منها فعليه للقوه السابقه وقوه للفعليه اللا-حقه من حد يتركه ومن حد يستقبله ولازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتفضى تدريجا وعدم اجتماع الأجزاء فى الوجود وتسمى الحركة القطعيه. والاعتباران جميعا موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه بمعنى أن للحركة نسبه إلى المبدأ والمنتهى لا يقتضى ذلك انقساما ولا سيلانا ونسبه إلى المبدأ والمنتهى وحدود المسافه تقتضى سيلان الوجود والانقسام. وأما ما يأخذه الخيال من صورته الحركة بأخذ الحد بعد الحد منها وجمعها صورته متصله مجتمعها الأجزاء فهو أمر ذهنى غير موجود فى الخارج لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء وإلا كانت ثابتة لا سياله هذا خلف.

الفصل الخامس فى مبدأ الحركة ومنتهاها

الفصل الخامس فى مبدأ الحركة ومنتهاها

قد تقدم أن للحركة انقساما بذاتها فليعلم أن انقسامها انقسام بالقوه لا بالفعل كما فى الكم المتصل القار من الخط والسطح والجسم التعليمى إذ لو كانت منقسمه بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمه إلى أجزاء دفعيه الوقوع وبطلت

الحركة. وأيضا لا يقف ما فيها من الانقسام على حد لا يتجاوزه ولو وقف على حد لا تتعداه القسمة كانت مؤلفه من أجزاء لا تتجزى وقد تقدم بطلانها. ومن هنا يظهر أن لا- مبدأ ولا- منتهى للحركة بمعنى الجزء الأول الذى لا- ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذى لا ينقسم كذلك لما تبين

ص ٢٠٤

أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع فلا ينطبق عليه حد الحركة التى هى سيلان الوجود وتدرجه. وأما ما تقدم أن الحركة تنتهى من الجانبين إلى مبدأ ومنتهى فهو تحديد لها بالخارج من نفسها فتنتهى حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوه لا فعل معها إلا فعلية أنها قوه لا فعل معها وهو المادة الأولى ومن جانب الختم إلى فعل لا قوه معها وهو التجرد وسنزيد هذا توضيحا إن شاء الله. وتنتهى الحركات العرضيه من جانب البدء إلى مادة الموضوع وهى التى تقبل الحركة ومن جانب الختم فى الحركة الطبيعیه إلى ما تقتضيه الطبيعه من السكون وفى الحركة القسريه إلى هيئه ينفذ عندها أثر القسر وفى الحركة الإراديه إلى ما يراه المتحرك كمالا لنفسه يجب أن يستقر فيه.

الفصل السادس فى المسافه

الفصل السادس فى المسافه

وهى المقوله التى تقع فيها الحركة كحركة الجسم فى كفه بالنمو وفى كفه بالاستحاله من الضروره أن الذاتى لا- يتغير والمقولات التى هى أجناس عاليه لما دونها من الماهيات ذاتيات لها والحركة تغير المتحرك فى المعنى الذى يتحرك فيه فلو كانت الحركة الواقعه فى الكيف مثلا تغيرا من المتحرك فى ماهيه الكيف كان ذلك تغيرا فى الذاتى وهو محال. فلا حركة فى مقوله بمعنى التغير فى وجودها الذى فى نفسها الذى يطرد العدم عنها لأن وجود الماهيه فى نفسها هى نفسها. فإن كانت فى مقوله من المقولات حركة وتغير فهو فى وجودها الناعت من حيث إنه ناعت فإن الشئ له ماهيه باعتبار وجوده فى نفسه وإم

ص ٢٠٥

باعتبار وجوده الناعت لغيره كما فى الأ-عراض أو لنفسه كما فى الجوهر فلا- ماهيه له فلا محذور فى وقوع الحركة فى مقوله. فالجسم الذى يتحرك فى كفه أو كفه مثلا- لا- تغير فى ماهيته ولا تغير فى ماهيه الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما وإنما التغير فى المتكمم أو المتكيف اللذين يجريان عليه. وهذا معنى قولهم التشكيك فى العرضيات دون الأ-عراض. ثم إن الوجود الناعت وإن كان لا ماهيه له لكنه لاتحاده مع الوجود فى نفسه ينسب إليه ما للوجود فى نفسه من الماهيه ولازم ذلك أن يكون معنى الحركة فى مقوله أن يرد على المتحرك فى كل آن من آنات حركته نوع من أنواع تلك المقوله من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد وإلا كان تغيرا فى الماهيه وهو محال.

الفصل السابع فى المقولات التى تقع فيها الحركة

الفصل السابع فى المقولات التى تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الحكماء أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع الكيف والكم والأين والوضع. أما الكيف ففوق وقوع الحركة فيه في الجملة وخاصة في الكيفيات المختصة بالكميات نظير الاستقامه والاستواء والاعوجاج ظاهر فإن الجسم المتحرك في كنهه يتحرك في الكيفيات القائمة بكنهه البتة.

وأما الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كنهه تغيرا متصلا منتظما متدرجا كالنمو الذي هو زياده الجسم في حجمه زياده متصله بنسبه منتظمه تدريجا وقد اعترض عليه أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى

ص ٢٠٦

أجزاء الجسم فالجسم الكبير اللاحق كم عارض لمجموع الأجزاء الأصليه والمنضمه والحجم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصليه والكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما فالنمو زوال لكم وحدوث لكم آخر لا حركه. وأجيب عنه بأن انضمام الضمائم لا- شك فيه لكن الطبيعه تبدل الأجزاء المنضمه إلى صوره الأجزاء الأصليه وتزيد به كنيه الأجزاء الأصليه زياده متصله منتظمه متدرجه وهى الحركة كما هو ظاهر. وأما الأين ففوق وقوع الحركة فيه ظاهر كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان لكن كون الأين مقوله مستقله في نفسها لا- يخلو من شك. وأما الوضع ففوق وقوع الحركة فيه أيضا ظاهر كحركة الكره على محورها فإن وضعها يتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضه على سطحها إلى الخارج عنها تبديلا متصلا تدريجيا. قالوا ولا تقع في سائر المقولات وهى الفعل والانفعال والتمتى والإضافه والجده والجوهر حركه. أما الفعل والانفعال فقد أخذ في مفهوميهما التدرج فلا- فرد آنى الوجود لهما ووقوع الحركة فيهما يستدعى الانقسام إلى أجزاء آنيه الوجود وليس لهما ذلك على أنه يستلزم الحركة في الحركة. وكذا الكلام في التمتى فإنه لما كان هيئه حاصله من نسبه الشئ إلى الزمان وهى تدريجيه بتدرج الزمان فلا- فرد آنى الوجود له حتى تقع فيه الحركة المنقسمه إلى الآنيات. وأما الإضافه فإنها انتزاعيه تابعه لطرفيها لا تستقل بشئ كالحركة. وكذا الجده فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها كتغير النعل أو القدم في التنعل مثلا عما كانتا عليه. وأما الجوهر ففوق وقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت

ص ٢٠٧

باق ما دامت الحركة ولازم ذلك تحقق حركه من غير متحرك ويمكن المناقشه فيما أوردوه من الوجوه. أما فيما ذكره في الفعل والانفعال والتمتى فبجواز وقوع الحركة في الحركة على ما سنبينه إن شاء الله. وأما الإضافه والجده فإنهما مقولتان نسبيتان كالوضع وكونهما تابعتين لأطرافهما في الحركة لا- ينافى وقوعهما فيهما حقيقه والاتصاف بالتبع غير الاتصاف بالعرض. وأما ما ذكره في الجوهر فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهريه ممنوع بل الموضوع هو الماده على ما تقدم بيانه وسيجىء توضيحه إن شاء الله.

الفصل الثامن في تنقيح القول بوقوع الحركة

الفصل الثامن في تنقيح القول بوقوع الحركة

في مقوله الجوهر والإشاره إلى ما يتفرع عليه من أصول المسائل

القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن المحكى من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقوله الجوهر غير أنهم لم ينصوا عليه. وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين ره وهو الحق كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني وقد احتج ره على ما اختاره بوجوده مختلفه من أوضاعها أن الحركات العرضية بوجودها سياله متغيره وهى معلوله للطبائع والصور النوعية التى لموضوعاتها وعله المتغير يجب أن تكون متغيره وإلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته وهو محال للطبائع و

ص ٢٠٨

الصور الجوهرية التى هى الأسباب القريبه للأعراض اللاحقه التى فيها الحركة متغيره فى وجودها متجدده فى جوهرها وإن كانت ثابتة بماهيتها قاره فى ذاتها لأن الذاتى لا يتغير. وأما ما وجهوا به ما يعترى هذه الأعراض من التغير والتجدد مع ثبات العله التى هى الطبيعه أو غيرها بأن تغيرها وتجددها لسوانح تنضم إليها من خارج كحصول مراتب البعد والقرب من الغايه فى الحركات الطبيعیه ومصادفه موانع ومعدات قويه وضعيفه فى الحركات القسريه وتجدد إرادات جزئيه سانحه عند كل حد من حدود المسافه فى الحركات الإراديه. ففيه أنا نقل الكلام إلى تجدد هذه الأمور الموجه لتغير الحركة من أين حصل فلا بد أن ينتهى إلى ما هو متجدد بالذات. فإن قيل إنا نوجه صدور الحركة المتجدده عن العله الثابته بعين ما وجهتم به ذلك من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده بالذات فالحركة متجدده بالذات ولا ضير فى صدور المتجدد عن الثابت إذا كان التجدد ذاتيا له فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدده كما اعترفتم به. قيل التجدد الذى فى الحركة العرضيه ليس تجدد نفس الحركة فإن المقوله العرضيه ليس وجودها فى نفسها لنفسها حتى يكون منعوتا بنفسها فتكون متجدده كما كانت تجددا وإنما وجودها لغيرها الذى هو الموضوع الجوهره فحركة الجسم مثلا فى لونه تغيره وتجدده فى لونه الذى هو له لا تجدد لونه وهذا بخلاف الجوهر فإن وجوده فى نفسه هو لنفسه فهو تجدد ومتجدد بذاته فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدد وإيجاد المتجدد إيجاد لهذا الجوهر لا إيجاد جوهر ليصير متجددا فافهم.

حجه أخرى الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدم أن وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعاتها فتغيرها وتجددها لا يتم إلا مع تغير موضوعاتها الجوهرية وتجددها فالحركات العرضيه دليل حركة الجوهر.

ص ٢٠٩

ويتبين بما تقدم عده أمور الأول أن الصورة الجوهرية المتبدله المتوارده على المادة واحده بعد واحده فى الحقيقه صوره جوهرية واحده سياله تجرى على المادة وموضوعها المادة المحفوظه بصوره ما كما تقدم فى مرحله الجواهر والأعراض ننتزع من كل حد من حدودها مفهوما مغايرا لما ينتزع من حد آخر نسميها ماهيه نوعيه تغاير سائر الماهيات فى آثارها. والحركة على الإطلاق وإن كانت لا- تخلو من شائبه التشكيك لما أنها خروج من القوه إلى الفعل وسلوك من النقص إلى الكمال لكن فى الجوهر مع ذلك حركة اشتداديه أخرى هى حركة المادة الأولى إلى الطبيعه ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان ولكل من هذه الحركات آثار خاصه تترتب عليها حتى تنتهى الحركة إلى فعلية لا قوه معها.

الثانى أن للأعراض اللاحقه بالجواهر أيا ما كانت حركة بتبع الجواهر المعروضه لها إذ لا- معنى لثبات الصفات مع تغير

الموضوعات وتجدها على أن الأعراض اللازمه للوجود كلوازم الماهيه مجعوله بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها وبين موضوعاتها هذا في الأعراض اللازمه التي نحسبها ثابتة غير متغيره. وأما الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة كما في الحركات الواقعه في المقولات الأربع الأين والكم والكيف والوضع فالوجه أن تعد حركتها من الحركة في الحركة وأن تسمى حركات ثانيه ويسمى القسم الأول حركات أولى. والإشكال في إمكان تحقق الحركة في الحركة بأن من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوه إلى أجزاء آنيه الوجود والمفروض في الحركة في الحركة أن تتألف من أجزاء تدريجيه منقسمه فيمتنع أن تتألف منها حركه. إلى أن لازم الحركة أن يكون ورود المتحرك في كل حد من حدوده

ص ٢١٠

إمعاناً فيه لا تركاً له فلا تتم حركاً. يدفعه أن الذي نسلمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتصالها وامتدادها وأن ينتهي ذلك إلى أجزاء آنيه وأما الانتهاء إليها بلا واسطه فلا فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء آنيه غير تدريجيه من نسخها ثم تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آنيه أخيره فانقسام الحركة وانتهاء انقسامها إلى أجزاء آنيه كقيام العرض بالجواهر فربما كان قيامه بلا واسطه وربما كان مع الواسطه ومنتهياً إلى الجواهر بواسطة أو أكثر كقيام الخط بالسطح والسطح بالجسم التعليمي والجسم التعليمي بالجسم الطبيعي. وأما حديث الإمعان في الحدود فإنما يستدعى حدوث البطء في الحركة ومن الجائز أن يكون سبب البطء هو تركيب الحركة وسنشير إلى ذلك فيما سيأتي إن شاء الله.

الثالث أن المادة الأولى بما أنها قوه محضه لا فعلية لها أصلاً إلا فعلية أنها قوه محضه فهي في أي فعلية تعترتها تابعه للصوره التي تقيمها فهي متميزه بتميز الصوره التي تتحد بها بتشخصه بتشخصها تابعه لها في وحدتها وكثرتها نعم لها وحده مبهمه شبيهه بوحده الماهيه الجنسيه. فإذا كانت هي موضوع الحركة العامه الجوهريه فعالم المادة برمتها حقيقه واحده سياله متوجهه من مرحله القوه المحضه إلى فعلية لا قوه معها

الفصل التاسع في موضوع الحركة

الفصل التاسع في موضوع الحركة

قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة هذا إجمالاً أما تفصيله فهو أنك قد عرفت أن في مورد الحركة ماده وصوره وقوه وفعلاً وقد عرفت في

ص ٢١١

مباحث الماهيه أن الجنس والفصل هما المادة والصوره لا بشرط وأن الماهيات النوعيه قد تترتب متنازله إلى السافل من نوع عال ومتوسط وأخير وقد تدرج تحت جنس واحد قريب أنواع كثيره اندراجاً عرضياً لا طويلاً. ولازم ذلك أن يكون في القسم الأول من الأنواع الجوهريه ماده أولى متحصله بصوره أولى ثم هما معا ماده ثانيه لصوره ثانيه ثم هما معا ماده وتسمى أيضاً ثانيه لصوره لاحقه وفي القسم الثاني ماده لها صور متعددته متعاقبه عليها كلما حلت بها واحده منها امتنعت من قبول صوره أخرى. فإذا رجعت هذه التنوعات الجوهريه الطويله والعرضيه إلى الحركة ففي القسم الثاني كانت المادة التي هي موضوع الحركة في بدئها

هى الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركة سواء كانت هى المادة الأولى أو المادة الثانية وكذلك الحكم فى الحركات العرضيه بفتح الراء.

وفى القسم الأول وهو الحركة الطولية المادة الأولى موضوع للصوره الأولى ثم هما معا موضوع الصوره الثانيه لا بطريق الخلع واللبس كما فى القسم الأول بل بطريق اللبس بعد اللبس ولازم ذلك أن تكون الحركة اشتداديه لا متشابهه وكون ماده الصوره الأولى معزوله عن موضوعيه الصوره الثانيه بل الموضوع لها هو المادة الأولى والصوره الأولى معا والماده الأولى من المقارنات. والصوره الثانيه فى هذه المرتبه هى فعليه النوع ولها الآثار المترتبه إذ لا حكم إلا للفعليه ولا فعليه إلا واحده وهى فعليه الصوره الثانيه. وهذا معنى قولهم أن الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقه ومنشأ لانتزاعها وأنه لو تجرد عن المادة وتقرر وحده لم تبطل بذلك حقيقه النوع والأمر على هذا القياس فى كل صوره لاحقه بعد صوره.

ومن هنا يظهر

ص ٢١٢

أولاً- أن الحركة فى القسم الثانى بسيطه وأما فى القسم الأول فإنها مركبه لتغير الموضوع فى كل حد من الحدود غير أن تغيره ليس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق بل بطريق الاستكمال ففى كل حد من الحدود تصير فعليه الحد وقوه الحد اللاحق معا قوه لفعليه الحق اللاحق. وثانياً أن لا معنى للحركه النزوليه بسلوك الموضوع من الشده إلى الضعف ومن الكمال إلى النقص لاستلزامها كون فعليه ما قوه لقوته كأن يتحرك الإنسان من الإنسانيه إلى الحيوانيه ومن الحيوانيه إلى النباتيه وهكذا فما يترأى منه الحركة التضعفيه حركه بالعرض يتبع حركه أخرى اشتداديه تراحم الحركة النزوليه المفروضه كالدبول. وثالثاً أن الحركة أيا ما كانت محدوده بالبدايه والنهايه فكل حد من حدودها ينتهى من الجانبين إلى قوه لا فعليه معها وإلى فعل لا قوه معه وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاض وهذا لا ينافى ما تقدم أن الحركة لا أول لها ولا آخر فإن المراد به أن تبتدئ بجزء لا ينقسم بالفعل وأن تختم بذلك فالجزء بهذا المعنى لا يخرج من القوه إلى الفعل أبداً ولا الماهيه النوعيه المنتزعه من هذا الحد تخرج من القوه إلى الفعل أبداً.

الفصل العاشر فى فاعل الحركة وهو المحرك

الفصل العاشر فى فاعل الحركة وهو المحرك

ليعلم أن الحركة كيفما فرضت فالمحرك فيها غير المتحرك فإن كانت الحركة جوهرية والحركة فى ذات الشئ ء وهو المتحرك بالحقيقه كما تقدم كان فرض كون المتحرك هو المحرك فرض كون الشئ ء فاعلا موجدا لنفسه واستحالته ضروريه فالفاعل الموجد للحركه هو الفاعل الموجد للمتحرك وهو

ص ٢١٣

جوهر مفارق للماده يوجد الصوره الجوهرية ويقيم بها المادة والصوره شريكه الفاعل على ما تقدم. وإن كانت الحركة عرضيه

وكان العرض لازماً للوجود فالفاعل الموجد للحركة فاعل الموضوع المتحرك بعين جعل الموضوع من غير تخلل جعل آخر بين الموضوع وبين الحركة إذ لو تخلل الجعل وكان المتحرك وهو مادة فاعلاً في نفسه للحركة كان فاعلاً من غير توسط المادة وقد تقدم في مباحث العله والمعلول أن العلل الماديه لا تفعل إلا بتوسط المادة وتخلل الوضع بينها وبين معلولاتها فهي إنما تفعل في الخارج من نفسها ففاعل لازم الوجود فاعل ملزومه وهو جوهر مفارق للمادة جعل الصورة ولازم وجودها جعلاً واحداً وأقام بها المادة. وإن كانت الحركة عرضيه والعرض مفارقاً كان الفاعل القريب للحركة هو الطبيعه بناء على انتساب الأفعال الحادثه عند كل نوع جوهرى إلى طبيعه ذلك النوع. وتفصيل القول أن الموضوع إما أن يفعل أفعاله على وتيره واحده أو لا- على وتيره واحده والأول هو الطبيعه المعرفه بأنها مبدأ حركه ما هي فيه وسكونه والثانى هو النفس المسخره لعهه طبائع وقوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل وكل منهما إما أن يكون فعلها ملائماً لنفسها بحيث لو خليت ونفسها لفعلته وهو الحركه الطبيعه أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم وهو الحركه القسريه. وعلى جميع هذه التقادير فاعل الحركه هي الطبيعه أما في الحركه الطبيعه فلأن الطبيعه إنما تنشئ الحركه عند زوال صور ملائمه أو عروض هيئه منافره تفقد بذلك كمالاً تقتضيه فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركه ففاعلها الصورة وقابلها المادة وأما في الحركه القسريه فلأن القاسر ربما يزول والحركه القسريه على حالها وقد بطلت فاعليه الطبيعه بالفعل فليس

ص ٢١٤

الفاعل إلا الطبيعه المقسوره. وأما في الحركه النفسانيه فلأن كون النفس مسخره للطبائع والقوى المختلفه لتستكمل بأفعالها نعم الدليل على أن الفاعل القريب في الحركات النفسانيه هي الطبائع والقوى المغروزه في الأعضاء.

الفصل الحادى عشر فى الزمان

الفصل الحادى عشر فى الزمان

إننا نجد فيما عندنا حوادث متحققه بعد حوادث أخرى هي قبلها لما أن للتي بعد نحو توقف على التي قبل توقفاً لا يجامع معه القبل والبعد على خلاف سائر أنحاء التقدم والتأخر كتقدم العله أو جزئها على المعلول وهذه مقدمه ضروريه لا ترتاب فيها. ثم إن ما فرضناه قبل ينقسم بعينه إلى قبل وبعد بهذا المعنى أى بحيث لا يجتمعان وكذا كل ما حصل من التقسيم وله صفه قبل ينقسم إلى قبل وبعد من غير وقوف للقسمه. فهاهنا كم متصل غير قار إذ لو لم يكن كم لم يكن انقسام ولو لم يكن اتصال لم يتحقق البعد فيما هو قبل وبالعكس بل انفصلاً وبالجملة لم يكن بين الجزئين من هذا الكم حد مشترك ولو لم يكن غير قار لا-جتمع ما هو قبل وما هو بعد بالفعل. وإذا كان الكم عرضاً فله موضوع هو معروضه لكننا كلما رفعنا الحركه من المورد ارتفع هذا المقدار وإذا وضعناها ثبت وهذا هو الذى نسميه زماناً فالزمان موجود وماهيته أنه مقدار متصل غير قار عارض للحركه.

وقد تبين بما مر أمور

ص ٢١٥

الأول أنه لما كان كلما وضعنا حركه أو بدلنا حركه من حركه ثبت هذا الكم المسمى بالزمان ثبت أن لكل حركه أى حركه

كانت زمانا خاصا بها متشخصا بتشخصها مقدرها لها وإن كنا نأخذ زمان بعض الحركات مقياسا نقدر به حركات أخرى كما نأخذ زمان الحركة اليوميه مقياسا نقدر به الحركات الأخرى التي تتضمنها الحوادث الكونيه الكليه والجزئيه بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء كالقرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغير ذلك. الثاني أن نسبه الزمان إلى الحركة نسبه الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي وهى نسبه المعين إلى المبهم. الثالث أنه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدود مشتركه وبينها فواصل غير موجوده إلا- بالقوه وهى الآليات كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركه وبينها فواصل غير موجوده إلا- بالقوه وهى الآليات فالآن طرف الزمان كالنقطه التي هى طرف الخط وهو أمر عدمى حظه من الوجود انتسابه إلى ما هو طرف له. ومن هنا يظهر أن تتالى الآليات ممتنع فإن الآن ليس إلا فاصله عدميه بين قطعتين من الزمان وما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان إلا وبينهما قطعه من الزمان. الرابع أن الأشياء فى انطباقها على الزمان مختلفه فالحركة القطعيه منطبقه على الزمان بلا واسطه واتصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم والتأخر ونحوهما بتبع اتصاف أجزاء الزمان بذلك وكل آنى الوجود من الحوادث كالوصول والترك والاتصال والانفصال منطبق على الآن والحركة التوسطيه منطبقه عليه بواسطه القطعيه وتبين أيضا أن تصوير التوسطى من الزمان وهو المسمى بالآن السيال الذى يرسم الامتداد الزمانى تصوير وهمى مجازى كيف والزمان كم منقسم بالذات وقياسه إلى الوحده

ص ٢١٦

الساريه التي ترسم بتكررها العدد والنقطه الساريه التي ترسم الخط فى غير محله لأن الوحده ليست بالعدد وإنما ترسمه بتكررها لا بذاتها والنقطه نهايه عدميه وتألف الخط منها وهمى. الخامس أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل بمعنى جزء هو بدايته أو نهايته لا ينقسم فى امتداد الزمان وإلا تألف المقدار من أجزاء لا قدر لها وهو الجزء الذى لا يتجزى وهو محال وإنما ينفذ الزمان بنفاد الحركة المعروضه من الجانبيين. السادس أن الزمان لا- يتقدم عليه شىء إلا- بتقدم غير زمانى كتقدم عله الوجود وعله الحركة وموضوعها عليه. السابع أن القبليه والبعديه الزمانيتين لا تتحققان بين شىء وشىء إلا وبينهما زمان مشترك ينطبقان عليه. ويظهر بذلك أنه إذا تحقق قبل زمانى بالنسبه إلى حركة أو متحرك استدعى ذلك تحقق زمان مشترك بينهما ولازم ذلك تحقق حركة مشتركه ولازمه تحقق ماده مشتركه بينهما. تنبيه اعتبار الزمان مع الحركات والزمان مقدار متغير يفيد تقدرها وما يترتب عليه من التقدم والتأخر وقد تعتبر الموجودات الثابته مع المتغيرات يفيد معيه الثابت مع المتغير ويسمى الدهر وقد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابته ويفيد معيه الثابت مع الأمور الثابته ويفيد معيه الثابت الكلى مع ما دونه من الثوابت ويسمى السرمد وليس فى الدهر والسرمد تقدم ولا تأخر لعدم التغير والانقسام فيهما. قال فى الأسفار وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا فى حركة فهى

ص ٢١٧

لا تكون فى الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعيه تسمى بالدهر وكذا معيه المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شىء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعيه أيضا دهرية وإن اعتبرت الأمور الثابته مع الأمور الثابته فتلك المعيه هى السرمد وليس بإزاء هذه المعيه ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحاله فى ذلك فإن شيئا منهما ليس مضابقا للمعيه حتى تستلزمها انتهى ج ٣ ص ١٨٢.

