



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عَلَّمَ الْقُرْآنَ  
عَلَّمَ الْقُرْآنَ

WWW.Ghaemiyeh.com  
WWW.Ghaemiyeh.org  
WWW.Ghaemiyeh.net  
WWW.Ghaemiyeh.ir



# دروس حوزہ

پایہ ہفتم



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

|     |   |
|-----|---|
| ٥   | فهرست   |
| ١٣١ | دروس حوزه - پایه هشتم   |
| ١٣١ | مشخصات کتاب   |
| ١٣١ | فرائد الاصول  |
| ١٣١ | اشاره   |
| ١٣٤ | المقصد الأول فى القطع   |
| ١٣٤ | اشاره   |
| ١٣٨ | و ينبغى التنبيه على أمور  |
| ١٣٨ | الأول هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم يصادف   |
| ١٤٧ | الثانى [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه]  |
| ١٥٤ | الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين أن قطع القطع لا اعتبار به                            |
| ١٥٨ | الرابع أن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل فى الاعتبار أم لا                     |
| ١٥٨ | اشاره   |
| ١٥٩ | المقام الثانى [المقدم] و هو كفايه العلم الإجمالى فى الامتثال                            |
| ١٦٣ | أما المقام الأول [المؤخر] و هو كفايه العلم الإجمالى فى تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلى |
| ١٧٨ | المقصد الثانى فى الظن   |
| ١٧٨ | اشاره   |
| ١٧٨ | المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلاً   |
| ١٩١ | المقام الثانى فى وقوع التعبد بالظن فى الأحكام الشرعيه                                   |
| ١٩١ | اشاره   |
| ١٩٨ | الظنون المعتمده   |
| ١٩٨ | اشاره   |
| ١٩٨ | الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه                    |
| ١٩٨ | اشاره   |

|     |  |
|-----|--|
| ١٩٩ | أما القسم الأول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم   |
| ١٩٩ | اشاره  |
| ٢٠٠ | أما الكلام فى الخلاف الأول   |
| ٢٠٠ | اشاره  |
| ٢١١ | و ينبغي التنبيه على أمور   |
| ٢١١ | الأول  |
| ٢١٢ | الثانى   |
| ٢١٢ | الثالث   |
| ٢١٢ | الرابع   |
| ٢١٣ | و أما التفصيل الآخر  |
| ٢٢٢ | و أما القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر  |
| ٢٢٤ | و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد  |
| ٢٥٤ | و من جملة الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهرة فى الفتوى   |
| ٢٥٩ | و من جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجملة عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا |
| ٢٥٩ | اشاره  |
| ٢٤١ | أما حجة المانعين فالأدلة الثلاثه   |
| ٢٤١ | أما الكتاب   |
| ٢٤١ | و أما السنه  |
| ٢٤٤ | و أما الإجماع  |
| ٢٤٩ | و أما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة   |
| ٢٤٩ | أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها  |
| ٢٩٨ | و أما السنه فطوائف من الأخبار  |
| ٣٠٧ | و أما الإجماع فتقريره من وجوه  |
| ٣٣٤ | الرابع دليل العقل  |
| ٣٤٥ | الثانى حجيه مطلق الظن  |
| ٣٤٥ | اشاره  |

- الأول أن في مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم ..... ٣٤٤
- الثانى أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح ..... ٣٥٤
- (الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائى قدس سرهما ..... ٣٥٥
- الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد ..... ٣٥٦
- اشاره ..... ٣٥٦
- و أما المقدمه الأولى ..... ٣٥٧
- و أما المقدمه الثانيه ..... ٣٥٨
- المقدمه الثالثه ..... ٣٦٩
- المقدمه الرابعه ..... ٣٨٨
- و ينبغى التنبيه على أمور ..... ٣٩٢
- الأمر الأول [لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى] ..... ٣٩٢
- الأمر الثانى نتيجته دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه ..... ٤١١
- اشاره ..... ٤١١
- المقام الأول فى كون نتيجته دليل الانسداد مهمله أو معينه ..... ٤١١
- المقام الثانى فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب أو المرتبه أم لا ..... ٤١٥
- اشاره ..... ٤١٥
- الأول من طرق التعميم عدم المرجح لبعضها على بعض ..... ٤١٥
- الثانى من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه ..... ٤٣١
- المقام الثالث تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه ..... ٤٤٦
- ثم إن الإشكال هنا فى مقامين ..... ٤٤٧
- اشاره ..... ٤٤٧
- أما المقام الأول و هو خروج القياس و أمثاله مما تقطع بعدم اعتباره ..... ٤٤٨
- المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره ..... ٤٥٨
- الأمر الثالث لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل ..... ٤٦٢
- الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام ..... ٤٧٠
- الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين ..... ٤٧٢

- ٤٧٢ ..... اشاره
- ٤٧٤ ..... القسم الثانى الذى يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به
- ٤٨٣ ..... القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد
- ٤٨٣ ..... اشاره
- ٤٨٣ ..... المقام الأول فى القادر
- ٤٨٧ ..... المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم
- ٤٩٤ ..... الأمر السادس إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخرى غيرها
- ٤٩٤ ..... اشاره
- ٤٩٥ ..... المقام الأول الجبر بالظن الغير المعتمد
- ٤٩٨ ..... المقام الثانى فى كون الظن الغير المعتمد موهنا
- ٥٠٢ ..... المقام الثالث فى الترجيح بالظن الغير المعتمد
- ٥٠٢ ..... اشاره
- ٥٠٢ ..... القسم الأول و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص
- ٥٠٤ ..... و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعتمد لأجل بقائه تحت أصاله حرمة العمل
- ٥٠٤ ..... اشاره
- ٥٠٥ ..... أما المقام الأول و هو الترجيح بالظن الغير المعتمد فى الدلالة
- ٥٠٦ ..... أما المقام الثانى و هو الترجيح بالظن الغير المعتمد فى وجه الصدور
- ٥٠٧ ..... أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن
- ٥١٨ ..... المقصد الثالث من مقاصد الكتاب فى الشك
- ٥١٨ ..... مقدمه
- ٥٢٣ ..... أما المقام الأول و هو حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه
- ٥٢٣ ..... اشاره
- ٥٢٣ ..... و الموضوع الأول و هو الشك فى نفس التكليف
- ٥٢٣ ..... اشاره
- ٥٢٥ ..... فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب
- ٥٢٥ ..... اشاره

- المسأله الأولى ما لا نص فيه ..... ٥٢٥
- إشاره ..... ٥٢٥
- احتج للقول الأول بالأدله الأربعة ..... ٥٢٦
- فمن الكتاب آيات ..... ٥٢٦
- و أما السنه فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره ..... ٥٣٠
- و أما الإجماع فتقريره من وجهين ..... ٥٤٦
- الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف ..... ٥٥٠
- و قد يستدل على البراءه بوجوه غير ناهضه ..... ٥٥٢
- احتج للقول الثانى و هو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالأدله الثلاثه ..... ٥٥٣
- فمن الكتاب طائفتان ..... ٥٥٣
- و من السنه طوائف ..... ٥٥٤
- إحداها ما دل على حرمة القول و العمل بغير العلم ..... ٥٥٤
- الثالثه ما دل على وجوب الاحتياط و هى كثيره ..... ٥٦٢
- الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى صلى الله عليه و آله و الوصى عليه السلام و بعض الأئمه عليهم السلام ..... ٥٦٧
- و أما العقل فتقريره بوجهين ..... ٥٧٠
- و ينبغى التنبيه على أمور ..... ٥٧٤
- الأول ..... ٥٧٤
- الثانى ..... ٥٧٨
- الثالث ..... ٥٧٨
- الرابع ..... ٥٨٠
- الخامس ..... ٥٨٢
- السادس ..... ٥٨٤
- المسأله الثانيه ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهه إجمال النص ..... ٥٨٥
- المسأله الثالثه أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهه تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما ..... ٥٨٥
- المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب مع كون الشك فى الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه فى بعض الأمور الخارجيه ..... ٥٨٧
- إشاره ..... ٥٨٧

- ٥٩١ ..... و ينبغي التنبيه على أمور
- ٥٩١ ..... الأول
- ٥٩٢ ..... الثاني
- ٥٩٧ ..... الثالث
- ٥٩٨ ..... الرابع
- ٥٩٩ ..... المطلوب الثاني في دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمه من الأحكام
- ٥٩٩ ..... اشاره
- ٥٩٩ ..... المسأله الأولى فيما اشتبه حكمه الشرعى الكلى من جهه عدم النص المعتبر
- ٥٩٩ ..... اشاره
- ٦٠٤ ..... و ينبغي التنبيه على أمور
- ٦٠٤ ..... الأول
- ٦٠٤ ..... الثاني
- ٦١٠ ..... الثالث
- ٦١٢ ..... المسأله الثانيه فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهه إجمال اللفظ
- ٦١٣ ..... المسأله الثالثه فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين
- ٦١٥ ..... المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهه الاشتباه في موضوع الحكم
- ٦٢١ ..... المطلوب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمه
- ٦٢١ ..... المسأله الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما
- ٦٢٩ ..... المسأله الثانيه إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه إجمال الدليل
- ٦٢٩ ..... المسأله الثالثه لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهه تعارض الأدله
- ٦٢٩ ..... المسأله الرابعه لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه اشتباه الموضوع
- ٦٣١ ..... الموضوع الثاني في الشك في المكلف به
- ٦٣١ ..... اشاره
- ٦٣١ ..... المطلوب الأول دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب و مسائله أربع
- ٦٣١ ..... المسأله الأولى
- ٦٣١ ..... اشاره

- ٦٣١ ..... أما المقام الأول الشبهه المحصوره
- ٦٣١ ..... اشاره
- ٦٣٢ ..... أما المقام الأول و هو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه
- ٦٣٩ ..... و أما المقام الثانى و هو وجوب اجتناب الكل و عدمه
- ٦٣٩ ..... اشاره
- ٦٤١ ..... احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين
- ٦٤١ ..... الأول
- ٦٤٣ ..... الثانى
- ٦٤٨ ..... و ينبغى التنبيه على أمور
- ٦٤٨ ..... الأول
- ٦٥٠ ..... الثانى
- ٦٥٢ ..... الثالث
- ٦٥٧ ..... الرابع
- ٦٦٠ ..... الخامس
- ٦٦٢ ..... السادس
- ٦٦٤ ..... السابع
- ٦٦٥ ..... الثامن
- ٦٦٦ ..... التاسع
- ٦٦٦ ..... المقام الثانى فى الشبهه الغير المحصوره
- ٦٦٦ ..... و المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب و يدل عليه وجوه
- ٦٦٦ ..... الأول الإجماع الظاهر المصرح به فى الروض و عن جامع المقاصد
- ٦٦٦ ..... الثانى ما استدل به جماعه من لزوم المشقه فى الاجتناب
- ٦٦٨ ..... الثالث الأخبار الداله على حليه كل ما لم يعلم حرمة
- ٦٦٩ ..... الرابع بعض الأخبار الداله على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما.
- ٦٧٠ ..... الخامس أصله البراءه
- ٦٧١ ..... السادس عدم الابتلاء

- ضابط المحصور و الارتكاب و النسبه و بقيه المسائل ..... ٦٧١
- اشاره ..... ٦٧١
- إلا أن الكلام يقع في موارد ..... ٦٧١
- الأول في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي أم يجب إبقاء مقدار الحرام ..... ٦٧٢
- الثاني اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور و غيره ..... ٦٧٣
- الثالث ..... ٦٧٤
- الرابع ..... ٦٧٧
- و أما المسائل الثلاث الأخر ..... ٦٧٧
- المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام ..... ٦٧٧
- اشاره ..... ٦٧٧
- أما القسم الأول فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين. .... ٦٧٧
- اشاره ..... ٦٧٨
- أما المسألة الأولى ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر ..... ٦٧٨
- المسألة الثانية ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص ..... ٦٨٩
- المسألة الثالثة ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين ..... ٦٩٠
- المسألة الرابعة ما إذا اشتبه الواجب بغير الحرام من جهة اشتباه الموضوع ..... ٦٩١
- و ينبغي التنبيه على أمور ..... ٦٩٢
- الأول ..... ٦٩٢
- الثاني ..... ٦٩٣
- الثالث ..... ٦٩٣
- الرابع ..... ٦٩٤
- الخامس ..... ٦٩٤
- السادس ..... ٦٩٥
- السابع ..... ٦٩٥
- القسم الثاني فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل و الأكثر ..... ٦٩٧
- اشاره ..... ٦٩٧



- ٦٩٧ ..... أما مسائل القسم الأول و هو الشك في الجزء الخارجى
- ٦٩٧ ..... فالمسأله الأولى منها أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر فى المسأله
- ٦٩٧ ..... اشاره
- ٦٩٨ ..... لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل
- ٧١٢ ..... المسأله الثانيه ما إذا كان الشك فى الجزئيه ناشئاً من إجمال الدليل
- ٧١٨ ..... المسأله الثالثه فيما إذا تعارض نضان متكافئان فى جزئيه شىء لشىء و عدمها
- ٧٢١ ..... المسأله الرابعه فيما إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به من جهه الشبهه فى الموضوع الخارجى
- ٧٢٢ ..... و أما القسم الثانى و هو الشك فى كون الشىء قيدا للمأمور به
- ٧٢٥ ..... و ينبغى التنبيه على أمور متعلقه بالجزء و الشرط
- ٧٢٥ ..... الأمر الأول
- ٧٢٥ ..... اشاره
- ٧٢٦ ..... أما المسأله الأولى و هى بطلان العباده بترك الجزء سهواً
- ٧٣١ ..... المسأله الثانيه فى زياده الجزء عمداً
- ٧٤٠ ..... المسأله الثالثه فى ذكر الزياده سهواً التى تقدر عمداً و إلا فما لا يقدر عمداً فسهوها أولى بعدم القدر
- ٧٤٢ ..... الأمر الثانى
- ٧٤٩ ..... الأمر الثالث
- ٧٤٩ ..... الأمر الرابع
- ٧٥٢ ..... المطلب الثالث فى اشتباه الواجب بالحرام
- ٧٥٢ ..... خاتمه فيما يعتبر فى العمل بالأصل
- ٧٥٢ ..... اشاره
- ٧٥٢ ..... أما الاحتياط
- ٧٥٧ ..... و أما البراءه
- ٧٥٧ ..... اشاره
- ٧٥٧ ..... أما وجوب أصل الفحص
- ٧٥٧ ..... اشاره
- ٧٦٠ ..... بقى الكلام فى حكم الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص

- ٧٦٠ ..... اشارة
- ٧٦٠ ..... أما العقاب
- ٧٦٥ ..... و أما الكلام فى الحكم الوضعى
- ٧٦٥ ..... اشارة
- ٧٦٥ ..... أما المعاملات
- ٧٧٠ ..... و أما العبادات
- ٧٧١ ..... و لنختم الكلام فى الجاهل العامل قبل الفحص بأمر
- ٧٧١ ..... الأول
- ٧٧٤ ..... الثانى
- ٧٧٦ ..... الثالث
- ٧٨٠ ..... و أما الكلام فى مقدار الفحص
- ٧٨١ ..... تذييب (ذكر الفاضل التونى لأصل البراءة شروطا آخر
- ٧٨١ ..... الأول أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى
- ٧٨٥ ..... الثانى أن لا يتضرر بإعمالها مسلم
- ٧٨٦ ..... قاعده لا ضرر
- ٧٩٦ ..... المقام الثانى فى (الاستصحاب
- ٧٩٦ ..... اشارة
- ٧٩٨ ..... بقى الكلام فى أمور
- ٧٩٨ ..... الأول
- ٧٩٨ ..... الثانى
- ٨٠٠ ..... الثالث
- ٨٠٢ ..... الرابع
- ٨٠٢ ..... اشارة
- ٨٠٤ ..... فرض الشك فيه على فرض الالتفات.
- ٨٠٤ ..... السادس فى تقسيم الاستصحاب إلى أقسام
- ٨٠٤ ..... اشارة

- ٨٠٤ ..... أما بالاعتبار الأول فمن وجوه
- ٨٠٥ ..... الوجه الأول
- ٨٠٨ ..... الثاني
- ٨١٠ ..... الثالث
- ٨١٠ ..... و أما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضا
- ٨١٠ ..... أحدها
- ٨١٠ ..... الثاني
- ٨١٣ ..... الثالث
- ٨١٤ ..... و أما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه أيضا
- ٨١٤ ..... أحدها
- ٨١٦ ..... الثاني
- ٨١٧ ..... الثالث
- ٨١٧ ..... اشاره
- ٨١٨ ..... هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.
- ٨١٨ ..... [الاقوال في الاستصحاب]
- ٨١٨ ..... اشاره
- ٨٢٠ ..... و الأقوى هو القول التاسع
- ٨٢١ ..... [أدله حججه الاستصحاب]
- ٨٢١ ..... الأول ظاهر كلمات جماعه الاتفاق عليه
- ٨٢١ ..... الثاني حكم الشارع بالبقاء
- ٨٢٢ ..... الثالث الأخبار المستفيضة
- ٨٢٢ ..... منها صحيحه زواره
- ٨٢٤ ..... و منها صحيحه أخرى لزواره مضمرة أيضا
- ٨٢٦ ..... (و منها: صحيحه ثالثة لزواره
- ٨٢٩ ..... (و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام
- ٨٣١ ..... (و منها مكاتبه على بن محمد القاساني

|     |  |
|-----|--|
| ٨٣١ | و ربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصه             |
| ٨٣٨ | [ادله الاقوال الاستصحاب]                                       |
| ٨٣٨ | احتج للقول الأول بوجوه   |
| ٨٤٨ | احتج النافون بوجوه   |
| ٨٥٤ | حجه من أنكر اعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجيه                |
| ٨٥٩ | و أما القول الخامس   |
| ٨٦٣ | حجه القول السادس   |
| ٨٦٣ | حجه القول السابع   |
| ٨٨٢ | حجه القول الثامن   |
| ٨٨٩ | حجه القول التاسع   |
| ٨٩٢ | حجه القول العاشر   |
| ٨٩٥ | حجه القول الحادى عشر   |
| ٨٩٥ | اشاره  |
| ٩٠٥ | بقى الكلام فى توجيه ما ذكره من أن الأمر فى الحكم التخييرى أظهر |
| ٩١٢ | و ينبغى التنبيه على أمور.                                      |
| ٩١٢ | اشاره  |
| ٩١٢ | الأمر الأول  |
| ٩١٩ | الأمر الثانى   |
| ٩٢٧ | الأمر الثالث   |
| ٩٣١ | الأمر الرابع   |
| ٩٣٣ | الأمر الخامس   |
| ٩٣٧ | الأمر السادس   |
| ٩٤٤ | الأمر السابع   |
| ٩٥١ | الأمر الثامن   |
| ٩٥٢ | الأمر التاسع   |
| ٩٤٢ | الأمر العاشر.  |