السرعة والبطء نعرفهما بمقاييسه بعض الحركات إلى بعض فإذا فرضنا حركتين سريعه وبطيئه في مسافه فإن فرضنا اتحاد المسافه اختلفتا في الزمان وكان زمان السريعه أقل وزمان البطيئه أكثر وإن فرضنا اتحاد الزمان كانت المسافه المقطوعه للسريعه أكثر ومسافه البطيئه أقل. وهما من المعانى الإضافيه التي تتحقق بالإضافه فإن البطيئه تعود سريعه إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه والسريعه تصير بطيئه إذا قيست إلى ما هو أسرع منها فإذا فرضنا سلسله من الحركات المتواليه المتزايده في السرعة كان كل واحد من الأوساط سوى الطرفين متصفا بالسرعه والبطء معا سريعا بالقياس إلى أحد الجانبين بطيئا بالقياس إلى الآخر فهما وصفان إضافيان غير متقابلين كالطول والقصر والكبر والصغر. وأما ما قيل إن البطء في الحركة بتخلل السكون فيدفعه ما تبين فيما تقدم أن الحركة متصله لا تقبل الانقسام إلا بالقوه وربما قيل إنهم

ص ٢١٨

تضادان. قال في الأسفار إن التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضاد لأن المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما أيضا بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعه قاطعه من المسافه ما لم يقطعها البطيئه وإن تساويا في المسافه كان زمان البطيئه أكثر فلأحدهما نقصان المسافه وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدما أولى من جعل الآخر عدما فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير انتهى ج ٣ ص ١٩٨. وفيه أنهم شرطوا في التضاد أن يكون بين طرفيه غايه الخلاف وليس ذلك بمحقق بين السرعة والبطء إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه وما من بطيء إلا- ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه. هذا في السرعة والبطء الإضافيين وأما السرعة بمعنى الجريان والسيلان فهي خاصه لمطلق الحركة لا يقابلها بطء.

الفصل الثالث عشر في السكون

الفصل الثالث عشر في السكون

الحركة والسكون لا يجتمعان في جسم من جهه واحده في زمان واحد فبينهما تقابل والحركة وجوديه لما تقدم أنها نحو الوجود السيال لكن السكون ليس بأمر وجودي ولو كان وجوديا لكان هو الوجود الثابت وهو الذي بالفعل من كل جهه وليس الوجودات الثابته وهي المجرده بسكون ولا- ذوات سكون فالحركة وجوديه والسكون عدمي فليس تقابلهما تقابل التضاد والتضاد.

ص ٢١٩

وليسا بمتناقضين وإلا صدق السكون على كل ما ليس بحركة كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كل جهه وأفعالها فالسكون عدم الحركة مما شأنه الحركة فالتقابل بينها تقابل العدم والملكه. لكن ليعلم أن ليس للسكون مصداق في شىء من الجواهر الماديه لما تقدم أنها سياله الوجود ولا في شىء من أعراضها التابعه لموضوعاتها الجوهرية في الحركة لقيامها بها. نعم هناك

سكون نسبي للموضوعات الماديه ربما تلبست بالقياس إلى الحركات الثانيه التي فى المقولات الأربع العرضيه الكم والكيف والأين والوضع.

الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركة

الفصل الرابع عشر فى انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من أين كذا إلى أين كذا والحركة من القعود إلى القيام والحركة من لون كذا إلى لون كذا وحركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا وانقسامها بانقسام المقوله كالحركة فى الكيف وفى الكم وفى الأين وفى الوضع وانقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان وانقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهاريه والحركة الصيفيه والحركة الشتويه وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعیه والحركة القسريه والحركة النفسانيه قالوا إن الفاعل القريب فى جميع هذه الصور هو الطبيعیه والتحرك النفسانى على نحو التسخير للقوى الطبيعیه كما تقدمت الإشارة إليه

ص ٢٢٠

وقالوا إن المتوسط بين الطبيعیه وبين الحركة هو مبدأ الميل الذى توجده الطبيعیه فى المتحرك وتفصيل القول فى الطبيعيات.

خاتمه

خاتمه

كما تطلق القوه على مبدأ القبول كذلك تطلق على مبدأ الفعل وخاصه إذ كانت قويه شديده كما تطلق القوى الطبيعیه على مبادئ الآثار الطبيعیه وتطلق القوى النفسانيه على مبادئ الآثار النفسانيه من إِبصار وسمع وتخيل وغير ذلك. وهذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم والمشيه سميت قدره الحيوان وهى عله فاعله يتوقف تمام عليتها بحيث يجب معها الفعل إلى أمور خارجه كحضور الماده القابله واستقرار وضع مناسب للفعل وصلاحيه أدوات الفعل وغير ذلك فإذا اجتمعت تمت العليه ووجب الفعل. فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلق القدره بأنها ما يصح معه الفعل والترك فإن نسبه الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحه والإمكان إذا كان جزء من العله التامه فإذا أخذ وحده وبما هو عله ناقصه ونسب إليه الفعل لم يجب به وأما الفاعل التام الفاعليه الذى هو وحده عله تامه كالأواجب تعالى فلا- معنى لكون نسبه الفعل والترك إليه بالإمكان أعنى كون النسبتين متساويتين. وأما الاعتراض عليه بأن لازم كون فعله واجبا كونه تعالى موجبا بالفتح مجبرا على الفعل وهو ينافى القدره. فمندفع بأن هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالى وهو أثره ولا معنى لكون أثر الشئ التابع له فى وجوده مؤثرا فى ذات الشئ الفاعل وليس هناك فاعل آخر يؤثر فيه تعالى بجعله مضطرا إلى الفعل.

ص ٢٢١

وكذلك فساد قول بعضهم إن صحه الفعل تتوقف على كونه مسبوqa بالعدم الزمانى فالفعل غير المسبوق بعدم زمانى ممتنع. وجه

الفساد أنه مبنى على القول بأن عله الحاجه إلى العله هي الحدوث دون الإمكان وقد تقدم إبطاله في مباحث العله والمعلول على أنه منقوض بنفس الزمان فكون إيجاد الزمان مسبقا بعدمه الزمانى إثبات للزمان قبل نفسه واستحالته ضروريه. وكذلك فساد قول من قال بأن القدره إنما تحدث مع الفعل ولا قدره على فعل قبله. وجه الفساد أنهم يرون أن القدره هي صحه الفعل والترك فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل والترك وهي القدره على أنه يناقض ما تسلموه أن الفعل متوقف على القدره فإن معيه القدره والفعل تنافى توقف أحدهما على الآخر.

ص ٢٢٣

المرحلة العاشره فى السبق واللاحق والقدم والحدوث

اشاره

المرحلة العاشره فى السبق واللاحق والقدم والحدوث

الفصل الأول فى السبق واللاحق

وهما التقدم والتأخر يشبه أن يكون أول ما عرف من معنى التقدم والتأخر ما كان منهما بحسب الحس كان يفرض مبدأ يشترك فى النسبه إليه أمران ما كان لأحدهما من النسبه إليه فلاآخر وليس كل كان للأول فهو للثانى فيسمى ما للأول من الوصف تقدما وما للثانى تأخرا كمحراب المسجد يفرض مبدأ فيشترك فى النسبه إليه الإمام والمأموم فما للإمام من نسبه القرب إلى المحراب فهو للإمام ولا عكس فالإمام متقدم والمأموم متأخر ومعلوم أن وصفى التقدم والتأخر يختلفان باختلاف المبدأ المفروض كما أن الإمام متقدم والمأموم متأخر فى المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدأ ولو فرض المبدأ هو الباب كان الأمر بالعكس وكان المأموم متقدما والإمام متأخرا. ولا يتفاوت الأمر فى ذلك أيضا بين أن يكون الترتيب وضعيا اعتباريا كما فى المثال السابق أو طبعيا كما إذا فرضنا مثلا الجسم ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان فإن فرضنا المبدأ هو الجسم كان النبات متقدما والحيوان متأخرا وإن فرضنا المبدأ هو الإنسان كان الحيوان متقدما والنبات متأخرا ويسمى هذا التقدم والتأخر تقدما وتأخرا بحسب الرتبه ثم عمموا ذلك فاعتبروه فى مورد الشرف والفضل والخسه وما يشبه ذلك

ص ٢٢٥

مما يكون فيه زياده من المعنويات كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان فباعتبار النوع بآثار كماله مبدأ مثلا يختلف فى النسبه إليه العالم والجاهل والشجاع والجبان ويسميان تقدما وتأخرا بالشرف. وانتقلوا أيضا إلى التقدم والتأخر الزمانيين بما أن الجزئين من الزمان كاليوم والأمس يشتركان فى حمل قوه الأجزاء اللاحقه لكن ما لأحدهما وهو اليوم من القوه المحموله محموله للآخر وهو الأمس ولا-عكس لأن الأمس يحمل قوه اليوم بخلاف اليوم فإنه يحمل فعليه نفسه والفعليه لا تجماع القوه ولذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان فى فعليه الوجود فبين أجزاء الزمان تقدم وتأخر لا يجامع المتقدم منها المتأخر بخلاف سائر أقسام التقدم والتأخر وكذا بين الحوادث التى هي حركات منطبقه على الزمان تقدم وتأخر زمانى بتوسط الزمان الذى هو تعيينها كما أن للجسم الطبيعى الامتدادات الثلاثه بتوسط الجسم التعليمى الذى هو تعيينه. وقد تنبهوا بذلك إلى أن فى الوجود

أقساماً آخر من التقدم والتأخر الحقيقيين فاستقرءوها فأنهوها أعم من الاعتباريه والحقيقيه إلى تسعه أقسام الأول والثاني والثالث ما بالرتبه من التقدم والتأخر وما بالشرف وما بالزمان وقد تقدمت. الرابع التقدم والتأخر بالطبع وهما تقدم العله الناقصه على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولا- يجب بوجودها وتأخر معلولها عنها. الخامس التقدم والتأخر بالعليه وهما تقدم العله التامه التي يجب بوجودها المعلول على معلولها وتأخر معلولها عنها. السادس التقدم والتأخر بالجواهر وهما تقدم أجزاء الماهيه من الجنس والفصل عليها وتأخرها عنها بناء على أصله الماهيه وتسمى هذه الثلاثه الأخره أعنى ما بالطبع وما بالعليه وما بالتجوير تقدماً وتأخراً بالذات. السابع التقدم والتأخر بالدهر وهما تقدم العله التامه على معلولها وتأخر

ص ٢٢٦

معلولها عنها لكن لا- من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته كما في التقدم والتأخر بالعليه بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرر عدم المعلول في مرتبه وجودها كتقدم نشأه التجرد العقلي على نشأه ماده زاد هذا القسم السيد المحقق الداماد ره. الثامن التقدم والتأخر بالحقيقه والمجاز وهو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف غير أن أحدهما بالذات والآخر بالعرض فالمتصف به بالذات متقدم بهذا التقدم على المتصف به بالعرض وهو متأخر كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به بناء على أن الوجود هو الأصل في الموجوديه والتحقق والماهيه موجوده به بالعرض وهذا القسم زاده صدر المتألهين قده. التاسع التقدم والتأخر بالحق وهو تقدم وجود العله التامه على وجود معلولها عنه وهذا غير التقدم والتأخر بالعليه زاده صدر المتألهين قده قال في الأسفار وبالجملة وجود كل عله موجه يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله بما يؤثر في شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعليه وأما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعليه إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعليه ولا مفعوليه بل حكمهما حكم شىء واحد له شئون وأطوار وله تطور من طور إلى طور انتهى ج ٣ ص ٢٥٧.

الفصل الثانى فى ملاك السبق واللاحق فى كل واحد من ا

الفصل الثانى فى ملاك السبق واللاحق فى كل واحد من الأقسام

والمراد به كما أشير إليه فى الفصل السابق هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذى يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر ولا يوجد منه

ص ٢٢٧

شىء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم. فملاك التقدم والتأخر بالرتبه هو النسبه إلى المبدأ المحدود كاشتراك الإمام والمأموم فى النسبه إلى المبدأ المفروض من المحراب أو الباب مع تقدم الإمام لو كان المبدأ المفروض هو المحراب وتقدم المأموم لو كان هو الباب فى الرتبه الحسيه وكتقدم كل جنس على نوعه فى ترتب الأجناس والأنواع إن كان المبدأ المفروض هو الجنس العالى وتقدم كل نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس وملاك التقدم والتأخر بالشرف اشتراك أمرين فى معنى من شأنه أن يتصف بالفضل والمزيه أو بالرديله كاشتراك الشجاع والجبان فى الإنسانيه التى من شأنها أن تتصف بفضيله الشجاعه فللشجاع ما للجبان ولا عكس ومثله تقدم الأردل على غيره فى الرذاله وملاك التقدم والتأخر بالزمان هو اشتراك جزءين مفروضين منه فى

وجود متقضم متصرم مختلط فيه القوه والفعل بحيث يتوقف فيه فعليه أحدهما على قوته مع الآخر فالجزء الذى معه قوه الجزء الآخر هو المتقدم والجزء الذى بخلافه هو المتأخر كالיום والغد فإنهما مشتركان فى وجود كمى غير قار يتوقف فعليه الغد على تحقق قوته مع اليوم بحيث إذا وجد الغد بالفعل فقد بطلت قوته وانصرم اليوم فالיום متقدم والغد متأخر بالزمان. وبملاك التقدم والتأخر الزمانيين يتحقق التقدم والتأخر بين الحوادث الزمانيه بتوسط الزمان لما أنها حركات ذوات أزمان. وملاك التقدم والتأخر بالطبع هو الوجود ويختص المتقدم بأن لوجود المتأخر توقفا عليه بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس وهذا كما فى التقدم فى العله الناقصه التى يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يلزم من وجودها وجوده. وعن شيخ الإشراق أن التقدم والتأخر بالزمان من التقدم والتأخر بالطبع لأن مرجعه بالحقيقه إلى توقف وجود الجزء المتأخر على وجود المتقدم

ص ٢٢٨

بحيث يرتفع بارتفاعه. ورد بأنهما نوعان متغايران فمن الجائز فيما بالطبع اجتماع المتقدم والمتأخر فى الوجود بخلاف ما بالزمان حيث يمتنع اجتماع المتقدم والمتأخر منه بل التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان بالذات. والحق أن ابتناء التقدم والتأخر بالزمان على التوقف الوجودى بين الجزئين لا- سبيل إلى نفيه غير أن الوجود لما كان غير قار يصاحب كل جزء منه قوه الجزء التالى امتنع اجتماع الجزئين لامتناع اجتماع قوه الشىء مع فعليته والمسلم من كون التقدم والتأخر ذاتيا فى الزمان كونهما لازمين لوجوده المقتضى غير القار باختلاط القوه والفعل فيه. فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه أن يفسر ما بالطبع بما فيه التوقف الوجودى ثم يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدم والمتأخر كما فى تقدم العله الناقصه على معلولها وما لا يجوز فيه الاجتماع كما فى تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. والملاك فى التقدم والتأخر بالعليه اشتراك العله التامه ومعلولها فى وجوب الوجود مع كون وجوب العله وهى المتقدمه بالذات ووجوب المعلول وهو المتأخر بالغير. وملاك التقدم والتأخر بالتجوهر اشتراكهما فى تقرر الماهيه وللمتأخر توقف تقرررى على المتقدم كتوقف الماهيه التامه على أجزائها. وملاك التقدم والتأخر بالدهر اشتراك مرتبه من مراتب الوجود الكليه مع ما فوقها أو ما دونها فى الوقوع فى متن الأعيان مع توقفها العينى على ما فوقها أو توقف ما دونها عليها بحيث لا يجامع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف مأخوذا فى مرتبه المتوقف عليه كتقدم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال وتقدم عالم المثال على عالم الماده. وملاك التقدم والتأخر بالحقيقه اشتراكهما فى الثبوت الأعم من الحقيقى

ص ٢٢٩

والمجازى وللمتقدم الحقيقه وللمتأخر المجاز كتقدم الوجود على الماهيه بأصالتها. وملاك التقدم والتأخر بالحق اشتراكهما فى الوجود الأعم من المستقل والرابط وتقدم وجود العله بالاستقلال وتأخر وجود المعلول بكونه رابطا.

الفصل الثالث فى المعيه

الفصل الثالث فى المعيه

وهى اشتراك أمرين فى معنى من غير اختلاف بالكمال والنقص اللذين هما التقدم والتأخر لكن ليس كل أمرين ارتفع عنهما نوع من التقدم والتأخر معين فى ذلك النوع فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معيه فى الزمان فالمعان زمانا

يجب أن يكونا زمانين من شأنهما التقدم والتأخر الزمانيان فإذا اشتركا في معنى زمانى من غير تقدم وتأخر فيه فهما المعان فيه. وبذلك يظهر أن تقابل المعية مع التقدم والتأخر تقابل العدم والملكه فالمعیه اشتراك أمرين فى معنى من غير اختلاف بالتقدم والتأخر والحال أن من شأنهما التقدم والتأخر فى ذلك المعنى والتقدم والتأخر من الملكات والمعیه عدمیه. فالمعیه فى الرتبه كمعیه المأمومين الواقفين خلف الإمام بالنسبه إلى المبدأ المفروض فى المسجد فى الرتبه الحسيه وكمعیه نوعين أو جنسين تحت جنس فى الأنواع والأجناس المترتبه بالنسبه إلى النوع أو الجنس والمعیه فى الشرف كشجاعين متساويين فى الملكه. والمعیه فى الزمان كحركتين واقعتين فى زمان واحد بعينه ولا يتحقق

ص ٢٣٠

معیه بين أجزاء الزمان نفسه حيث لا يخلو جزءان منه من التقدم والتأخر والمعیه بالطبع كالأجزاء المتساويين بالنسبه إلى الكل والمعیه بالعليه كعلولى عله واحده تامه ولا تتحقق معیه بين علتين تامتين حيث لا تجتمعان على معلول واحد والحال فى المعیه بالحقيقه والمجاز وفى المعیه بالحق كالحال فى المعیه بالعليه. والمعیه بالدهر كما فى جزءين من أجزاء مرتبه من مراتب العين لو فرض فيها كثره.

الفصل الرابع فى معنى القدم والحدوث وأقسامهم

الفصل الرابع فى معنى القدم والحدوث وأقسامهم

إذا كان الماضى من زمان وجود شىء أكثر مما مضى من وجود شىء آخر كزيد مثلا يمضى من عمره خمسون وقد مضى من عمر عمرو أربعون سمي الأكثر زمانا عند العامه قديما والأقل زمانا حادثا والمتحصل منه أن القديم هو الذى كان له وجود فى زمان لم يكن الحادث موجودا فيه بعد أى إن الحادث مسبق الوجود بالعدم فى زمان كان القديم فيه موجودا بخلاف القديم. وهذان المعنيان المتحصلان إذا عمما وأخذنا حقيقيين كانا من الأعراض الذاتيه للموجود من حيث هو موجود فانقسم الموجود المطلق إليهما وصار البحث عنهما بحثا فلسفيا. فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث والقديم ما ليس بمسبوق الوجود بالعدم والحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم. والذى يصح أن يؤخذ فى تعريف الحدوث والقدم من معانى السبق

ص ٢٣١

وأنواعه المذكوره أربعه هى السبق الزمانى والسبق العلى والسبق الدهرى والسبق بالحق فأقسام القدم والحدوث أربعه القدم والحدوث الزمانيان والقدم والحدوث العليان وهو المعروف بالذاتيين والقدم والحدوث بالحق والقدم والحدوث الدهريان ونبحث عن كل منها تفصيلا.

الفصل الخامس فى القدم والحدوث الزمانيين

إشاره

الفصل الخامس فى القدم والحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانى كون الشئ   مسبوق الوجود بعدم زمانى وهو حصول الشئ   بعد أن لم يكن بعديه لا تجماع القبليه ولا يكون العدم زمانيا إلا- إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيا وهو أن يكون وجود الشئ   تدريجيا منطبقا على قطعه من الزمان مسبوقة بقطعه ينطبق عليها عدمه ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانى الذى هو عدم كون الشئ   مسبوق الوجود بعدم زمانى ولازمه أن يكون الشئ   موجودا فى كل قطعه مفروضه قبل قطعه من الزمان منطبقا عليها. وهذان المعنيان إنما يصدقان فى الأمور الزمانيه التى هى مطروفة للزمان منطبقه عليه وهى الحركات والمتحركات وأما نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث والقدم الزمانيين إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقا بعدم فيه أو غير مسبوق. نعم لما كان الزمان متصفا بالذات بالقبليه والبعديه بالذات غير المجامعتين كأن كل جزء منه مسبوق الوجود بعدمه الذى مصداقه كل جزء سابق عليه فكل جزء من الزمان حادث زمانى بهذا المعنى وكذلك الكل إذ لما كان الزمان مقدارا غير قار للحركه التى هى خروج الشئ   من القوه إلى

ص ٢٣٢

الفعل تدريجيا كأن فعليه وجوده مسبوقة بقوه وجوده وهو الحدوث الزمانى. وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقا بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقا لا يجمع فيه القبل البعد ففيه فرض تحقق القبليه الزمانيه من غير تحقق الزمان وإلى ذلك يشير ما نقل عن المعلم الأول أن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر.

تنبيه

تنبيه

قد تقدم فى مباحث القوه والفعل أن لكل حركه شخصيه زمانا شخصيا يخصصها ويقدرها فمنه الزمان العمومى الذى يعرض الحركه العموميه الجوهرية التى تتحرك بها ماده العالم المادى فى صورها ومنه الأزمنه المتفرقه التى تعرض الحركات المتفرقه العرضيه وتقدرها وأن الزمان الذى يقدر بها العامه حوادث العالم هو زمان الحركه اليوميه الذى يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدم والتأخر والطول والقصر ونحو ذلك. إذا تذكرت هذا فاعلم أن ما ذكرناه من معنى الحدوث والقدم الزمانيين يجرى فى كل زمان كيفما كان فلا تغفل.

الفصل السادس فى الحدوث والقدم الذاتيين

الفصل السادس فى الحدوث والقدم الذاتيين

الحدوث الذاتى كون وجود الشئ   مسبوقا بعدم المتقرر فى مرتبه ذاته والقدم الذاتى خلافه قالوا إن كل ذى ماهيه فإنه حادث ذاتا واحتجوا

ص ٢٣٣

عليه بأن كل ممكن فإنه يستحق العدم لذاته ويستحق الوجود من غيره وما بالذات أقدم مما بالغير فهو مسبوق الوجود بالعدم

لذاته. واعترض عليه بأن الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان ممتنعاً بل هو لإمكانه لا يصدق عليه في ذاته أنه موجود ولا أنه معدوم فكما يستحق الوجود عن عله خارجه كذلك يستحق العدم عن عله خارجه فليس شئ من الوجود والعدم أقدم بالنسبة إليه من غيره فليس وجوده عن غيره مسبقاً بعدمه لذاته. وأجيب عنه بأن المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيلياً لا بنحو العدول وهذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتي من قبل الغير. حجه أخرى أن كل ممكن له ماهية مغايرة لوجوده وإلا كان واجباً لا-ممكناً وكل ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيته وإلا كانت الماهية موجودة قبل حصول وجودها وهو محال فوجوده مستفاد من غيره فكان وجوده مسبقاً بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات. ويتفرع على ما تقدم أن القديم بالذات واجب الوجود بالذات وأيضاً أن القديم بالذات لا ماهية له.

الفصل السابع في الحدوث والقدم بالحق

الفصل السابع في الحدوث والقدم بالحق

الحدوث بالحق مسبقه وجود المعلول بوجود علته التامه باعتبار نسبه السبق والحق بين الوجودين لا بين الماهية الموجوده للمعلول وبين العله كما في الحدوث الذاتى.

ص ٢٣٤

وذلك أن حقيقه الثبوت والتحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية وليس للعله وخاصه للعله المطلقه الواجبه التى ينتهى إليه الأمر إلا-الاستقلال والغنى وليس لوجود المعلول إلا-التعلق الذاتى بوجود العله والفقر الذاتى إليه والتقوم به ومن الضرورى أن المستقل الغنى المتقوم بذاته قبل المتعلق الفقير المتقوم بغيره فوجود المعلول حادث بهذا المعنى مسبق بوجود علته ووجود علته قديم بالنسبه إليه متقدم عليه.

الفصل الثامن في الحدوث والقدم الدهريين

الفصل الثامن في الحدوث والقدم الدهريين

الحدوث الدهرى كون الماهية الموجوده المعلوله مسبوقة بعدمها المتقرر فى مرتبه علتها بما أنها ينتزع عدمها بحدها عن علتها وإن كانت علتها واجده لكمال وجودها بنحو أعلى وأشرف فعليتها قبلها قبله لا تجامع بعديه المعلول بما أن عدم الشئ لا يجامع وجوده والقدم الدهرى كون العله غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السبق. وقد اتضح بما بيناه أن تقرر عدم المعلول فى مرتبه العله لا-ينافى ما تقرر فى محله أن العله تمام وجود معلولها وكماله لأن المنفى من مرتبه وجود العله هو المعلول بحده لا وجوده من حيث إنه وجود مأخوذ عنها ولا مناص عن المغايره بين المعلول بحده وبين العله ولازمها صدق سلب المعلول بحده على العله وإلا اتحاداً. نعم يبقى الكلام فى ما ادعى من كون القبلية والبعدية فى هذين الحدوث والقدم غير مجامعتين.

ص ٢٣٥

المرحلة الحادية عشر فى العقل والعامل والمقول

المرحلة الحادية عشر في العقل والعقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان وإن كان هو العقل

الذى يطلق اصطلاحا على الإدراك الكلى دون الجزئى لكن البحث يعم الجميع وفيها خمسة عشر فصلا

الفصل الأول في تعريف العلم وانقسامه الأولى وبعض خواصه

وجود العلم ضروره عندنا بالوجدان وكذلك مفهومه بديهى لنا وإنما نريد بالبحث فى هذا الفصل الحصول على أخص خواصه. فنقول قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى أن لنا علما بالأشياء الخارجيه عنا فى الجملة بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيه التى تترتب عليها آثارها الخارجيه فهذا قسم من العلم ويسمى علما حصوليا. ومن العلم أيضا علم الواحد منا بذاته التى يشير إليها ويعبر عنها بأنا فإنه لا- يلهو عن نفسه ولا- يغفل عن مشاهدته ذاته وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه. وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهيه ذاته عند ذاته حضورا مفهوما وعلما حصوليا لأن المفهوم الحاضر فى الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين وإنما يتشخص بالوجود الخارجى وهذا الذى يشاهده من نفسه ويعبر عنه بأنا أمر شخصى بذاته غير قابل للشركه بين كثيرين وقد تحقق أن التشخص بالوجود فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى الذى هو عين وجودنا الشخصى المترتب عليه الآثار. وأيضا لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهيه ذواتنا دون وجودها والحال أن لوجودنا ماهيه قائمه به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به

ص ٢٣٧

وهو اجتماع المثليين وهو محال فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنا بوجودها الخارجى لا بماهيتها فقط وهذا قسم آخر من العلم ويسمى العلم الحضورى. وانقسام العلم إلى القسمين قسمه حاصره فحضور المعلوم للعالم إما بماهيته وهو العلم الحصولى أو بوجوده وهو العلم الحضورى. هذا ما يؤدى إليه النظر البدوى من انقسام العلم إلى الحصولى والحضورى والذى يهدى إليه النظر العميق أن الحصولى منه أيضا ينتهى إلى علم حضورى. بيان ذلك أن الصوره العلميه كيفما فرضت مجردة من الماده عاربه من القوه وذلك لوضوح أنها بما أنها معلومه فعليه لا قوه فيها لشيء البتة فلو فرض أى تغير فيها كانت الصوره الجديده مباينه للصوره المعلومه سابقا ولو كانت الصوره العلميه ماديه لم تأب التغير. وأيضا لو كانت ماديه لم تفقد خواص الماده اللازمه وهى الانقسام والزمان والمكان فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلاث مثلا ولو كان منطبعا فى ماده جسمانيه لانقسم بانقسامها ولا يتقيد بزمان ولو كان ماديا وكل مادى متحرك لتغير بتغير الزمان ولا يشار إليه فى مكان ولو كان ماديا حل فى مكان. فإن قلت عدم انقسام الصوره العلميه بما أنها علم لا ينافى انطبعاها فى جسم كجزء من الدماغ مثلا وانقسامها بعرض المحل كما أن الكيفيه كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنها كيفيه وتنقسم بعرض المحل فلم لا يجوز أن تكون الصوره العلميه ماديه منطبعا فى محل منقسمه بعرض محلها وخاصه بناء على ما هو المعروف من كون العلم كيفيه نفسانيه وأيضا انطباق العلم على الزمان وخاصه فى العلوم الحسيه والخياليه مما لا- ينبغى أن يرتاب فيه كإحساس الأعمال الماديه فى زمان وجودها.

وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصه العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلم فى الطب لا شك فيه فللصوره العلميه مكان كما أن لها زمانا. قلنا إن إباء الصوره العلميه وامتناعها عن الانقسام بما أنها علم لا شك فيه كما ذكر وأما انقسامها بعرض انقسام المحل كالجزيء العصبى مثلا مما لا شك فى بطلانه أيضا فإننا نحس ونتخيل صوراً هي أعظم كثيراً مما فرض محلاً لها من الجزيء العصبى كالسماء بأرجائها والأرض بأقطارها والجبال الشاهقه والبرارى الواسعه والبحور الزاخره ومن الممتنع انطباع الكبير فى الصغير. وما قيل إن إدراك الكبر والصغر فى الصوره العلميه إنما هو بقياس أجزاء الصوره العلميه بعضها إلى بعض لا يفيد شيئاً فإن المشهود هو الكبير بكبره دون النسبه الكليه المقداريه التى بين الكبيره والصغيره وأن النسبه بينهما مثلاً نسبه الماء إلى الواحد. فالصوره العلميه المحسوسه أو المتخيله بما لها من المقدار قائمه بنفسها فى عالم النفس من غير انطباع فى جزء عصبى أو أمر مادى غيرها ولا انقسام لها بعرض انقسامه والإشاره الذهنيه إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر كالإشاره إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيل ثم إلى بعضها الآخر وليس من التقسيم فى شىء وإنما هو إعراض عن الصوره العلميه الأوليه وإيجاد لصورتين أخريين. وإذ لا انطباع للصوره العلميه فى جزء عصبى ولا انقسام لها بعرض انقسامه فارتباط الصوره العلميه بالجزء العصبى وما يعمله من عمل عند الإدراك ارتباط إعدادى بمعنى أن ما يأتية الجزيء العصبى من عمل تستعد به النفس لأن يحضر عندها ويظهر فى عالمها. فالصوره العلميه الخاصه بما للمعلوم من الخصوصيات وكذلك المقارنه

التى تتراءى بين إدراكاتنا وبين الزمان إنما هي بين العمل المادى الإعدادى التى تعمله النفس فى آله الإدراك وبين الزمان لا بين الصوره العلميه بما أنه علم وبين الزمان. ومن الدليل على ذلك أننا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونخزنه عندنا ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متماديه من غير أى تغيير ولو كان مقيداً بالزمان لتغير بتغيره. فقد تحصل بما تقدم أن الصوره العلميه كيفما كانت مجردة من الماده خاليه عن القوه وإذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادى الذى يقع عليه الحس وينتهى إليه التخيل والتعقل ولها آثار وجودها المجرد وأما آثار وجودها الخارجى المادى التى نحسبها متعلقه للإدراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقه الذى يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه أو لا- تترتب وإنما هو الوهم يوهم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك هو الصوره المتعلقه بالماده خارجاً فيطلب آثارها الخارجيه فلا يجدها معها فيحكم بأن المعلوم هو الماهيه بدون ترتب الآثار الخارجيه. فالمعلوم عند العلم الحسولى بأمر له نوع تعلق بالماده هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلى لذلك الأمر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجى للمدرك وهو علم حضورى ويتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيه والآثار المترتب عليه فى الخارج وبتعبير آخر العلم الحسولى اعتبار عقلى يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضورى هو موجود مجرد مثالى أو عقلى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد. ولنرجع إلى ما كنا بصدده من الكلام فى تعريف العلم فنقول حصول العلم ووجوده للعالم مما لا ريب فيه وليس كل حصول كيف كان بل حصول أمر هو بالفعل فعله محضه لا- قوه فيه لشيء أصلاً فإننا نجد بالوجدان أن الصوره العلميه من حيث هي لا- تقوى على صوره أخرى ولا تقبل التغيير

عما هو عليه من الفعلية فهو حصول المجرد من المادة عار من نواقص القوه ونسمى ذلك حضورا. فحضور شىء لشىء حصوله له بحيث يكون تام الفعلية غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصا من جهة بعض كمالاته التى فى القوه. ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضا تاما ذا فعلية فى نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له وهو كونه مجردا من المادة خاليا عن القوه فالعلم حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرد وإن شئت قلت حضور شىء لشىء.

الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون

الفصل الثانى فى اتحاد العالم بالمعلوم وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

علم الشىء بالشىء هو حصول المعلوم أى الصورة العلميه للعالم كما تقدم وحصول الشىء وجوده ووجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتحاد العالم به سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا فإن المعلوم الحصولى إن كان أمرا قائما بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضروره امتناع كون الشىء موجودا لنفسه ولغيره معا وإن كان أمرا وجوده لغيره وهو الموضوع وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم بموضوعه والأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير ونظير الكلام يجرى فى المعلوم الحضورى مع العالم به.

فإن قلت قد تقدم فى مباحث الوجود الذهنى أن معنى كون العلم من مقوله المعلوم كون مفهوم المقوله مأخوذا فى العلم أى صدق المقوله عليه بالحمل الأولى دون الحمل الشائع الذى هو الملاك فى اندارج الماهيه تحت المقوله وترتب الآثار التى منها كون الوجود لنفسه أو لغيره فلا الجوهر الذهنى من حيث هو ذهنى جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه ولا العرض الذهنى من حيث هو ذهنى عرض بالحمل الشائع موجود لغيره وبالجملة لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجى مترتب عليه الآثار بالمعقول الذهنى الذى هو مفهوم ذهنى لا يترتب عليه الآثار. وأما العلم الحضورى فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا وعلى الثانى إما أن يكون المعلوم عله للعالم أو معلولا للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث أما علم الشىء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم ولا كثره هناك حتى يصدق الاتحاد وهو ظاهر وأما علم العله بمعلولها أو علم المعلول بعلة فلا ريب فى وجوب المغايره بين العله والمعلول وإلا لزم تقدم الشىء على نفسه بالوجود وتأخره عن نفسه بالوجود وهو ضرورى الاستحاله وأما علم أحد معلولى عله ثالثه بالآخر فوجوب المغايره بينهما فى الشخصيه يأبى الاتحاد. على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات وكل واحد منها عاقلا للجميع ومعقولا للجميع شخصا واحدا قلنا أما ما استشكل به فى العلم الحصولى فيدفعه ما تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضورى إذ المعلوم الذى يحضر للعالم حينئذ موجود مجرد بوجوده الخارجى الذى هو لنفسه أو لغيره. وأما ما استشكل به فى العلم الحضورى فليتذكر أن للموجود المعلول اعتبارين اعتباره فى نفسه أى مع الغض عن علة فيكون ذا ماهيه ممكنه موجودا نفسه طاردا للعدم عن ماهيته يحمل عليه وبه واعتباره بقياس وجوده إلى وجود علة وقد تقدم فى مباحث العله والمعلول أن وجود المعلول بما أنه مفتقر فى حد ذاته وجود رابط بالنسبه إلى علة لا نفسيه فيه وليس له

التقوم بوجود علتة من غير أن يحمل عليه بشىء أو يحمل به على شىء. إذا تمهد هذا ففيما كان العالم هو العلة والمعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقل النفسى وظاهر أن الموجود الرابط يأبى الموجوديه لشىء لأنها فرع الوجود فى نفسه وهو موجود فى غيره ومن شرط كون الشىء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم لكن المعلول رابط متقوم بوجود العلة بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها فكون وجوده للعلة إنما يتم بمقومه الذى هو وجود العلة فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية والتركب والحمل بينهما حمل المعلول متقوماً بالعلة على العلة وهو نوع من حمل الحقيقة والرقيقه ونظير الكلام يجرى فى العلم بالرابط فكل معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقل الذى يتقوم به ذلك الرابط. وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم ويستحيل فى الوجود الرابط أن يوجد له شىء إنما يتم وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلة فالعلة بنفسها موجوده لنفسها والحال أن المعلول غير خارج منها عالمه بالعلة نفسها وينسب إلى المعلول بما أنه غير خارج منها ولا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجوده والحمل بينهما حمل العلة على المعلول متقوماً بالعلة والحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة والرقيقه فمال علم المعلول بعلة إلى علم العلة وهى مأخوذة مع معلولها بنفسها وهى مأخوذة وحدها ومال علم العلة بمعلولها إلى علم العلة وهى مأخوذة فى نفسها بنفسها وهى مأخوذة مع معلولها. وفيما كان العالم والمعلوم معلولين لعلة ثلثه فليس المراد من اتحاد العالم والمعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً بل انتزاع ماهيتى العالم والمعلوم من العالم. وأما عد علم الشىء بنفسه من اتحاد العالم والمعلوم فهو باعتبار انتزاع

مفهومي العالم والمعلوم منه وهما مفهومان متغايران فسمى ذلك اتحاداً وإن كان فى نفسه واحداً. وبما تقدم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجردات شخصاً واحداً لما ظهر أن شخصيه العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور.

الفصل الثالث فى انقسام العلم الحسولى إلى كلى وجزئى

الفصل الثالث فى انقسام العلم الحسولى إلى كلى وجزئى وما يتصل به

ينقسم العلم الحسولى إلى كلى وجزئى والكلى ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كالإنسان المعقول حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين فى الخارج والجزئى ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضره ويسمى علماً حسياً وإحساسياً وكالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادته ويسمى علماً خيالياً. وعد هذين القسمين من العلم جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بماده المعلوم الخارجى فى العلم الحسى وتوقف العلم الخيالى على سبق العلم الحسى وإلا فالصوره العلميه سواء كانت حسيه أو خياليه أو غيرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

ذلك من الفعل والانفعال الماديين لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورته المعلوم جزئيه أو كليه. ويظهر منه أن قولهم إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن الماده وسائر الأعراض المشخصه المكتنفه بالمعلوم حتى لا يبقى إلا الماهيه المعراه من القشور بخلاف الإحساس المشروط بحضور الماده واكتناف الأعراض المشخصه وبخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخصه دون حضور الماده قول على سبيل التمثيل للتقريب وحقيقه الأمر أن الصوره المحسوسه بالذات صورته مجردة علميه واشتراط حضور الماده واكتناف الأعراض المشخصه لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسى وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلاله على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد. الثانى أن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج سواء كان بلا واسطه كاتصال أدوات الحس فى العلم الحسى بالخارج أو مع الواسطه كاتصال الخيال فى العلم الخيالى بواسطه الحس بالخارج وكاتصال العقل فى العلم العقلى من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج. فلو لم تستمد القوه المدركه فى إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوتت نسبة الصوره المدركه إلى مصداقها وغيره فكان من الواجب أن تصدق على كل شىء أو لا تصدق على شىء أصلا والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هذا خلف. فإن قلت انتهاء أكثر العلوم الحصوليه إلى الحس لا ريب فيه لكن ما كل علم حصولى حاصلًا بواسطه الحس الظاهر كالحب والبغض والإراداه والكراهه وغيرها المدركه بالحواس الباطنه فصورها الذهنيه مدرکه ل

بالاتصال بالخارج وأيضًا لا تدرك الحواس إلا الماهيات العرضيه ولا حس ينال الجوهر بما هو جوهر فصورته الذهنيه مأخوذه لا- من طريق الحس واتصاله بالخارج. قلت أما الصور الذهنيه المأخوذه بالإحساسات الباطنه كالحب والبغض وغيرهما فالنفس تأخذها مما تدركه من الصفات المذكوره بوجودها الخارجى فى النفس فالاتصال بالخارج محفوظ فيها. وأما الجوهر فما ذكر أن لا- حس ظاهرا ولا باطنا يعرف الجوهر ويناله حق لا ريب فيه لكن للنفس فى بادية أمرها علم حضورى بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجى وتشاهده فتأخذ من معلومها الحضورى صورته ذهنيه كما تأخذ سائر الصور الذهنيه من معلومات حضوريه على ما تقدم ثم تحس بالصفات والأعراض القائمه بالنفس وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعه لها وقيام النفس بذاتها من غير حاجه إلى شىء تقوم به ثم تجد صفات عرضيه تهجم عليها وتطرؤها من خارج فتتفعل عنها وهى ترى أنه أمثال الأعراض المعلوله للنفس القائمه بها وحكم الأمثال واحد فتحكم بأن لها موضوعا هى قائمه به كما أن النفس موضوعه لصفات العرضيه فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر وهو أنه ماهيه إذا وجدت وجدت لا فى موضوع الثالث أنه تبين بما تقدم أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن الماده وعدمه إلى ثلاثه عوالم كليه أحدها عالم الماده والقوه. وثانيها عالم التجرد عن الماده دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ففيه الصور الجسمانيه وأعراضها وهيئاتها الكماليه من غير ماده تحمل القوه ويسمى عالم المثال وعالم البرزخ لتوسطه بين عالمى الماده والتجرد العقلى وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه والمثال الأصغر

فتنشئ أحيانا صورا حقه صالحه وأحيانا صورا جزافيه تعبت بها. وثالثها عالم التجرد عن الماده وآثارها ويسمى عالم العقل. والعالم الثالثه مترتبه طولا فأعلاها مرتبه وأقواها وأقدمها وجودا وأقربها من المبدأ الأول تعالى وتقدس عالم العقول المجرده لتمام فعليتها وتنزه وجودها عن شوب الماده والقوه ويليه عالم المثل المتنزّه عن الماده دون آثارها ويليه عالم الماده موطن النقص والشر والإمكان ولا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثل والعقل على ما تقدمت الإشارة إليه.

الفصل الرابع ينقسم العلم الحصى إلى كلى وجزئى بمع

الفصل الرابع ينقسم العلم الحصى إلى كلى وجزئى بمعنى آخر

فالكلى هو العلم الذى لا يتغير بتغير المعلوم الخارجى كصوره البناء التى يتصورها البناء فيبنى عليها فإنها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم ويسمى علم ما قبل الكثره والعلم من طريق العلل كلى من هذا القبيل كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعه كذا إلى ساعه كذا يرجع فيه الوضع السماوى بحيث يوجب حيلوله الأرض بين القمر والشمس فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومع وبعد والوجه فيه أن العله التامه فى عليتها لا تتغير عما هى عليه ولما كان العلم بها مطابقا للمعلوم فصورتها العلميه غير متغيره وكذلك العلم بمعلولها لا يتغير فهو كلى ثابت ومن هنا يظهر أن العلم الحسى لا يكون كليا لكون المحسوسات متغيره والجزئى هو العلم الذى يتغير بتغير المعلوم الخارجى كعلمنا من طريق الرؤيه بحركه زيد ما دام يتحرك فإذا وقف عن الحركه تغير العلم ويسمى علم ما بعد الكثره.

فإن قيل تغير العلم كما اعترفت به فى القسم الثانى دليل كونه ماديا. فإن التغير وهو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوه ولازمها الماده وقد قلتم إن العلم بجميع أقسامه مجرد. قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم والتغير ثابت فى تغيره لا متغير وتعلق العلم بالتغير أى حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لا تغيره وإلا لم يكن حاضرا فلم يكن حضور شىء لشىء هذا خلف.

تنبیه

يمكن أن يعمم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى فالعلم الكلى كعلم العله بمعلولها من ذاتها الواجده فى ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف فإنه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال والعلم الجزئى كعلم العله بمعلولها الدائر الذى هو عين المعلول فإنه يزول بزوال المعلول.

الفصل الخامس فى أنواع العقل

الفصل الخامس فى أنواع العقل

ذكروا أن العقل على ثلاثة أنواع أحدها أن يكون عقلا- بالقوه أى لا- يكون شيئا من المعقولات بالفعل ولا- له شىء من المعقولات بالفعل لخلوه عن عامه المعقولات. الثانى أن يعقل مقعولا واحدا أو معقولات كثيرة بالفعل مميزا بعضها من بعض مرتبا لها وهو العقل التفصيلى. الثالث أن يعقل معقولات كثيرة عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضه

ص ٢٤٨

من بعض وإنما هو عقل بسيط إجمالى فيه كل التفاصيل ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدده من المسائل التى لك بها علم فحضرك الجواب فى الوقت وأنت فى أول لحظه تأخذ فى الجواب تعلم بها جميعا علما يقينا بالفعل لكن لا تتميز لبعضها من بعض ولا تفصيل وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب كأن ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع وتجرى منه التفاصيل ويسمى عقلا إجماليا. والذى ذكروه من التقسيم إنما أوردوه تقسيما للعلم الحصى وإذ قد عرفت فيما تقدم أن كل علم حصى ينتهى إلى علم حضوره كان من الواجب أن تتلقى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضورى فلا- تغفل وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصى.

الفصل السادس فى مراتب العقل

الفصل السادس فى مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها العقل الهيولانى وهى مرتبه كون النفس خاليه عن جميع المعقولات وتسمى العقل الهيولانى لشباهته الهيولى الأولى فى خلوها عن جميع الفعليات. وثانيها العقل بالملكه وهى مرتبه تعقلها للبديهيات من تصور أو تصديق فإن العلوم البديهييه أقدم العلوم لتوقف العلوم النظرية عليها. وثالثها العقل بالفعل وهى مرتبه تعقلها للنظريات باستنتاجها من البديهيات. ورابعها تعقلها لجميع ما حصلته من المعقولات البديهييه أو النظرية المطابقه لحقائق العالم العلوى والسفلى باستحضارها الجميع وتوجهه

ص ٢٤٩

إليها من غير شاغل مادى فتكون عالما علميا مضاهيا للعالم العينى وتسمى العقل المستفاد.

الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه

الفصل السابع فى مفيض هذه الصور العلميه

مفيض الصور العقلية الكليه جوهر عقلى مفارق للماده عنده جميع الصور العقلية الكليه وذلك لما تقدم أن هذه الصور العلميه مجردة من الماده مفاضه للنفس فلها مفيض ومفيضها أما هو النفس تفعلها وتقبلها معا وإما أمر خارج مادى أو مجرد. أما كون النفس هى المفيضه لها الفاعله لها فمحال لاستلزامه كون الشىء الواحد فاعلا وقابلا معا وقد تقدم بطلانه وأما كون المفيض أمرا ماديا فيبطله أن المادى أضعف وجودا من المجرى فيمتنع أن يكون فاعلا- لها والفاعل أقوى وجودا من الفعل على أن فعل العلل الماديه مشروط بالوضع ولا- وضع لمجرد. فتعين أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلى هو أقرب العقول

المجردة من الجوهر المستفيض فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلا- إجماليا تتحد معه النفس المستعده للتعقل على قدر استعدادها فتستفيض منه ما تستعد له من الصور العقلية. فإن قلت هب أن الصور العلمية الكلية بإفاضه الجوهر المفارق لما تقدم من البرهان لكن ما هو السبب لنسبه الجميع إلى عقل واحد شخصى هلا أسندوها إلى عقول كثيره مختلفه الماهيات بنسبه كل واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه أو بنسبه كل فريق من الصور إلى عقل غير

ص ٢٥٠

ما ينسب إليه فريق آخر. قلت الوجه فى ذلك ما تقدم فى الأبحاث السابقه أن كل نوع مجرد منحصر فى فرد ولازم ذلك أن سلسله العقول التى يثبتها البرهان ويثبت استناد وجود الماديات والآثار الماديه إليها كل واحد من حلقاتها نوع منحصر فى فرد وأن كثرتها كثيره طوليه مترتبه منتظمه من علل فاعله آخذه من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهى إلى أقرب العقول من الماديات والآثار الماديه فتعين استناد الماديات والآثار الماديه إلى ما هو أقرب العقول إليها وهو الذى يسميه المشاءون بالعقل الفعال. نعم الإشراقيون منهم أثبتوا وراء العقول الطويله ودونها عقولا عرضيه هى أرباب الأنواع الماديه لكنهم يرون وجود كل نوع بأفرادها الماديه وكمالاتها مستندا إلى رب ذلك النوع ومثاله. ونظير البيان السابق الجارى فى الصور العلمية الكلية يجرى فى الصور العلمية الجزئيه ويتبين به أن مفيض الصور العلمية الجزئيه جوهر مفارق مثالى فيه جميع الصور الجزئيه على نحو العلم الإجمالى تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد فيفيض عليها الصور المناسبه.

الفصل الثامن ينقسم العلم الحوصلى إلى تصور وتصديق

الفصل الثامن ينقسم العلم الحوصلى إلى تصور وتصديق

فإنه إما صورته ذهنيه حاصله من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان ومقدم الشرطيه ويسمى تصورا وإما صورته ذهنيه من علوم معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية والشرطيه ويسمى تصديقا. ثم إن القضية بما أنها تشتمل على إيجاب أو سلب مركبه من أجزاء فوق

ص ٢٥١

الواحد والمشهور أن القضية الحملية الموجهه مؤلفه من الموضوع والمحمول والنسبه الحكميه التى هى نسبه المحمول إلى الموضوع والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا فى الهليات المركبه التى محمولاتها غير وجود الموضوع كقولنا الإنسان ضاحك وأما الهليات البسيطة إلى المحمول فيها هو وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود فهى مركبه من أجزاء ثلاثه الموضوع والمحمول والحكم إذ لا معنى لتخلل النسبه وهى وجود رابط بين الشئ ووجوده الذى هو نفسه. وأن القضية الحملية السالبه مؤلفه من الموضوع والمحمول والنسبه الحكميه السلبيه ولا حكم فيها لا أن فيها حكما عدما لأن الحكم جعل شئ شئاً وسلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه. والحق أن الحاجه فى القضية إلى تصور النسبه الحكميه إنما هى من جهه الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء للقضية فالنسبه الحكميه على تقدير تحققها خارجة عن القضية وبتعبير آخر أن القضية هى الموضوع والمحمول والحكم لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذى هو جعل الموضوع هو المحمول أولا- بتصور المحمول منتسبا إلى الموضوع ليتأتى منها الحكم ويدل على ذلك خلو الهليات البسيطة عن النسبه الحكميه وهى قضايا كما تقدم فالقضية بما هى

قضيه لا تحتاج فى تحققها إلى النسبه الحكميه هذا. وأما كون الحكم فعلا نفسانيا فى ظرف الإدراك الذهني فحقيقته فى قولنا زيد قائم مثلا أن النفس تنال من طريق الحس أمرا واحدا هو زيد القائم ثم تنال عمرا قائما وتنال زيدا غير قائم فتستعد بذلك لتجزئه زيد القائم إلى مفهومي زيد والقائم فتجزئ وتخزنهما عندها ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته فى الخارج أخذت زيدا والقائم المخزونين عندها وهما اثنان ثم جعلتهما واحدا وهذا هو الحكم الذى ذكرنا أنه فعل أى جعل وإيجاد منها تحكى به الخارج.