- الأمر الحادى عشر. ٩٦٦
- الأمر الثانى عشر ٩٧٠
- خاتمه ٩٧٢
- اشاره ٩٧٢
- الأول بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب ٩٧٢
- الأمر الثانى مما يعتبر فى تحقق الاستصحاب أن يكون فى حال الشك متيقنا بوجود المستصحب فى السابق حتى يكون شكه فى البقاء. ٩٧٩
- الثالث أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غير معلوم ٩٨٩
- تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثه. ٩٩٢
- اشاره ٩٩٢
- أما الكلام فى المقام الأول و هو عدم معارضه الاستصحاب لبعض الأمارات ٩٩٣
- المسأله الأولى أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هى حاكمه عليه ٩٩٣
- المسأله الثانيه فى أن أصله الصحه فى العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب ٩٩٥
- اشاره ٩٩٥
- الموضع الأول ٩٩٦
- الموضع الثانى ٩٩٧
- الموضع الثالث ٩٩٨
- الموضع الرابع ١٠٠٠
- الموضع الخامس ١٠٠٢
- الموضع السادس ١٠٠٤
- الموضع السابع ١٠٠٤
- المسأله الثالثه فى أصله الصحه فى فعل الغير ١٠٠٥
- اشاره ١٠٠٥
- أما الكتاب فمنه آيات. ١٠٠٥
- و أما السنه. ١٠٠٦
- الثالث الإجماع القولى و العملى ١٠٠٨
- الرابع العقل المستقل ١٠٠٩

- و ينبغي التنبيه على أمور ..... ١٠٠٩
- الأول أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعيه ..... ١٠٠٩
- الأمر الثاني. .... ١٠١١
- الثالث ..... ١٠١٤
- الرابع ..... ١٠١٦
- الخامس ..... ١٠١٩
- السادس في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب ..... ١٠١٩
- بقي الكلام في أصله الصحة في الأقوال و الاعتقادات. .... ١٠٢٢
- آخر ما ذكره). .... ١٠٢٢
- المقام الثاني في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعه ..... ١٠٢٢
- المقام الثالث في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العمليه أعنى البراءه و الاشتغال و التخيير ..... ١٠٢٢
- اشاره ..... ١٠٢٢
- الأول تعارض البراءه مع الاستصحاب ..... ١٠٢٥
- الثاني تعارض قاعده الاشتغال مع الاستصحاب. .... ١٠٢٧
- الثالث تعارض قاعده التخيير مع الاستصحاب ..... ١٠٢٨
- و أما الكلام في تعارض الاستصحابين ..... ١٠٢٨
- اشاره ..... ١٠٢٨
- القسم الأول ما إذا كان الشك في مستصحب أحدهما مسببا عن الشك في الآخر ..... ١٠٢٨
- و أما القسم الثاني و هو ما إذا كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث ..... ١٠٣٧
- اشاره ..... ١٠٣٧
- فهناك صور أربع. .... ١٠٣٧
- و أما الصورة الثالثه و هو ما يعمل فيه بالاستصحابين ..... ١٠٤٢
- و أما الصورة الرابعه و هي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين. .... ١٠٤٢
- اشاره ..... ١٠٤٢
- خاتمه في التعادل و الترجيح ..... ١٠٤٤
- اشاره ..... ١٠٤٤

- ١٠٥٧ ..... إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين و إما أن يكون مع أحدهما مرجح.
- ١٠٥٧ ..... المقام الأول في المتكافئين
- ١٠٥٧ ..... اشاره
- ١٠٦٤ ..... بقى هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخيير و مقدمه للترجيح
- ١٠٦٥ ..... المقام الثانى فى التراجيح
- ١٠٦٥ ..... اشاره
- ١٠٦٥ ..... أما المقام الأول و هو ترجيح أحد الخبرين بالمزيه الداخليه أو الخارجيه
- ١٠٧٢ ..... المقام الثانى فى ذكر الأخبار الوارده فى أحكام المتعارضين و هى أخبار
- ١٠٨١ ..... المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصه
- ١٠٨٦ ..... المقام الرابع فى بيان المرجحات
- ١٠٨٦ ..... اشاره
- ١٠٨٦ ..... أما المرجح الداخلى فهو على أقسام
- ١٠٨٦ ..... اشاره
- ١٠٨٦ ..... ترجيح الروايه باعتبار قوه الدلاله
- ١٠٨٦ ..... اشاره
- ١١٠٢ ..... بقى فى المقام شى ء
- ١١٠٩ ..... مرجحات الروايه من الجهات الأخر
- ١١٠٩ ..... اشاره
- ١١١٠ ..... أما الترجيح بالسند فبأمور
- ١١١٢ ..... و أما ما يرجع إلى المتن فهى أمور
- ١١١٣ ..... و أما الترجيح من حيث وجه الصدور
- ١١١٩ ..... بقى فى هذا المقام أمور
- ١١١٩ ..... الأول
- ١١١٩ ..... الثانى
- ١١٢١ ..... الثالث
- ١١٢٢ ..... الرابع

|  |      |
|--|------|
| الخامس   | ١١٢٣ |
| أما المرجحات الخارجيه  | ١١٢٤ |
| اشاره  | ١١٢٤ |
| القسم الأول ما يكون غير معتبر في نفسه  | ١١٢٤ |
| اشاره  | ١١٢٤ |
| بقي في المقام أمران  | ١١٢٧ |
| أحدهما أن الأماره التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات أم لا | ١١٢٧ |
| الثاني في مرتبه هذا المرجح بالنسبه إلى المرجحات السابقه                                  | ١١٢٨ |
| القسم الثاني ما يكون معتبرا في نفسه  | ١١٢٨ |
| اشاره  | ١١٢٨ |
| فمن القسم الأول الكتاب و السنه و الترجيح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار                 | ١١٢٨ |
| و أما القسم الثاني و هو ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين فهي عده أمور                      | ١١٣٢ |
| بقي هنا شيء  | ١١٣٣ |
| المحتويات  | ١١٣٨ |
| المصادر  | ١١٤٠ |
| تفسير  | ١١٧١ |
| اشاره  | ١١٧١ |
| سوره يوسف عليه السلام  | ١١٧١ |
| اشاره  | ١١٧١ |
| آيات ١ تا ٥  | ١١٧٢ |
| آيات ٦ تا ٩  | ١١٧٥ |
| آيات ١٠ تا ١٤  | ١١٧٨ |
| آيات ١٥ تا ١٨  | ١١٨١ |
| آيات ١٩ تا ٢٠  | ١١٨٤ |
| آيات ٢١ تا ٢٣  | ١١٨٧ |
| آيات ٢٤ تا ٢٩  | ١١٩٠ |



|      |                 |
|------|-----------------|
| ١١٩٤ | آیات ٣٠ تا ٣٥   |
| ١٢٠٠ | آیات ٣٦ تا ٤٠   |
| ١٢٠٥ | آیات ٤١ تا ٤٢   |
| ١٢٠٦ | آیات ٤٣ تا ٤٩   |
| ١٢١٠ | آیات ٥٠ تا ٥٢   |
| ١٢١٢ | آیات ٥٣ تا ٥٧   |
| ١٢١٥ | آیات ٥٨ تا ٦٢   |
| ١٢١٨ | آیات ٦٣ تا ٦٦   |
| ١٢٢١ | آیات ٦٧ تا ٦٨   |
| ١٢٢٣ | آیات ٦٩ تا ٧٦   |
| ١٢٢٧ | آیات ٧٧ تا ٨٠   |
| ١٢٣١ | آیات ٨١ تا ٨٧   |
| ١٢٣٥ | آیات ٨٨ تا ٩٣   |
| ١٢٣٨ | آیات ٩٤ تا ٩٨   |
| ١٢٣٩ | آیات ٩٩ تا ١٠٢  |
| ١٢٤٣ | آیات ١٠٣ تا ١٠٩ |
| ١٢٤٦ | آیات ١١٠ تا ١١١ |
| ١٢٤٨ | سوره رعد        |
| ١٢٤٨ | اشاره           |
| ١٢٤٩ | آیات ١ تا ٣     |
| ١٢٥١ | آیات ٤ تا ٥     |
| ١٢٥٣ | آیات ٦ تا ١١    |
| ١٢٥٨ | آیات ١٢ تا ١٥   |
| ١٢٦٢ | آیه ١٦          |
| ١٢٦٤ | آیات ١٧ تا ١٨   |
| ١٢٦٧ | آیات ١٩ تا ٢٤   |

|      |  |
|------|--|
| ١٢٧١ | آيات ٢٥ تا ٣٠  |
| ١٢٧٤ | آيات ٣١ تا ٣٤  |
| ١٢٨٠ | آيات ٣٥ تا ٣٧  |
| ١٢٨٢ | آيات ٣٨ تا ٤٠  |
| ١٢٨٤ | آيات ٤١ تا ٤٣  |
| ١٢٨٧ | المكاسب  |
| ١٢٨٧ | اشاره  |
| ١٢٨٧ | الجزء الأول  |
| ١٢٨٨ | اشاره  |
| ١٢٨٨ | فالاكتساب المحرم أنواع                               |
| ١٢٨٨ | و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الأخبار                 |
| ١٢٨٨ | اشاره  |
| ١٢٨٨ | [روايه تحف العقول]                                   |
| ١٢٩٢ | [روايه فقه الرضا]                                    |
| ١٢٩٢ | [روايه الدعائم]                                      |
| ١٢٩٢ | [النبوي المشهور]                                     |
| ١٢٩٢ | [تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه]                   |
| ١٢٩٣ | و معنى حرمه الاكتساب                                 |
| ١٢٩٣ | فالاكتساب المحرم أنواع                               |
| ١٢٩٣ | اشاره  |
| ١٢٩٣ | [النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى |
| ١٢٩٣ | و فيه مسائل ثمان                                     |
| ١٢٩٣ | الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم         |
| ١٢٩٣ | اشاره  |
| ١٢٩٣ | فرعان  |
| ١٢٩٤ | الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه         |

- ١٢٩٤ ..... اشاره
- ١٢٩٤ ..... [أما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشيء اختياراً]
- ١٢٩٥ ..... و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها
- ١٢٩٥ ..... الثاني بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً
- ١٢٩٦ ..... الثانيه يحرم بيع العذرة النجسه من كل حيوان
- ١٢٩٦ ..... اشاره
- ١٢٩٦ ..... [الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]
- ١٢٩٦ ..... اشاره
- ١٢٩٦ ..... [الأظهر من وجوه الجمع]
- ١٢٩٧ ..... [وجه ثبوت الحكم في غير عذرة الإنسان]
- ١٢٩٧ ..... فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره
- ١٢٩٧ ..... الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف
- ١٢٩٧ ..... اشاره
- ١٢٩٧ ..... فرع و أما الدم الطاهر
- ١٢٩٨ ..... الرابعه لا إشكال في حرمة بيع المنى
- ١٢٩٨ ..... اشاره
- ١٢٩٨ ..... [بيع العسيب]
- ١٢٩٨ ..... الخامسه تحرم المعاوضه على الميتة و أجزائها التي تحلها الحياه من ذى النفس السائله
- ١٢٩٨ ..... اشاره
- ١٢٩٩ ..... [أظهر مكاتبه الصيقل في الجواز]
- ١٢٩٩ ..... اشاره
- ١٢٩٩ ..... [المناقشه في دلالتها على جواز البيع]
- ١٢٩٩ ..... [بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]
- ١٣٠٠ ..... [أظهر ما دل على المنع في كون المانع حرمة الانتفاع]
- ١٣٠٠ ..... [أظهر كلام جماعه في ما استظهر من النص و الإجماع]
- ١٣٠١ ..... [المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه]

- فرعان ..... ١٣٠١
- الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى ..... ١٣٠١
- اشاره ..... ١٣٠١
- أهل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميته] ..... ١٣٠١
- اشاره ..... ١٣٠١
- أدلاله روايتي الحلبي على الجواز] ..... ١٣٠١
- أتجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه] ..... ١٣٠٢
- أحمل العلامة لروايتي الحلبي] ..... ١٣٠٢
- أحمل المؤلف لهما] ..... ١٣٠٢
- الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه] ..... ١٣٠٢
- الثاني أن الميته من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها ..... ١٣٠٣
- السادسه يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين ..... ١٣٠٣
- السابعه يحرم التكسب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نسا و فتوى ..... ١٣٠٣
- الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره ..... ١٣٠٣
- و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه ..... ١٣٠٤
- اشاره ..... ١٣٠٤
- الأولى يجوز بيع المملوك الكافر ..... ١٣٠٤
- اشاره ..... ١٣٠٤
- أبيع العبد المرتد عن فطره] ..... ١٣٠٤
- اشاره ..... ١٣٠٤
- أنقل كلمات الأعلام فى المسأله] ..... ١٣٠٦
- الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة ..... ١٣٠٧
- اشاره ..... ١٣٠٧
- أحدها كلب الصيد السلوقى ..... ١٣٠٧
- الثانى كلب الصيد غير السلوقى ..... ١٣٠٧
- اشاره ..... ١٣٠٧

- الأخبار المستفيضة [الداله على الجواز] ..... ١٣٠٧
- الثالث كلب الماشيه و الحائط ..... ١٣٠٩
- اشاره ..... ١٣٠٩
- نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز ..... ١٣٠٩
- [ذهب المحقق و قليل من متأخري المتأخرين إلى المنع] ..... ١٣٠٩
- [دلاله مرسله المبسوط على الجواز] ..... ١٣٠٩
- حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال ..... ١٣١٠
- [التأييد بما أفاده العلامة و المناقشه فيه] ..... ١٣١٠
- [المناقشه في أدله الجواز] ..... ١٣١٠
- [الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع] ..... ١٣١٠
- و أما حمل كلمات القدماء على المثال ففي غاية البعد ..... ١٣١١
- [مختار المؤلف] ..... ١٣١١
- الثالثه الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبي ..... ١٣١١
- اشاره ..... ١٣١١
- [عدم شمول نجس العين للعصير] ..... ١٣١١
- [استظهار المنع من بيع العصير في مفتاح الكرامه] ..... ١٣١٣
- و في الجميع نظر ..... ١٣١٣
- الرابعه يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس ..... ١٣١٣
- اشاره ..... ١٣١٣
- [الأخبار المستفيضة الداله على الجواز] ..... ١٣١٤
- إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع ..... ١٣١٥
- النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به ..... ١٣٤٠
- اشاره ..... ١٣٤٠
- الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام ..... ١٣٤٠
- اشاره ..... ١٣٤٠
- منها هياكل العباده المبتدعه ..... ١٣٤٠

- ١٣٤٠ ..... اشاره
- ١٣٤٠ ..... [أما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]
- ١٣٤١ ..... [أجواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]
- ١٣٤١ ..... [أتوجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها]
- ١٣٤١ ..... [أتحقيق حول قصد الماده]
- ١٣٤٣ ..... [إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]
- ١٣٤٣ ..... [أتوجيه التقييد فى كلام العلامه]
- ١٣٤٣ ..... [أما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]
- ١٣٤٣ ..... و منها آلات القمار بأنواعه
- ١٣٤٣ ..... اشاره
- ١٣٤٤ ..... [أبيان المراد بالقمار]
- ١٣٤٤ ..... و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها
- ١٣٤٤ ..... و منها أواني الذهب و الفضة
- ١٣٤٤ ..... و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس
- ١٣٤٥ ..... اشاره
- ١٣٤٥ ..... [أما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]
- ١٣٤٥ ..... [أو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]
- ١٣٤٥ ..... [الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]
- ١٣٤٥ ..... القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه
- ١٣٤٦ ..... [الوجوه المتصوره فى قصد المنفعه المحرمه]
- ١٣٤٦ ..... الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا
- ١٣٤٦ ..... اشاره
- ١٣٤٦ ..... [أخبر جابر الدال على حرمه مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]
- ١٣٤٦ ..... [أمصححه ابن أذينه الداله على الجواز]
- ١٣٤٧ ..... [أالجمع بين الخبرين]
- ١٣٤٨ ..... [أحرمه بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام]

- الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد] ١٣٤٨
- المسألة الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه ١٣٤٨
- اشاره ١٣٤٨
- التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا] ١٣٤٨
- أبيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها] ١٣٤٩
- المسألة الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله ١٣٤٩
- اشاره ١٣٤٩
- الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد] ١٣٤٩
- الأخبار المانعه] ١٣٤٩
- الجمع بين الأخبار] ١٣٥٠
- فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه ١٣٥٠
- الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم] ١٣٥٠
- اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه] ١٣٥٠
- زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج] ١٣٥١
- أظهر كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد] ١٣٥٢
- إطلاق الإعانه فى غير واحد من الأخبار على المجرى عن القصد] ١٣٥٢
- أما أفاده المحقق الأردبيلي حول صدق مفهوم الإعانه] ١٣٥٣
- اتفصيل الكلام فى تحقيق المرام] ١٣٥٣
- أهل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام] ١٣٥٤
- أبيع الطعام على من يرتكب المعاصى] ١٣٥٥
- أبيان المتحصل مما ذكر] ١٣٥٥
- ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصيه الصادره عن الغير ١٣٥٦
- ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها ١٣٥٦
- الاستدلال على الحرمة فى المسأله بوجوب دفع المنكر] ١٣٥٦
- أما يشهد لهذا الاستدلال] ١٣٥٦
- أتوقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبيعه] ١٣٥٧