ص ٢٥٢

فالحكم فعل من النفس وهو مع ذلك من الصور الذهنيه الحاكيه لما وراءها ولو كان تصورا مأخوذا من الخارج لم تكن القضيه مفيده لصحه السكوت كما فى أحد جزئى الشرطيه ولو كان تصورا أنشأته النفس من عندها من غير استعانته واستمداد من الخارج لم يحك الخارج وسيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام. وقد تبين بما مر أن كل تصديق يتوقف على تصورات أكثر من واحد فلا تصديق إلا عن تصور.

الفصل التاسع ينقسم العلم الحصى إلى بديهي ونظري

الفصل التاسع ينقسم العلم الحصى إلى بديهي ونظري

البديهي ويسمى ضروريا أيضا ما لا يحتاج فى حصوله إلى اكتساب ونظر كتصور مفهوم الوجود والشئ والوحده والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه وأن الأربعة زوج والنظري ما يحتاج فى تصوره إن كان علما تصوريا أو فى التصديق به إن كان علما تصديقا إلى اكتساب ونظر كتصور ماهيه الإنسان والفرس والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساويه لقائمتين وأن الإنسان ذو نفس مجردة. وقد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام هى المحسوسات والمتواترات والتجربيات والفطريات والوجدانيات والأوليات على ما بينوه فى المنطق. وأولى البديهيات بالقبول الأوليات وهى القضايا التى يكفى فى التصديق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه والشئ ثابت لنفسه أو المقدم والتالى كقولنا العدد إما زوج وإما فرد. وأولى الأوليات بالقبول قضيه امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما التى

ص ٢٥٣

يفصح عنه قولنا إما أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب وهى منفصله حقيقه لا تستغنى عنها فى إفاده العلم قضيه نظريه ولا- بديهيه حتى الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه مثلا إنما يفيد العلم إذا منع النقيض وكان نقيضه كاذبا. فهى أول قضيه يتعلق بها التصديق وإليها تنتهى جميع العلوم النظرية والبديهيه فى قياس استثنائى يتم به العلم فلو فرض فيها شك سرى ذلك فى جميع القضايا وبطل العلم من أصله. ويتفرع على ذلك أولا أن لنا فى كل قضيه مفروضه قضيه حقه إما هى نفسها أو نقيضها وثانيا أن نقيض الواحد واحد وأن لا واسطه بين النقيضين. وثالثا أن التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين كالتناقض بين الإنسان واللاإنسان الراجعين إلى وجود الإنسان وعدمه الراجعين إلى قولنا الإنسان موجود وليس الإنسان موجود.

السوفسطى وهو المنكر لوجود العلم مطلقا لا- يسلم قضيه أولى الأوائل إذ لو سلمها كان ذلك اعترافا منه بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادقه وفيه اعتراف بوجود علم ما. ثم إن السوفسطى بما يظهر من الشك فى كل عقد إما أن يعترف بأنه يعلم أنه شاك وإما أن لا يعترف فإن اعترف بعلمه بشكه فقد اعترف بعلم ما يضاف إليه تسليمه لقضيه أولى الأوائل ويتبعه العلم بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادقه وتعقب ذلك علوم أخرى. وإن لم يعترف بعلمه بشكه بل أظهر أنه شاك فى كل شىء وشاك فى

ص ٢٥٤

شكه ليس يعجزم بشىء لغت محاجته ولم ينجح فيه برهان. وهذا الإنسان إما مصاب بآفه اختل بها إدراكه فليراجع الطبيب وإما معاند للحق يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه فليضرب وليعذب وليمنع مما يحبه وليجبر على ما يبغضه إذ كل شىء ونقيضه عنده سواء نعم بعض هؤلاء المظهرين للشك ممن راجع العلوم العقلية وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرب فى صناعه البرهان فشاهد اختلاف الباحثين فى المسائل بالإثبات والنفى ورأى الحجج التى أقاموها على طرفى النقيض ولم يقدر لقله بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طريق النقيض فى المسألة ببعده المسألة فأساء الظن بالمنطق وزعم أن لا طريق إلى إصابه الواقع يؤمن معه الخطأ فى الفكر ولا سبيل إلى العلم بشىء على ما هو عليه. وهذا كما ترى قضاء بتى منه بأمور كثيره كتبنا فى أفكار الباحثين وحججهم من غير أن يترجح بعضها على بعض واستلزام ذلك قصور الحجج مطلقا عن إصابه الواقع فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية وإرائه قضايا بديهييه لا تقبل الشك فى حال من الأحوال كضروره ثبوت الشىء لنفسه وامتناع سلبه عن نفسه وليبالغ فى تفهيم معانى أجزاء القضايا وليؤمر أن يتعلم العلوم الرياضيه. وهناك طائفتان من الشكاكين دون من تقدم ذكرهم فطائفه يسلمون الإنسان وإدراكاته ويظهرون الشك فى ما وراء ذلك وطائفه أخرى تفتنوا بما فى قولهم نحن وإدراكاتنا من الاعتراف بأن للواحد منهم علما بوجود غيره من الأناسى وإدراكاتهم ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الإدراكات فى خاصه الكشف عما فى الخارج فبدلوا الكلام من قولهم أنا وإدراكاتى. ويدفعه أن الإنسان ربما يخطئ فى إدراكاته كأخطاء الباصره واللامسه وغيرها من أغلاط الفكر ولو لا أن هناك حقائق خارجيه يطابقها الإدراك

ص ٢٥٥

أو لا يطابقها لم يستقم ذلك. على أن كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكا علميا وكون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكا مجازفه بينه ومن السفسطه قول القائل إن الذى يفيدته البحث التجريبي أن المحسوسات بما لها من الوجود الخارجى ليست تطابق صورها التى فى الحس وإذ كانت العلوم تنتهى إلى الحس فلا شىء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقه ويدفعه أنه إذا كان الحس لا- يكشف عن حقيقه المحسوس على ما هو عليه فى الخارج وسائر العلوم منتهييه إلى الحس حكمها حكمه فمن أين ظهر أن الحقائق الخارجيه على خلاف ما يناله الحس والمفروض أن كل إدراك حسى أو منته إلى الحس ولا سبيل للحس إلى الخارج فمآل القول إلى السفسطه كما أن مآل القول بأن الصور الذهنيه أشباح للأموال الخارجيه إلى السفسطه. ومن السفسطه أيضا قول القائل إن ما نعه علومنا ظنون ليست من العلم المانع من النقيض فى شىء ويدفعه أن هذا

القول إن ما نعدده علوما ظنون بعينه قضيه علميه ولو كان ظنيا لم يفد أن العلوم ظنون بل أفاد الظن بأنها ظنون فتأمله واعتبر.

وكذا قول القائل أن علومنا نسبيه مختلفه باختلاف شرائط الوجود فهناك بالنسبه إلى كل شرط علم وليس هناك علم مطلق ولا هناك علم دائم ولا- كلى ولا ضرورى. وهذه أقوال ناقضه لنفسها فقولهم العلوم نسبيه إن كان نفسه قولنا نسبيا أثبت أن هناك قولنا- مطلقا فنقض نفسه ولو كان قولنا مطلقا ثبت به قول مطلق فنقض نفسه وكذا قولهم لا علم مطلقا وقولهم لا علم كليا إن كان نفسه كليا نقض نفسه وإن لم يكن كليا ثبت به قول كلى فنقض نفسه وكذا قولهم لا علم دائما وقولهم لا علم ضروريا ينقضان أنفسهما كيفما فرضا.

ص ٢٥٦

نعم فى العلوم العمليه شوب من النسبيه ستأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

الفصل العاشر ينقسم العلم الحصى إلى حقيقى واعتبار

الفصل العاشر ينقسم العلم الحصى إلى حقيقى واعتبارى

والحقيقى هو المفهوم الذى يوجد تاره فى الخارج فيترتب عليه آثاره وتاره فى الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجيه كمفهوم الإنسان ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم وهذا هو الماهيه المقوله على الشىء فى جواب ما هو. والاعتبارى خلاف الحقيقى وهو إما من المفاهيم التى حيشيه مصداقها حيشيه أنه فى الخارج مترتبا عليه آثاره فلا يدخل الذهن الذى حيشيته حيشيه عدم ترتب الآثار الخارجيه لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقيه كالحده والوجوب ونحوها أو حيشيه أنه ليس فى الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن وإلا- لا-نقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجى فلا وجود ذهني لما لا وجود خارجيا له. وأما من المفاهيم التى حيشيه مصداقها حيشيه أنه فى الذهن كمفهوم الكلى والجنس والفصل فلا يوجد فى الخارج وإلا لا-نقلب فهذه مفاهيم ذهنيه معلومه لكنها مصداقا إما خارجيه محضه لا تدخل الذهن كالوجود وما يلحق به أو بطلان محض كالعدم وإما ذهنيه محضه لا- سبيل لها إلى الخارج فليست بمنترعه من الخارج فليست بماهيات موجوده تاره بوجود خارجى وأخرى ذهنيه لكنها منتزعه من مصاديق بشهاده كونها علوما حصى لا يترتب عليها الآثار فتنترع من مصاديق فى الذهن أما المعانى التى

ص ٢٥٧

حيشيه مصاديقها حيشيه أنها فى الذهن فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنترعه من الخارج وهو مفهوم مصداقا تنظر إليه فيضطر العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه كما أن تنترع مفهوم الإنسان من عده من أفراد كزيد وعمرو وبكر وغيرهم فتأخذه وتنصبه مصداقا وهو مفهوم تنظر فيما تحفه من الخواص فتجده تمام ماهيه المصاديق وهو النوع أو جزء ماهيتها وهو الجنس أو الفصل أو خارجا مساويا أو أعم وهو الخاصه أو العرض العام وتجده تقبل الصدق على كثيرين وهو الكليه وعلى هذا المنهج. وأما المفاهيم التى حيشيه مصاديقها حيشيه أنها فى الخارج أو ليست فيه فيشبه أن تكون منتزعه من الحكم الذى فى القضايا الموجهه وعدمه فى السالبه. بيان ذلك أن النفس عند أول ما تنال من طريق الحس بعض الماهيات المحسوسه أخذت ما نالته فاخترته فى

الخيال وإذا نالته ثانيا أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أولا ومنطبقا عليه وهذا هو الحمل الذى هو اتحاد المفهومين وجودا ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكررا بالإعاده بعد الإعاده ثم جعلها واحدا كان ذلك حكما منها وفعلا لها وهو مع ذلك محاك للخارج وفعله هذا نسبه وجوديه ووجود رابط قائم بالطرفين اعتبارا. ثم للنفس أن تتصور الحكم الذى هو فعلها وتنظر إليه نظرا استقلاليا مضافا إلى موصوفه بعد ما كان رابطا فتتصور وجود المفهوم ثم تجرده فتتصور الوجود مفردا من غير إضافه فبهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجى وإن كانت حيثته حيثه أنه فى الخارج فهى مصاديق له وليست بأفراد مأخوذه فيها مفهومه أخذ الماهيه فى أفرادها ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصه به كالوجوب والوحده والكثره والقوه والفعل وغيرها.

ص ٢٥٨

ثم إذا نالت النفس شيئا من الماهيات المحسوسه فاخترته ثم نالت ماهيه أخرى مباينه لها لم تجد الثانيه عين الأولى منطبقه عليها كما كانت تجد ذلك فى الصوره السابقه فإذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله فى الصوره السابقه فى الماهيه المكرره من الحكم لكنها اعتبرت ذلك فعلا لها وهو سلب الحمل المقابل للحمل ثم نظرت إليه مستقلا مضافا فتصورته سلب المحمول عن الموضوع ثم مطلقا فتصورته سلبا وعندما ثم اعتبرت له خواص اضطرارا كعدم الميز بين الأعدام وتميزها بالإضافه إلى الموجودات. وقد تبين مما تقدم أولا- أن ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب والممكن معا كالعلم والحياه فهو اعتبارى وإلا كان الواجب ذا ماهيه تعالى عن ذلك. وثانيا أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقوله واحده كالحركه فهو اعتبارى وإلا كان مجنسا بأزيد من جنس واحد وهو محال. وثالثا أن المفاهيم الاعتباريه لا حد لها ولا تؤخذ فى حد ماهيه جنسا لها وكذلك سائر الصفات الخاصه بالماهيات كالكليه إلا بنوع من التوسع.

تنبيه

وللاعتبارى فيما اصطلاحوا عليه معان أخر غير ما تقدم خارجه من بحثنا أحدها ما يقابل الأصله بمعنى منشئيه الآثار بالذات المبحوث عنه فى مبحث أصله الوجود والماهيه. الثانى الاعتبارى بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره قبال الحقيقى الذى له وجود منحاز كاعتباريه مقوله الإضافه الموجوده بوجود طرفيها على خلاف الجوهر الموجود فى نفسه. الثالث المعنى التصورى أو التصديقى الذى لا تحقق له فيما وراء ظرف

ص ٢٥٩

العمل ومال الاعتبار بهذا المعنى إلى استعاره المفاهيم النفس الأمريه الحقيقيه بحدودها لأنواع الأعمال التى هى حركات مختلفه ومتعلقاتها للحصول على غايات حيويه مطلوبه كاعتبار الرئاسه لرئيس القوم ليكون من الجماعه بمنزله الرأس من البدن فى تدبير أموره وهدايه أعضائه إلى واجب العمل واعتبار المالكيه لزيد مثلا بالنسبه إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقى فى ملكه كالنفس الإنسانيه المالكه لقواها واعتبار الزوجيه بين الرجل والمرأه ليشارك الزوجان فى ما يترتب على المجموع كما هو الشأن فى الزوج العددي وعلى هذا القياس. ومن هنا يظهر أن هذه المعانى الاعتباريه لا حد لها ولا برهان عليها. أما أنها لا حد لها فلأنها لا ماهيه لها داخله فى شىء من المقولات فلا جنس لها فل فصل

لها فلا حد لها نعم لها حدود مستعاره من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها. وأما أنها لا برهان عليها فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمة كليه وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقه تطابق نفس الأمر وأنى للمقدمات الاعتبارية ذلك وهي لا تتعدى حد الدعوى. ويظهر أيضا أن القياس الجارى فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات والمردود منها اللغو الذي لا أثر له.

الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى وأنه لا يختص بعلم

الفصل الحادى عشر فى العلم الحضورى وأنه لا يختص بعلم الشىء بنفسه

قد تقدم أن كل جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه وهويته

ص ٢٦٠

الخارجيه فهو عالم بنفسه علما حضوريا. وهل يختص العلم الحضورى بعلم الشىء بنفسه أو يعمله وعلم العله بمعلولها وعلم المعلول بعلمته ذهب المشاءون إلى الأول والإشراقيون إلى الثانى وهو الحق وذلك لأن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلى وجود علمته قائم به غير مستقل عنه بوجه فهو أعنى المعلول حاضر بتمام وجوده لعلمته غير محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوريا إن كانا مجردين. وكذلك العله حاضره بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهى معلومه لمعلولها علما حضوريا إذا كانا مجردين وهو المطلوب. وقد تقدم أن كل علم حصولى ينتهى إلى علم حضوره ومن العلم الحصولى ما ليس بين العالم والمعلوم عليه ولا معلوليه بل هما معلولا عله ثالثه.

الفصل الثانى عشر كل مجرد فإنه عقل وعاقل ومعقول

الفصل الثانى عشر كل مجرد فإنه عقل وعاقل ومعقول

أما أنه عقل فلأنه لتمام ذاته وكونه فعلية محضه لا- قوه معها يمكن أن يوجد ويحضر لشىء بالإمكان وكل ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل وإذا كان العقل متحدا مع المعقول فهو عقل وإذا كانت ذاته موجوده لذاته فهو عاقل لذاته فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول وإن شئت فقل إن العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثه منتزعه من وجود واحد. والبرهان المذكور آنفا كما يجرى فى كون كل مجرد عقلا وعاقلا ومعقولا لنفسه يجرى فى كونه عقلا ومعقولا لغيره.

ص ٢٦١

فإن قيل لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانيه لتجردها عاقله لنفسها ولكل مجرد مفروض وهو خلاف الضروره. قلنا هو كذلك لو كانت النفس المجرده مجردة تماما ذاتا وفعلًا- لكنها مجردة ذاتا وماديه فعلا فهى لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل وأما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوه إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفه التى تكتسبها فلو تجردت تجردا تاما ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولا بالفعل بالعقل الإجمالى وصارت عقلا مستفادا. وليتنبه أن هذا البيان إنما يجرى فى الذوات المجرده التى وجودها فى نفسها لنفسها وأما الأعراض التى وجودها فى نفسها لغيرها فالعقل لها

الذى يحصل له المعقول موضوعها لا أنفسها وكذلك الحكم فى النسب والروابط التى وجوداتها فى غيرها.

الفصل الثالث عشر

الفصل الثالث عشر

فى أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه وما يتصل بذلك السبب

ونعنى به العله الموجه للمعلول بخصوصيه عليته سواء كانت عله بماهيتها كالأربعه التى هى عله للزوجيه أو كانت عله بوجودها الخارجى وهى الأمر الذى يستند إليه وجود المعلول ممتعا استناده إلى غيره وإلا لكان لمعلول واحد علتان مستقلتان ولما كان العلم مطابقا للمعلوم بعينه كانت النسبه بين العلم بالمعلول والعلم بالعله هى النسبه بين نفس المعلول ونفس العله ولازم ذلك توقف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلمته ولو ترتب على شىء

ص ٢٦٢

آخر غير علمته كان لشىء واحد أكثر من عله واحده وهو محال. وظاهر من هذا البيان أن هذا حكم العلم بذات المسبب مع العلم بذات السبب دون العلم بوصفى العليه والمعلوليه المتضايقين فإن ذلك مضافا إلى أنه لا جدوى فيه لجريانه فى كل متضايقين مفروضين من غير اختصاص بالعلم إنما يفيد المعيه دون توقف العلم بالمعلول على العلم بالعله لأن المتضايقين معان قوه وفعلا وذهنا وخارجا. فإن قلت نحن كثيرا ما ندرک أموراً من طريق الحس نقضى بتحققها الخارجى ونصدق بوجودها مع الجهل بعلمتها فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعله نعم يكشف ذلك إجمالاً أن علمته موجوده. قلنا الذى يناله الحس هو صور الأعراض الخارجيه من غير تصديق بثوتها أو ثبوت آثارها وإنما التصديق للعقل فالعقل يرى أن الذى يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجه منه لا- صنع له فيه وكل ما كان كذلك كان موجوداً فى خارج النفس الإنسانيه وهذا سلوك علمى من أحد المتلازمين إلى آخر الذى تقدم هو توقف العلم بذى السبب على سببه وأما ما لا سبب له فإنما يعلم ثبوتيه من طريق الملازمات العامه كما حقق فى صناعه البرهان. فكون الشىء مستقلاً عن شىء آخر ولا صنع له فيه وكونه مغايراً لذلك وخارجاً عنه صفتان عامتان متلازمتان لا- سبب لهما بل الملازمه ذاتيه كسائر موضوعات الحكمة الإلهيه ووجود المحسوس فى الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر وهذا كما أن الملازمه بين الشىء وبين ثبوتيه لنفسه ذاتيه وثبوت هذا الشىء لنفسه من مصاديقه والعلم به لا يتوقف على سبب. فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب أو من طريق الملازمات العامه إن كان

ص ٢٦٣

مما لا سبب له وأما السلوك إلى العله من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالته.

الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس

الفصل الرابع عشر فى أن العلوم ليست بذاتيه للنفس

قيل إن ما تناله النفس من العلوم ذاتيه لها موجوده فيها بالفعل فى بدء كينونتها ولما أورد عليهم أن ذلك ينافى الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجه فى فعليتها إلى الاكتساب أجابوا بأنها ذاتيه فطريه لها لكن اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إليها. وفيه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس أنها صورته مدبره للبدن فتدبير البدن ذاتى لها حيثما فرضت نفسا فلا يتول الجمع بين ذاتيه العلوم لها وبين شاغليه تدبير البدن لها عن علومها إلا إلى المناقضه. نعم يتجه هذا القول بناء على ما نسب إلى أفلاطون أن النفوس قديمه زمانا والعلوم ذاتيه لها وقد سنجح لها التعلق التديري بالأبدان فأنساها التدبير علومها المرتكزه فى ذاتها. لكنه فاسد بما تحقق فى علم النفس من حدث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور أو بحركه جواهر الأبدان بعد حدوثها وربما وجه القول بقدمها بأن المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمه على نشأتها النفسانيه لكن لا- يثبت بذلك أيضا أن حصول العلم بالذكر لا- بالانتقال الفكرى من الأسباب إلى المسببات أو من بعض اللوازم العامه إلى بعض آخر كما تقدم.

ص ٢٦٤

الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعلم

الفصل الخامس عشر فى انقسامات آخر للعلم

قال فى الأسفار ما ملخصه أن العلم عندنا نفس الوجود غير المادى والوجود ليس فى نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف بل كل علم هو به شخصيه بسيطه غير مندرجه تحت معنى كلى ذاتى.

فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهيه فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهيه ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها وإلى ما هو عرض وهو فى المشهور جميع العلوم الحسوليه المكتسبه لقيامها بالذهن عندهم وعندنا العلم العرضى هو صفات المعلومات التى تحضر صورها عند النفس وقد بينا أن العلم عقليا كان أو خياليا ليس بحلول المعلومات فى العقل أو النفس بل على نحو المثل بين يدي العالم واتحاد النفس بها. قسمه أخرى قالوا من العلم ما هو فعلى ومنه ما هو انفعالى ومنه ما ليس بفعلى ولا انفعالى أما العلم الفعلى فكعلم البارى تعالى بما عدا ذاته وعلم سائر العلل بمعلولاتها وأما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما ليس بمعلول له مما لا يحصل إلا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس أو آلاتها والعلم الذى ليس بفعلى ولا- انفعالى فكعلم الذوات العاقله بأنفسها وبالأمر التى لا تغيب

ص ٢٦٥

عنها وقد يكون علم واحد فعليا من وجه وانفعاليا من وجه كالعلوم الحادته التى لها آثار خارجيه كتأثير الأوهام فى المواد الخارجيه. وقال أيضا إن العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود فيختلف بالشده والضعف والأولى وخلافهما والأقدميه وغيرها فإن العلم بذات الأول تعالى وهو علمه تعالى بذاته الذى هو عين ذاته أولى فى كونه علما من العلم بغيره وهو أقدم العلوم

لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته. وأما خفاؤه علينا فلما علمت من أنه لغايه ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجهد خفائه هي بعينها جهه وضوحه وجلائه. وهكذا كل علم بحقيقه عله بالقياس إلى العلم بحقيقه معلولها وكذا العلم بحقيقه كل جوهر هو أشد من العلم بحقيقه كل عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقه العرض القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها لا. بحقيقه سائر الأعراض غير القائم به. وأما إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافه كالتعليم والتعلم والعالميه فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز انتهى ج ٣ ص ٣٨٢.

المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب

إشارة

المرحلة الثانية عشر في ما يتعلق بالواجب

الوجود عز اسمه من المباحث وهي في الحقيقه مسائل متعلقه بمرحلة الوجوب والإمكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماما بها واعتناء بشرافه موضوعها وفيها أربعة وعشرون فصلاً

الفصل الأول في إثبات الوجود الواجب

البراهين الداله على وجوده تعالى كثيره متكاثره وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحيه الوجود وقد سموه برهان الصديقين لما أنهم يعرفونه تعالى به لا بغيره وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر. وقد قرر بغير واحد من التقرير وأوجز ما قيل إن حقيقه الوجود إما واجبه وإما تستلزمها فإذن الواجب بالذات موجود وهو المطلوب. وفي معناه ما قرر بالبناء على أصاله الوجود أن حقيقه الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقه مرسله يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابله والحقيقه المرسله التي يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات فحقيقه الوجود الكذائيه واجبه بالذات وهو المطلوب. فإن قلت امتناع العدم على الوجود لا- يوجب كونه واجبا بالذات وإلا- كان وجود كل ممكن واجبا بالذات لمناقضته عدمه فكان الممكن واجبا وهو ممكن هذا خلف.

ص ٢٦٩

قلت هذا في الوجودات الممكنه وهي محدوده بحدود ماهويه لا تتعداها فينتزع عدمها مما وراء حدودها وهو المراد بقولهم كل ممكن فهو زوج تركيبى وأما حقيقه الوجود المرسله التي هي الأصيله لا أصيل غيرها فلا حد يحدها ولا قيد يقيدها فهي بسيطه صرفه تمنع العدم وتناقضه بالذات وهو الوجوب بالذات. وقرر صدر المتألهين قده البرهان على وجه آخر حيث قال وتقريره أن الوجود كما مر حقيقه عينيه واحده بسيطه لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشده والضعف أو بأمور زائده كما في أفراد ماهيه نوعيه وغايه كمالها ما لا- أتم منه وهو الذى لا- يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو أتم منه إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوه والوجود قبل العدم وبين أيضا أن تمام الشئ هو الشئ وما يفضل عليه. فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بالذات إلى غيره والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذى لا- أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثانى هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به لما مر أن

حقيقه الوجود لا- نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلوليه وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيله الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجد ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقه الوجود كما علمت بسيطه لا حد لها ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهيه غير الوجوديه وقد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلًا بسيطًا وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله. فإذا ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقه واجب الهويه وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به وعلى أى القسمين يثبت ويتبين أن

ص ٢٧٠

وجود واجب الوجود غنى الهويه عما سواه وهذا هو ما أردناه انتهى الأسفار ج ٦ ص ١٦.

الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب ت

الفصل الثانى فى بعض آخر مما أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنه لا- ريب أن هناك موجودا ما فإن كان هو أو شىء منه واجبا بالذات فهو المطلوب وإن لم يكن واجبا بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضروره فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته وهو العله وإلا كان مرجحا بنفسه فكان واجبا بالذات وقد فرض ممكنا هذا خلف وعلته إما ممكنه مثله أو واجبه بالذات وعلى الثانى يثبت المطلوب وعلى الأول ينقل الكلام إلى علته وهلم جرا فإما أن يدور أو يتسلسل وهما محالان أو ينتهى إلى عله غير معلوله هى الواجب بالذات وهو المطلوب.

واعترض عليه بأنه ليس بيانا برهانيا مفيدا لليقين فإن البرهان إنما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العله إلى المعلول وهو البرهان اللمى وأما البرهان الإنى المسلوك فيه من المعلول إلى العله فلا يفيد يقينا كما بين فى المنطق ولما كان الواجب تعالى عله لكل ما سواه غير معلول لشىء بوجه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أى شىء كان سلوكا من المعلول إلى العله غير مفيد لليقين وقد سلك فى هذا البيان من الموجود الممكن الذى هو معلوله إلى إثبات وجوده. والجواب عنه أن برهان الإن لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول إلى العله

ص ٢٧١

وهو لا يفيد اليقين بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامه التى للموجودات المطلقه إلى بعض آخر وهو يفيد اليقين كما بينه الشيخ فى كتاب البرهان من منطق الشفاء. وقد سلك فى البرهان السابق من حال لازمه لمفهوم موجود ما وهو مساوق للموجود من حيث هو موجود إلى حال لازمه أخرى له وهو أن من مصاديقه وجود عله غير معلوله يجب وجودها لذاتها. فقد تبين بذلك أن البيان المذكور برهان إنى مفيد لليقين كسائر البراهين الموضوعه فى الفلسفه لبيان خواص الموجود من حيث هو موجود المساويه للموجود العام.

محصل البيان السابق أن تحقق موجود ما ملازم لترجح وجوده إما لذاته فيكون واجبا بالذات أو لغيره وينتهي إلى ما ترجح بذاته وإلا دار أو تسلسل وهما مستحيلان ويمكن تبديل ترجح الوجود من وجوب الوجود فيكون سلوكا إنيا من مسلك آخر. تقريره أنه لا ريب أن هناك موجودا ما وكل موجود فإنه واجب لأن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد فإن كان هو أو شئ ء منه واجبا لذاته فهو المطلوب وإن كان واجبا لغيره وهو علتة الموجوده الواجبه فعليته إما واجبه لذاتها فهو وإما واجبه لغيرها فننقل الكلام إلى عله وعلته وهلم جرا فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى واجب لذاته والشقان الأولان مستحيلان والثالث هو المطلوب. برهان آخر أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغير تقريره أنه قد ثبت فيما تقدم فى مباحث القوه والفعل أن المحرك غير المتحرك فلكل

ص ٢٧٢

متحرك محرك غيره ولو كان المحرك متحركا فله محرك أيضا غيره ولا محاله ينتهى إلى سلسله المحركات إلى محرك غير متحرك دفعا للدور والتسلسل وهو لبراءته من المادة والقوه وتنزهه عن التغير والتبدل وثباته فى وجوده واجب الوجود بالذات أو ينتهى إليه فى سلسله عله. برهان آخر أقامه الطبيعيون أيضا من طريق النفس الإنسانيه تقريره أن النفس الإنسانيه مجردة عن المادة ذاتا حادثه بما هى نفس بحدوث البدن لامتناع التمايز بدون الأبدان واستحاله التناسخ كما بين فى محله فهى ممكنه مفتقره إلى عله غير جسم ولا جسمانيه أما عدم كونها جسما فلأنها لو كانت جسما كان كل جسم ذا نفس وليس كذلك وأما عدم كونها جسمانيه فلأنها لو كانت جسمانيه سواء كانت نفسا أخرى أو صورته جسميه أو عرضا جسمانيا كان تأثيرها بتوسط الوضع ولا- وضع للنفس مع كونها مجردة على أن النفس لتجردها أقوى تجورها وأشرف وجودا من كل جسم وجسماني ولا معنى لعله الأضعف الأخس للأقوى الأشرف. فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعه وهو الواجب تعالى بلا واسطه أو بواسطه علل مترتبه تنتهى إليه. برهان آخر للمتكلمين من طريق الحدوث تقريره أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثه وكل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها أمر غير جسم ولا جسماني وهو الواجب تعالى دفعا للدور والتسلسل. والحجه غير تامه فإن المقدمه القائله إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لا بينه ولا مبينه وتغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذى هو موضوعها نعم لو بنى على الحركة الجوهرية تمت المقدمه ونجحت الحجه وهذه الحجه كما ترى كالحجج الثلاث السابقه مبنيه على تناهى العلل وانتهائها إلى عله غير معلوله هو الواجب تعالى.

ص ٢٧٣

الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له

الفصل الثالث فى أن الواجب لذاته لا ماهيه له

وقد تقدمت المساله فى مرحله الوجوب والإمكان وتبين هناك أن كل ما له ماهيه فهو ممكن وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهيه له فالواجب بالذات لا ماهيه له وكذا الممتنع بالذات. وأوردنا هناك أيضا الحجه المشهوره التى أقاموها لنفى الماهيه

عن الواجب تعالى وتقدس وهي أنه لو كانت للواجب تعالى ماهيه وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجوده ولا معدومه فتحتاج في تلبسها بالوجود إلى سبب والسبب إما ذاتها أو أمر خارج منها وكلا الشقين محال أما كون ذاتها سببا لوجودها فلأن السبب متقدم على مسببه وجودا بالضرورة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها وهو محال وأما كون غيرها سببا لوجودها فلأنه يستلزم معلوليه الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكنا وقد فرض واجبا بالذات هذا خلف فكون الواجب بالذات ذا ماهيه وراء وجوده محال وهو المطلوب. وهذه حجه برهانيه تامه لا غبار عليها ونقضها بالماهيه الموجوده التي للممكنات بتقريب أن فرض كون الماهيه المفروضه للواجب عله فاعليه لوجودها لو اقتضى تقدم الماهيه على وجودها المعلول لها لزم نظيره في الماهيات الموجوده للممكنات فإن ماهيه الممكن قابله لوجوده والقابل كالفاعل في وجوب تقدمه على ما يستند إليه غير مستقيم لأن وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود إنما هو في القابل الذي هو عله ماديه فهي المتقدمه على معلولها الذي هو المجموع من الصوره والماده وماهيه الممكن ليست عله ماديه بالنسبه إلى وجوده ولا بالنسبه إلى الماهيه الموجوده وإنما قابليتها اعتبار

ص ٢٧٤

عقلي منشؤه تحليل العقل الممكن إلى الماهيه ووجود واتخاذ الماهيه موضوعه والوجود محمولاً لها وبالجملة ليست الماهيه عله قابليه للوجود لكن لو فرضت عله فاعليه لوجودها كانت عله حقيقيه واجبه التقدم حقيقه فإن الحاجه إلى عله الوجود حاجه حقيقيه تستتبع عله حقيقيه بخلاف الحاجه إلى قابل ماهوى يقبل الوجود فإنها اعتبار عقلي والماهيه في الحقيقه عارضه للوجود لا معروضه لها. حجه أخرى وهي أن الوجود إذا كان زائداً على الماهيه تقع الماهيه لا محاله تحت إحدى المقولات وهي لا محاله مقوله الجوهر دون مقولات الأعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه لأن الأعراض أياً ما كانت قائمه بغيرها. فإذا كانت الماهيه المفروضه تحت مقوله الجوهر فلا بد أن يتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية فتحتاج إلى المخصص وأيضاً لا شبهه في حاجه بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص والمرجح وإذا صح الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائز على الجنس والممتنع أو الواجب على الجنس ممتنع أو واجب على كل نوع تحته فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقوله لزم فيه جهه إمكانيه باعتبار الجنس فلم يكن واجبا بل ممكنا هذا خلف وإذا استحال دخول الماهيه المفروضه تحت مقوله الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهيه وهو المطلوب.

وقد تبين مما تقدم أن ضروره الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزيله هي منتزعه من حاق الذات التي هي وجود لا ماهيه له.

ص ٢٧٥

الفصل الرابع في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أ

الفصل الرابع في أن الواجب تعالى بسيط غير مركب من أجزاء خارجيه ولا ذهنيه

وقد تقدم أن الواجب تعالى لا ماهيه له فليس له حد وإذ لا حد له فلا أجزاء حديه له من الجنس والفصل وإذ لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجيه له من الماده والصوره الخارجيتين لأن الماده هي الجنس بشرط لا والصوره هي الفصل بشرط لا وكذا لا أجزاء ذهنيه له من الماده والصوره العقليتين وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا- في البسائط الخارجيه كالأعراض

وبالجمله لا أجزاء حديه له من الجنس والفصل ولا خارجيه من الماده والصوره الخارجيتين ولا ذهنيه عقليه من الماده والصوره العقليتين.

برهان آخر لو كان له جزء لكان متقدما عليه فى الوجود وتوقف الواجب عليه فى الوجود ضروره تقدم الجزء على الكل فى الوجود وتوقف الكل فيه عليه ومسبوقه الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال برهان آخر لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء لم يخل إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها وإما أن يكون بعضها واجبا بالذات وبعضها ممكنا وإما أن يكون جميعها ممكنات. والأول محال إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم وهو يناهى كونها أجزاء حقيقه لمركب حقيقى ذى وحده حقيقه إذ من الواجب فى التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق

ص ٢٧٦

ذاتى يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء والثانى محال للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن على أن لازمه دخول الماهيه فى حقيقه الواجب لما تقدم فى مرحله الوجود والإمكان أن كل ممكن فله ماهيه والثالث أيضا محال بمثل ما تقدم. وهذه البراهين غير كافيه فى نفى الأجزاء المقداريه كما قالوا لأنها أجزاء بالقوه لا بالفعل كما تقدم فى بحث الكم من مرحله الجواهر والأعراض وقد قيل فى نفىها أنه لو كان للواجب جزء مقدارى فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقه وهو محال وإما واجب فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه وهو محال. ثم إن من التركيب ما يتصف به الشئ بهويته الوجوديه من السلوب وهو منفى عن الواجب بالذات تعالى وتقدس. بيان ذلك أن كل هويه صح أن يسلب عنها شئ بالنظر إلى حد وجودها فهى متحصله من إيجاب وسلب كالإنسان مثلا هو إنسان وليس بفرس فى حاق وجوده وكل ما كان كذلك فهو مركب من إيجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفى غيره عنه ضروره مغايره الحثيتين فكل هويه يسلب عنها شئ فهى مركبه ومعنى دخول النفى فى هويه وجوديه والوجود مناقض للعدم نقض وجودى فى وجود مقيس إلى وجود آخر ويتحقق بذلك مراتب التشكيك فى حقيقه الوجود وخصوصياتها وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطه الحقيقه فإنها لا يسلب عنها كمال وجودى. والواجب بالذات وجود بحت لا سبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودى لأن كل كمال وجودى ممكن فإنه معلول مفاض من عله والعلل منتهيه إلى الواجب بالذات ومعطى الشئ لا يكون فاقدا له فله تعالى كل كمال وجودى من غير أن يداخله عدم فالحقيقه الواجبيه بسيط بحت فلا يسلب عنها شئ وهو المطلوب.

ص ٢٧٧

فإن قيل إن له تعالى صفات سلبيه بالبرهان ككونه ليس بجسم ولا جسمانى ولا بجوهر ولا بعرض. قلنا الصفات السلبيه راجعه إلى سلب النقاىض والأعدام وسلب السلوب وجود وسلب النقص كمال وجود كما قيل. فإن قيل لازم ما تقدم من البيان صحه الحمل بينه تعالى وبين كل موجود وكمال وجودى ولازمه عينيه الواجب والممكن تعالى الله عن ذلك وهو خلاف الضروره. قلنا كلا ولو حمل الوجودات الممكنه عليه تعالى حملا شائعا صدقت عليه بكلتا جهتى إيجابها وسلبها وحديثى كمالها ونقصها اللتين تركبت ذواتها منها فكانت ذات الواجب مركبه وقد فرضت بسيطه الحقيقه هذا خلف بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطه كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى وأشرف من قبيل وجدان العله كمال المعلول مع ما بينهما من المباينه الموجه لامتناع

الحمل. وهذا هو المراد بقولهم بسيط الحقيقه كل الأشياء والحمل حمل الحقيقه والرقيقه دون الحمل الشائع.

وقد تبين بما تقدم أن الواجب لذاته تمام كل شىء.

الفصل الخامس فى توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له

الفصل الخامس فى توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له فى وجوب الوجود

قد تبين فى الفصول السابقه أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذى

ص ٢٧٨

لا ماهيه له ولا جزء عدمى فيه فهو صرف الوجود وصرف الشىء واحد بالوحده الحقه التى لا تشنى ولا تتكرر إذ لا تتحقق كثره إلا بتميز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد فى غيره وهو ينافى الصرافه فكل ما فرضت له ثانيا عاد أولا فالواجب لذاته واحد لذاته كما أنه موجود بذاته واجب لذاته وهو المطلوب ولعل هذا هو مراد الشيخ بقوله فى التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره انتهى. برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات كأن يفرض واجبان بالذات وكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وكان تميزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما فإن كان داخلا فى الذات لزم التركب وهو ينافى وجوب الوجود وإن كان خارجا منها كان عرضيا معللا فإن كان معلولا للذات كانت الذات متقدمه على تميزها بالوجود ولا ذات قبل التميز فهو محال وإن كان معلولا لغيره كانت الذات مفتقره فى تميزها إلى غيرها وهو محال فتعدد واجب الوجود على جميع تقاديره محال. وأورد عليه الشبهه المنسوبه إلى ابن كمونه وفى الأسفار إن أول من ذكرها شيخ الإشراق فى المطارحات ثم ذكرها ابن كمونه وهو من شراح كلامه فى بعض مصنفاته واشتهرت باسمه بأنه لم لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات ويكون قول الوجود عليهما قولاً عرضياً. وهذه الشبهه كما تجرى على القول بأصالة الماهيه المنسوبه إلى الإشراقيين تجرى على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطه متباينه بتمام الذات المنسوب إلى المشائين والحجه مبنيه على أصالة الوجود وكونه حقيقه واحده مشككه ذات مراتب مختلفه. وأجيب عن الشبهه بأنها مبنيه على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق

ص ٢٧٩

كثيره متباينه بما هي كثيره متباينه وهو محال. برهان آخر لو تعدد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلا كان بينهما الإمكان بالقياس من غير أن يكون بينهما علاقه ذاتيه لزمويه لأنها لا تتحقق بين الشئيين إلا مع كون أحدهما عله والآخر معلولا أو كونهما معلولين لعله ثالثه والمعلوليه تنافى وجوب الوجود بالذات. فإذن لكل واحد منهما حظ من الوجود ومرتبته من الكمال ليس للآخر فذات كل منهما بذاته واجد لشىء من الوجود وفاقد لشىء منه وقد تقدم أنه تركيب مستحيل على الواجب بالذات. برهان آخر ذكره الفارابى فى الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولا. ولعل المراد أنه لو تعدد الواجب بالذات لم يكن الكثره مقتضى ذاته لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق إذ كل ما فرض مصداقا له كان كثيرا والكثير لا يتحقق إلا بأحاد وإذ لا واحد مصداقا له فلا كثير وإذ لا كثير فلا مصداق له والمفروض أنه واجب بالذات. فبقى

أن تكون الكثرة مقتضى غيره وهو محال لاستلزامه الافتقار إلى الغير الذى لا يجمع الوجوب الذاتى.

الفصل السادس فى توحيد الواجب لذاته فى ربوبيته وأنه

الفصل السادس فى توحيد الواجب لذاته فى ربوبيته وأنه لا رب سواه

الفحص البالغ والتدبر الدقيق العلمى يعطى أن أجزاء عالمتنا المشهود وهو عالم الطبيعه مرتبطه ببعضها ببعض من أجزائها العلويه والسفليه وأفعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبه على ذلك فلا تجد خلالها موجودا لا يرتبط بغيره

ص ٢٨٠

فى كينونته وتأثيره وتأثره وقد تقدم فى مباحث الحركه الجوهرية ما يتأيد به ذلك. فلكل حادث من كينونه أو فعل أو انفعال استناد إلى مجموع العالم ويستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم نوعا من الوحده والنظام الواسع الجارى فيه واحد فهذا أصل. ثم إن المتحصل مما تقدم من المباحث وما سيأتى أن هذا العالم المادى معلول لعالم نورى مجرد عن الماده متقدس عن القوه وأن بين العله والمعلول سنخيه وجوديه بها يحكى المعلول بما له من الكمال الوجودى بحسب مرتبته الكمال الوجودى المتحقق فى العله بنحو أعلى وأشرف والحكم جار إن كان هناك علل عقليه مجردة بعضها فوق بعض حتى ينتهى إلى الواجب لذاته جل ذكره. ويستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام الجارى فى العالم المشهود نظاما عقليا نوريا مسانخا له هو مبدأ هذا النظام وينتهى إلى نظام ربانى فى علمه تعالى هو مبدأ الكل وهذا أيضا أصل. ومن الضرورى أيضا أن عله الشىء عله لذلك الشىء وأن معلول معلول الشىء معلول لذلك الشىء وإذ كانت العلل تنتهى إلى الواجب تعالى فكل موجود كيفما فرض فهو أثره وليس فى العين إلا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التى بينها ولا مستقل فى وجوده إلا الواجب بالذات ولا مفيض للوجود إلا هو. فقد تبين بما تقدم أن الواجب تعالى هو المجرى لهذا النظام الجارى فى نشأتنا المشهوده والمدبر بهذا التدبير العام المظل على أجزاء العالم وكذا النظامات العقليه النوريه التى فوق هذا النظام وبحدائه على ما يليق بحال كل منها حسب ما له من مرتبه الوجود فالواجب لذاته رب للعالم مدبر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد وليس للعلل المتوسطه إلا أنها مسخره للتوسط من غير

ص ٢٨١

استقلال وهو المطلوب فمن المحال أن يكون فى العالم رب غيره لا واحد ولا كثير. على أنه لو فرض كثره الأرباب المدبرين لأمر العالم كما يقول به الوثنيه أدى ذلك إلى المحال من جهه أخرى وهى فساد النظام ببيان ذلك أن الكثره لا تتحقق إلا بالآحاد ولا- آحاد إلا- مع تميز البعض من البعض ولا- يتم تميز إلا باشمال كل واحد من آحاد الكثره على جهه ذاتيه يفقدها الواحد الآخر فيغاير بذلك الآخر ويتميزان كل ذلك بالضروره والسنخيه بين الفاعل وفعله تقضى بظهور المغايره بين الفاعلين حسب ما بين الفاعلين فلو كان هناك أرباب متفرون سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكل جهه من جهات النظام العالمى العام رب مستقل فى ربوبيته كرب السماء والأرض ورب الإنسان وغير ذلك أدى ذلك إلى فساد النظام والتدافع بين أجزائه ووحدته النظام والتلازم المستمر بين أجزائه تدفعه. فإن قيل إحكام النظام وإتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير الجارى تدبير عن علم والأصول الحكيمه القاضيه باستناد العالم المشهود إلى علل مجردة عالمه يؤيد ذلك فهب أن الأرباب المفروضين متكثره الذوات ومتغايرتها ويؤدى ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها لكن من الجائر أن يتواطؤوا على

التسالم وهم عقلاء ويتوافقوا على التلاؤم رعايه لمصلحه النظام الواحد وتحفظا على بقائه. قلت لا ريب أن العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صور علميه وقوانين كليه مأخوذه من النظام الخارجى الجارى فى العالم فللنظام الخارجى نوع تقدم على تلك الصور العلميه والقوانين الكليه وهى تابعه له ثم هذا النظام الخارجى بوجوده الخارجى فعل أولئك الأرباب المفروضين ومن المستحيل أن يتأثر الفاعل فى فعله عن الصور العلميه المنتزعه عن فعله المتأخره عن الفعل.

ص ٢٨٢

فإن قيل هب أن الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجى لا يتبعون فى فعلهم الصور العلميه المنتزعه عن الفعل وهى علوم ذهنيه حصوليه تابعه للمعلوم لكن الأرباب المفروضين فواعل علميه لهم علم بفعلهم فى مرتبه ذواتهم قبل الفعل فلم لا يجوز تواطؤهم على التسالم وتوافقهم على التلاؤم فى العلم قبل الفعل. قلت علم الفاعل العلمى بفعله قبل الإيجاد كما سيجى ء وقد تقدمت الإشارة إليه علم حضورى ملاكه وجدان العله كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف والسنخيه بين العله ومعلولها وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم فى مرتبه هذا المعنى من العلم إلغاء منهم لما فى وجوداتهم من التكثر والتغاير وقد فرض أن وجوداتهم متكثره متغايره هذا خلف.

الفصل السابع فى أن الواجب بالذات لا مشارك له فى شى

الفصل السابع فى أن الواجب بالذات لا مشارك له فى شى ء من المفاهيم من حيث المصادق

المشاركه بين شيئين وأزيد إنما تتم فيما إذا كانا متغايرين متميزين وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به كزيد وعمرو المتحددين فى الإنسانيه والإنسان والفرس المتحددين فى الحيوانيه فهى وحده فى كثره ولا تتحقق الكثره إلا بأحد متغايره متميزه كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد فكل من المتشاركين مركب من النفى والإثبات بحسب الوجود وإذ كان وجود الواجب بالذات حقيقه الوجود البسيط لا سبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفى فيه فلا يشاركه شى ء فى معنى من المعانى.

ص ٢٨٣

وأيضاً المفهوم المشترك فيه إما شى ء من الماهيات أو ما يرجع إليها فلا سبيل للماهيات الباطله الذوات إلى حقيقه الواجب بالذات التى هى حقه محضه فلا مجال للواجب بالذات إذ لا جنس له ولا مماثل له إذ لا نوع له ولا مشابه له إذ لا كيف له ولا مساوى له إذ لا كم له ولا مطابق له إذ لا وضع له ولا محاذى له إذ لا أين له ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته والصفات الإضافيه الزائده على الذات كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها منتزعه من مقام الفعل كما سيأتى إن شاء الله تعالى. على أن الصفات الإضافيه ترجع جميعاً إلى القيوميه وإذ لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارك له فى القيوميه وأما شى ء من المفاهيم المنتزعه من الوجود فالذى للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهى شده الذى لا يخالطه نقص ولا عدم والذى لغيره بعض مراتب الحقيقه المشككه غير الخالى من نقص وتركيب فلا مشاركه. وأما حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره كالوجود المحمول باشتراكه المعنوى عليه وعلى غيره مع الغض عن خصوصيه المصادق وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياه والرحمه مع الغض عن الخصوصيات الإمكانيه فليس من الاشتراك المبحوث عنه فى شى ء.

الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وان

الفصل الثامن في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامه

قد تقدم أن الوجود الواجب لا يسلب عنه كمال وجودي قط فما في الوجود من كمال كالعلم والقدرة فالوجود الواجب واجد له بنحو أعلى وأشرف وهو محمول عليه على ما يليق بساحه عزته وكبريائه وهذا هو المراد

ص ٢٨٤

بالاتصاف. ثم إن الصفه تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتيه تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة وسلبيه تفيد معنى سلبياً ولا يكون إلا سلب سلب الكمال فيرجع إلى إيجاب الكمال لأن نفي النفي إثبات كقولنا من ليس بجاهل ومن ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر وأما سلب الكمال فقد اتضح في المباحث السابقه أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى فالصفات السلبيه راجعه بالحقيقه إلى الصفات الثبوتيه. والصفات الثبوتيه تنقسم إلى حقيقه كالحى وإضافيه كالعالميه والقادريه والحقيقه تنقسم إلى حقيقه محضه كالحى وحقيقه ذات إضافه كالحالق والرازق. ومن وجه آخر تنقسم الصفات إلى صفات الذات وهى التى يكفى فى انتزاعها فرض الذات فحسب وصفات الفعل وهى التى يتوقف انتزاعها على فرض الغير وإذ لا- موجود غيره تعالى إلا فعله فالصفات الفعلية هى المنتزعه من مقام الفعل.