- ١٣٥٨ ..... [توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أمية]
- ١٣٥٨ ..... [المتلخص مما ذكر]
- ١٣٥٨ ..... [الوجوه المتصوره فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]
- ١٣٦٠ ..... [الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمه لأجل الإعانه على الإثم]
- ١٣٦١ ..... [القسم الثالث ما يحرم لتحریم ما يقصد منه شأنًا]
- ١٣٦١ ..... [اشاره]
- ١٣٦١ ..... [حرمه بيع السلاح من أعداء الدين]
- ١٣٦١ ..... [اشاره]
- ١٣٦١ ..... [الأخبار الداله على الحرمه]
- ١٣٦١ ..... [اختصاص الحرمه فى الأخبار بصورة قيام الحرب]
- ١٣٦٢ ..... [نقد ما عن حواشى الشهيد]
- ١٣٦٢ ..... [اشمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]
- ١٣٦٢ ..... [اجواز بيع ما يكن]
- ١٣٦٢ ..... [المناقشه فى الجواز]
- ١٣٦٣ ..... [أرد دلالة روايه محمد بن قيس على الجواز]
- ١٣٦٣ ..... [أهل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]
- ١٣٦٣ ..... [اشاره]
- ١٣٦٣ ..... [اشمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]
- ١٣٦٤ ..... [النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها]
- ١٣٦٤ ..... [اشاره]
- ١٣٦٤ ..... [التحریم هنا وضعى]
- ١٣٦٤ ..... [و الدليل على الفساد]
- ١٣٦٤ ..... [استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]
- ١٣٦٤ ..... [تحسين ما قاله فى محكى إيضاح النافع]
- ١٣٦٥ ..... [اجواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للعقلاء]
- ١٣٦٥ ..... [نقد ما أفاده العلامه فى التذکره]



- ١٣٦٥ ..... [تحسين ما قاله في الدروس]
- ١٣٦٥ ..... [النظر في منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]
- ١٣٦٦ ..... [انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]
- ١٣٦٦ ..... [مقتضى التأمل في الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]
- ١٣٦٦ ..... [جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]
- ١٣٦٧ ..... [جواز بيع الهرة]
- ١٣٦٧ ..... [عدم المنفعة المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]
- ١٣٦٧ ..... [النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه]
- ١٣٦٧ ..... [اشاره]
- ١٣٦٧ ..... [المسألة الأولى تدليس الماشطه]
- ١٣٦٨ ..... [اشاره]
- ١٣٦٨ ..... [بما ذا يحصل التدليس]
- ١٣٦٨ ..... [أهل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]
- ١٣٦٨ ..... [أظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]
- ١٣٧٠ ..... [و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأة]
- ١٣٧٠ ..... [و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا]
- ١٣٧٠ ..... [و يمكن الجمع بين الأخبار]
- ١٣٧١ ..... [نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال]
- ١٣٧٢ ..... [أصول التدليس بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]
- ١٣٧٢ ..... [أكراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]
- ١٣٧٢ ..... [أحكمه في أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]
- ١٣٧٣ ..... [المسألة الثانيه] حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس
- ١٣٧٣ ..... [اشاره]
- ١٣٧٣ ..... [ألا دليل على الحرمه عدا النبوى]
- ١٣٧٣ ..... [اشاره]
- ١٣٧٣ ..... [و في دلالتة قصور]

- ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة ..... ١٣٧٤
- المسأله الثالثه التشبيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه ..... ١٣٧٤
- [بيان معنى التشبيب] ..... ١٣٧٤
- [أدله الحرمه] ..... ١٣٧٤
- و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم ..... ١٣٧٤
- [الاستدلال بعمومات حرمه اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمه ما يوجب تهيج القوه الشهويه] ..... ١٣٧٥
- [لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد] ..... ١٣٧٥
- [جواز التشبيب بالمرأه المبهمه] ..... ١٣٧٥
- و أما اعتبار الإيمان ..... ١٣٧٥
- و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال ..... ١٣٧٦
- المسأله الرابعه تصوير ذوات الأرواح حرام ..... ١٣٧٦
- اشاره ..... ١٣٧٦
- [الأخبار المستفيضه الداله على حرمه مجرد النقش] ..... ١٣٧٦
- [استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق] ..... ١٣٧٨
- و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح ..... ١٣٧٨
- [أما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم] ..... ١٣٧٨
- [أظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح] ..... ١٣٧٨
- [أظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم] ..... ١٣٧٩
- [أخروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمه] ..... ١٣٧٩
- ثم إن المرجع فى الصوره إلى العرف ..... ١٣٨٠
- و لو صور بعض أجزاء الحيوان فى حرمته نظر بل منع ..... ١٣٨٠
- بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه ..... ١٣٨٠
- اشاره ..... ١٣٨٠
- و يمكن أن يستدل للحرمه ..... ١٣٨٢
- [المناقشه فى أدله حرمه الاقتناء] ..... ١٣٨٣
- [معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز] ..... ١٣٨٤

- ١٣٨٥ ----- [مختار المؤلف]
- ١٣٨٦ ----- المسأله الخامسه التطيف حرام
- ١٣٨٦ ----- اشاره
- ١٣٨٦ ----- ثم إن البخس فى العد و الذرع- يلحق به حكما
- ١٣٨٦ ----- و لو وزن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما
- ١٣٨٦ ----- المسأله السادسه التنجيم حرام
- ١٣٨٦ ----- اشاره
- ١٣٨٧ ----- الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب
- ١٣٨٧ ----- اشاره
- ١٣٨٧ ----- و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم
- ١٣٨٧ ----- [عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]
- ١٣٨٩ ----- الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره
- ١٣٨٩ ----- اشاره
- ١٣٨٩ ----- [قصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]
- ١٣٨٩ ----- الثالث الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره
- ١٣٨٩ ----- اشاره
- ١٣٨٩ ----- [النصوص الداله على الحرمة]
- ١٣٩٠ ----- اشاره
- ١٣٩٠ ----- [محاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]
- ١٣٩٠ ----- [محاوره أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]
- ١٣٩٠ ----- [قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]
- ١٣٩١ ----- [روايه المفضل بن عمر فى قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات]
- ١٣٩١ ----- [جواز النظر فى النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]
- ١٣٩١ ----- [الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]
- ١٣٩١ ----- [جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه]
- ١٣٩٢ ----- الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

- ١٣٩٢ ..... اشارة
- ١٣٩٢ ..... الأول الاستقلال فى التأثير
- ١٣٩٢ ..... اشارة
- ١٣٩٢ ..... و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا
- ١٣٩٣ ..... [موافقه العامه على هذا الحكم]
- ١٣٩٣ ..... [اظهارهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]
- ١٣٩٣ ..... [امعنى كون تصديق المنجم كفرا]
- ١٣٩٥ ..... [لا بد فى تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقد له لإحدى موجبات الكفر]
- ١٣٩٥ ..... [ما أفاده السيد شارح النخبه]
- ١٣٩٥ ..... [أنقد كلام السيد]
- ١٣٩٧ ..... الثانى أنها تفعل الأتار المنسوبه إليها
- ١٣٩٧ ..... اشارة
- ١٣٩٧ ..... [ما أفاده العلامه فى أنوار الملكوت]
- ١٣٩٧ ..... [أظهر الشهيد فى قواعده عدم كفر المعتقد بذلك]
- ١٣٩٧ ..... [توجيه ما ذكره الشهيد]
- ١٣٩٩ ..... [ما أفاده المحدث الكاشانى]
- ١٣٩٩ ..... الثالث استناد الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار
- ١٣٩٩ ..... [أظهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]
- ١٤٠٠ ..... [أظهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]
- ١٤٠١ ..... الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث
- ١٤٠١ ..... اشارة
- ١٤٠١ ..... [أقول الشيخ البهائى فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده]
- ١٤٠١ ..... [ما أفاده العلامه]
- ١٤٠١ ..... [ما يظهر من كلام السيد المرتضى]
- ١٤٠٢ ..... [إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]
- ١٤٠٢ ..... [إخلاصه ما أنكره السيد أمران]

- ١٤٠٢ ..... [ما أفاده الشيخ البهائي]
- ١٤٠٢ ..... [ما أفاده الشيخ البهائي هو الذي صرح به الإمام الصادق عليه السلام]
- ١٤٠٣ ..... اشاره
- ١٤٠٣ ..... [الأخبار الداله على صحة علم النجوم في نفسه]
- ١٤٠٤ ..... [عده أخبار أوردها في البحار]
- ١٤٠٦ ..... [الأخبار الداله على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين]
- ١٤٠٧ ..... فالأولى التجنب عن الحكم بها
- ١٤٠٧ ..... المسأله السابعه حفظ كتب الضلال حرام
- ١٤٠٧ ..... اشاره
- ١٤٠٧ ..... [أدله الحرمه]
- ١٤٠٨ ..... [جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]
- ١٤٠٨ ..... نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها
- ١٤٠٨ ..... [المراد بالضلال]
- ١٤٠٨ ..... ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه
- ١٤٠٩ ..... [ما قاله الشيخ رحمه الله في المبسوط]
- ١٤٠٩ ..... [حكم الكتب الباطله غير الموجه للضلال]
- ١٤٠٩ ..... [حكم تصانيف المخالفين]
- ١٤٠٩ ..... [استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]
- ١٤١٠ ..... [أو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]
- ١٤١٠ ..... [المراد بالحفظ المحرم]
- ١٤١٠ ..... المسأله الثامنه الرشوه حرام
- ١٤١٠ ..... اشاره
- ١٤١٠ ..... [أدله حرمه الرشوه]
- ١٤١١ ..... [كلمات اللغويين حول الرشوه]
- ١٤١٢ ..... [عدم اختصاص الحرمه بما يبذل على الحكم الباطل]
- ١٤١٢ ..... [حرمه أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]

- ١٤١٢ ..... [الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]
- ١٤١٣ ..... [مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]
- ١٤١٤ ..... [تفصيل العلامه فى جواز الأخذ للقاضى بين حاجته و عدمها]
- ١٤١٤ ..... و أما الارتزاق من بيت المال .....
- ١٤١٤ ..... [جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]
- ١٤١٤ ..... [حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]
- ١٤١٥ ..... و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم .....
- ١٤١٥ ..... اشاره .....
- ١٤١٥ ..... [التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]
- ١٤١٥ ..... و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفى .....
- ١٤١٦ ..... [حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضى]
- ١٤١٦ ..... [حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]
- ١٤١٦ ..... اشاره .....
- ١٤١٦ ..... [الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]
- ١٤١٦ ..... [احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا و مناقشته]
- ١٤١٨ ..... فروع فى اختلاف الدافع و القابض .....
- ١٤١٨ ..... [ادعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]
- ١٤١٨ ..... [ادعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]
- ١٤١٨ ..... [ادعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]
- ١٤١٨ ..... التاسعه سب المؤمنين حرام فى الجملة .....
- ١٤١٩ ..... اشاره .....
- ١٤١٩ ..... [الروايات الوارده فى حرمه السب]
- ١٤١٩ ..... [تفسير السب]
- ١٤١٩ ..... ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسيوب .....
- ١٤٢٠ ..... ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق .....
- ١٤٢٠ ..... و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا .....

- و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً ..... ١٤٢٠
- العاشره السحر [فهو] حرام فى الجملة ..... ١٤٢٠
- اشاره ..... ١٤٢٠
- و الأخبار بالحرمة مستفيضة ..... ١٤٢١
- الأول فى المراد بالسحر ..... ١٤٢١
- اشاره ..... ١٤٢١
- [كلمات الفقهاء] ..... ١٤٢١
- اشاره ..... ١٤٢١
- [اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض] ..... ١٤٢١
- [ما أفاده العلامة المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر] ..... ١٤٢٣
- اشاره ..... ١٤٢٣
- الأول سحر الكلدانيين ..... ١٤٢٣
- الثانى سحر أصحاب الأوهام ..... ١٤٢٣
- الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه ..... ١٤٢٣
- الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينه ..... ١٤٢٤
- الخامس الأعمال العجيبه ..... ١٤٢٤
- السادس الاستعانه بخواص الأدوية ..... ١٤٢٤
- السابع تعليق القلب ..... ١٤٢٤
- الثامن النيمه ..... ١٤٢٤
- [الإشاره إلى بعض أقسام السحر فى الروايه] ..... ١٤٢٥
- المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره ..... ١٤٢٦
- اشاره ..... ١٤٢٦
- [ادعوى ضروره الدين على حرمة أربعه أقسام منه] ..... ١٤٢٦
- [ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات] ..... ١٤٢٦
- [حرمة السحر المضر بالنفس المحترمه] ..... ١٤٢٧
- [الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه] ..... ١٤٢٨

- نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته ----- ١٤٢٨
- و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام ----- ١٤٢٨
- بقي الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر ----- ١٤٢٨
- اشاره ----- ١٤٢٨
- [الأخبار الواردة فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر] ----- ١٤٢٩
- اشاره ----- ١٤٢٩
- [أما ورد فى قصه هاروت و ماروت] ----- ١٤٢٩
- [أمنع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر] ----- ١٤٣٠
- ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر ----- ١٤٣١
- و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما ----- ١٤٣١
- الحادي عشره الشعوذه و هى حرام بلا خلاف ----- ١٤٣١
- [تعريف الشعوذه] ----- ١٤٣١
- [أدله الحرمة] ----- ١٤٣١
- الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف ----- ١٤٣٢
- [الروايات الداله على الحرمة] ----- ١٤٣٢
- ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى ----- ١٤٣٣
- و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم ----- ١٤٣٣
- [أوجب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش] ----- ١٤٣٣
- [أقسام الغش] ----- ١٤٣٤
- [أما أفاده المحقق الثانى فى صحه معامله و فسادها] ----- ١٤٣٤
- [نقد ما ذكره المحقق الثانى] ----- ١٤٣٤
- [أتوجه ما عن الذكرى فى مسأله الاقتداء] ----- ١٤٣٥
- [الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه] ----- ١٤٣٥
- [المناقشه فى هذا الاستدلال] ----- ١٤٣٥
- فالأقوى حينئذ فى المسأله صحه البيع فى غير القسم الرابع ----- ١٤٣٥
- الثالثه عشره الغناء لا خلاف فى حرمة فى الجملة ----- ١٤٣٦



- ١٤٣٦ ..... [الأخبار المستفيضة الداله على الحرمه]
- ١٤٣٧ ..... [إشعار بعض النصوص بكون اللهو على إطلاقه مبعوضا لله تعالى]
- ١٤٣٧ ..... [الروايات الداله على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]
- ١٤٣٨ ..... [المحرم ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى]
- ١٤٣٨ ..... [كلمات اللغويين فى معنى الغناء]
- ١٤٣٨ ..... [تعريف المشهور للغناء]
- ١٤٣٨ ..... [معنى الطرب]
- ١٤٣٩ ..... [مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]
- ١٤٣٩ ..... [أهل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]
- ١٤٣٩ ..... [أما زعمه صاحب مفتاح الكرامه من أن الإطراب غير الطرب]
- ١٤٣٩ ..... [أنقد ما أفاده فى مفتاح الكرامه]
- ١٤٤١ ..... [المتحصل من الأدله حرمه الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]
- ١٤٤٣ ..... [أعرض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]
- ١٤٤٣ ..... [أشاره]
- ١٤٤٣ ..... [الأول الشبهه فى أصل الحكم]
- ١٤٤٣ ..... [ألام الكاشانى فى جواز الغناء فى نفسه]
- ١٤٤٣ ..... [أشاره]
- ١٤٤٤ ..... [أنقد ما أفاده المحدث الكاشانى]
- ١٤٤٤ ..... [أنسبه ما قاله المحدث الكاشانى إلى صاحب الكفايه]
- ١٤٤٤ ..... [ألام صاحب الكفايه فى الجمع بين الأخبار]
- ١٤٤٤ ..... [أشاره]
- ١٤٤٥ ..... [أنقد ما أفاده صاحب الكفايه]
- ١٤٤٥ ..... [المظنون عدم إفتاء أحد بحرمه الصوت الحسن]
- ١٤٤٥ ..... [الأخبار فى مدح الصوت الحسن فى غايه الكثره]
- ١٤٤٥ ..... [أظهر بعض كلمات المحقق السبزوارى و المحدث الكاشانى فى ما نسب إليهما]
- ١٤٤٥ ..... [بعض الروايات التى يمكن أن تكون شاهده لما نسب إليهما]

- ١٤٤٥ ..... اشاره
- ١٤٤٧ ..... [توجيه الروايات]
- ١٤٤٧ ..... [عدم رفع اليد عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروايات بالجواز]
- ١٤٤٨ ..... و أما الثاني و هو الاشتباه في الموضوع
- ١٤٤٨ ..... و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع
- ١٤٤٨ ..... اشاره
- ١٤٤٨ ..... [المناقشه فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات]
- ١٤٤٨ ..... [الاستشهاد بالنبوى]
- ١٤٤٩ ..... [أما أفاده صاحب الحدائق حول كلمه اللحن]
- ١٤٤٩ ..... [المناقشه في ما أفاده صاحب الحدائق]
- ١٤٤٩ ..... [ألا منافاه بين حرمة الغناء في القرآن و بين ما روى في الترجيع بالقرآن]
- ١٤٤٩ ..... [أما ذكره المحقق الأردبيلي في تأييد استثناء المراثي و المناقشه فيه]
- ١٤٤٩ ..... [أمنع كون الغناء معينا على البكاء]
- ١٤٥٠ ..... [توجيه كلام الأردبيلي في نفيه الطرب في المراثي]
- ١٤٥١ ..... بقي الكلام فيما استثناه المشهور
- ١٤٥١ ..... اشاره
- ١٤٥١ ..... أحدهما الحداء
- ١٤٥١ ..... الثاني غناء المغنيه في الأعراس
- ١٤٥١ ..... الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة
- ١٤٥١ ..... و يدل عليه من الكتاب
- ١٤٥٢ ..... و يدل عليه من الأخبار
- ١٤٥٣ ..... ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر
- ١٤٥٤ ..... ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبه بالمؤمن
- ١٤٥٤ ..... ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها
- ١٤٥٤ ..... و منه يظهر حكم المجنون
- ١٤٥٤ ..... بقي الكلام في أمور

- الأول [حقيقه] الغيبه - ١٤٥٤
- اشاره - ١٤٥٤
- [ما قاله في جامع المقاصد في حقيقه الغيبه] - ١٤٥٥
- بل في كلام بعض من قارب عصرنا - ١٤٥٦
- و قال الشهيد الثاني في كشف الريبه - ١٤٥٦
- [أولى التعاريف بملاحظه الأخبار و كلمات الأصحاب] - ١٤٥٦
- و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضة الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف - ١٤٥٦
- و الملخص من مجموع ما ورد في المقام أن الشئ المقول إن لم يكن نقصا - ١٤٥٧
- و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب - ١٤٥٧
- [إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن هل هي غيبه أم لا] - ١٤٥٧
- و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع - ١٤٥٨
- [عدم الفرق في النقص بين أن يكون في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه] - ١٤٥٩
- [ما أفاده بعض في بيان وجوه النقص] - ١٤٥٩
- [حرمة الاغتياب بغير اللسان من الفعل و الإشاره] - ١٤٥٩
- ثم إن دواعي الغيبه كثيره - ١٤٦٠
- ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لخب أو بغض - ١٤٦٠
- بقي الكلام في أنه هل يعتبر في الغيبه حضور مخاطب عند المغتاب - ١٤٦٠
- [حكم غيبه شخص مجهول] - ١٤٦٠
- هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهها على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص - ١٤٦٠
- [ما حكاه في جامع المقاصد عن بعض الفضلاء] - ١٤٦٢
- [نقد ما أفاده الفاضل المذكور] - ١٤٦٢
- الثاني في كفاره الغيبه الماحيه لها - ١٤٦٢
- اشاره - ١٤٦٢
- أما كونها من حقوق الناس - ١٤٦٢
- [الأخبار الداله على توقف رفعها على إبراء ذى الحق] - ١٤٦٢
- [عدم الفرق بين التمكّن من الاستبراء و تعذره] - ١٤٦٣