الفصل التاسع في الصفات الذاتية وأنها عين الذات الم

الفصل التاسع في الصفات الذاتية وأنها عين الذات المتعالیه

اختلف كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعه عن الذات الواجبه المقطوعه النظر عما عداها على أقوال. الأول أنها عين الذات المتعالیه وكل واحده منها عين الأخرى وهو منسوب إلى الحكماء. الثانى أنها معان زائده على الذات لازمه لها فهى قديمه بقدمها وهو

ص ٢٨٥

منسوب إلى الأشاعره. الثالث أنها زائده على الذات حادثه على ما نسب إلى الكراميه. الرابع أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفه فمعنى كون الذات المتعالیه عالمه أن الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غايه عقلائيه كما يفعل العالم ومعنى كونها قادره أن الفعل الصادر منها كفعل القادر فالذات نائبه مناب الصفات. وربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر وهو أن معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها فمعنى إثبات الحياه والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز. ويظهر من بعضهم أن الصفات الذاتيه عين الذات لكنها جميعاً بمعنى واحد والألفاظ مترادفه. والحق هو القول الأول وذلك لما تحقق أن الواجب بالذات عله تامه ينتهى إليه كل موجود ممكن بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط بمعنى أن الحقيقه الواجبيه هى العله بعينها وتحقق أيضاً أن كل كمال وجودي فى المعلول فعلته فى مقام عليته واجده له بنحو أعلى وأشرف فللواجب بالذات كل كمال وجودي مفروض على أنه وجود صرف لا- يخالطه عدم وتحقق أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحده الحقه فليس فى ذاته تعدد جهه ولا تغاير حيثه فكل كمال وجوده مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض

له فالصفات الذاتيه التي للواجب بالذات كثيره مختلفه مفهوما واحده عينا ومصداقا وهو المطلوب. وقول بعضهم أن عله الإيجاد هي إرادته الواجب بالذات دون ذاته المتعالیه كلام لا محصل له فإن الإراده المذكوره عند هذا القائل إن كانت صفه ذاتيه هي عين الذات كان إسناد الإيجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالیه فإسناده إليها ونفيه عن الذات تناقض ظاهر وإن كانت صفه

ص ٢٨٦

فعلیه منتزعه من مقام الفعل كان الفعل متقدما عليها فكان إسناد إيجاده إليها قولاً بتقدم المعلول على العله وهو محال. على أن نسبه العليه إلى إرادته الواجب بالذات ونفيها عن الذات تقضى بالمغايره بين الواجب وإرادته فهذه الإراده إما مستغنيه عن العله فلازمه أن تكون واجبه الوجود ولازمه تعدد الواجب وهو محال وإما مفتقره إلى العله فإن كانت علتها الواجب كانت الإراده عله للعالم والواجب عله لها وعله العله عله فالواجب عله العالم وإن كانت علتها غير الواجب ولم ينته إليه استلزم واجبا آخر تنتهي إليه وهو محال. وأما القول الثانى المنسوب إلى الأشاعره وهو أن هذه الصفات وهي على ما عدوها سبع الحياه والعلم والقدره والسمع والبصر والإرادته والكلام زائده على الذات لازمه لها قديمه بقدمها. ففيه أن هذه الصفات إن كانت فى وجودها مستغنيه عن العله قائمه بنفسها كان هناك واجبات ثمان هي الذات والصفات السبع وبراهين وحدانيه الواجب تبطله وتحيله وإن كانت فى وجودها مفتقره إلى عله فإن كانت علتها هي الذات كانت الذات عله متقدمه عليها فياضه لها وهي فاقده لها وهو محال وإن كانت علتها غير الذات كانت واجبه بالغير وينتهى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتصف بها وبراهين وحدانيه الواجب بالذات تبطله أيضا وأيضا كان لازم ذلك حاجه الواجب بالذات فى اتصافه بصفات الكمال إلى غيره والحاجه كيفما كانت تنافى وجوب الوجود بالذات. وأيضا لازمه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال وقد تقدم أنه صرف الوجود الذى لا يفقد شيئا من الكمال الوجودى. وأما القول الثالث المنسوب إلى الكراميه وهو كون هذه الصفات زائده حادثه ففيه أن لازمه إمكانها واحتياجها إلى العله وعلتها إما هي الذات و

ص ٢٨٧

لازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقده له وقد تحقق استحالته وأما غير الذات ولازمه تحقق جهه إمكانيه فيها وانسلا بكمالات وجوديه عنها وقد تحقق استحالته. وأما القول الرابع المنسوب إلى المعتزله وهو نيابه الذات عن الصفات ففيه أن لازمه فقدان الذات للكمال وهي فياضه لكل كمال وهو محال. وبهذا يبطل أيضا ما قيل إن معنى الصفات الذاتيه الثبوتيه سلب مقابلاتها فمعنى الحياه والعلم والقدره نفى الموت ونفى الجهل ونفى العجز. وأما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفه بمعنى واحد فكأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق فالذى يثبت البرهان أن مصداقها واحد وأما المفاهيم فمتغايره لا تتحد أصلا على أن اللغه والعرف يكذبان الترادف.

الفصل العاشر فى الصفات الفعلية وأنها زائده على الذ

الفصل العاشر فى الصفات الفعلية وأنها زائده على الذات

لا-ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافه إلى غيره كالخالق والرازق والمعطى والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك وهي كثيره جدا يجمعها صفه القيوم. ولما كانت مضافه إلى غيره تعالى كانت متوقفه فى تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه

وحيث كان كل غير مفروض معلولا للذات المتعالیه متأخرا عنها كانت الصفه المتوقفه عليه متأخره عن الذات زائده عليها فهى منتزعه من مقام الفعل منسوبه إلى الذات المتعالیه. فالموجود الإمكانى مثلا له وجود لا بنفسه بل بغيره فإذا اعتبر بالنظر إلى

ص ٢٨٨

نفسه كان وجودا وإذا اعتبر بالنظر إلى غيره كان إيجادا منه وصدق عليه أنه موجد له ثم إن وجوده باعتبارات مختلفه إبداع وخلق وصنع ونعمه ورحمه فيصدق على موجدته أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم. ثم إن الشئ الذى هو موجدته إذا كان مما لوجوده بقاء ما فإن بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته إذا اعتبر فى نفسه انتزع منه أنه رزق يرتزق به وإذا اعتبر من حيث إنه لا بنفسه بل بغيره الذى هو علته الفياضه له صدق على ذلك الغير أنه رازق له ثم صدق على الرزق أنه عطيه ونعمه وموهبه وجود وكرم بعنايات أخر مختلفه وصدق على الرازق أنه معط منعم وهاب جواد كريم إلى غير ذلك وعلى هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثرت جهات الكمال فى الوجود. وهذه الصفات الفعلية صادقه عليه تعالى صدقا حقيقيا لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالیه حتى يلزم التغيير فيه تعالى وتقدس وتركب ذاته من حيثيات متغايره كثيره بل من حيث إن لها أصلا فى الذات ينبعث عنه كل كمال وخير فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن فى موطنه الخاص به. فهو تعالى بحيث إذا أمكن شئ كان مرادا له وإذا أراد شيئا أوجده وإذا أوجده ربه وإذا ربه أكمله وهكذا فللواجب تعالى وجوبه وقدمه وللأشياء إمكانها وحدوثها.

الفصل الحادى عشر فى علمه تعالى

الفصل الحادى عشر فى علمه تعالى

قد تحقق فيما تقدم أن لكل مجرد علما بذاته لحضور ذاته المجرده عن المادة لذاته وليس العلم إلا- حضور شئ شئىء والواجب تعالى منزه عن المادة والقوه فذاته معلومه لذاته. وقد تقدم أيضا أن ذاته المتعالیه حقيقه الوجود الصريف البسيط الواحد بالوحده الحقه الذى لا يداخله نقص ولا عدم فلا كمال وجوديا فى تفاصيل الخلقه بنظامها الوجودى إلا وهى واجده له بنحو أعلى وأشرف غير متميز بعضها من بعض لمكان الصرافه والبساطه فما سواه من شئىء فهو معلوم له تعالى فى مرتبه ذاته المتعالیه علما تفصيليا فى عين الإجمال وإجماليا فى عين التفصيل. وقد تقدم أيضا أن ما سواه من الموجودات معاليل له منتهيه إليه بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط قائمه الذوات به قيام الرابط بالمستقل حاضره عنده بوجوداتها غير محجوبه عنه فهى معلومه له فى مرتبه وجوداتها علما حضوريا أما المجرده منها فبأنفسها وأما الماديه فبصورها المجرده. فتبين بما مر أن للواجب تعالى علما بذاته فى مرتبه ذاته وهو عين ذاته وأن له تعالى علما بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبه ذاته وهو المسمى بالعلم قبل الإيجاد وأنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى وأن له تعالى علما تفصيليا بما سوى ذاته من الموجودات فى مرتبه ذاتها خارجا من الذات المتعالیه وهو العلم بعد الإيجاد وأن علمه حضوره كيفما صور فهذه خمس مسائل. ويتفرع على ذلك أن كل علم متقرر فى مراتب الممكنات من العلل المجرده العقليه والمثاليه فإنه علم له تعالى. ويتفرع أيضا أنه سميع بصير كما أنه عليم خبير لما أن حقيقه السمع والبصر هى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من مطلق العلم وله تعالى كل علم. وللباحثين فى علمه تعالى اختلاف كثير حتى أنكروه بعضهم من أصله و

هو محجوج بما قام على ذلك من البرهان. وللمثبتين مذاهب شتى أحدها أن له تعالى علما بذاته دون معلولاتها لأن الذات المتعاليه أزليه وكل معلول حادث. وفيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستوجب كونه موجودا في الأزل بوجوده الخاص به على أن مبنى على انحصار العلم الحضورى فى علم الشىء بنفسه وأن ما دون ذلك حصولى تابع للمعلوم وهو ممنوع بما تقدم إثباته من أن للعله المجرده علما حضوريا بمعلولها المجرد وقد قام البرهان على أن له تعالى علما حضوريا بمعلولاته قبل الإيجاد فى مرتبه الذات وعلما حضوريا بها بعد الإيجاد فى مرتبه المعلولات. الثانى ما ينسب إلى أفلاطون أن علمه تعالى التفصيلى هو العقول المجرده والمثل الإلهيه التى تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلا. وفيه أن ذلك من العلم بعد الإيجاد وهو فى مرتبه وجوداتها الممكنه وانحصار علمه تعالى التفصيلى بالأشياء فيها يستلزم خلو الذات المتعاليه فى ذاتها عن الكمال العلمى وهو وجود صرف لا- يشذ عنه كمال من الكمالات الوجوديه. الثالث ما ينسب إلى فرفوريوس أن علمه تعالى بالاتحاد مع المعلوم. وفيه أن ذلك إنما يكفى لبيان تحقق العلم وأن ذلك باتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه ولا يكفى لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده. الرابع ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع ممن بعده من المحققين أن الأشياء أعم من المجردات والماديات حاضره بوجودها العينى له تعالى غير غائبه ولا محجوبه عنه وهو علمه التفصيلى بالأشياء بعد الإيجاد فله تعالى علم إجمالى بها يتبع علمه بذاته.

وفيه أولا- أن قوله بحضور الماديات له تعالى ممنوع فالماديه لا تجامع الحضور على ما بين فى مباحث العاقل والمعقول وثانيا أن قصر العلم التفصيلى بالأشياء فى مرتبه وجوداتها يوجب خلو الذات المتعاليه الفياضه لكل كمال تفصيلى فى الأشياء عن تفصيلها وهى وجود صرف جامع لكل كمال وجودى بنحو أعلى وأشرف. الخامس ما ينسب إلى الملطى أنه تعالى يعلم العقل الأول وهو الصادر الأول بحضوره عنده ويعلم سائر الأشياء مما دون العقل الأول بارتسام صورها فى العقل الأول. وفيه أنه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلو الذات المتعاليه عن الكمال وهى واجده لكل كمال على أنه قد تقدم فى مباحث العاقل والمعقول أن العقول المجرده لا- علم ارتساميا حصوليا لها. السادس قول بعضهم إن ذاته المتعاليه علم تفصيلى بالمعلول الأول وإجمالى بما دونه وذات المعلول الأول علم تفصيلى بالمعلول الثانى وإجمالى بما دونه وعلى هذا القياس. وفيه محذور خلو الذات المتعاليه عن كمال العلم بما دون المعلول الأول وهى وجود صرف لا- يسلب عنه كمال. السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخرين أن له تعالى علما تفصيلا بذاته وهو علم إجمالى بالأشياء قبل الإيجاد وأما علمه التفصيلى بالأشياء فهو بعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العينى. وفيه خلو الذات المتعاليه عن الكمال العلمى كما فى الوجوه السابقه على أن فيه إثبات العلم الارتسامى الحصولى فى الوجود المجرد المحض. الثامن ما ينسب إلى المشائين أن له تعالى علما حضوريا بذاته المتعاليه وعلما تفصيلا حصوليا بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود فى الخارج لذاته تعالى لا على وجه الدخول بعينيه أو جزئيه بل على

نحو قيامها بها بالثبوت الذهنى على وجه الكليه بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم على ما اصطلاح عليه فى مباحث العلم فهو علم

عنائى يستتبع فيه حصول المعلوم علما حصوله عينا. وفيه أولا ما فى سابقه من محذور خلو الذات عن الكمال وثانيا ما فى سابقه أيضا من محذور ثبوت العلم الحسولى فيما هو مجرد ذاتا وفعلا- وثالثا أن لازمته ثبوت وجود ذهنى من غير عيني يقاس إليه ولازمه أن يعود وجودا آخر عينيا للماهيه قبل وجودها الخاص بها وهو منفصل الوجود عنه تعالى ويرجع بالدقه إلى القول الثانى المنسوب إلى أفلاطون. واعلم أن أكثر المتكلمين على هذا القول وإن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كليا زعما منهم أن المراد بالكلى ما اصطلاح عليه فى مبحث الكلى والجزئى من المنطق وذلك أنهم اختاروا أن العلم التفصيلى قبل الإيجاد حسولى وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من غير تغيير. التاسع قول المعتزله إن للماهيات ثبوتا عينيا فى العدم وهو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد. وفيه أنه قد تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات. العاشر ما نسب إلى الصوفيه أن للماهيات ثبوتا علميا بتبع الأسماء والصفات هو الذى تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد. وفيه أن أصاله الوجود واعتباريه الماهيه تنفى أى ثبوت مفروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

الفصل الثانى عشر فى العنايه والقضاء والقدر

الفصل الثانى عشر فى العنايه والقضاء والقدر

ذكروا أن من مراتب علمه تعالى العنايه والقضاء والقدر لصدق كل

ص ٢٩٣

منها بمفهومه الخاص على خصوصيه من خصوصيات علمه تعالى. أما العنايه وهى كون الصوره العلميه عله موجب للمعلوم الذى هو الفعل فإن علمه التفصيلى بالأشياء وهو عين ذاته عله لوجودها بما له من الخصوصيات المعلومه فله تعالى عنايه بخلقه. وأما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبه التى بين موضوع ومحموله ضروريه موجب فقول القاضى مثلا- فى قضائه فيما إذا تخاصم زيد وعمرو فى مال أو حق ورفعوا إليه الخصومه والنزاع وألقيا إليه حجتهما المال لزيد والحق لعمرو إثبات المالكيه لزيد وإثبات الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل والتردد الذى أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومه وبالجمله قضاء القاضى إيجابه الأمر إيجابا علميا يتبعه إيجابه الخارجى اعتبارا. وإذا أخذ هذا المعنى حقيقيا بالتحليل غير اعتبارى انطبق عن الوجوب الذى يتلبس به الموجودات الممكنه من حيث نسبتها إلى عللها التامه فإن الشىء ما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب الغيرى من حيث نسبتته إلى العله التامه إيجاب ولا- شىء فى سلسله الوجود الإمكانى إلا- وهو واجب موجب بالغير والعلل تنتهى إلى الواجب بالذات فهو العله الموجه لها ولمعلولاتها. وإذا كانت الموجودات الممكنه بما لها من النظام الأحسن فى مرتبه وجوداتها العينيه علما فعليا للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى وفوقه العلم الذاتى منه المنكشف له به كل شىء على ما هو عليه فى الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف. فالقضاء قضاء ان قضاء ذاتى خارج من العالم وقضاء فعلى داخل فى ومن هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنه بما لها من النظام. وكذا ما ذهب إليه صدر المتألهين ره أن القضاء هو العلم الذاتى المتعلق

ص ٢٩٤

بتفاصيل الخلقه قال فى الأسفار وأما القضاء فهو عندهم عباره عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضه عنه تعالى على

سبيل الإبداع دفعه بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبينه ذواتها لذاته وعندنا صور علميه لازمه لذاته بلا جعل ولا- تأثير وتأثر وليست من أجزاء العالم إذ ليست لها حيثه عدميه ولا إمكانات واقعيه فالقضاء الرباني وهو صور علم الله قديم بالذات باق ببقاء الله انتهى ج ٦ ص ٢٩٢. وينبغي أن يحمل قوله صور علميه لازمه لذاته على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات وإلا فلو كانت لازمه خارجه كانت من العالم ولم تكن قديمه بالذات كما صرح بذلك على أنها لو كانت حضوريه انطبقت على قول أفلاطون في العلم وهو ره لا- يرتضيه ولو كانت حصوليه انطبقت على قول المشائين وهو ره لا يرتضيه أيضا. ووجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم أعنى العلم الذاتي والعلم الفعلي لا ينفى صدقه على الأخرى فالح أن القضاء قضاء ذاتي وفعلي كما تقدم بيانه. وأما القدر فهو ما يلحق الشئ من كميته أو حد في صفاته وآثاره والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعيينا علميا يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجوده كما أن الخياط يقدر ما يخطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثم يخطط على ما قدر والبناء يقدر ما يريد من البناء على القاعه من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجوده عنده ثم يبني البناء على طبق ما قدر لأسباب متجدده توجب عليه ذلك فالتقدير بالنسبه إلى الشئ المقدر كالقالب الذي يقرب به الشئ من يحد به الشئ من يحد أو حدود لا يتعداها. وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيا انطبق على الحدود التي تلحق

ص ٢٩٥

الموجودات الماديه من ناحيه عللها الناقصه بما لها من الصور العلميه في النشأه التي فوقها فإن لكل واحده من العلل الناقصه بما فيها من الحثيات المختلفه أثرا في المعلول يخصص إطلاقه في صفته وأثره فإذا تم التخصيص بتمام العله التامه حصل له التعين والتشخص بالوجود الذي تقتضيه العله التامه فللإنسان مثلا خاصه الرؤيه لكن لا بكل وجوده بل من طريق بدنه ولا ببدنه كله بل بعضه منه مستقر في وجهه فلا يرى إلا ما يواجهه ولا كل ما يواجهه بل الجسم ولا كل جسم بل الكثيف من لأجسام ذا اللون ولا نفس الجسم بل سطحه ولا- كل سطوحه بل السطح المحاذي ولا في كل وضع ولا في كل حال ولا في كل مكان ولا في كل زمان فلئن أحصيت الشرائط الحافه حول رؤيه واحده شخصيه ألفت جما غفيرا لا يحيط به الإحصاء وما هي إلا حدود ألقها بها العلل الناقصه التي تحدد الرؤيه المذكوره بما تضع فيها من أثر ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير. وهذه الحدود جهات وجوديه تلازمها سلوب كما تبين آنفا ولها صور علميه في نشأه المثل التي فوق نشأه الماده تتقدر بها صفات الأشياء وآثارها فلا سبيل لشئ من منها إلا إلى صفه أو أثر هداه إليه التقدير. فإن قلت لازم هذا البيان كون الإنسان مجبرا غير مختار في أفعاله قلت كلا فإن الاختيار أحد الشرائط التي يحد بها فعل الإنسان وقد فصلنا القول في دفع هذه الشبهه في مباحث الوجود وفي مباحث العله والمعلول. فإن قلت هلا عمتم القول في القدر وهو ضرب الحدود للشئ من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين حتى يعمم الماهيات الإمكانيه فإن الماهيات أيضا حدود لموضوعاتها تتميز من غيرها وتلازمها سلوب لا تتعداها وقد تقدم أن كل ذى ماهيه فهو ممكن وأن الممكن مركب الذات من الإيجاب والسلب فيعم القدر كل ممكن سواء كان عقلا

ص ٢٩٦

مجردا أو مثلا معلقا أو طبيعه ماديه ويكون العلم السابق الذي يتقدر به الشئ من علما ذاتيا. وبالجملة يكون القدر بحسب العين هو التعين المنتزع من الوجود العيني والتقدير هو التعيين العلمى الذي يتبعه العين كما أن المقضى هو الوجوب المنتزع من الوجود

العيني والقضاء هو الإيجاب العلمى الذى يستتبعه سواء كان من حيث الماهيه والذات أو من حيث الصفات والآثار. قلت كون الماهيه حدا ذاتيا للممكن لا ريب فيه لكنهم راعوا فى بحث القدر ظاهر مفهومه وهو الحد الذى يلحق الشئ ء فيما هو موضوع له من الصفات والآثار دون أصل الذات فلا يعم ما وراء الطبائع التى لها تعلق ما بالماده. وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أن الممكن ليس مرخى العنان فيما يلحق به من الصفات والآثار مستقلا عن الواجب تعالى فيما يتصف به أو يفعل بل الأمر فى ذلك إليه تعالى فلا يقع إلا ما قدره وهذا قريب المعنى من قولهم عله عله الشئ ء عله لذلك الشئ ء. كما أن غرضهم من بحث القضاء بيان أن الممكن لا يقع إلا- بوجوب غيرى ينتهى إليه فى علم سابق وهو قريب المعنى من قولهم الشئ ء ما لم يجب لم يوجد.

الفصل الثالث عشر فى قدرته تعالى

الفصل الثالث عشر فى قدرته تعالى

إن من المعانى التى نعتها من الكمالات الوجوديه قدره ولا تكون إلا فى الفعل دون الانفعال فلا نعد انفعال الشئ ء عن غيره شديدا كان أو

ص ٢٩٧

ضعيفا قدره ولا فى كل فعل بل فى الفعل الذى لفاعله علم به فلا نسمى مبدئيه الفواعل الطبيعيه العادمه للشعور قدره لها ولا فى كل فعل لفاعله علم به بل فى الفعل العلمى الذى يبعث العلم به فاعله على الفعل فليست مبدئيه الإنسان مثلا لأفعاله الطبيعيه البدنيه قدره وإن كان له علم بها بل الفعل الذى يعلم الفاعل أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل بأن يتصوره ويصدق أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل. ولازم العلم بكون الفعل خيرا للفاعل أن يكون كمالا له يقتضيه بنفسه فإن خير كل نوع هو الكمال المترتب عليه والطبيعه النوعيه هى المبدأ المتقضى له وإذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له وكمالا يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته لا بإيجاب مقتضى غيره وتحميله عليه فلا قدره مع الإيجاب والقادر مختار بمعنى أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره. ثم إذا تم العلم بكون الفعل خيرا أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل فالخير محبوب مطلقا مشتاق إليه إذا فقد وهذا الشوق كيفيه نفسانيه غير العلم السابق قطعا وأعقب ذلك الإراده وهى كيفيه نفسانيه غير العلم السابق وغير الشوق قطعا وبتحققها يتحقق الفعل الذى هو تحريك العضلات بواسطة القوه العامله المنبثه فيها. هذا ما يكشف البحث عن القدره التى عندنا من القيود التى فيها وهى المبدئيه للفعل والعلم بأنه خير للفاعل علما يلزم كونه مختارا فى فعله والشوق إلى الفعل والإرادته له وقد تحقق أن كل كمال وجودى فى الوجود فإنه موجود للواجب تعالى فى حد ذاته فهو تعالى عين القدره الواجبيه لكن لا- سبيل لتطرق الشوق عليه لكونه كيفيه نفسانيه تلازم الفقد والفقده يلزم النقص وهو تعالى منزه عن كل نقص وعدم. وكذلك الإراده التى هى كيفيه نفسانيه غير العلم والشوق فإنها ماهيه ممكنه والواجب تعالى منزه عن الماهيه والإمكان.