- ١٤٦٣----- [النبيوى المعارض للإطلاقات المتقدمه]
- ١٤٦٣----- [ما أفاده فى كشف الريبه فى الجمع بين النبويين المتعارضين]
- ١٤٦٣----- [ما أفاده المؤلف]
- ١٤٦٤----- و الإنصاف أن الأخبار الواردة فى هذا الباب كلها غير نقيه السند
- ١٤٦٤----- [مختار المؤلف فى المسأله]
- ١٤٦٤----- الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم
- ١٤٦٤----- . [استثناء ما فيه مصلحة عظمى]
- ١٤٦٤----- نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبه من دون مصلحة
- ١٤٦٤----- أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق
- ١٤٦٥----- اشاره
- ١٤٦٥----- [الأخبار المستفيضة الداله على الجواز]
- ١٤٦٦----- [عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبه المتجاهر]
- ١٤٦٦----- و هل يجوز اغتياى المتجاهر فى غير ما تجاهر به
- ١٤٦٦----- ثم المراد بالمتجاهر
- ١٤٦٦----- و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم
- ١٤٦٧----- و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه
- ١٤٦٧----- الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم
- ١٤٦٧----- اشاره
- ١٤٦٧----- [أدله الاستثناء]
- ١٤٦٧----- و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشفى حرجا عظيما
- ١٤٦٧----- أهل يقيد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه]
- ١٤٦٨----- [أظهر بعض الأخبار جواز الاشتكاء لترك الأولى]
- ١٤٦٩----- فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها
- ١٤٦٩----- منها نصح المستشار
- ١٤٦٩----- و منها الاستفتاء
- ١٤٦٩----- و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله

- و منها قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس ..... ١٤٦٩
- و منها جرح الشهود ..... ١٤٧٠
- و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد في ذم زراه ..... ١٤٧٠
- و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم ..... ١٤٧١
- و منها ذكر الشخص بعبيه الذى صار بمنزله الصفه المميزه له ..... ١٤٧١
- و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به] ..... ١٤٧١
- و منها القدح فى مقاله باطله ..... ١٤٧١
- الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف ..... ١٤٧٢
- اشاره ..... ١٤٧٢
- و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع ..... ١٤٧٢
- قال فى كشف الريبه إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبه ..... ١٤٧٢
- [مختار المؤلف] ..... ١٤٧٢
- ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه ..... ١٤٧٣
- [المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهى عن الغيبه] ..... ١٤٧٣
- [الأخبار الوارده فى عقوبه ذى اللسانين و ذمه] ..... ١٤٧٤
- [البهتان أغلظ تحريما من الغيبه] ..... ١٤٧٥
- خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ..... ١٤٧٥
- اشاره ..... ١٤٧٥
- ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر ..... ١٤٧٦
- و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه فى ترك هذه الحقوق ..... ١٤٧٦
- [حدود الصداقه] ..... ١٤٧٦
- الخامسه عشره القمار و هو حرام إجماعا ..... ١٤٧٧
- اشاره ..... ١٤٧٧
- [معنى القمار لغه و شرعا] ..... ١٤٧٧
- فالأولى للعب بالآت القمار مع الرهن ..... ١٤٧٧
- الثانيه للعب بالآت القمار من دون رهن ..... ١٤٧٧

- ١٤٧٧ ..... اشاره
- ١٤٧٨ ..... [الأخبار الداله على الحرمة]
- ١٤٧٩ ..... الثالثه المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار
- ١٤٧٩ ..... اشاره
- ١٤٧٩ ..... و صرح العلامة الطباطبائي رحمه الله في مصابحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد
- ١٤٧٩ ..... [الأخبار الداله على الحرمة]
- ١٤٧٩ ..... [استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار و المناقشه فيه]
- ١٤٨١ ..... [عدم الخلاف في الحكم بالحرمة و الفساد]
- ١٤٨١ ..... [أقضاء أمير المؤمنين (ع) في رجل أكل و أصحاب له شاه]
- ١٤٨١ ..... [أظهار الروايه في الجواز]
- ١٤٨١ ..... ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد
- ١٤٨١ ..... و ما ورد من قى ء الإمام ع- البيض الذى قامر به الغلام
- ١٤٨٢ ..... الرابعه المغالبه بغير عوض- في غير ما نص على جواز المسابقه فيه
- ١٤٨٢ ..... اشاره
- ١٤٨٢ ..... [الظاهر من بعض عبارات التذکره الإجماع على التحريم]
- ١٤٨٢ ..... و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز
- ١٤٨٢ ..... و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار
- ١٤٨٣ ..... و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد
- ١٤٨٣ ..... و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل
- ١٤٨٣ ..... السادسة عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم
- ١٤٨٣ ..... السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجملة
- ١٤٨٣ ..... اشاره
- ١٤٨٤ ..... [القائف لغه و اصطلاحا]
- ١٤٨٤ ..... [الأخبار الناهيه عن مراجعه القائف]
- ١٤٨٥ ..... الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان
- ١٤٨٥ ..... اشاره

- أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر] ..... ١٤٨٥
- اشاره ..... ١٤٨٥
- [هل الكذب كله من الكبائر] ..... ١٤٨٦
- [هل الكذب من اللمم] ..... ١٤٨٦
- [حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب] ..... ١٤٨٦
- [خلف الوعد لا يدخل في الكذب] ..... ١٤٨٦
- [الكذب في الهزل] ..... ١٤٨٧
- ثم إنه لا ينبغي الإشكال في أن المبالغه في الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب ..... ١٤٨٧
- و أما التوريه ..... ١٤٨٧
- اشاره ..... ١٤٨٧
- [الملاك في اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل] ..... ١٤٨٨
- و مما يدل على سلب الكذب عن التوريه ..... ١٤٨٨
- أما الكلام في المقام الثاني و هي مسوغات الكذب ..... ١٤٨٩
- اشاره ..... ١٤٨٩
- أحدهما الضروره إليه ..... ١٤٨٩
- اشاره ..... ١٤٨٩
- و إنما الإشكال و الخلاف في أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها أم لا ..... ١٤٨٩
- اشاره ..... ١٤٨٩
- [ما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء] ..... ١٤٨٩
- [وجه ما ذكره الفقهاء في وجوب التوريه] ..... ١٤٩٠
- [مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب] ..... ١٤٩٠
- [المختار اشتراط جواز الكذب بعدم إمكان التوريه] ..... ١٤٩١
- [هل يتحقق الإكراه في صورته القدره على التوريه] ..... ١٤٩١
- [الفرق بين الإكراه و الكذب] ..... ١٤٩١
- ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات ..... ١٤٩٣
- [الأنسب حمل روايات التقيه على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحه] ..... ١٤٩٣

- و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب ----- ١٤٩٣
- الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح ----- ١٤٩٣
- التاسعه عشره الكهانه ----- ١٤٩٥
- اشاره ----- ١٤٩٥
- [امن هو الكاهن] ----- ١٤٩٥
- [تفسير الكهانه فى روايه الاحتجاج] ----- ١٤٩٥
- و كيف كان فلا خلاف فى حرمه الكهانه ----- ١٤٩٧
- [حرمه الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغير الكهانه] ----- ١٤٩٧
- العشرون اللهو حرام ----- ١٤٩٨
- العشرون اللهو حرام ----- ١٤٩٨
- اشاره ----- ١٤٩٨
- [كلمات الفقهاء فى حرمه اللهو] ----- ١٤٩٨
- و الأخبار الظاهره فى حرمه اللهو كثيره جدا ----- ١٤٩٩
- هذا و لكن الإشكال فى معنى اللهو ----- ١٥٠٠
- أما اللعب ----- ١٥٠١
- و أما اللغو ----- ١٥٠١
- الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم ----- ١٥٠١
- اشاره ----- ١٥٠١
- [ما يدل على الحرمة] ----- ١٥٠١
- [وجوب مدح من لا يستحق المدح لدفع شره] ----- ١٥٠٢
- الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدله الأربعة ----- ١٥٠٢
- الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدله الأربعة ----- ١٥٠٢
- اشاره ----- ١٥٠٢
- و أما معونتهم فى غير المحرمات ----- ١٥٠٢
- و أما العمل له فى المباحات لأجره أو تبرعا من غير أن يعد معيننا له فى ذلك ----- ١٥٠٣
- اشاره ----- ١٥٠٣



- ١٥٠٣ ..... [أظهر بعض الأخبار في التحريم]
- ١٥٠٣ ..... اشاره
- ١٥٠٤ ..... [مناقشه ظهور الأخبار في التحريم]
- ١٥٠٥ ..... و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمه قسما
- ١٥٠٥ ..... الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه- حرام
- ١٥٠٥ ..... الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه- حرام
- ١٥٠٥ ..... اشاره
- ١٥٠٥ ..... [معنى النجش]
- ١٥٠٥ ..... الرابعه و العشرون النميمه محرمه بالأدله الأربعة
- ١٥٠٥ ..... الرابعه و العشرون النميمه محرمه بالأدله الأربعة
- ١٥٠٥ ..... [معنى النميمه]
- ١٥٠٦ ..... و هى من الكبائر
- ١٥٠٦ ..... و قيل إن حد النميمه بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه
- ١٥٠٦ ..... [متى تباح النميمه و متى تجب]
- ١٥٠٦ ..... الخامسه و العشرون النوح بالباطل
- ١٥٠٦ ..... اشاره
- ١٥٠٦ ..... [وجه حرمه النوح بالباطل]
- ١٥٠٧ ..... السادسه و العشرون الولايه من قبل الجائر
- ١٥٠٧ ..... اشاره
- ١٥٠٧ ..... [وجه حرمه الولايه من قبل الجائر]
- ١٥٠٧ ..... ثم إن ظاهر الروايات كون الولايه محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيه عليه
- ١٥٠٨ ..... ثم إنه يسوغ الولايه المذكوره أمران
- ١٥٠٨ ..... أحدهما القيام بمصالح العباد
- ١٥٠٨ ..... اشاره
- ١٥٠٨ ..... و يدل عليه
- ١٥٠٩ ..... و الأولى أن يقال إن الولايه غير المحرمه.

- منها ما يكون مرجوحه ----- ١٥٠٩
- و منها ما يكون مستحبه ----- ١٥٠٩
- و منها ما يكون واجبه و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان عليه ----- ١٥٠٩
- اشاره ----- ١٥٠٩
- كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا ----- ١٥١٠
- قال فى النهايه ----- ١٥١٠
- و قال فى السرائر ----- ١٥١٠
- و فى الشرائع ----- ١٥١٠
- قال فى المسالك ----- ١٥١٠
- اشاره ----- ١٥١٠
- و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف ----- ١٥١٠
- و يمكن توجيهه بأن نفس الولاية قبيحه محرمه ----- ١٥١٠
- و فى الكفايه ----- ١٥١١
- و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر] ----- ١٥١١
- اشاره ----- ١٥١١
- [مناقشه ما أفاده صاحب الجواهر] ----- ١٥١١
- فالأحسن فى توجيهه كلام من عبر بالجواز ----- ١٥١٣
- الثانى مما يسوغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر ----- ١٥١٣
- اشاره ----- ١٥١٣
- و ينبغى التنبيه على أمور ----- ١٥١٣
- الأول [إباحه ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقه الدم] ----- ١٥١٣
- اشاره ----- ١٥١٣
- [حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير] ----- ١٥١٥
- الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر ----- ١٥١٦
- اشاره ----- ١٥١٦
- [المناقشه فى إطلاق تسويغ ما عدا إراقه الدم بالإكراه] ----- ١٥١٨

- ١٥١٩ ..... [الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف]
- ١٥١٩ ..... الثالث [فى اعتبار عدم قدره على التفصى]
- ١٥٢١ ..... الرابع أن قبول الولاية مع الضرر المالى
- ١٥٢١ ..... الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن
- ١٥٢١ ..... اشاره
- ١٥٢١ ..... و لو كان المؤمن مستحقا للقتل لحد
- ١٥٢١ ..... و أما المستحق للقتل قصاصا
- ١٥٢١ ..... و مما ذكرنا يظهر سكوت الروائين عن حكم دماء أهل الخلاف
- ١٥٢٢ ..... بقى الكلام فى أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل
- ١٥٢٢ ..... خاتمه فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته
- ١٥٢٢ ..... [رساله النجاشى إلى الإمام الصادق عليه السلام]
- ١٥٢٢ ..... [جواب الإمام الصادق عليه السلام عن رساله النجاشى]
- ١٥٢٢ ..... اشاره
- ١٥٢٤ ..... [عله سرور الإمام عليه السلام بولاية النجاشى]
- ١٥٢٤ ..... [عله استياء الإمام عليه السلام بولاية النجاشى]
- ١٥٢٤ ..... [ما رسمه الإمام عليه السلام للنجاشى للنجاه من تبعات الولاية]
- ١٥٢٤ ..... [ما ينبغى للوالى الحذر منه]
- ١٥٢٥ ..... و سأنبئك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف
- ١٥٢٥ ..... [تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]
- ١٥٢٦ ..... [ما يكفر عن الوالى]
- ١٥٢٦ ..... [جمله من حقوق المؤمن على المؤمن]
- ١٥٢٩ ..... [ما قاله النجاشى عند وصول كتاب الإمام إليه]
- ١٥٢٩ ..... السابعه و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة
- ١٥٢٩ ..... اشاره
- ١٥٢٩ ..... [تفسير الهجاء]
- ١٥٢٩ ..... [هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

- الثامنة و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استتبح ..... ١٥٣١
- [النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله ..... ١٥٣١
- [أخذ الأجره على الواجب] ..... ١٥٣١
- اشاره ..... ١٥٣١
- [تحديد موضوع المسأله] ..... ١٥٣١
- و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص فى العمل ..... ١٥٣٢
- و أما تأتى القربه فى العبادات المستأجره ..... ١٥٣٣
- [استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه] ..... ١٥٣٤
- اشاره ..... ١٥٣٤
- [المناقشه فى الاستدلال] ..... ١٥٣٥
- [الاستدلال على الحرمة فى الواجب الكفائى و مناقشته] ..... ١٥٣٥
- [عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع] ..... ١٥٣٥
- [وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء] ..... ١٥٣٥
- [مقتضى القاعده فى المقام] ..... ١٥٣٧
- [اللازم التفصيل بين العينى التعينى فلا يجوز و بين غيره فيجوز] ..... ١٥٣٧
- ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى ..... ١٥٣٧
- [حرمة أخذ الأجره على المندوب التعبدى] ..... ١٥٣٧
- [جواز أخذ الأجره على الواجب التوصلى التخييرى] ..... ١٥٣٧
- [التفصيل فى الواجب التعبدى التخييرى] ..... ١٥٣٨
- [التفصيل فى الكفائى بين التوصلى و التعبدى] ..... ١٥٣٨
- [حرمة أخذ الأجره فى الكفائى لو كان حقا لمخلوق على المكلفين] ..... ١٥٣٨
- [الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها النظام] ..... ١٥٣٨
- اشاره ..... ١٥٣٨
- و قد تفصى عنه بوجوه ..... ١٥٣٨
- أحدها ..... ١٥٣٩
- الثانى الالتزام بجواز أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعبدية ..... ١٥٣٩

- الثالث ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه ..... ١٥٣٩
- الرابع ما في مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها ..... ١٥٣٩
- الخامس أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام ..... ١٥٣٩
- السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعود ..... ١٥٣٩
- السابع أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها ..... ١٥٤١
- [مختار المؤلف] ..... ١٥٤١
- و أما الحرام ..... ١٥٤٣
- و أما المكروه و المباح ..... ١٥٤٣
- و أما المستحب ..... ١٥٤٣
- اشاره ..... ١٥٤٣
- و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه ..... ١٥٤٣
- [الإشكال يكون الإخلاص منافيا للإجاره و الجواب عنه] ..... ١٥٤٤
- [جواز الاستئجار للميت] ..... ١٥٤٥
- [عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه] ..... ١٥٤٥
- [أخذ الأجره على الأذان] ..... ١٥٤٦
- اشاره ..... ١٥٤٦
- [ما يدل على عدم جواز الأجره على الأذان] ..... ١٥٤٦
- [الأجره على الإمامه] ..... ١٥٤٧
- [الأجره على تحمل الشهاده] ..... ١٥٤٧
- [الارتزاق من بيت المال لمن يحرم عليه أخذ الأجره] ..... ١٥٤٧
- اشاره ..... ١٥٤٧
- و كيف كان فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه ..... ١٥٤٨
- خاتمه تشتمل على مسائل ..... ١٥٤٨
- الأولى [بيع المصحف] ..... ١٥٤٨
- اشاره ..... ١٥٤٨
- [روايات المنع عن بيع المصحف] ..... ١٥٤٨

- ١٥٤٩ ..... [توهم استفاده الجواز من بعض الروايات]
- ١٥٤٩ ..... [عدم دلالة الروايات على جواز المعاوضه على الخط]
- ١٥٥٠ ..... [روايه عنبسه الوراق و توجيهها]
- ١٥٥٠ ..... [بقي الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء]
- ١٥٥١ ..... [بيع المصحف من الكافر]
- ١٥٥١ ..... [اتملك الكفار للمصاحف]
- ١٥٥١ ..... [و الظاهر أن أبعاض المصحف فى حكم الكل]
- ١٥٥١ ..... [و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن]
- ١٥٥١ ..... [الثانيه جوائز السلطان و عماله]
- ١٥٥١ ..... [اشاره]
- ١٥٥٢ ..... [الصوره الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]
- ١٥٥٢ ..... [و أما الثانيه أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]
- ١٥٥٢ ..... [الحاله الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]
- ١٥٥٢ ..... [اشاره]
- ١٥٥٣ ..... [ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ]
- ١٥٥٣ ..... [اشاره]
- ١٥٥٣ ..... [ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمر]
- ١٥٥٣ ..... [منها أخبار المجيز بحليته]
- ١٥٥٤ ..... [و منها إخراج الخمس منه]
- ١٥٥٥ ..... [الحاله الثانيه] و إن كانت الشبهه محصوره
- ١٥٥٥ ..... [اشاره]
- ١٥٥٥ ..... [أظاهر جماعه حليه الجائزه فى هذه الحاله]
- ١٥٥٥ ..... [مناقشه القول بالحليه]
- ١٥٥٧ ..... [فلنذكر النصوص الوارده فى هذا المقام و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها]
- ١٥٥٧ ..... [اشاره]
- ١٥٥٧ ..... [أقوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام و المناقشه فيه]

- ١٥٥٧ ..... [صحيحه أبي ولاد و المناقشه فيها]
- ١٥٥٨ ..... [اروايات أخر]
- ١٥٥٨ ..... [حمل النصوص على الشبهه غير المحصوره]
- ١٥٥٨ ..... [محامل أخر للنصوص على فرض شمولها للشبهه المحصوره]
- ١٥٥٩ ..... [عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعده الاحتياط]
- ١٥٥٩ ..... و أما الصوره الثالثه أن يعلم تفصيلا حرمه ما يأخذه و لا إشكال في حرمة حينئذ على الأخذ
- ١٥٦٨ ..... و أما الصوره الرابعه- و هو ما علم إجمالا اشتغال الجائزه على الحرام
- ١٥٧٠ ..... الثالثه ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاه
- ١٥٧٠ ..... اشاره
- ١٥٧٠ ..... [أدعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]
- ١٥٧٠ ..... [الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]
- ١٥٧٠ ..... [الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]
- ١٥٧١ ..... اشاره
- ١٥٧١ ..... منها صحيحه الحذاء
- ١٥٧١ ..... اشاره
- ١٥٧٢ ..... [أدفع ما قيل من أن الروايه مختصه بالشراء]
- ١٥٧٢ ..... [مناقشه الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها]
- ١٥٧٢ ..... و منها روايه إسحاق بن عمار
- ١٥٧٣ ..... و منها روايه أبى بكر الحضرمى
- ١٥٧٣ ..... و منها الأخبار الوارده فى أحكام تقبل الخراج من السلطان
- ١٥٧٣ ..... اشاره
- ١٥٧٣ ..... و منها صحيحه الحلبي
- ١٥٧٣ ..... و منها الصحيح عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى
- ١٥٧٤ ..... و نحوها الموثق المروى فى الكافى و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى
- ١٥٧٤ ..... و روايه الفيض بن المختار
- ١٥٧٤ ..... و قد يستدل بروايات أخرى لا تخلو عن قصور فى الدلاله

- ١٥٧٤ ..... منها الصحيح عن جميل بن صالح
- ١٥٧٤ ..... و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج
- ١٥٧٤ ..... و ينبغي التنبيه على أمور
- ١٥٧٤ ..... الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان
- ١٥٧٤ ..... الثاني أهل للجائر سلطته على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه
- ١٥٧٤ ..... اشاره
- ١٥٧٤ ..... صريح الشهيدين و المحكى عن جماعه ذلك
- ١٥٧٧ ..... مع أن في بعض الأخبار ظهورا في جواز الامتناع
- ١٥٧٧ ..... مثل صحيحه زراره:
- ١٥٧٧ ..... و ما روى: من أن على بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فأتق أموال الشيعة
- ١٥٧٩ ..... [أما قاله الشهيد في حرمه منع الخراج و توجيهه]
- ١٥٨٠ ..... [توجيه كلام الشهيد الثاني في حرمه منع الخراج]
- ١٥٨١ ..... و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حل الخراج
- ١٥٨١ ..... [عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]
- ١٥٨١ ..... الثالث [هل يحل ما يعتقد الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]
- ١٥٨٢ ..... الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب بالاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله
- ١٥٨٢ ..... اشاره
- ١٥٨٣ ..... و المسأله مشكله
- ١٥٨٣ ..... [دفع بعض وجوه الإشكال]
- ١٥٨٣ ..... [أما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]
- ١٥٨٤ ..... [أما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]
- ١٥٨٤ ..... [تفسير الفاضل القطيفي للجائر]
- ١٥٨٤ ..... [لزوم مراجعه الحاكم الشرعى]
- ١٥٨٤ ..... و أما السلطان الكافر
- ١٥٨٤ ..... الخامس الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقات الأخذ للأخذ
- ١٥٨٥ ..... السادس ليس للخراج قدر معين



- ١٥٨٥ ..... اشاره
- ١٥٨٥ ..... حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين]
- ١٥٨٦ ..... السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]
- ١٥٨٦ ..... اشاره
- ١٥٨٦ ..... [عدم دلالة رواية الحضرمي و كلام العلامة على الاشتراط] و أما قوله ع في رواية الحضرمي السابقه:
- ١٥٨٧ ..... [الإشكال في تحليل الزكاه الذي يأخذه الجائر لكل أحد]
- ١٥٨٧ ..... الثامن [ما يعتبر في كون الأرض خراجيه]
- ١٥٨٧ ..... اشاره
- ١٥٨٧ ..... الأول كونها مفتوحه عنوه
- ١٥٨٧ ..... اشاره
- ١٥٨٧ ..... [كيف يثبت كون الأرض مفتوحه عنوه]
- ١٥٨٧ ..... و المعروف بين الإماميه بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوه
- ١٥٨٨ ..... [حكم غير أرض العراق]
- ١٥٨٨ ..... اشاره
- ١٥٨٨ ..... و أما العمل بقول المؤرخين
- ١٥٨٨ ..... و أشكال منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض
- ١٥٨٩ ..... الثاني أن يكون الفتح بإذن الإمام
- ١٥٨٩ ..... اشاره
- ١٥٨٩ ..... و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن
- ١٥٨٩ ..... و أما غيرها مما فتحت في زمان خلفه الثاني
- ١٥٨٩ ..... اشاره
- ١٥٨٩ ..... فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره
- ١٥٨٩ ..... اشاره
- ١٥٩٠ ..... [المتناقشه في سند الروايه و دفعها]
- ١٥٩٠ ..... [ما يؤيد مضمون الروايه]
- ١٥٩١ ..... الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحه عنوه بإذن الإمام ع محياه حال الفتح

١٥٩١ ..... اشارة

١٥٩١ ..... نعم لو ماتت المحياه حال الفتح

١٥٩١ ..... ثم إنه تثبت الحياه حال الفتح

١٥٩١ ..... و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين

١٥٩١ ..... [اهل كانت أرض السواد كلها عامره حال الفتح]

١٥٩٢ ..... [حد سواد العراق]

١٥٩٢ ..... اشارة

١٥٩٢ ..... [ما ذكره العلامة في تحديد سواد العراق]

١٥٩٢ ..... [النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثه في العراق لم تفتح عنه]

١٥٩٢ ..... الجزء الثانى

١٥٩٢ ..... اشارة

١٥٩٣ ..... [تعريف البيع

١٥٩٣ ..... اشارة

١٥٩٣ ..... و الظاهر اختصاص المعوض بالعين

١٥٩٣ ..... و أما العوض فلا إشكال فى جواز كونه منفعه

١٥٩٣ ..... [جعل عمل الحر عوضا]

١٥٩٣ ..... [أقسام الحق و ما يقع منها عوضا]

١٥٩٤ ..... [اتعاريف الفقهاء و المناقشه فيها]

١٥٩٥ ..... أولى التعاريف للبيع

١٥٩٥ ..... اشارة

١٥٩٥ ..... نعم يبقى عليه أمور

١٥٩٥ ..... منها أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت

١٥٩٥ ..... و منها أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه

١٥٩٥ ..... و منها أنه يشمل التملك بالمعاطاه

١٥٩٥ ..... و منها صدقه على الشراء

١٥٩٦ ..... و منها انتقاض طرده بالصلح على العين بمال

- ١٥٩٦ ..... اشاره
- ١٥٩٦ ..... [حقيقه الصلح
- ١٥٩٦ ..... و أما الهبه المعوضه
- ١٥٩٧ ..... بقى القرض داخلا فى ظاهر الحد
- ١٥٩٧ ..... [استعمال البيع فى معان آخر]
- ١٥٩٧ ..... اشاره
- ١٥٩٧ ..... أحدها التملك المذكور
- ١٥٩٧ ..... الثانى الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول
- ١٥٩٧ ..... الثالث نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول
- ١٥٩٨ ..... [المناقشه فى هذه الاستعمالات
- ١٥٩٩ ..... [البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو الأعم
- ١٥٩٩ ..... [اختيار الشهيدين كونه للصحيح
- ١٥٩٩ ..... اشاره
- ١٥٩٩ ..... [المناقشه فيما أفاده الشهيدان
- ١٥٩٩ ..... [توجيه ما أفاده الشهيدان
- ١٥٩٩ ..... و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوها
- ١٦٠٠ ..... الكلام فى المعاطاه
- ١٦٠٠ ..... [حقيقه المعاطاه]
- ١٦٠٠ ..... [صور المعاطاه]
- ١٦٠٠ ..... ثم إن المعروف بين علمائنا فى حكمها أنها مفيده لإباحه التصرف
- ١٦٠٠ ..... اشاره
- ١٦٠٠ ..... [محل النزاع فى المعاطاه]
- ١٦٠١ ..... [توجيه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هى المعاطاه بقصد الإباحه]
- ١٦٠١ ..... [المناقشه فى توجيه المحقق الثانى
- ١٦٠١ ..... [المناقشه فى توجيه صاحب الجواهر]
- ١٦٠١ ..... [دلالة كلام الفقهاء على بعد التوجيهين

- بقي الكلام في الخبر الذي يتمسك به في باب المعاطاه ----- ١٦٢٠
- و ينبغي التنبيه على أمور ----- ١٦٢٤
- الأول الظاهر أن المعاطاه قبل اللزوم على القول بإفادتها الملك بيع ----- ١٦٢٤
- الأمر الثاني أن المتيقن من مورد المعاطاه هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين ----- ١٦٢٨
- الأمر الثالث تمييز البائع عن المشتري في المعاطاه الفعلية ----- ١٦٢٩
- الرابع أن أصل المعاطاه و هو إعطاء كل منهما الآخر ماله ----- ١٦٣٠
- الخامس في حكم جريان المعاطاه في غير البيع من العقود و عدمه ----- ١٦٣٧
- الأمر السادس في ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه ----- ١٦٣٩
- السابع أن الشهيد الثاني في المسالك ذكر وجهين في صيروره المعاطاه بيعا بعد التلف أو معاوضه مستقله ----- ١٦٤٣
- الثامن لا إشكال في تحقق المعاطاه المصطلحه التي هي معركة الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل ----- ١٦٤٤
- مقدمه في خصوص ألفاظ عقد البيع ----- ١٦٤٩
- اشاره ----- ١٦٤٩
- الإشارة إلى بعض ألفاظ عقد البيع ----- ١٦٥٦
- منها لفظ بعت في الإيجاب ----- ١٦٥٦
- و منها لفظ شريت ----- ١٦٥٦
- و منها لفظ ملكت بالتشديد ----- ١٦٥٦
- فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکه بين الإيجاب و القبول ----- ١٦٥٨
- مسأله المحكى عن جماعه منهم السيد عميد الدين و الفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانيان اعتبار العربية ----- ١٦٥٨
- مسأله المشهور كما عن غير واحد اشتراط الماضيه ----- ١٦٥٩
- مسأله الأشهر كما قيل لزوم تقديم الإيجاب على القبول ----- ١٦٥٩
- و من جمله شروط العقد الموالاه بين إيجابه و قبوله ----- ١٦٦٨
- و من جمله الشروط التي ذكرها جماعه التنجيز في العقد ----- ١٦٧٠
- و من جمله شروط العقد التطابق بين الإيجاب و القبول ----- ١٦٧٧
- فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا في شروط الصيغه ----- ١٦٧٩
- مسأله لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه- و كان مضمونا عليه ----- ١٦٨٠
- اشاره ----- ١٦٨٠

- و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه- و هو أحد الأمور المتفرعة على القبض بالعقد الفاسد - ١٦٨٠
- اشاره ..... ١٦٨٠
- القول في قاعده الضمان ..... ١٦٨١
- اشاره ..... ١٦٨١
- أما أصلها] ..... ١٦٨١
- و أما عكسها ..... ١٦٨٦
- و يشكل اطراد القاعده أيضا في البيع فاسدا ..... ١٦٨٨
- الثاني من الأمور المتفرعة على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد- وجوب رده فورا إلى المالك ..... ١٦٩٠
- الثالث أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه- استوفاهها المشتري قبل الرد ..... ١٦٩١
- الرابع- إذا تلف المبيع فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف ..... ١٦٩٥
- الخامس ذكر في القواعد أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل ..... ١٧٠١
- السادس لو تعذر المثل في المثلى ..... ١٧٠٢
- اشاره ..... ١٧٠٢
- فرع- لو دفع القيمة في المثلى المتعذر مثله ثم تمكن من المثل ..... ١٧١٠
- السابع- لو كان التالف المبيع فاسدا قيميا ..... ١٧١٠
- اشاره ..... ١٧١٠
- فالمهم حينئذ صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها ..... ١٧١٢
- الكلام في بدل الحيلوله] ..... ١٧٢٢
- الكلام في شروط المتعاقدين ..... ١٧٢٩
- أمن جملة شرائط المتعاقدين البلوغ ..... ١٧٢٩
- مسأله المشهور كما عن الدروس و الكفايه بطلان عقد الصبي ..... ١٧٢٩
- اشاره ..... ١٧٢٩
- الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم ..... ١٧٣٠
- الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي ..... ١٧٣٠
- اشاره ..... ١٧٣٠
- المناقشه في دلاله هذه الروايات ..... ١٧٣٠

- ١٧٣٠ ..... المناقشه فى دلالة حديث رفع القلم
- ١٧٣١ ..... اترديد بعضهم فى الصحه و تصريح آخرين بها
- ١٧٣٢ ..... الحججه فى المسأله هى الشهره و الإجماع المحكى
- ١٧٣٢ ..... اشاره
- ١٧٣٢ ..... المناقشه فى تحقق الإجماع
- ١٧٣٢ ..... اما يستأنس به للبطلان الأخبار المستفيضة
- ١٧٣٤ ..... رأى المؤلف فى المسأله و دليله
- ١٧٣٤ ..... كلام الغلامه فى عدم صحه تصرفات الصبى
- ١٧٣٥ ..... لا فرق فى معامله الصبى بين الأشياء اليسيره و الخطيره
- ١٧٣٥ ..... اشاره
- ١٧٣٥ ..... تفصيل المحدث الكاشانى بين الأشياء اليسيره و الخطيره و المناقشه فيه
- ١٧٣٧ ..... ادعوى كاشف الغطاء إفاده معامله الصبى الإباحه لو كان مأذونا و المناقشه فيه
- ١٧٤٠ ..... مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمداول العقد الذى يتلفظان به
- ١٧٤٠ ..... اشاره
- ١٧٤٠ ..... كلام صاحب المقابس فى اعتبار تعيين المالكين
- ١٧٤٠ ..... اشاره
- ١٧٤٢ ..... المناقشه فيما أفاده صاحب المقابس
- ١٧٤٥ ..... اهل يعتبر تعيين الموجب للمشتري و القابل للبائع
- ١٧٤٧ ..... مسأله و من شرائط المتعاقدين الاختيار
- ١٧٤٧ ..... المراد من الاختيار
- ١٧٤٧ ..... اما يدل على اشتراط الاختيار
- ١٧٤٨ ..... المراد من قولهم: المكروه قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله
- ١٧٤٩ ..... حقيقه الإكراه لغه و عرفاً
- ١٧٤٩ ..... المعيار فى صدق الإكراه
- ١٧٤٩ ..... اهل يعتبر عدم إمكان التفصى عن الضرر بما لا ضرر فيه
- ١٧٤٩ ..... اهل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه

- ١٧٥٢ ..... [الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها]
- ١٧٥٢ ..... [عدم اعتبار العجز في الإكراه الرافع لأثر المعاملات]
- ١٧٥٣ ..... [المراد من الإكراه الرافع لأثر المعاملات]
- ١٧٥٣ ..... [الفرق بين الإكراه في الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه]
- ١٧٥٣ ..... [لو أكره الشخص على أحد الأمرين]
- ١٧٥٤ ..... [لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد]
- ١٧٥٤ ..... [أصور تعلق الإكراه]
- ١٧٥٥ ..... [فروع]
- ١٧٥٥ ..... [الإكراه على بيع عبد من عبيدين]
- ١٧٥٥ ..... [الإكراه على معين فضم غيره إليه]
- ١٧٥٥ ..... [الإكراه على الطلاق]
- ١٧٥٥ ..... [اشاره]
- ١٧٥٦ ..... [أقسام الإكراه على الطلاق و أحكامها]
- ١٧٥٧ ..... [عقد المكره لو تعقبه الرضا]
- ١٧٥٧ ..... [الاستدلال على الصحة]
- ١٧٥٨ ..... [أما استدلال به على البطلان و المناقشه فيه]
- ١٧٦١ ..... [بقي الكلام في أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف]
- ١٧٦٢ ..... [مسأله و من شروط المتعاقدين إذن السيد لو كان العاقد عبدا]
- ١٧٦٢ ..... [اشاره]
- ١٧٦٢ ..... [الدليل على هذا الشرط]
- ١٧٦٢ ..... [أهل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد]
- ١٧٦٢ ..... [اشاره]
- ١٧٦٣ ..... [مختار المؤلف و دليله]
- ١٧٦٣ ..... [أما يؤيد المختار]
- ١٧٦٥ ..... [فرع لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه- فباعه مولاه صح و لزم]
- ١٧٦٦ ..... [مسأله و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكيين أو مأذونين من المالك أو الشارع]