ص ٢٩٨

على أن الإراده بهذا المعنى هى مع المراد إذا كان من الأمور الكائنه الفاسده لا توجد قبله ولا تبقى بعده فاتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف وهو محال. فتحصل أن القدره المجرده عن النواقص والأعدام هى كون الشئ ء مبدأ فاعليا للفعل عن

علم بكونه خيرا واختيارا فى ترجيحه والواجب تعالى مبدأ فاعلى لكل موجود بذاته له علم بالنظام الأصلح فى الأشياء بذاته وهو مختار فى فعله بذاته إذ لا- مؤثر غيره يؤثر فيه فهو تعالى قادر بذاته وما أوردناه من البيان يجرى فى العقول المجردة أيضا. فإن قلت ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدره للواجب تعالى خلو عن إثبات الإراده بما هى إرادته له والذى ذكروه فى تعريف القدره بأنها كون الشىء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل يتضمن إثبات الإراده صفه ذاتيه للواجب مقومه للقدره غير أنهم فسروا الإراده الواجبيه بأنها علم بالنظام الأصلح. قلت ما ذكروه فى معنى القدره يرجع إلى ما أوردناه فى معناها المتضمن للقيود الثلاثه المبدئيه والعلم والاختيار فما ذكروه فى معنى قدرته تعالى حق وإنما الشأن كل الشأن فى أخذهم علمه تعالى مصداقا للإراداه ولا- سبيل إلى إثبات ذلك فهو أشبه بالتسميه. فإن قلت من الجائر أن يكون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفه ماهيات مختلفه ومراتب متفاوتة كالعالم الذى إذا تعلق بالخارج منا هو كيف نفسانى وإذا تعلق بنفوسنا جوهر نفسانى وعلم العقل بذاته جوهر عقلى وعلم الواجب بذاته واجب بالذات وعلم الممكن بذاته ممكن بالذات فكون الإراده التى فىنا كيفا نفسانيا لا يدفع كون إرادته الواجب لفعله هو علمه الذاتى. ثم إن من المسلم أن الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلا بإرادته ومشيه

ص ٢٩٩

والواجب تعالى فاعل مختار فله إرادته لفعله لكن الإراده التى فىنا وهى الكيف النفسانى غير متحققه هناك وليس هناك إلا العلم وما يلزمه من الاختيار فعلمه تعالى هو إرادته فهو تعالى مرید بما أنه عالم بعلمه الذى هو عين ذاته. قلت الذى نتسلمه أن الفاعل المختار من الحيوان لا- يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحه الفعل وإرادته بمعنى الكيف النفسانى وأن الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلا عن علم بمصلحه الفعل وأما أن هذا العلم الذى هناك وجوده وجود الإراده والمشيه وإن لم يكن ماهيته هى الكيف النفسانى فغير مسلم نعم لنا أن نتزع الإراده من مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية كما تقدمت الإشارة إليه فى البحث عن صفات الفعل وسيجىء. وبالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإراده على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح فإن المراد بمفهومها إما هو الذى عندنا فهو كيفيه نفسانيه مغايره للعلم وإما مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأن الفعل خير فلا نعرف للإرادته مفهومها كذلك ولذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادته منه أشبه بالتسميه. ولا ينبغى أن يقاس الإراده بالعلم الذى يقال إنه كيفيه نفسانيه ثم يجرد عن الماهيه ويجعل حيثيه وجوديه عامه موجوده للواجب تعالى وصفا ذاتيا هو عين الذات وذلك لأننا ولو سلمنا أن بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصولى كيف نفسانى فبعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحضورى جوهر أو غير ذلك وقد تحقق أن المفهوم الصادق على أكثر من مقوله واحده وصف وجودى غير مندرج تحت مقوله منتزع عن الوجود بما هو وجود فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل وهو حضور شىء لشىء. فإن قلت لو كانت الإراده لا يعرف لها معنى إلا الكيفيه النفسانيه التى فى الحيوان فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفيه نفسانيه هناك فهو

ص ٣٠٠

الشاهد على أن لها معنى أوسع من الكيفيه النفسانيه وأنها صفه وجوديه كالعالم. قلت اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقى كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقى وآثاره المتفرعه عليه توسعا والصفات المنتزعه من مقام الفعل لما كانت قائمه بالفعل حادثه بحدوث الفعل متأخره بالذات عن الذات القديمه بالذات استحال أن يتصف به الذات الواجبه بالذات سواء كان الاتصاف بنحو العينيه أو بنحو العروض كما تبين فى ما تقدم إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقى وآثاره المتفرعه عليه توسعا

فالرحمه مثلا فيما عندنا تأثر وانفعال نفساني من مشاهد مسكين محتاج إلى كمال كالعافية والصحة والبقاء ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته فهي صفة محموده كماله ويستحيل عليه تعالى التأثر والانفعال فلا يتصف بحقيقه معناها لكن تنتزع من ارتفاع الحاجه والتلبس بالغنى مثلا أنها رحمه لأنه من لوازمها وإذ كان رحمه لها نسبة إليه تعالى اشتق منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى والأمر على هذا القياس. والإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعه من مقام الفعل إما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادته ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود وإما من حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهدته جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنه يريد كذا فعلا.

الفصل الرابع عشر

الفصل الرابع عشر

في أن الواجب تعالى مبدأ لكل ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

الذي حققته الأصول الماضيه هو أن الأصل من كل شىء وجوده و

ص ٣٠١

أن الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره وأن ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا وبعبارة أخرى سواء كان ذاتًا أو صفة أو فعلا له ماهية ممكنه بالذات متساويه النسبه إلى الوجود والعدم وأن ما شأنه ذلك يحتاج في تلبسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجح يعين ذلك ويوجهه وهو العله الموجهه فما من موجود مكن إلا وهو محتاج في وجوده حدوثًا وبقاء إلى عله توجب وجوده وتوجد واجبه بالذات أو منتهيه إلى الواجب بالذات وعله عله الشىء عله لذلك الشىء. فما من شىء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتى الأفعال الاختياريه إلا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط. ومن طريق آخر قد تبين في مباحث العله والمعلول أن وجود المعلول بالنسبه إلى العله وجود رابط غير مستقل متقوم بوجود العله فالوجودات الإمكانيه كائنه ما كانت روابط بالنسبه إلى وجود الواجب بالذات غير مستقلة منه محاطه له بمعنى ما ليس بخارج فما في الوجود إلا ذات واحده مستقلة به تتقوم هذه الروابط وتستقل فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له. فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل ولفاعله وأما الاستقلال المترأى من كل عله إمكانيه بالنسبه إلى معلولها فهو الاستقلال الواجبى الذى لا استقلال دونه بالحقيقه. ولا منافاه بين كونه تعالى فاعلا قريبا كما يفيد هذا البرهان وبين كونه فاعلا بعيدا كما يفيد البرهان السابق المبني على ترتب العلل وكون عله عله الشىء عله لذلك الشىء فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيه لوجود ماهيات العلل والمعلولات على ما يفيد النظر البدوى والقرب هو الذى يفيد النظر الدقيق.

ص ٣٠٢

ومن الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل الذى هو موضوعه كالإنسان مثلا فإن الفاعليه طوليه لا عرضيه. وذهب جمع من المتكلمين وهم المعتزله ومن تبعهم إلى أن الأفعال الاختياريه مخلوقه للإنسان ليس للواجب تعالى فيها شأن بل الذى له أن يقدر الإنسان على الفعل بأن يخلق له الأسباب التى يقدر بها على الفعل كالفقوى والجوارح التى

يتوصل بها إلى الفعل باختياره الذى يصحح له الفعل والترك فله أن يترك الفعل ولو أراد الواجب وأن يأتي بالفعل ولو كرهه الواجب ولا- صنع للواجب فى فعله. على أن الفعل لو كان مخلوقا للواجب تعالى كان هو الفاعل له دون الإنسان فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر والنهى ولا للوعد والوعيد ولا لاستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ولا فعل ولا ترك للإنسان على أن كونه تعالى فاعلا للأفعال الاختيارية وفيها أنواع القبائح والشور كالكفر والجحود وأقسام المعاصى والذنوب ينافى تنزه ساحه العظمه والكبرياء عما لا يليق بها. ويدفعه أن الأفعال الاختيارية أمور ممكنه وضروره العقل قاضيه أن الماهيه الممكنه متساويه النسبه إلى الوجود والعدم لا تخرج من حاق الوسط إلى أحد الطرفين إلا بمرجح يوجب لها ذلك وهو العله الموجبه والفاعل من العلل ولا- معنى لتساوى نسبه الفاعل التام الفاعليه التى معه بقيه أجزاء العله التامه إلى الفعل والترك بل هو موجب للفعل وهذا الوجوب الغيرى منته إلى الواجب بالذات فهو العله الأولى للفعل والعله الأولى عله للمعلول الأخير لأن عله الشىء عله لذلك الشىء فهذه أصول ثابتة مبينه فى الأبحاث السابقه والمستفاد منها أن للفعل نسبه إلى الواجب تعالى بالإيجاد وإلى الإنسان مثلا بأنه فاعل مسخر هو فى عين عليته معلول وفاعليه الواجب تعالى فى طول

ص ٣٠٣

فاعليه الإنسان لا- فى عرضه حتى تتدافعا ولا- تجتمعا. وأما تعلق الإراده الواجبيه بالفعل مع كون الإنسان مختارا فيه فإنما تعلقت الإراده الواجبيه بأن يفعل الإنسان باختياره فعلا كذا وكذا لا بالفعل من غير تقييد بالاختيار فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإراده الإنسانيه. على أن خروج الأفعال الاختيارية عن سعه القدره الواجبيه حتى يريد فلا يكون ويكره فيكون تقييد فى القدره المطلقه التى هى عين ذات الواجب والبرهان يدفعه. على أن البرهان قائم على أن الإيجاد وجعل الوجود خاصه للواجب تعالى لا شريك له فيه ونعم ما قال صدر المتألهين قدس سره فى مثل المقام ولا شبهه فى أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله انتهى ج ٦ ص ٣٧٠. وأما قولهم أن كون الفعل الاختيارى مخلوقا للواجب تعالى لا يجمع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر والنهى ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك ولا- استحقاق الثواب والعقاب وليس له فعل ولا هو فاعل. فيدفعه أنه إنما يتم لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجمع انتسابه إلى الإنسان وقد عرفت أن الفاعليه طويله وللفاعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد وإلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه. وأما قولهم إن كون أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقه للواجب تعالى وفيها أنواع الشرور والمعاصى والقبائح ينافى طهاره ساحتها تعالى عن كل نقص وشين. فيدفعه أن الشرور الموجوده فى العالم على ما سيتضح ليست إلا أمورا فيها خير كثير وشر قليل ودخول شرها القليل فى الوجود تتبع خيرها الكثير فالشر

ص ٣٠٤

مقصود بالقصد الثانى ولم يتعلق القصد الأول إلا بالخير. على أنه سيتضح أيضا أن الوجود من حيث إنه وجود خير لا غير وإنما الشرور ملحقه ببعض الوجودات فالذى يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهره فى نفسه وما يلائمه من النقص والعدم لوازم تميزه فى وجوده والتميزات الوجوديه لولاها لفسد نظام الوجود فكان فى ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذى فى أجزاء النظام. وذهب جمع آخر من المتكلمين وهم الأشاعره ومن تبعهم إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادته الواجب بالذات من غير واسطه فالكل أفعاله وهو الفاعل لا غير. ولازم ذلك أولا ارتفاع

العليه والمعلوليه من بين الأشياء وكون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العاده أى إن عاده الله جرت على الإتيان بالمسببات عقب الأسباب من غير تأثير من الأسباب فى المسببات ولا توقف من المسببات على الأسباب. وثانيا كون الأفعال التى تعد أفعالا اختياريه أفعالا- جبريه لا- تأثير لإرادته فواعلها ولا لاختيارهم فيها. ويدفعه أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافى انتسابه إلى غيره من الوسائط والانتساب طولى لا- عرضى كما تقدم توضيحه وحقيقه وساطه الوسائط ترجع إلى تقييد وجود المسبب بقيود مخصصه لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا وطولا يجعل الجميع واحدا يتقيد بعض أجزائه ببعض فى وجوده بإفاضه واحد منها إنما يتم بإفاضه الكل فليست الإفاضه إلا واحده ينال كل منها ما فى وسعه أن يناله. وأما إنكار العليه والمعلوليه بين الأشياء فيكفى فى دفعه ما تقدم فى مرحله العله والمعلول من البرهان على ذلك على أنه لو لم يكن بين الأشياء شىء من رابطة التأثير والتأثر وكان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقه

ص ٣٠٥

له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها وهو الواجب الفاعل للكل. وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعليه الواجب بالذات وتعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريا يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع ولا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياريا للإنسان له أن يفعل ويترك ولا لكون إرادته مؤثره فى الفعل. يدفعه أن فاعليته تعالى طوليه لا تنافى فاعليه غيره أيضا إذا كانت طوليه وإرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختيارى فأراد أن يفعل الإنسان باختياره وإرادته فعلا كذا وكذا فالفعل الاختيارى واجب التحقق بوصف أنه اختيارى. واستدل بعضهم على الجبر فى الأفعال بأنه فعل المعصيه معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا- وهو محال فالفعل ضرورى ولا يجامع ضروره الوقوع اختياريه الفعل. ويعارضه أن فعل المعصيه معلوم للواجب تعالى بخصوصيه وقوعه وهو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصيه كونه اختياريا واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا وهو محال فالفعل بما أنه اختيارى ضرورى التحقق.

تنبيه

استدلوا لهم على الجبر فى الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها وتعين وقوعها بذلك استناد منهم فى الحقيقه إلى القضاء العلمى الذى يحتم ما يتعلق به من الأمور وأما الإراده التى هى صفه ثبوتيه زائده على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

ص ٣٠٦

الفاعل موجبا بفتح الجيم والواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإراده أن يرجح الفعل بالأولويه من غير وجوب فللإرادته أن يخصص أى طرف من طرفى الفعل تعلق به. وهذه آراء سخيفه تبين بطلانها بما تقدم بيانه من الأصول الماضيه فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرى منتزع من وجوده الذى أفاضته علته وهو أثرها فلو عاد هذا الوجوب وأثر فى العله بجعلها موجبه فى فاعليته لزم كون المتأخر وجودا من حيث هو متأخر متقدما على المتقدم وجودا من حيث هو متقدم وهو محال. على أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم يكن فى ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق وقضاء

متقدم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا الشىء ما لم يجب لم يوجد. وأيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولويه مرجعه إلى عدم حاجه الممكن فى تعيين أحد طرفى الوجود والعدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حد الجواز مع وجود الأولويه فى الطرف الراجح وعدم انقطاع السؤال بلم بعد. وأيضا الترجيح بالإراداه مع فرض استواء نسبتها إلى طرفى الفعل والترك مرجعه إلى عدم الحاجه إلى المرجح.

الفصل الخامس عشر فى حياته تعالى

الفصل الخامس عشر فى حياته تعالى

الحياه فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشىء بحيث يدرك ويفعل والإدراك العام فى الحيوان كله هو الإدراك الحسى الزائد عن الذات والفعل

ص ٣٠٧

فعل محدود عن علم به وإدراك فالعلم والقدره من لوازم الحياه وليس بها لأننا نجوز مفارقه العلم الحياه وكذا مفارقه القدره الحياه فى بعض الأحيان فالحياء التى فى الحيوان مبدأ وجودى يترتب عليه العلم والقدره. وإذ كان الشىء الذى له علم وقدره زائدان على ذاته حيا وحياته كمالا وجوديا له فمن كان علمه وقدرته عين ذاته وله كل كمال وكل الكمال فهو أحق بأن يسمى حيا وهو الواجب بالذات تعالى فهو تعالى حى بذاته وحياته كونه بحيث يعلم ويقدر وعلمه بكل شىء من ذاته وقدرته مبدئيه لكل شىء سواه بذاته.

الفصل السادس عشر فى الإراده والكلام

الفصل السادس عشر فى الإراده والكلام

عدوهما فى المشهور من الصفات الذاتيه للواجب تعالى أما الإراده فقد تقدم القول فيها فى البحث عن القدره وأما الكلام فقد قيل إن الكلام فى عرفنا لفظ دال بالدلاله الوضعيه على ما فى الضمير فهو موجود اعتبارى يدل عند العارف بالوضع بدلاله وضعيه اعتباريه على ما فى ذهن المتكلم ولذلك يعد وجودا لفظيا للمعنى الذهنى اعتبارا كما يعد المعنى الذهنى وجودا ذهنيا ومصدقه الخارجى وجودا خارجيا للشىء. فلو كان هناك موجود حقيقى دال على شىء دلالة حقيقه غير اعتباريه كالأثر الدال على المؤثر والمعلول الدال بما فيه من الكمال الوجودى على ما فى علته من الكمال بنحو أعلى وأشرف كان أحق بأن يسمى كلاما لأصاله وجودها وقوه دلالتها. ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه له كل كمال

٣٠٨

فى الوجود بنحو أعلى وأشرف يكشف بتفاصيل صفاته التى هى عين ذاته المقدسه عن إجمال ذاته كالواجب تعالى فهو كلام يدل بذاته على ذاته والإجمال فيه عين التفصيل. أقول فيه تحليل الكلام وإرجاع حقيقه معناه إلى نحو من معنى القدره فلا ضروره تدعو إلى أفراده من القدره على أن جميع المعانى الوجوديه وإن كانت متوغله فى الماديه محفوفه بالأعدام والنقائص

يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية. فإن قلت هذا جار في السمع والبصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أفردا من قدره وعدا صفتين من الصفات الذاتية. قلت ذلك لورودهما في الكتاب والسنة وأما الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفة للفعل.

الفصل السابع عشر

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهية بخلقه وأن النظام الكوني في غايه ما يمكن من الحسن والإتقان

الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام عليته الموجه إذا كان ناقصا في نفسه مستكملا بفعله فهو بحيث كلما قويت الحاجه إلى الكمال الذي يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل وأمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنه للناظر في إتقان صنعه واستقصاء منافعه بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيرا غير ضروري عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه وهذا المعنى هو المسمى بالعناية.

ص ٣٠٩

الواجب تعالى غنى الذات له كل كمال في الوجود فلا يستكمل بشىء من فعله وكل موجود فعله ولا غايه له في أفعاله خارجه من ذاته لكن لما كان له علم ذاتي بكل شىء ممكن يستقر فيه وعلمه الذي هو عين ذاته علمه لما سواه فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شىء مما علم من خصوصياته والكل معلوم فله تعالى عناية بخلقه. والمشهود من النظام العام الجارى في الخلق والنظام الخاص الجارى في كل نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقر في أشخاص الأنواع يصدق ذلك فإذا تأملنا في شىء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه نقضى منها عجا وكلمنا أمعنا وتعمقنا فيه بدت لنا منافع جديده وروابط عجيبه تدهش اللب وتكشف عن دقه الأمر وإتقان الصنع. وما تقدم من البيان جار في العلل العاليه والعقول المجرده التي ذواتها تامه ووجوداتها كامله منزهه عن القوه والاستعداد فليس صدور أفعالها منها لغرض وغايه تعود إليها من أفعالها ولم تكن حاصله لها قبل الفعل لفرض تمام ذواتها فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى وبالحقيقه غايتها في فعلها الواجب عز اسمه. ويظهر مما تقدم أن النظام الجارى في الخلقه أتقن نظام وأحكمه لأنه رقيقه العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه. توضيحه أن عوالم الوجود الكليه على ما سبقت إليها الإشاره ثلاثه عوالم لا رابع لها عقلا فإنها إما وجود فيه وصمه القوه والاستعداد لا اجتماع لكمالاته الأوليه والثانويه الممكنه في أول كينونته وإما وجود تجتمع كمالاته الأوليه والثانويه الممكنه في أول كينونته فلا يتصور فيه طرو شىء من الكمال بعد ما لم يكن والأول عالم الماده والقوه والثاني إما أن يكون مجردا من الماده دون آثارها من كيف وكم وسائر الأعراض الطارويه للأجسام الماديه وإما أن يكون عاريا من الماده وآثار الماده جميعا والأول

ص ٣١٠

عالم المثل والثاني عالم العقل. فالعوالم الكليه ثلاثه وهى مترتبه من حيث شده الوجود وضعفه وهو ترتب طولى بالعليه

والمعلوليه فمرتبه الوجود العقلى معلوله للواجب تعالى بلا واسطه وعله متوسطه لما دونها من المثل ومرتبه المثل معلوله للعقل وعله لمرتبه ماده والماديات وقد تقدمت إلى ذلك إشاره وسيجىء توضيحه. فمرتبه الوجود العقلى أعلى مراتب الوجود الإمكانى وأقربها من الواجب تعالى والنوع العقلى منحصر فى فرد فالوجود العقلى بما له من النظام ظل للنظام الربانى الذى فى العالم الربوبى الذى فيه كل جمال وكمال. فالنظام العقلى أحسن نظام ممكن وأتقنه ثم النظام المثالى الذى هو ظل للنظام العقلى ثم النظام المادى الذى هو ظل للمثال فالنظام العالمى العام أحسن نظام ممكن وأتقنه

الفصل الثامن عشر فى الخير والشر ودخول الشر فى القضا

الفصل الثامن عشر فى الخير والشر ودخول الشر فى القضاء الإلهى

الخير ما يطلبه ويقصده ويحبه كل شىء و يتوجه إليه كل شىء و بطبعه وإذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلا يكون إلا كمالا وجوديا يتوقف عليه وجود الشىء كالعلة بالنسبه إلى معلولها أو كمالا أولا هو وجود الشىء بنفسه أو كمالا ثانيا يستكمل الشىء به ويزول به عنه نقص والشر يقابله فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات. والدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات أن الشر لو كان أمرا وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره والأول محال إذ لو اقتضى الشىء عدم نفسه لم يوجد من رأس والشىء لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شىء

ص ٣١١

من كمالاته الثانيه لما بينه وبينها من الرابطة الوجوديه والعنايه الإلهيه أيضا توجب إيصال كل شىء إلى كماله. والثانى أيضا محال لأن كون الشر والمفروض أنه وجودى شرا لغيره إما بكونه معدما لذات ذلك الغير أو معدما لشىء من كمالاته أو بعدم أعدامه لا لذاته ولا لشىء من كمالاته والأول والثانى غير جائزين فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشىء أو عدم شىء من كمالاته دون الشىء المعدم المفروض وهذا خلف. والثالث أيضا غير جائز فإنه إذا لم يعدم شيئا لا ذاتا ولا كمال ذات فليس يجوز عده شرا فالعلم الضرورى حاصل بأن ما لا يوجب عدم شىء ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرا له لعدم استضراره به فالشر كيفما فرض ليس بوجودى وهو المطلوب. ويصدق ذلك التأميل الوافى فى موارد الشر من الحوادث فإن الإمعان فى أطرافها يهدى إلى أن الشر الواقع عدم ذات أو عدم كمال ذات كما إذا قتل رجل رجلا بالسيف صبرا فالضرب المؤثر الذى تصداه القاتل كمال له وليس بشر وحده السيف وكونه قطاعا كمال له وليس بشر وانفعال عنق المقتول ولينته كمال لبدنه وليس بشر وهكذا فليس الشر إلا زهاق الروح وبطلان الحياه وهو عدمى. وتبين بما مر أن ما يعد من الوجودات شرا بسبب الاستضرار به هو شر بالعرض كالقاتل والسيف فى المثال المذكور. فإن قلت إن الألم من الإدراك غير تفرق الاتصال الحاصل بالقطع مثلا وهو أمر وجودى بالوجدان ويتنقض به قولهم إن الشر بالذات عدمى اللهم إلا أن يراد به أن منشأ الشرية عدمى وإن كان بعض الشر وجوديا. قلت أجاب عنه صدر المتألهين قدس سره بأن الألم إدراك المنافى لعدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى الذى يحضر فيه المعلوم

ص ٣١٢

بوجوده الخارجى عند العالم لا- بالعلم الحضورى الذى يحضر فيه المعلوم عند العالم بصوره مأخوذه منه لا بوجوده الخارجى

فليس عند الألم أمران تفرق الاتصال مثلا والصورة الحاصله منه بل حضور ذلك الأمر المنافى هو الألم بعينه فهو وإن كان نحوا من الإدراك لكنه من أفراد العدم وهو وإن كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على حد ثبوت أعدام الملكات كالعنى والنقص وغير ذلك والحاصل أن النفس لكونها صورة الإنسان الأخيره التى بحذاء الفصل الأخير جامعه لجميع كمالات النوع واجده لعامه القوى البدنيه وغيرها تفرق الاتصال الذى هو آفه وارده على الحاسه تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوى التى وردت عليها الآفه فى مرتبه النفس جامعه لا فى مرتبه البدن الماديه. ثم إن الشر لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب أن تكون الذات التى يصيبه العدم قابله له كالجواهر الماديه التى تقبل العدم بزوال صورتها التى هى تمام فعليتها النوعيه وأن تكون الذات التى ينعدم كمالها بإصابه الشر قابله لفقد الكمال أى أن يكون العدم عدما طاريا لها لا لازما لذاتها كالأعدام والنقائص اللازمه للماهيات الإمكانيه فإن هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبه الوجود وحده. وبهذا تبين أن عالم التجرد التام لا شرفه إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابته بإثبات مبدئها ولا سبيل لعروض الأعدام المنافيه لكمالاتها التى تقتضيها وهى موجوده لها فى بدء وجودها. فمجال الشر ومداره هو عالم الماده التى تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجرى فيه الحركات الجوهرية والعرضيه التى يلزمها التغير من ذات إلى ذات ومن كمال إلى كمال. والشرور من لوازم وجود الماده القابله للصور المختلفه والكمالات المتنوعه المتخالفه غير أنها كيفما كانت مغلوبه للخيرات حقيره فى جنبها إذا قيست إليه

ص ٣١٣

وذلك أن الأشياء كما نقل عن المعلم الأول من حيث الخيرات والشرور المنتسبه إليها على خمسة أقسام إما خير محض وإما شر محض وإما خيرها غالب وإما شرها غالب وإما متساويه الخير والشر والموجود من الأقسام الخمسه قسمان هما الأول الذى هو خير محض وهو الواجب تعالى الذى يجب وجوده وله كل كمال وجودى وهو كل الكمال ويلحق به المجردات التامه والثالث الذى خيره غالب فإن العنايه الإلهيه توجب وجوده لأن فى ترك الخير الكثير شرا كثيرا. وأما الأقسام الثلاثه الباقية فالشر المحض هو العدم المحض الذى هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده وما شره غالب وما خيره وشره متساويان تأباهما العنايه الإلهيه التى نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه. وأنت إذا تأملت أى جزء من أجزاء الكون وجدته أنه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكونى المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله وكفى بذلك شرا غالبا فى تركه خير غالب. وإذ تبين أن الشرور القليله التى تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيره التى لها فالقصد والإرادته تتعلق بالخيرات بالأصالة وبالشرور اللازمه لها بالتبع وبالقصد الثانى. ومن هنا يظهر أن الشرور داخله فى القضاء الإلهى بالقصد الثانى وإن شئت قلت بالعرض نظرا إلى أن الشرور أعدام لا يتعلق بها قصد بالذات.

الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقه

الفصل التاسع عشر فى ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقه

قد اتضح بالأبحاث السابقه أن للوجود الإمكانى وهو فعله تعالى

ص ٣١٤

انقسامات منها انقسامه إلى مادى ومجرد وانقسام المجرد إلى مجرد عقلى ومجرد مشالى وأشرنا هناك إلى أن عوالم الوجود

الكليه ثلاثه عالم التجرد التام العقلى وعالم المثل وعالم ماده والماديات فالعالم العقلى مجرد تام ذاتا وفعلا عن ماده وآثارها وعالم المثل مجرد عن ماده دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها ففى هذا العالم أشباح متمثله فى صفه الأجسام التى فى عالم ماده والطبيعه فى نظام شبيه بنظامها الذى فى عالم ماده وإنما الفرق بينه وبين النظام المادى أن تعقب بعض المثاليات لبعض بالترتب الوجودى لا- بتغير صورته أو حال إلى صورته أو حال أخرى بالخروج من القوه إلى الفعل بالحركه كما هو الحال فى عالم ماده فحال الصور المثاليه فيما ذكرناه من ترتب بعضها على بعض حال صورته الحركه والتغير فى الخيال والعلم مجرد مطلقا فالمتخيل من الحركه علم بالحركه لا- حركه فى العلم وعلم بالتغير لا تغير فى العلم. وعالم ماده لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالماده وتستوعبه الحركه والتغير جوهرية كانت أو عرضيه. وإذ كان الوجود بحقيقته الأصيله حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه فى الشده والضعف والشرف والخسه تتقوم كل مرتبه منها بما فوقها ويتوقف عليها بهويتها يستنتج من ذلك أولا أن العوالم الثلاثه مترتبه وجودا بالسبق واللاحق فعالم العقل قبل عالم المثل وعالم المثل قبل عالم ماده وجودا وذلك لأن الفعلية المحضه التى لا- يشوبها قوه ولا يخالطها استعداد أقوى وأشد وجودا مما هو بالقوه محضا كالهيوولى الأولى أو يشوبه القوه ويخالطه الاستعداد كالتبائع الماديه فعالم العقل والمثل يسبقان عالم ماده. ثم العقل المفارق أقل حدودا وأوسع وجودا وأبسط ذاتا من المثل الذى تصاحبه آثار ماده وإن خلا عن ماده ومن المعلوم أن الوجود كلما كان

ص ٣١٥

أقل حدودا وأوسع وأبسط كانت مرتبته من حقيقه الوجود المشككه أقدم وأسبق وأعلى ومن أعلى المراتب التى هى مبدأ الكل أقرب فعالم العقل أقدم وأسبق وجودا من عالم المثل. وثانيا أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثه ترتيب على لمكان السابق والتوقف الذى بينها فعالم العقل عله لعالم المثل وعالم المثل عله مفيضه لعالم ماده. وثالثا أن العوالم الثلاثه متطابقه متوافقه نظاما بما يليق بكل منها وجودا وذلك لما تقدم أن كل عله مشتمله على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف ففى عالم المثل نظام مثالى يضاهى نظام عالم ماده وهو أشرف منه وفى عالم العقل ما يطابق نظام المثل لكنه موجود بنحو أبط وأشرف وأجمل منه ويطابقه النظام الربانى الذى فى العلم الربوبى. ورابعا أنه ما من موجود ممكن مادى أو مجرد علوى أو سفلى إلا هو آيه للواجب تعالى من جميع الوجوه يحكى بما عنده من الكمال الوجودى كمال الواجب تعالى.

الفصل العشرون فى العالم العقلى ونظامه وكيفيه حصول

إشاره

الفصل العشرون فى العالم العقلى ونظامه وكيفيه حصول الكثره فيه

قد تحقق فى مباحث العله والمعلول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولما كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من كل وجه لا يتسرب إليه جهه كثره لا عقليه ولا خارجيه واجدا لكل كمال وجودى وجدانا تفصيليا فى

ص ٣١٦

عين الإجمال لا يفيض إلا وجودا واحدا بسيطا له كل كمال وجودى لمكان المسانخه بين العله والمعلول له الفعلية التامه من كل

جهه والتنزه عن القوه والاستعداد. غير أنه وجود ظلى للوجود الواجبى فقير إليه متقوم به غير مستقل دونه فيلزمه النقص الذاتى والمحدودية الإمكانية التى تتعين بها مرتبتها فى الوجود ويلزمها الماهية الإمكانية والموجود الذى هذه صفتها عقل مجرد ذاتا وفعلا- متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطه متقدم فى مرتبه الوجود على سائر المراتب الوجوديه. ثم إن الماهية لا تتكثر أفرادها إلا بمقارنه ماده والوجه فيه أن الكثره إما أن تكون عين الماهية أو جزأها أو خارجه منها لازمه لها أو خارجه منها مفارقة لها وعلى التقادير الثلاثه الأول لا يوجد للماهية فرد إذ كلما وجد فرد لها كان من الواجب أن يكون كثيرا وكل كثير مؤلف من آحاد والواحد منها وجب أن يكون كثيرا لكونه مصداقا للماهية وهذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد وهلم جرا فيتسلسل ولا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق كثير فلا يوجد للماهية فرد. فمن الواجب أن تكون الكثره الأفراديه أمرا خارجا من الماهية مفارقة لها ولحوق المفارق يحتاج إلى ماده فكل ماهية كثير الأفراد فهى ماديه وينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير ماديه وهى المجرده وجودا لا تتكثر كثيرا أفراديا أى أن كل مجرد فنوعه منحصر فى فرد وهو المطلوب نعم يمكن الكثره الأفراديه فى العقل المجرد فيما لو استكملت أفراد من نوع مادى كالإنسان بالسلوك الذاتى والحركه الجوهرية من نشأه ماده والإمكان إلى نشأه التجرد والفعليه الصرفيه فيستصحب التميز الفردى الذى كان لها عند كونها فى أول وجودها فى نشأه ماده والقوه. فتبين أن الصادر الأول الذى يصدر من الواجب تعالى عقل واحد هو

ص ٣١٧

أشرف موجود ممكن وأنه نوع منحصر فى فرد وإذ كان أشرف وأقدم فى الوجود فهو عله لما دونه وواسطه فى الإيجاد وأن فيه أكثر من جهه واحده تصح صدور الكثير منه لكن الجهات الكثيره التى فيه لا تبلغ حدا يصح به صدور ما دون النشأه العقلية بما فيه من الكثره البالغه فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولا- إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثره التى فى النشأه التى بعد العقل. وتتصور هذه الكثره على أحد وجهين إما طولا وإما عرضا فالأول وهو حصول الكثره طولا أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا وكلما وجد عقل زادت جهه أو جهات حتى ينتهى إلى عقل تتحقق به جهات من الكثره يفى بصدور النشأه التى بعد نشأه العقل فهناك أنواع متباينه من العقول كل منها منحصر فى فرد وهى مترتبه نزولا كل عال أشد وأشرف مما هو بعده وعله فاعله تام الفاعليه له لما أن إمكانه الذاتى كاف فى صدوره وآخر هذه العقول عله فاعله للنشأه التى بعد نشأه العقل وهذا الوجه هو الذى يميل إليه المشاءون فيما صوروه من العقول العشره ونسبوا إلى آخرها المسمى عندهم بالعقل الفعال إيجاد عالم الطبيعه. والثانى وهو حصول الكثره عرضا بأن ينتهى العقول الطويله إلى عقول عرضيه لا عليه ولا معلوليه بينها هى بحذاء الأنواع الماديه يدبر كل منها ما بحذائه من النوع المادى وبها توجد الأنواع التى فى عالم الطبيعه وينتظم نظامه وتسمى هذه العقول أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيه. وهذا الوجه هو الذى يميل إليه الإشراقون وذهب إليه شيخ الإشراق واختاره صدر المتألهين قدس سره واستدل عليه بوجوه أحدها أن القوى النباتيه من الغاذيه والناميه والمولده أعراض حاله فى جسم موضوعها متغيره بتغيره متحلله بتحله فاقده للعلم والإدراك فمن المحال أن تكون هى المبادئ الموجوده لهذه التراكيب العجيبه التى لموضوعاته

ص ٣١٨

والأفعال المختلفه والأشكال والتخاطيط الحسنه الجميله التى فيها مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحير للعقول فليس إلا أن هناك جوهر عقليا مجردا يعتنى بها ويدبر أمرها ويهدها إلى غاياتها فى الوجود. وفيه أن هذا الدليل لو تم دل على أن هذه

الأعمال العجيبه والنظام الجارى فيها تنتهى إلى جوهر عقلى ذى علم وأما قيامه بجوهر عقلى مباشر لا واسطه بينه وبين الجسم النباتى فلا فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقلى إلى الصوره الجوهرية التى بها يتحقق نوعيه النوع وفوقها العقل الفعال الذى هو آخر سلسله العقول الطويله. الثانى أن الأنواع الطبيعیه المادیه بما لها من النظام الجارى فيها دائما ليست موجوده عن اتفاق فالأمر الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا فهذه الأنواع علل حقيقیه وليست هى التى يزعمونها من الأمزجه ونحوها إذ لا دليل يدل على ذلك بل العله الحقيقیه التى يستند إليها كل منها جوهر عقلى مجرد ومثال كلى يعنى به ويوجد به ويدبر أمره والمراد بكليته استواء نسبه إلى جميع الأفراد المادیه التى تسوقها من القوه إلى الفعل لا جواز صدقه على كثيرين. وفيه أن أفعال كل نوع وآثاره مستنده إلى صورته النوعيه ولو لا ذلك لم يتميز نوع جوهره من نوع آخر مثله والدليل على الصوره النوعيه الآثار المختلفه بكل نوع التى تحتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه فيكون مبدأ قريبا لها. الثالث أن ذلك مما تقتضيه قاعده إمكان الأشرف وهى قاعده مبرهن عليها فإذا وجد ممكن هو أحسن وجودا من ممكن آخر وجب أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه موجودا قبله ولا ريب أن الإنسان الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الإنسانيه مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادى الذى هو بالقوه بالنسبه إلى أكثر الكمالات الإنسانيه فوجود الإنسان المادى دليل على وجود مثاله العقلى قبله وكذلك الأفراد الماديه لكل نوع مادى وجودها دليل

ص ٣١٩

على وجود رب نوعها قبلها وهو فرد من النوع مجرد فى أول وجوده له فعلية فى جميع كمالات النوع مخرج لسائر الأفراد من القوه إلى الفعل مدبر لها. وفيه أن جريان قاعده إمكان الأشرف مشروط بكون الأحسن والأشرف داخلين تحت ماهيه نوعيه واحده حتى يدل جود الأحسن فى الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته ومجرد صدق مفهوم على شىء لا يدل على كون ذلك الشىء فردا لذلك المفهوم حقيقه كما أن كل عله موجوده واجده لجميع كمالات المعلول التى بها ذلك المعلول هو هو ولا يجب مع ذلك أن يكون عله كل شىء متحده الماهيه مع معلولها. فكون الكمال الذى به الإنسان إنسان مثلا موجودا لشىء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فردا لماهيه الإنسان لمجرد كونه واجدا لذلك. وبعبارة أخرى صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلى الذى نعقله لا يدل على كون معقولنا فردا للماهيه النوعيه الإنسانيه لم لا يجوز أن يكون واحدا من العقول الطويله التى هى فى سلسله علل الإنسان القريبه أو البعيده لوجدانه كمال الإنسان وغيره من الأنواع والحمل على هذا حمل الحقيقه والريقيه دون الشائع. وأما لو لم يشترط فى جريان القاعده كون الأحسن والأشرف داخلين تحت ماهيه واحده نوعيه فالإشكال أوقع.

تنبيه: قاعده إمكان الأشرف

تنبيه: قاعده إمكان الأشرف

ومفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأحسن فلا بد أن يكون الممكن الذى هو أشرف منه قد وجد قبله قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء وبنوا عليها عدده من المسائل.

ص ٣٢٠

وقد قرر الاستدلال عليها صدر المتألهين قدس سره بأن الممكن الأخص إذا وجد عن البارى جل ذكره وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله وإلا فإن جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته فى مرتبه واحده لذات واحده من جهه واحده شيئان وهو محال وإن جاز أن يوجد بعد الأخص وبواسطه لزم كون المعلول أشرف من علته وأقدم وهو محال وإن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخص ولا معه ولا بعده مع أنه ممكن بالإمكان الوقوعى الذى هو كون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شىء من معلولاته وهو على إمكانه فبالضروره وجوده يستدعى جهه مقتضيه له أشرف مما عليه الواجب لذاته فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعى بإمكانه عله موجه أعلى وأشرف من الواجب لذاته وهو محال لأن الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شده فالمطلوب ثابت. ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك فإن الشرافه والخسه المذكورتين وصفان للوجود مرجعهما إلى الشده والضعف بحسب مرتبه الوجود فيرجعان إلى العليه والمعلوليه مآلهما إلى كون الشىء مستقلا موجودا فى نفسه وكونه رابطا قائما بغيره موجدا فى غيره فكل مرتبه من مراتب الوجود متقومه بما فوقها قائمه به وأخص منه ومقومه لما دونها مستقله بالنسبه إليه وأشرف منه. فلو فرض إمكان أشرف وأخص وجودا كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخص قبله وجوديه وإلا كان الأخص مستقلا غير رابط ولا متقوم بالأشرف وقد فرض رابطا متقوما به هذا خلف. والمستفاد من الحجتين أولا أن كل كمال وجودى هو أخص من كمال آخر وجودى فالأشرف منهما موجود قبل الأخص والأشد منهما قبل الأضعف كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شده وضعفا وإن اختلفتا ماهيه نظير العقلين الأول والثانى.

ص ٣٢١

وأما إذ كان الأخص فردا ماديا لماهيه فإنما تفيد القاعده أن الكمال الذى هو مسانخ له وأشد منه موجود قبله من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشد فرد لماهيه الأخص لجواز أن يكون جهه من جهات الكمال الكثيره فى عله كثيره الجهات كالإنسان مثلا له فرد مادى ذو كمال أخص وفوقه كمال إنسانى مجرد من جميع الجهات أشرف منه لكن لا يلزم منه أن يكون إنسانا بالحمل الشائع لجواز أن يكون جهه من جهات الكمال الذى فى علته الفاعله فينتج حمل الحقيقه والرفيقه. نعم تجرى القاعده فى الغايات العاليه المجرده التى لبعض الأنواع المتعلقه بالماده كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئا من الموانع الطبيعيه. وثانيا أن القاعده إنما تجرى فيما وراء الماديات وعالم الحركات من المجردات التى لا يراحم مقتضياتها مزاحم ولا يمانعها ممانع وأما الماديات فمجرد اقتضاء المقتضى فيها وإمكان الماهيه لا يكفى فى إمكان وقوعها بل ربما يعوقها عائق. فلا يرد أن القاعده لو كانت حقه استلزمت بلوغ كل فرد مادى كالفرد من الإنسان غايه كمالها العقلى والخيالى لكونها أشرف من الوجود الذى هو بالقوه مع أن أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائى ممنوعون عن الوجود النهائى.

الفصل الحادى والعشرون فى عالم المثال

الفصل الحادى والعشرون فى عالم المثال

ويسمى أيضا البرزخ لتوسطه بين العالم العقلى وعالم الماده والطبيعه

ص ٣٢٢

وهو كما ظهر مما تقدم مرتبه من الوجود مجردة عن المادة دون آثارها من الكم والكيف والوضع ونحوها من الأعراض والعله الموجوده له هو آخر العقول الطولية المسمى عقلا فعلا عند المشائين وبعض العقول العرضيه عند الإشراقين. وفيه أمثله الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم المتمثل بعضها لبعض بهيئات مختلفه من غير أن يفسد اختلاف الهيئات الوحده الشخصيه التي لجوهره مثال ذلك أن جمعا كثيرا من أفراد الإنسان مثلا يتصورون بعض من لم يروه من الماضين وإنما سمعوا اسمه وشيئا من سيرته كل منهم يمثله في نفسه بهيئه مناسبة لما يقدره عليه بما عنده من صفته وإن غايرت الهيئه التي له عند غيره. ولهذه النكته قسموا المثال إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقل عن النفوس الجزئيه المتخيله وخيال متصل قائم بالنفوس الجزئيه المتخيله. على أن في متخيلات النفوس صورا جزافيه لا تناسب فعل الحكيم وفيها نسبة إلى دعابات المتخيله.

الفصل الثاني والعشرون في العالم المادى

الفصل الثاني والعشرون في العالم المادى

وهو العالم المحسوس أحس مراتب الوجود ويتميز عن العالمين عالم العقل وعالم المثال يتعلق الصور فيه ذاتا وفعلا أو فعلا بالماده وتوقفها على الاستعداد. فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أول الوجود بالقوه ثم يخرج إلى الفعلية بالتدرج وربما عاقها من كمالها عائق فالعلل فيها متزاحمه

ص ٣٢٣

متمانعه. وقد عثرت الأبحاث العلميه الطبيعيه والرياضيه إلى هذه الأيام على شىء كثير من أجزاء هذا العالم والنسب التي بينها والنظام الجارى فيها ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم. وقد تبين في الأبحاث السابقه أن عالم الماده بما بين أجزائه من الارتباط والاتصال واحد سيال في ذاته متحرك في جوهره ويشايعه في ذلك الأعراض والغايه التي تنتهى إليها هذه الحركه العامه هي التجرد على ما تقدمت الإشارة إليه في مرحله القوه والفعل. وإذ كان هذا العالم حركه ومتحركا في جوهره سيالنا وسيالا في وجوده وكانت هويته عين التجدد والتغير لا- شيئا يطرأ عليه التجدد والتغير صح ارتباطه بالعله الثابته التي تنزه عن التجدد والتغير. فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدد متغير لا أنه جعل الشىء متجددا متغيرا وبذلك يرتفع إشكال استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

الفصل الثالث والعشرون في حدوث العالم

الفصل الثالث والعشرون في حدوث العالم

قد تحقق فيما تقدم من مباحث القدم والحدوث أن كل ماهيه ممكنه موجوده مسبوقة الوجود بعدم ذاتي فهي حادثه حدوثا ذاتيا والعدم السابق على وجودها بحده منتزع عن علتها الموجوده لها فهي مسبوقة الوجود بوجود علتها متأخره عنها. وإذ كان المبدأ الأول لكل وجود إمكاني سواء كان ماديا أو مجرد

ص ٣٢٤

عقليا أو غير عقلى هو الواجب لذاته تعالى فكل ممكن موجود حادث ذاتا بالنسبه إليه ومجموع الممكنات المسمى بعالم الإمكان وبما سوى البارى تعالى ليس شيئا وراء أجزائه فحكمه حكم أجزائه فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتا مسبق الوجود بوجود الواجب لذاته. ثم أنا لو أغمضنا عن الماهيات وقصرنا النظر فى الوجود بما أنه الحقيقه الأصيله وجدنا الوجود منقسما إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقل فى تحققه وثبوته وممكن موجود فى غيره رابط قائم بغيره الذى هو الواجب كان كل وجود إمكانى مسبقا بالوجود الواجبى حادثا هذا النحو من الحدوث وحكم مجموع الوجودات الإمكانيه حكم أجزائه فالمجموع حادث بحدوثه. ثم إن لعالم المادة والطبيعه حدوثا آخر يخصه وهو الحدوث الزمانى تقريره أنه قد تقدم فى مباحث القوه والفعل أن عالم المادة متحرك بجوهره وما يلحق به من الأعراض سيال وجودا متجدد بالهويه سالك بذاته من النقص إلى الكمال متحول من القوه منقسم إلى حدود كل حد منها فعليه لسابقه قوه للاحقه ثم لو قسم هذا الحد بعينه كان كلما حدث بالانقسام حد كان فعليه لسابقه قوه للاحقه. وإن هذه الحركة العامه ترسم امتدادا كليا كلما فرض منه قطعه انقسمت إلى قبل وبعد وكذا كل قبل منه وبعد ينقسمان إلى قبل وبعد من غير وقوف على حد ما ذكر فى الحركة التى ترسمه وإنما الفرق بين الامتدادين أن الذى للحركة مبهم والذى لهذا الامتداد العارض لها متعين نظير الفرق بين الجسم الطبيعى والجسم التعليمى. وهذا الامتداد الذى يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العام الذى به تتقدر الحركات وتتعين النسب بين الحوادث الطبيعىه بالطول والقصر والقبليه والبعديه وقبليته هى كونه قوه للفعليه التى تليه وبعديته هى كونه فعليه للقوه التى تليه.

ص ٣٢٥

فكل قطعه من قطعات هذه الحركة العامه الممتده أخذناها وجدناها مسبوقة بعدم زمانى لكونها فعليه مسبوقة بقوه فهى حادثه بحدوث زمانى ومجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلا نفس القطعات والأجزاء فحكمه حكمها وهو حادث زمانى بحدوثها الزمانى فعالم المادة والطبيعه حادث حدوثا زمانيا هذا. وأما ما صوره المتكلمون فى حدوث العالم يعنى ما سوى البارى سبحانه زمانا بالبناء على استحاله القدم الزمانى فى الممكن ومحصله أن الوجودات الإمكانيه منقطعه من طرف البدايه فلا موجود قبلها إلا الواجب تعالى والزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهايه وصدوره خال عن العالم وذيله مشغول به ظرف له. ففيه أن الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى فليجعل من العالم الذى هو فعله تعالى وعند ذاك ليس وراء الواجب وفعله أمر آخر فلا قبل حتى يستقر فيه عدم العالم استقرار المظروف فى ظرفه. على أن القول بلا تناهى الزمان أولا- وآخرا يناقض قولهم باستحاله القديم الزمانى مضافا إلى أن الزمان كم عارض للحركة القائمه بالجسم وعدم تناهيه يلازم عدم تناهى الأجسام وحركاتها وهو قدم العالم المناقض لقولهم بحدوثه. وقد تفصى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجبا ولا معلولا للواجب بأن الزمان أمر اعتبارى لا بأس بالقول بكونه لا واجبا ولا معلولا للواجب. وفيه أنه يستوى حينئذ القول بحدوث العالم وقدمه زمانا إذ لا حقيقه للزمان. وتفصى عنه آخرون بأن الزمان انتزاعى منتزع من الوجود الواجبى تعالى عن ذلك.

ص ٣٢٦

واعترض عليه بأن لازمه عروض التغير للذات الواجبیه. وأجيب عنه بأننا لا نسلم وجوب المطابقه بين المنتزع والمنتزع عنه وأنت خير بأنه التزام بالسفسطه.

قد تبين في الأبحاث السابقة أن قدرته تعالى هي مبدئيه للإيجاد وعليته لما سواه وهي عين الذات المتعالية ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمه وعدم انقطاع العطيئه. ولا- يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعه لأن المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء وكل جزء حادث مسبق بالعدم ولا- تكرر في وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار والأ-كوار لعدم الدليل عليه. وما قيل إن الأفلاك والأجرام العلويه دائمه الوجود بأشخاصها وكذلك كليات العناصر والأنواع الأصلية الماديه دائمه الوجود نظراً إلى أن عللها مفارقه آبيه عن التغيير. يدفعه عدم دليل يدل على كون هذه العلل تامه منحصره غير متوقفه في تأثيرها على شرائط ومعدات مجهوله لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا- تتشابه الخلقه في أدوارها. على أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابله للتغيير وغير ذلك كانت أصولاً موضوعه من الهيئه والطبيعات القديمتين وقد انفسخ اليوم هذه الآراء.

تم الكتاب

والحمد لله في سادس محرم الحرام من سنه ألف وثلاثمائه وخمس وتسعين من الهجره النبويه والصلاه على محمد وآله.

-
- ١- راجع مفاتيح الأصول للسيد المجاهد: ٦٢٢ في مفتاح: اختلفوا في جواز تقليد المجتهد الميت عند ذكره أدله المجوزين.
 - ٢- اثناها في «ب» و شطب عليها المصنف في «أ».

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

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 اسلامی

اصفهان

خانه کتاب

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