- اشاره ..... ١٧٦٦
- اختلاف الفقهاء فى صحه عقد الفضولى و اتفاقهم على بطلان إيقاعه ..... ١٧٦٦
- المراد بالفضولى ..... ١٧٦٦
- اهل العقد المقرون برضا المالك من دون إذن منه فضولى ..... ١٧٦٦
- فهنا مسائل ثلاث ..... ١٧٦٨
- الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك ..... ١٧٦٨
- اشاره ..... ١٧٦٨
- و المشهور الصحه ..... ١٧٦٨
- اشاره ..... ١٧٦٨
- مقتضى العمومات الصحه ..... ١٧٦٨
- الاستدلال للصحه بقضيه عروه البارقى و المناقشه فيه ..... ١٧٦٩
- الاستدلال للصحه بصحيحه محمد بن قيس ..... ١٧٧٠
- اشاره ..... ١٧٧٠
- المناقشه فى الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس ..... ١٧٧١
- أتوجه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس ..... ١٧٧٢
- الاستدلال لصحه بيع الفضولى بفحوى صحه نكاحه ..... ١٧٧٢
- اشاره ..... ١٧٧٢
- المناقشه فى الاستدلال المذكور ..... ١٧٧٢
- أما يؤيد صحه بيع الفضولى ..... ١٧٧٤
- أما ورد فى المضاربه ..... ١٧٧٤
- أما ورد فى اتجار غير الولى فى مال اليتيم ..... ١٧٧٥
- أروايه ابن أشيم ..... ١٧٧٥
- أصحيحه الحلبي ..... ١٧٧٥
- أموثقه عبد الله ..... ١٧٧٥
- أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه ..... ١٧٧٦
- أمختار المؤلف الصحه ..... ١٧٧٧



- ١٧٧٧ ..... واحتج للبطلان بالأدلة الأربعة.
- ١٧٧٧ ..... أما الكتاب.
- ١٧٧٧ ..... وأما السنه.
- ١٧٧٧ ..... اشاره.
- ١٧٧٨ ..... المناقشه فى الاستدلال بالروايات.
- ١٧٨٠ ..... الثالث الإجماع على البطلان.
- ١٧٨٠ ..... الرابع ما دل من العقل و النقل على عدم جواز التصرف فى مال الغير إلا بإذنه.
- ١٧٨٠ ..... اشاره.
- ١٧٨٠ ..... المناقشه فى دليل العقل.
- ١٧٨١ ..... و قد يستدل للمنع بوجوه آخر ضعيفه.
- ١٧٨٢ ..... المسأله الثانيه أن يسبقه منع من المالك.
- ١٧٨٢ ..... والمشهور أيضا صحته.
- ١٧٨٢ ..... أمختار المؤلف و دليله.
- ١٧٨٣ ..... المسأله الثالثه أن يبيع الفضولى لنفسه.
- ١٧٨٣ ..... اشاره.
- ١٧٨٣ ..... الأاقوى الصحه و الدليل عليه.
- ١٧٨٣ ..... الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه.
- ١٧٨٣ ..... اشاره.
- ١٧٨٣ ..... منها إطلاق ما تقدم من التبيين:
- ١٧٨٣ ..... و منها بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك.
- ١٧٨٤ ..... و منها أن الفضولى إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقه المعاوضه.
- ١٧٨٤ ..... و منها أن الفضولى إذا قصد البيع لنفسه فإن تعلقت إجازة المالك بهذا الذى قصده البائع كان منافيا لصحه العقد.
- ١٧٩١ ..... بقى هنا أمران.
- ١٧٩١ ..... الأول أنه لا فرق على القول بصحه بيع الفضولى بين كون مال الغير عينا أو ديناً أو فى ذمه الغير.
- ١٧٩٤ ..... الثانى الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى و المعاطاه.
- ١٧٩٧ ..... القول فى الإجازة و الرد.

- ١٧٩٧ ----- أما الكلام فى الإجازة
- ١٧٩٧ ----- اشاره
- ١٧٩٧ ----- أما حكمها
- ١٧٩٧ ----- [أهل الإجازة كاشفه أم ناقله]
- ١٧٩٧ ----- [الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه]
- ١٧٩٧ ----- اشاره
- ١٧٩٧ ----- [أما استدلال به فخر الدين للأكثر]
- ١٧٩٨ ----- [المناقشات التى يذكر على القول بالكشف]
- ١٨٠٣ ----- [معانى الكشف]
- ١٨٠٣ ----- اشاره
- ١٨٠٣ ----- أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقى
- ١٨٠٣ ----- الثانى الكشف الحقيقى
- ١٨٠٣ ----- الثالث الكشف الحكمى
- ١٨٠٣ ----- [مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمى]
- ١٨٠٤ ----- [أظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم]
- ١٨٠٤ ----- [أظاهر صحيحه أبى عبيده هو الكشف الحقيقى]
- ١٨٠٤ ----- بقى الكلام فى بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل
- ١٨٠٤ ----- اشاره
- ١٨٠٤ ----- أما الثمره على الكشف الحقيقى
- ١٨٠٥ ----- و أما الثمره بين الكشف الحقيقى و الحكمى
- ١٨٠٦ ----- ثم إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع
- ١٨٠٦ ----- منها النماء
- ١٨٠٦ ----- و منها أن فسح الأصيل لإنشائه قبل إجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف
- ١٨٠٦ ----- و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه
- ١٨١٠ ----- [ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]
- ١٨١١ ----- و ينبغى التنبيه على أمور

- الأول أن الخلاف في كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس في مفهومها اللغوي ..... ١٨١١
- الثاني أنه يشترط في الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحة العرفية ..... ١٨١١
- الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد ..... ١٨١٣
- الرابع الإجازة أثر من آثار سلطنة المالك على ماله ..... ١٨١٤
- الخامس إجازة البيع ليست إجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع ..... ١٨١٤
- السادس الإجازة ليست على الفور ..... ١٨١٤
- السابع هل يعتبر في صحة الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموماً أو خصوصاً أم لا ..... ١٨١٥
- و أما القول في المجيز ..... ١٨١٥
- اشاره ..... ١٨١٥
- الأول يشترط في المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد ..... ١٨١٥
- الثاني هل يشترط في صحة عقد الفضولي وجود مجيز حين العقد ..... ١٨١٥
- الثالث لا يشترط في المجيز كونه جائز التصرف حال العقد ..... ١٨١٧
- اشاره ..... ١٨١٧
- الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة ..... ١٨١٧
- الثانية أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد ..... ١٨١٧
- اشاره ..... ١٨١٧
- و المهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالك و أجاز ..... ١٨١٧
- اشاره ..... ١٨١٧
- [الأقوى الصحة] ..... ١٨١٨
- [أما أورده المحقق التستري على الصحة] ..... ١٨١٨
- اشاره ..... ١٨١٨
- الإيراد الأول و جوابه ..... ١٨١٨
- الإيراد الثاني و جوابه ..... ١٨١٨
- الإيراد الثالث و جوابه ..... ١٨١٩
- الإيراد الرابع ..... ١٨٢٠
- اشاره ..... ١٨٢٠

- ١٨٢١ ..... الجواب عن الإيراد الرابع
- ١٨٢٢ ..... الإيراد الخامس و جوابه
- ١٨٢٣ ..... الإيراد السادس و جوابه
- ١٨٢٥ ..... الإيراد السابع
- ١٨٢٥ ..... اشاره
- ١٨٢٦ ..... الجواب عن الإيراد السابع
- ١٨٣٠ ..... [أمورد الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازة]
- ١٨٣٢ ..... [لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجز]
- ١٨٣٣ ..... المسألة الثالثة ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف
- ١٨٣٣ ..... اشاره
- ١٨٣٣ ..... الأولى أن يبيع عن المالك فانكشف كونه وليا على البيع
- ١٨٣٣ ..... الثانيه أن يبيع لنفسه فانكشف كونه وليا
- ١٨٣٣ ..... الثالثه أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكا
- ١٨٣٨ ..... الرابعه أن يبيع لنفسه باعتقاده أنه لغيره فانكشف أنه له
- ١٨٣٨ ..... و أما القول في المجاز
- ١٨٣٨ ..... اشاره
- ١٨٣٨ ..... الأول يشترط فيه كونه جامعا لجميع الشروط المعتبره في تأثيره عدا رضا المالك
- ١٨٣٨ ..... الثاني هل يشترط في المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل
- ١٨٤٠ ..... الثالث [حكم العقود المترتبة]
- ١٨٤٠ ..... اشاره
- ١٨٤٢ ..... الإشكال في شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب
- ١٨٤٣ ..... [عدم ورود الإشكال على تقدير الكشف
- ١٨٤٤ ..... مسأله في أحكام الرد
- ١٨٤٤ ..... [ما يتحقق به الرد]
- ١٨٤٥ ..... أهل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك
- ١٨٤٦ ..... بقي الكلام في التصرفات غير المنافيه لملك المشتري

- ١٨٤٦ ..... اشارة
- ١٨٤٦ ..... [اما يقع في حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولي
- ١٨٤٦ ..... [اما يقع في حال عدم التفات المالك
- ١٨٤٧ ..... [حاصل الكلام فيما يتحقق به الرد]
- ١٨٤٧ ..... مسأله لو لم يجز المالك
- ١٨٤٧ ..... اشارة
- ١٨٤٨ ..... و أما حكم المشتري مع الفضولي
- ١٨٤٨ ..... اشارة
- ١٨٤٨ ..... الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلا بكونه فضوليا
- ١٨٤٨ ..... اشارة
- ١٨٤٨ ..... [لو كان عالما بكونه فضوليا و كان الثمن باقيا]
- ١٨٤٨ ..... [حكم ما لو كان الثمن تالفا]
- ١٨٥٤ ..... المسأله الثانيه أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن
- ١٨٥٤ ..... اشارة
- ١٨٥٤ ..... [لو كان عالما بالفضوليه]
- ١٨٥٤ ..... [لو كان جاهلا بالفضوليه]
- ١٨٥٤ ..... اشارة
- ١٨٥٤ ..... اتوجيه بعض الروايات الساكنه عن رجوع المشتري إلى البائع
- ١٨٥٧ ..... [اما يغترمه في مقابل المنافع غير المستوفاه]
- ١٨٥٩ ..... [اما يغترمه في مقابل العين
- ١٨٦٠ ..... [اما يغترمه بإزاء الأجزاء التالفه]
- ١٨٦١ ..... [اما يغترمه بإزاء الأوصاف التالفه]
- ١٨٦١ ..... [حكم ما يغترمه المشتري فيما إذا كان البيع فاسدا من غير جهه الفضوليه]
- ١٨٦١ ..... [حكم المالك بالنسبه إلى الأيادي المتعاقبه]
- ١٨٦٣ ..... [حكم الأيادي المتعاقبه بعضها بالنسبه إلى بعض
- ١٨٦٥ ..... [لو كانت العين باقيه في الأيادي المتعاقبه]

- ١٨٦٥ ..... مسأله لو باع الفضولى مال غيره مع مال نفسه
- ١٨٦٩ ..... مسأله لو باع من له نصف الدار نصف تلك الدار
- ١٨٧٥ ..... مسأله لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله
- ١٨٧٧ ..... القول فى أولياء التصرف
- ١٨٧٧ ..... مسأله يجوز للأب و الجد أن يتصرفا فى مال الطفل - بالبيع و الشراء
- ١٨٧٧ ..... اشاره
- ١٨٧٧ ..... [عدم اعتبار العدالة فى ولاية الأب و الجد]
- ١٨٧٧ ..... و هل يشترط فى تصرفه المصلحة - أو يكفى عدم المفسده أم لا
- ١٨٨٠ ..... أمشاركه الجد و إن علا للأب فى الحكم
- ١٨٨٠ ..... و لو فقد الأب و بقى الجد فهل أبوه أو جده يقوم مقامه فى المشاركة أو يخص هو بالولاية
- ١٨٨٠ ..... مسأله من جملة أولياء التصرف فى مال من لا يستقل بالتصرف فى ماله الحاكم
- ١٨٨٠ ..... اشاره
- ١٨٨٠ ..... للفقهاء الجامع للشرايط مناصب ثلاثه
- ١٨٨٠ ..... أحدها الإفتاء فيما يحتاج إليها العامى فى علمه
- ١٨٨١ ..... الثانى الحكومه
- ١٨٨١ ..... الثالث ولاية التصرف فى الأموال و الأنفس
- ١٨٨١ ..... اشاره
- ١٨٨١ ..... الولاية تتصور على وجهين
- ١٨٨١ ..... الأول استقلال الولى بالتصرف
- ١٨٨١ ..... الثانى عدم استقلال غيره بالتصرف
- ١٨٨١ ..... أثبتت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمه ع
- ١٨٨١ ..... اشاره
- ١٨٨١ ..... الاستدلال بالكتاب
- ١٨٨٢ ..... الاستدلال بالروايات
- ١٨٨٢ ..... الاستدلال بالإجماع و العقل
- ١٨٨٢ ..... و أما بالمعنى الثانى أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنهم

- ١٨٨٣ ----- إنما المهم التعرض لحكم ولايه الفقيه
- ١٨٨٣ ----- اشاره
- ١٨٨٣ ----- أما الولاية على الوجه الأول أعنى استقلاله فى التصرف
- ١٨٨٥ ----- بقى الكلام فى ولايته على الوجه الثانى أعنى توقف تصرف الغير على إذنه
- ١٨٨٩ ----- مسأله فى ولايه عدول المؤمنين
- ١٨٨٩ ----- [حدود ولايه المؤمنين]
- ١٩٠٣ ----- مسأله يشترط فى من ينتقل إليه العبد المسلم ثمنا أو مئثما أن يكون مسلما
- ١٩٠٣ ----- اشاره
- ١٩٠٣ ----- [الاستدلال على عدم الصحه]
- ١٩٠٥ ----- [اتمليك منافع المسلم من الكافر]
- ١٩٠٦ ----- و أما الارتهان عند الكافر
- ١٩٠٧ ----- و أما إعارته من كافر
- ١٩٠٧ ----- [المقصود من الكافر]
- ١٩٠٨ ----- [بيع العبد المؤمن من المخالف
- ١٩٠٨ ----- ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع
- ١٩٠٨ ----- منها ما إذا كان الشراء مستعقبا للانعتاق
- ١٩٠٨ ----- و منها ما لو اشترط البائع عتقه
- ١٩١٠ ----- [حكم تملك الكافر للمسلم قهرا]
- ١٩١٠ ----- [عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه
- ١٩١٢ ----- مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر
- ١٩١٣ ----- القول فى شرائط العوضين
- ١٩١٣ ----- يشترط فى كل منهما كونه متمولا
- ١٩١٣ ----- اشاره
- ١٩١٣ ----- و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ينتفع به منفعه مقصوده للعقلاء محلله فى الشرع
- ١٩١٣ ----- ثم إنهم احترزوا باعتبار الملكيه فى العوضين عن بيع ما يشترك فيه الناس
- ١٩١٤ ----- و احترزوا أيضا به عن الأرض المفتوحه عنوه

- ١٩١٤ ..... [أقسام الأرضين و أحكامها]
- ١٩١٤ ..... اشاره
- ١٩١٤ ..... الأول ما يكون مواتا بالأصالة بأن لم تكن مسبوقه بالعماره
- ١٩١٥ ..... الثاني ما كانت عامره بالأصالة
- ١٩١٦ ..... الثالث ما عرضت له الحياه بعد الموت
- ١٩١٦ ..... الرابع ما عرض له الموت بعد العماره
- ١٩٢٢ ..... [مسأله من شروط العوضين كونه طلقا]
- ١٩٢٢ ..... اشاره
- ١٩٢٤ ..... مسأله لا يجوز بيع الوقف إجماعا محققا فى الجملة و محكيا
- ١٩٢٤ ..... اشاره
- ١٩٢٥ ..... و مما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثة
- ١٩٢٥ ..... أهل الوقف يبطل بنفس البيع أو بجوازه
- ١٩٢٦ ..... أن لأصحابنا فى الخروج عن عموم المنع فى الجملة أقوالا
- ١٩٢٦ ..... أحدها عدم الخروج عنه أصلا
- ١٩٢٨ ..... الثاني الخروج عن عموم المنع فى المنقطع فى الجملة خاصه دون المؤيد
- ١٩٢٩ ..... الثالث الخروج عن عموم المنع و الحكم بالجواز فى المؤيد فى الجملة
- ١٩٢٩ ..... اشاره
- ١٩٢٩ ..... فالمناسب أولا نقل عبائر هؤلاء
- ١٩٢٩ ..... [كلام الشيخ المفيد]
- ١٩٣٠ ..... [كلام السيد المرتضى]
- ١٩٣٠ ..... [كلام الشيخ الطوسى فى المبسوط]
- ١٩٣٠ ..... [كلام سلاز قدس سره]
- ١٩٣٠ ..... [كلام ابن زهره قدس سره]
- ١٩٣١ ..... [كلام ابن حمزه قدس سره]
- ١٩٣١ ..... [كلام الراوندى قدس سره]
- ١٩٣١ ..... [كلام المحقق قدس سره]



- ١٩٣١ ..... [كلام العلامة فى التحرير و الإرشاد و التذكرة]
- ١٩٣٢ ..... [كلام الصيمرى قدس سره]
- ١٩٣٢ ..... [كلام الفاضل المقداد قدس سره]
- ١٩٣٢ ..... [كلام الفاضل القطيفى قدس سره]
- ١٩٣٢ ..... [كلام المحقق الثانى قدس سره]
- ١٩٣٣ ..... [كلام الشهيد الثانى قدس سره]
- ١٩٣٤ ..... [فيق الكلام تاره فى الوقف المؤبد و أخرى فى المنقطع]
- ١٩٣٤ ..... [أما الأول [أى الوقف المؤبد]
- ١٩٣٤ ..... [اشاره]
- ١٩٣٤ ..... [إن الوقف على قسمين]
- ١٩٣٤ ..... [أحدهما ما يكون ملكا للموقوف عليهم]
- ١٩٣٤ ..... [و الثانى ما لا يكون ملكا لأحد بل يكون فك ملك نظير التحرير]
- ١٩٣٤ ..... [امحل الكلام فى القسم الأول]
- ١٩٣٥ ..... [كلام كاشف الغطاء فى الأوقاف العامه مع اليأس عن الانتفاع بها فى الجهه المقصوده]
- ١٩٣٥ ..... [اشاره]
- ١٩٣٦ ..... [المناقشه فيما أفاده كاشف الغطاء]
- ١٩٣٦ ..... [أما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته]
- ١٩٣٦ ..... [الفرق بين ثوب الكعبه و حصير المسجد و بين نفس المسجد]
- ١٩٣٦ ..... [الفرق بين ثوب الكعبه و حصير المسجد]
- ١٩٣٨ ..... [الجدع المنكسر من جذوع المسجد]
- ١٩٣٨ ..... [أحكم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا]
- ١٩٣٩ ..... [إتلاف الموقوفات العامه]
- ١٩٣٩ ..... [أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور]
- ١٩٣٩ ..... [الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه]
- ١٩٤٥ ..... [الصوره الثانى أن يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به]
- ١٩٤٩ ..... [الصوره الثالثه أن يخرب بحيث تقل منفعتة لكن لا إلى حد يلحق بالمعدوم]

- الصوره الرابعه أن يكون بيع الوقف أنفع و أعود للموقوف ..... ١٩٤٩
- الصوره الخامسه أن يلحق الموقوف عليهم ضروره شديده ..... ١٩٥٢
- الصوره السادسه أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجه أو إذا كان فيه مصلحه ..... ١٩٥٣
- الصوره السابعه أن يؤدي بقاءه إلى خرابه علما أو ظنا - ..... ١٩٥٥
- الصوره الثامنه أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو النفس ..... ١٩٥٦
- الصوره التاسعه أن يؤدي الاختلاف بينهم إلى ضرر عظيم ..... ١٩٥٦
- الصوره العاشره ..... ١٩٥٦
- و الأقوى الجواز مع تأديه البقاء إلى الخراب- على وجه لا ينتفع به نفعا يعتد به عرفا ..... ١٩٥٦
- [الدليل على المنع في غير ما ذكرنا] ..... ١٩٥٧
- اشاره ..... ١٩٥٧
- [التمسك بالاستصحاب على المنع] ..... ١٩٥٨
- [الاستدلال بمكاتبه ابن مهزيار على الجواز في غير ما ذكرنا] ..... ١٩٥٨
- [الاستدلال بالمكاتبه على الجواز فيما لو كان الخراب على وجه نقص المنفعه] ..... ١٩٥٨
- و أما تقريب الاستدلال بالمكاتبه على جواز البيع في الصوره الثامنه ..... ١٩٥٩
- [الاستدلال بالمكاتبه على الصوره التاسعه و رده] ..... ١٩٦٠
- و أما تقريب الاستدلال على الصوره العاشره ..... ١٩٦٠
- استناد الفتاوى بجواز بيع الوقف إلى ما فهم من المكاتبه المذكوره] ..... ١٩٦٠
- و الأظهر في مدلولها هو إناطه الجواز ..... ١٩٦٠
- [الإيراد على المكاتبه بإعراض المشهور عنها] ..... ١٩٦٠
- [الإيراد على المكاتبه بعدم ظهورها في الوقف المؤبد أو ظهورها في عدم إقباض الموقوف عليهم] ..... ١٩٦١
- [القدر المتيقن من المكاتبه] ..... ١٩٦٣
- [المراد من التلف في المكاتبه] ..... ١٩٦٣
- أهل الثمن للبطن الموجود أو يشتري به ما يكون وقفا] ..... ١٩٦٣
- و أما الوقف المنقطع ..... ١٩٦٣
- اشاره ..... ١٩٦٣
- أهل يجوز بيع الوقف المنقطع أم لا] ..... ١٩٦٤

- ١٩٦٥ ..... أحكم البيع بناء على صيرورته ملكا مستقرا للموقوف عليهم
- ١٩٦٥ ..... أحكم البيع بناء على عوده إلى ملك الواقف
- ١٩٦٥ ..... أحكم البيع بناء على صيرورته في سبيل الله
- ١٩٦٧ ..... و أما الوقف المنقطع
- ١٩٦٧ ..... مسأله و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا صيروره المملوكه أم ولد لسيدها
- ١٩٦٧ ..... اشاره
- ١٩٦٧ ..... و في حكم البيع كل تصرف ناقل للملك غير المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل كالرهن
- ١٩٦٩ ..... بقى الكلام في معنى أم الولد
- ١٩٧٢ ..... و أما المواضع القابله للاستثناء
- ١٩٧٢ ..... اشاره
- ١٩٧٣ ..... أموارد القسم الأول
- ١٩٧٣ ..... فمن موارد القسم الأول ما إذا كان على مولاها دين و لم يكن له ما يؤدي هذا الدين
- ١٩٨١ ..... و منها تعلق كفن مولاها بها
- ١٩٨٣ ..... و منها ما إذا جنت على غير مولاها في حياته
- ١٩٨٥ ..... و منها ما إذا جنت على مولاها- بما يوجب صحه استرقاقها لو كان المجنى عليه غير المولى
- ١٩٨٦ ..... و منها ما إذا جنى حر عليها بما فيه ديتها
- ١٩٨٧ ..... و منها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت
- ١٩٨٧ ..... و منها ما إذا خرج مولاها عن الذمه
- ١٩٨٧ ..... و منها ما إذا كان مولاها ذميا و قتل مسلما
- ١٩٨٧ ..... و أما القسم الثاني و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولى بالمراعاة من حق الاستيلاء
- ١٩٨٧ ..... فمن موارد ما إذا أسلمت و هي أمه ذمى
- ١٩٨٧ ..... و منها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو في كسبها
- ١٩٨٩ ..... و منها بيعها على من تتعق عليه
- ١٩٩٠ ..... و منها ما إذا مات قريبها و خلف تركه و لم يكن له وارث سواها
- ١٩٩٠ ..... و أما القسم الثالث- و هو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاء
- ١٩٩٠ ..... فمن موارد ما إذا كان علوقها بعد الرهن

- و منها ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى و الحجر عليه ..... ١٩٩٠
- و منها ما إذا كان علوقها بعد جنائيتها ..... ١٩٩٠
- و منها ما إذا كان علوقها فى زمان خيار بائعها ..... ١٩٩٠
- و منها ما إذا كان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها ..... ١٩٩١
- و منها ما إذا كان علوقها بعد نذر جعلها صدقه ..... ١٩٩١
- و منها ما إذا كان علوقها من مكاتب مشروط ثم فسخت كتابته فللمولى أن يبيعه ..... ١٩٩١
- و [أما] القسم الرابع- فهو ما كان إبقاؤها فى ملك المولى غير معرض لها للعتق ..... ١٩٩١
- مسأله و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا كونه مرهونا ..... ١٩٩٢
- اشاره ..... ١٩٩٢
- و إنما الكلام فى أن بيع الراهن هل يقع باطلا من أصله أو يقع موقوفا على الإجازة ..... ١٩٩٢
- أهل إجازة المرتبهن كاشفه أو ناقله ..... ١٩٩٦
- أهل تنفع الإجازة بعد الرد أم لا ..... ١٩٩٧
- فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة ..... ١٩٩٧
- و الفرق بين الإجازة و الفك ..... ١٩٩٧
- أهل سقوط حق الرهانه كاشف أو ناقل ..... ١٩٩٨
- أظاهر كل من قال بلزوم العقد هو الكشف ..... ١٩٩٩
- أو باع الراهن فهل يجب عليه فك الرهن من مال آخر أم لا يجب ..... ١٩٩٩
- مسأله إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله أو استرقاق كله أو بعضه ..... ١٩٩٩
- مسأله إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور ..... ٢٠٠٢
- مسأله الثالث من شروط العوضين قدره على التسليم ..... ٢٠٠٣
- اشاره ..... ٢٠٠٣
- [معنى الغرر لغه] ..... ٢٠٠٤
- استدلال الفريقين بالنبوى المذكور على شرطيه قدره ..... ٢٠٠٦
- [كلام الشهيد فى تفسير الغرر] ..... ٢٠٠٦
- اشاره ..... ٢٠٠٦
- [المناقشه فيما أفاده الشهيد فى شرح الإرشاد] ..... ٢٠٠٧

- ٢٠٠٨ ..... التمسك بالنبوى المذكور أخص من المدعى
- ٢٠٠٩ ..... ثم إنه ربما يستدل على هذا الشرط بوجوده آخر.
- ٢٠٠٩ ..... منها ما اشتهر عن النبي ص من قوله: لا تبع ما ليس عندك
- ٢٠١٠ ..... و منها أن لازم العقد وجوب تسليم كل من المتبايعين العوضين إلى صاحبه
- ٢٠١٠ ..... و منها أن الغرض من البيع انتفاع كل منهما بما يصير إليه
- ٢٠١٠ ..... و منها أن بذل الثمن على غير المقدور سفه
- ٢٠١٠ ..... أهل القدره شرط أو العجز مانع
- ٢٠١٠ ..... اشاره
- ٢٠١٠ ..... استظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشه فيه
- ٢٠١٢ ..... العبره بالقدره في زمان الاستحقاق
- ٢٠١٤ ..... القدره على التسليم شرط بالتبع و المقصد الأصلي هو التسليم
- ٢٠١٥ ..... الشرط هي القدره المعلومه للمتبايعين
- ٢٠١٦ ..... أهل العبره بقدره الموكل أو الوكيل
- ٢٠١٧ ..... مسأله لا يجوز بيع الآبق منفردا
- ٢٠٢٠ ..... مسأله يجوز بيع الآبق مع الضميمه في الجملة
- ٢٠٢٣ ..... مسأله المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا
- ٢٠٢٤ ..... مسأله العلم بقدر المثلث كالثمن
- ٢٠٢٤ ..... اشاره
- ٢٠٢٥ ..... و في خصوص الكيل و الوزن خصوص الأخبار المعتبره
- ٢٠٢٥ ..... منها صحيحه الحلبي
- ٢٠٢٥ ..... اشاره
- ٢٠٢٥ ..... الإيراد على الصحيحه و الجواب عنه
- ٢٠٢٥ ..... [روايه سماعه]
- ٢٠٢٥ ..... [روايه أبان]
- ٢٠٢٦ ..... [روايه أبي العطار]
- ٢٠٢٦ ..... [او مرسله ابن بكير]

- أهل الحكم منوط بالغرر الشخصى أم لا] ..... ٢٠٢٦
- أوجب معرفه العدد فى المعدود و الدليل عليه ..... ٢٠٢٨
- مسأله أفى التقدير بغير ما يتعارف التقدير به ..... ٢٠٢٨
- اشاره ..... ٢٠٢٨
- أهل يجوز بيع المكييل وزنا و بالعكس ..... ٢٠٢٩
- اشاره ..... ٢٠٢٩
- الكلام فى مقامين ..... ٢٠٢٩
- اشاره ..... ٢٠٢٩
- أما الأول التقدير بغير ما تعارف تقديره به من حيث جعله طريقا إلى ما تعارف فيه ..... ٢٠٢٩
- الثانى التقدير بغير ما تعارف تقديره به مستقلا] ..... ٢٠٣١
- بقى الكلام فى تعيين المناط فى كون الشىء مكيلا أو موزونا ..... ٢٠٣٣
- مسأله لو أخبر البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه على المشهور ..... ٢٠٤١
- اشاره ..... ٢٠٤١
- أهل يعتبر كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار] ..... ٢٠٤٢
- أثبت الخيار للمشتري لو تبين الخلاف بالنقيصه] ..... ٢٠٤٢
- اشاره ..... ٢٠٤٢
- أعدم الإشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف ..... ٢٠٤٣
- أكل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع فهو بحكم إخبار البائع ..... ٢٠٤٤
- مسأله قال فى الشرائع يجوز بيع الثوب و الأرض مع المشاهده ..... ٢٠٤٤
- مسأله بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء ..... ٢٠٤٥
- اشاره ..... ٢٠٤٥
- الأول أن يريد بذلك البعض كسرا واقعيًا من الجملة مقدرا بذلك العنوان ..... ٢٠٤٥
- الثانى أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه ..... ٢٠٤٥
- اشاره ..... ٢٠٤٥
- فرع على المشهور من المنع لو اتفقا على أنهما أرادا غير شائع لم يصح البيع ..... ٢٠٤٨
- الثالث من وجوه بيع البعض من الكل أن يكون المبيع طبيعه كليه منحصره المصاديق ..... ٢٠٤٨

- ٢٠٤٨ ..... اشارة
- ٢٠٤٨ ..... الفرق بين الوجه الثانى و الثالث
- ٢٠٥٠ ..... مسأله لو باع صاعا من صبره فهل ينزل على الوجه الأول من الوجوه
- ٢٠٥٠ ..... اشارة
- ٢٠٥١ ..... ثم إنه يتفرع على المختار من كون المبيع كليا أمور.
- ٢٠٥١ ..... أحدها كون التخيير فى تعيينه بيد البائع
- ٢٠٥٢ ..... و منها أنه لو تلف بعض الجملة و بقى مصداق الطبيعه انحصر حق المشتري فيه
- ٢٠٥٢ ..... و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجملة باع من شخص آخر صاعا كليا آخر
- ٢٠٥٢ ..... أصور إقباض الكلى
- ٢٠٥٣ ..... [لو باع ثمرة شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه]
- ٢٠٥٧ ..... [أقسام بيع الصبره]
- ٢٠٥٨ ..... مسأله إذا شاهد عينا فى زمان سابق على العقد عليها
- ٢٠٥٨ ..... اشارة
- ٢٠٦٠ ..... فرعان
- ٢٠٦٠ ..... الأول لو اختلفا فى التغير فادعاه المشتري
- ٢٠٦٥ ..... الثانى لو اتفقا على التغير بعد المشاهده و وقوع العقد على الوصف المشاهد
- ٢٠٦٧ ..... مسأله لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحة فيما تختلف قيمته باختلاف ذلك
- ٢٠٧٢ ..... مسأله يجوز ابتياع ما يفسده الاختبار من دون الاختبار
- ٢٠٧٨ ..... مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره
- ٢٠٧٩ ..... مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه
- ٢٠٨٧ ..... مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه
- ٢٠٩٥ ..... مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع
- ٢٠٩٧ ..... اتنبيهات البيع
- ٢٠٩٧ ..... مسأله المعروف استحباب التفقه فى مسائل التجارات
- ٢١٠٥ ..... مسأله لا خلاف فى مرجوحه تلقى الركبان بالشروط الآتية و اختلفوا فى حرمة و كراهته.
- ٢١٠٨ ..... مسأله يحرم النجش على المشهور

- ٢١٠٩ ----- مسألة إذا دفع إنسان إلى غيره مالا ليصرفه في قبيل يكون المدفوع إليه منهم
- ٢١١٢ ----- مسألة احتكار الطعام
- ٢١١٢ ----- اشاره
- ٢١١٤ ----- ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسألة إنما يتم ببيان أمور
- ٢١١٤ ----- الأول في مورد الاحتكار
- ٢١١٥ ----- الثاني [ما هو حد الاحتكار]
- ٢١١٥ ----- الثالث [عدم حصر الاحتكار في شراء الطعام بل مطلق جمعه وحبسه
- ٢١١٥ ----- الرابع أقسام حبس الطعام
- ٢١١٦ ----- الخامس الظاهر عدم الخلاف كما قيل في إجبار المحتكر على البيع
- ٢١١٦ ----- خاتمه و من أهم آداب التجاره الإجمال في الطلب و الاقتصاد فيه
- ٢١١٨ ----- الجزء الثالث
- ٢١١٨ ----- الخيارات
- ٢١١٨ ----- اشاره
- ٢١١٨ ----- مقدمتان
- ٢١١٨ ----- الأولى [في معنى الخيار لغه و اصطلاحاً]
- ٢١١٩ ----- الثانيه [الأصل في البيع اللزوم]
- ٢١١٩ ----- اشاره
- ٢١١٩ ----- أقول المستفاد من كلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإرادته معان
- ٢١١٩ ----- الأول الراجع
- ٢١١٩ ----- الثاني القاعده المستفاده من العمومات
- ٢١١٩ ----- الثالث الاستصحاب
- ٢١١٩ ----- الرابع المعنى اللغوى
- ٢١٢٢ ----- [الأدله على أصاله اللزوم]
- ٢١٢٢ ----- اشاره
- ٢١٢٢ ----- فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ
- ٢١٢٣ ----- [الاستدلال بآيه أحل الله البيع]



- ٢١٢٣ ..... [الاستدلال بآيه تجاره عن تراض]
- ٢١٢٣ ..... ومنها قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ
- ٢١٢٣ ..... ومنها قوله: الناس مسطون على أموالهم
- ٢١٢٣ ..... ومنها قوله: المؤمنون عند شروطهم
- ٢١٢٤ ..... ومنها الأخبار المستفيضة في أن البيعين بالخيار ما لم يفترقا
- ٢١٢٤ ..... [مقتضى الاستصحاب أيضا للزوم]
- ٢١٢٤ ..... [ظاهر المختلف أن الأصل عدم الزوم و المناقشه فيه]
- ٢١٢٥ ..... [إذا شك في عقد أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز]
- ٢١٢٦ ..... القول في أقسام الخيار
- ٢١٢٦ ..... اشاره
- ٢١٢٦ ..... الأول في خيار المجلس
- ٢١٢٦ ..... اشاره
- ٢١٢٦ ..... مسأله لا إشكال في ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين و لا في ثبوته للوكيلين في الجملة
- ٢١٢٦ ..... اشاره
- ٢١٢٦ ..... [أقسام الوكيل]
- ٢١٢٦ ..... أن يكون وكيلاً في مجرد إجراء العقد
- ٢١٢٨ ..... أن يكون وكيلاً مستقلاً في التصرف المالى
- ٢١٢٩ ..... أن لا يكون مستقلاً في التصرف
- ٢١٣٠ ..... أهل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل
- ٢١٣٠ ..... [عدم ثبوت الخيار للفضولى]
- ٢١٣١ ..... مسأله لو كان العاقد واحداً
- ٢١٣٢ ..... مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار
- ٢١٣٢ ..... منها من يعتق على أحد المتبايعين
- ٢١٣٥ ..... ومنها العبد المسلم المشتري من الكافر
- ٢١٣٦ ..... و منها شراء العبد نفسه
- ٢١٣٦ ..... مسأله لا يثبت خيار المجلس في شىء من العقود سوى البيع عند علمائنا

- ٢١٣٧ ----- مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد
- ٢١٣٨ ----- القول فى مسقطات الخيار
- ٢١٣٨ ----- اشاره
- ٢١٣٨ ----- مسأله لا خلاف ظاهرا فى سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد
- ٢١٣٨ ----- اشاره
- ٢١٤١ ----- ثم إن هذا الشرط يتصور على وجهه
- ٢١٤١ ----- أحدها أن يشترط عدم الخيار
- ٢١٤١ ----- الثانى أن يشترط عدم الفسخ
- ٢١٤١ ----- الثالث أن يشترط إسقاط الخيار
- ٢١٤٢ ----- بقى الكلام فى أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره فى متن العقد
- ٢١٤٢ ----- اشاره
- ٢١٤٣ ----- فرع
- ٢١٤٤ ----- مسأله و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد
- ٢١٤٤ ----- اشاره
- ٢١٤٤ ----- مسأله لو قال أحدهما لصاحبه اختر
- ٢١٤٥ ----- مسأله من جمله مسقطات الخيار افتراق المتبايعين
- ٢١٤٥ ----- اشاره
- ٢١٤٦ ----- مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخاذير أيضا
- ٢١٤٨ ----- مسأله لو أكره أحدهما على التفرق و منع عن التخاذير و بقى الآخر فى المجلس
- ٢١٥٢ ----- مسأله لو زال الإكراه
- ٢١٥٣ ----- الثانى خيار الحيوان
- ٢١٥٣ ----- [عموم هذا الخيار لكل ذى حياه]
- ٢١٥٤ ----- أهل يختص هذا الخيار بالبيع المعين أو يعم الكلى أيضا
- ٢١٥٤ ----- مسأله المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشتري
- ٢١٥٧ ----- مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها فى مده الخيار
- ٢١٥٧ ----- مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد

- ٢١٥٨ ----- مسألة لا إشكال في دخول الليلتين المتوسطتين في الثلاثة أيام
- ٢١٥٩ ----- مسألة يسقط هذا الخيار بأمور -----
- ٢١٥٩ ----- أحدها اشتراط سقوطه في العقد .....
- ٢١٥٩ ----- و الثاني إسقاطه بعد العقد -----
- ٢١٥٩ ----- و الثالث التصرف .....
- ٢١٦٠ ----- [المراد من فذلك رضى منه في صحيحه ابن رئاب]
- ٢١٦٠ ----- اشاره -----
- ٢١٦١ ----- فقوله ع فذلك رضاء منه و لا شرط له يحتمل وجوها -----
- ٢١٦١ ----- أحدها أن يكون الجملة جوابا للشرط .....
- ٢١٦١ ----- الثاني أن يكون توطئه للجواب .....
- ٢١٦١ ----- الثالث أن يكون الجملة إخبارا عن الواقع -----
- ٢١٦١ ----- الرابع أن يكون إخبارا عن الواقع .....
- ٢١٦١ ----- [المناقشه في الاحتمالين الأولين]
- ٢١٦٢ ----- [المناقشه في الاحتمال الرابع]
- ٢١٦٣ ----- فتعين إرادته المعنى الثالث -----
- ٢١٦٣ ----- اشاره -----
- ٢١٦٣ ----- [الاستشهاد بكلمات الفقهاء عليه]
- ٢١٦٦ ----- الثالث خيار الشرط -----
- ٢١٦٦ ----- اشاره -----
- ٢١٦٧ ----- و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط في العقد -----
- ٢١٦٧ ----- اشاره -----
- ٢١٦٧ ----- مسألة لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه .....
- ٢١٦٨ ----- مسألة لا فرق في بطلان العقد - بين ذكر المده المجهوله -----
- ٢١٧٠ ----- مسألة مبدأ هذا الخيار من حين العقد .....
- ٢١٧٠ ----- مسألة يصح جعل الخيار لأجنبي .....
- ٢١٧١ ----- مسألة يجوز لهما اشتراط الاستيمار -----

- مسأله من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار ..... ٢١٧٢
- مسأله لا إشكال و لا خلاف- في عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع- و جريانه في كل معاوضه لازمه ..... ٢١٨٥
- اشاره ..... ٢١٨٥
- و الأصل في ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم ..... ٢١٨٥
- فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم ..... ٢١٨٥
- اشاره ..... ٢١٨٥
- أما الإيقاعات ..... ٢١٨٦
- و أما العقود ..... ٢١٨٧
- اشاره ..... ٢١٨٧
- فالأول النكاح ..... ٢١٨٧
- و من الثاني الوقف ..... ٢١٨٧
- و من الثالث أقسام البيع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه ..... ٢١٨٩
- أهل يدخل خيار الشرط في القسمه] ..... ٢١٨٩
- الرابع خيار الغبن ..... ٢١٩٠
- الغبن لغه و اصطلاحا] ..... ٢١٩٠
- و استدل في التذكرة على هذا الخيار بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ..... ٢١٩٠
- الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] ..... ٢١٩١
- أما استدل به في التذكرة و المناقشه فيه] ..... ٢١٩٢
- الاستدلال بلا ضرر و ضرار] ..... ٢١٩٢
- أما استدل به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه] ..... ٢١٩٣
- و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده في حكم الغبن ..... ٢١٩٤
- اشاره ..... ٢١٩٤
- و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى ..... ٢١٩٥
- فالعده في المسأله الإجماع ..... ٢١٩٥
- ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل ..... ٢١٩٥
- مسأله يشترط في هذا الخيار أمران ..... ٢١٩٥

- الأول عدم علم المغبون بالقيمة ..... ٢١٩٥
- الأمر الثاني كون التفاوت فاحشا ..... ٢١٩٧
- بقي هنا شيء وهو أن ظاهر الأصحاب وغيرهم أن المناط في الضرر الموجب للخيار كون المعامله ضرريه ..... ٢١٩٨
- [تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه] ..... ٢١٩٩
- اشاره ..... ٢١٩٩
- وقد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك في بعض الفروض ..... ٢١٩٩
- منها ما ذكره المحقق القمي ..... ٢١٩٩
- اشاره ..... ٢١٩٩
- [المناقشه في ما ذكره المحقق القمي] ..... ٢١٩٩
- ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله ..... ٢٢٠٠
- ومنها أن يراد بالغبن في المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقا ..... ٢٢٠٠
- ومنها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد في مكانين ..... ٢٢٠٠
- ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغبن ..... ٢٢٠٠
- مسأله ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار أو كاشف عقلى عن ثبوته حين العقد ..... ٢٢٠١
- مسأله يسقط هذا الخيار بأمور ..... ٢٢٠٣
- أحدها إسقاطه بعد العقد ..... ٢٢٠٣
- الثاني من المسقطات اشتراط سقوط الخيار في متن العقد ..... ٢٢٠٥
- الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغبن ..... ٢٢٠٦
- الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغبون قبل العلم بالغبن ..... ٢٢٠٨
- ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق في المغبون المتصرف بين البائع و المشتري ..... ٢٢٠٩
- [الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخته] ..... ٢٢١٠
- و في لحوق الإجاره بالبيع قولان ..... ٢٢١٠
- و في لحوق الامتزاز مطلقا أو في الجملة بالخروج عن الملك وجوه ..... ٢٢١٠
- و أما تصرف الغابن ..... ٢٢١٠
- اشاره ..... ٢٢١٠
- [جريان الحكم في خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز] ..... ٢٢١٢

- ٢٢١٢ ..... [لو اتفق عود الملك إلى الغابن]
- ٢٢١٢ ..... [تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين]
- ٢٢١٢ ..... اشاره
- ٢٢١٢ ..... فإن كان بالنقيصه
- ٢٢١٣ ..... و إن كان التغيير بالزيادة
- ٢٢١٦ ..... و لو كان التغيير بالامتزاج
- ٢٢١٦ ..... بقي الكلام في حكم تلف العوضين مع الغبن
- ٢٢١٨ ..... مسأله الظاهر ثبوت خيار الغبن في كل معاوضه ماليه
- ٢٢٢٠ ..... مسأله اختلف أصحابنا في كون هذا الخيار على الفور أو على التراخي
- ٢٢٢٠ ..... اشاره
- ٢٢٢٠ ..... [الاستدلال للفور بآيه أوفوا بالعقود]
- ٢٢٢٠ ..... [الاستدلال للتراخي بالاستصحاب]
- ٢٢٢٠ ..... [المناقشه في الوجوه المذكوره]
- ٢٢٢٤ ..... [ما ذكره بعض المعاصرين في المسأله]
- ٢٢٢٤ ..... اشاره
- ٢٢٢٥ ..... [المناقشه في ما ذكره بعض المعاصرين]
- ٢٢٢٥ ..... [الأقوى الفور و الدليل عليه]
- ٢٢٢٧ ..... [رأى المصنف في المسأله]
- ٢٢٢٧ ..... [معدوريه الجاهل بالخيار في ترك المبادره]
- ٢٢٢٨ ..... و الأقوى أن الناسي في حكم الجاهل
- ٢٢٢٨ ..... الخامس خيار التأخير
- ٢٢٢٨ ..... [كلام التذكرة في خيار التأخير]
- ٢٢٢٨ ..... [الدليل على هذا الخيار]
- ٢٢٢٨ ..... اشاره
- ٢٢٢٨ ..... الأخبار المستفيضة
- ٢٢٢٨ ..... اشاره

- و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع ..... ٢٢٢٩
- ثم إنه يشترط في هذا الخيار أمور ..... ٢٢٣٠
- أحدها عدم قبض المبيع ..... ٢٢٣٠
- الشرط الثاني عدم قبض مجموع الثمن ..... ٢٢٣١
- الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين ..... ٢٢٣٢
- الشرط الرابع أن يكون المبيع عينا أو شبهه ..... ٢٢٣٢
- ثم إن هنا أموراً قيل باعتبارها في هذا الخيار ..... ٢٢٣٤
- منها عدم الخيار لأحدهما أو لهما ..... ٢٢٣٤
- و منها تعدد المتعاقدين ..... ٢٢٣٦
- و منها أن لا يكون المبيع حيواناً أو خصوص الجارية ..... ٢٢٣٦
- ثم إن مبدء الثلاثه من حين التفرق أو من حين العقد ..... ٢٢٣٦
- مسأله يسقط هذا الخيار بأمر ..... ٢٢٣٧
- مسأله في كون هذا الخيار على الفور أو التراخي ..... ٢٢٣٩
- مسأله لو تلف المبيع بعد الثلاثه- كان من البائع إجماعاً مستقيماً ..... ٢٢٤٠
- مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه و بين الليل و إلا فلا بيع له ..... ٢٢٤١
- السادس خيار الرؤية ..... ٢٢٤٤
- اشاره ..... ٢٢٤٤
- مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه ..... ٢٢٤٥
- مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤية فوري ..... ٢٢٥١
- مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفاً ..... ٢٢٥١
- مسأله لا يسقط هذا الخيار ببذل التفاوت و لا بإبدال العين ..... ٢٢٥٥
- مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤية في كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه ..... ٢٢٥٦
- مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف ..... ٢٢٥٦
- مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتره على أن ينسج الباقي كالأول بطل ..... ٢٢٥٧
- السابع خيار العيب ..... ٢٢٥٨
- اشاره ..... ٢٢٥٨

- ٢٢٦٠ - مسأله ظهور العيب فى المبيع - يوجب تسلط المشتري على الرد و أخذ الأرش
- ٢٢٦٢ - القول فى مسقطات هذا الخيار بطرفيه أو أحدهما
- ٢٢٦٢ - مسأله يسقط الرد خاصة بأمور
- ٢٢٦٢ - أحدها التصريح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختيار الأرش
- ٢٢٦٢ - الثانى التصرف فى المعيب
- ٢٢٦٨ - الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف
- ٢٢٧٥ - الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري
- ٢٢٧٥ - اشاره
- ٢٢٨٠ - تنبيه [هل تبعض الصفقه مانع من الرد]
- ٢٢٨٠ - اشاره
- ٢٢٨١ - [التعدد فى العوض]
- ٢٢٨٣ - و أما الثانى و هو تعدد المشتري
- ٢٢٨٥ - و أما الثالث و هو تعدد البائع
- ٢٢٨٥ - مسأله يسقط الأرش دون الرد فى موضعين
- ٢٢٨٥ - أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب فى أحدهما فلا أرش حذرا من الربا
- ٢٢٨٦ - الثانى ما لو لم يوجب العيب نقضا فى قيمه
- ٢٢٨٦ - مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمور
- ٢٢٨٦ - أحدها العلم بالعيب قبل العقد
- ٢٢٨٦ - الثانى تبرى البائع عن العيوب
- ٢٢٨٦ - اشاره
- ٢٢٨٨ - ثم إن البراءه فى هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور
- ٢٢٨٨ - الأول عهد العيوب
- ٢٢٨٨ - الثانى ضمان العيب
- ٢٢٨٨ - الثالث حكم العيب
- ٢٢٨٨ - ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار
- ٢٢٨٩ - ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها



- ٢٢٨٩ ----- منها زوال العيب قبل العلم به -----
- ٢٢٩٠ ----- و منها التصرف بعد العلم بالعيب -----
- ٢٢٩٠ ----- و منها التصرف فى المعيب الذى لم ينقص قيمته بالعيب -----
- ٢٢٩١ ----- و منها حدوث العيب فى المعيب المذكور -----
- ٢٢٩١ ----- و منها ثبوت أحد مانعى الرد فى المعيب -----
- ٢٢٩٤ ----- و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار -----
- ٢٢٩٥ ----- مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب] -----
- ٢٢٩٧ ----- مسائل فى اختلاف المتبايعين -----
- ٢٢٩٧ ----- اشاره -----
- ٢٢٩٧ ----- أما الأول [الاختلاف فى موجب الخيار] -----
- ٢٢٩٧ ----- اشاره -----
- ٢٢٩٧ ----- الأولى لو اختلفا فى تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه -----
- ٢٢٩٧ ----- الثانية لو اختلفا فى كون الشئ عيبا و تعذر تبين الحال لفقد أهل الخبره -----
- ٢٢٩٧ ----- الثالثه لو اختلفا فى حدوث العيب فى ضمان البائع أو تأخره عن ذلك -----
- ٢٢٩٨ ----- اشاره -----
- ٢٢٩٩ ----- فرع لو باع الوكيل فوجد به المشتري عيبا يوجب الرد -----
- ٢٣٠١ ----- الرابعه لو رد سلعه بالعيب فأنكر البائع أنها سلعته -----
- ٢٣٠٢ ----- و أما الثانى و هو الاختلاف فى المسقط -----
- ٢٣٠٢ ----- اشاره -----
- ٢٣٠٢ ----- الأولى لو اختلفا فى علم المشتري بالعيب و عدمه -----
- ٢٣٠٢ ----- الثانية لو اختلفا فى زواله قبل علم المشتري أو بعده -----
- ٢٣٠٣ ----- الثالثه لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه -----
- ٢٣٠٤ ----- الرابعه لو اختلف فى البراءه قدم منكرها -----
- ٢٣٠٦ ----- الخامسه لو ادعى البائع رضاء المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري -----
- ٢٣٠٦ ----- و أما الثالث [الاختلاف فى الفسخ] -----
- ٢٣٠٦ ----- اشاره -----

- الأولى لو اختلفا فى الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه ..... ٢٣٠٦
- الثانيه لو اختلفا فى تأخر الفسخ عن أول الوقت ..... ٢٣٠٦
- الثالثه لو ادعى المشتري الجهل بالخيار أو بفوريته ..... ٢٣٠٧
- اشاره ..... ٢٣٠٧
- القول فى ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده ..... ٢٣٠٧
- الكلام فى بعض أفراد العيب ..... ٢٣١٤
- مسأله لا إشكال و لا خلاف فى كون المرض عيبا ..... ٢٣١٤
- مسأله الجبل عيب فى الإمام ..... ٢٣١٤
- مسأله الأكثر على أن الثيبوبه ليست عيبا فى الإمام ..... ٢٣١٧
- مسأله [هل عدم الختان عيب فى العبد] ..... ٢٣١٩
- مسأله عدم الحيض ممن شأنها الحيض ..... ٢٣٢٠
- مسأله الإباق عيب بلا إشكال و لا خلاف ..... ٢٣٢٠
- مسأله الثفل الخارج عن العاده فى الزيت و البذر و نحوهما عيب ..... ٢٣٢٠
- مسأله قد عرفت أن مطلق المرض عيب خصوصا الجنون و البرص و الجذام و القرن ..... ٢٣٢٢
- خاتمه فى عيوب متفرقه ..... ٢٣٢٦
- القول فى الأرش ..... ٢٣٢٧
- [الأرش لغه و اصطلاحا] ..... ٢٣٢٧
- اشاره ..... ٢٣٢٧
- [كلام الشهيد فى معنى الأرش] ..... ٢٣٢٧
- ثم إن ضمان النقص تابع فى الكيفيه لضمان المنقوص ..... ٢٣٢٧
- أهل الضمان بعين بعض الثمن أو بمقداره ..... ٢٣٣٠
- أهل يعقل استغراق الأرش للثمن ..... ٢٣٣٢
- مسأله يعرف الأرش بمعرفه قيمتى الصحيح و المعيب- ليعرف التفاوت بينهما ..... ٢٣٣٥
- مسأله لو تعارض المقومون ..... ٢٣٣٦
- اشاره ..... ٢٣٣٦
- [الأقوى وجوب الجمع بين البيئات مهما أمكن] ..... ٢٣٣٧

- ٢٣٤٠ ..... [أصور اختلاف المقومين]
- ٢٣٤٠ ..... اشاره
- ٢٣٤٠ ..... [الاختلاف في الصحيح فقط]
- ٢٣٤٠ ..... [الاختلاف في المعيب فقط]
- ٢٣٤١ ..... [الاختلاف في الصحيح و المعيب معا]
- ٢٣٤٥ ..... القول في الشروط التي يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب -
- ٢٣٤٥ ..... الشرط يطلق في العرف على معنيين
- ٢٣٤٥ ..... أحدهما المعنى الحديثي -
- ٢٣٤٦ ..... الثاني ما يلزم من عدمه العدم -
- ٢٣٤٧ ..... الكلام في شروط صحة الشرط
- ٢٣٤٧ ..... اشاره
- ٢٣٤٨ ..... أحدها أن يكون داخلا تحت قدره المكلف -
- ٢٣٥١ ..... الثاني أن يكون الشرط سائغا في نفسه -
- ٢٣٥١ ..... الثالث أن يكون مما فيه غرض معتد به عند العقلاء نوعا- أو بالنظر إلى خصوص المشروطه له .
- ٢٣٥١ ..... الرابع أن لا يكون مخالفا للكتاب و السنه -
- ٢٣٥١ ..... اشاره
- ٢٣٥٢ ..... الأخبار الواردة في هذا الشرط
- ٢٣٥٣ ..... [المراد بكتاب الله]
- ٢٣٥٣ ..... [المراد بموافقته الكتاب في بعض الأخبار]
- ٢٣٥٣ ..... [المتصف بمخالفه الكتاب إما الملتزم أو نفس الالتزام]
- ٢٣٥٤ ..... [المراد بحكم الكتاب و السنه]
- ٢٣٥٤ ..... [انقسام الحكم الشرعي إلى قسمين]
- ٢٣٥٤ ..... [ما يثبت للشيء من حيث نفسه]
- ٢٣٥٤ ..... [ما يثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الطارئه]
- ٢٣٥٤ ..... [القسم الأول من الشروط ليس مخالفا للكتاب]
- ٢٣٥٤ ..... [أظاهر مورد بعض الأخبار من قبيل الأول و توجيهه]

- ٢٣٥٥ ..... اشاره
- ٢٣٥٦ ..... منها كون من أحد أبويه حر رقا
- ٢٣٥٦ ..... و منها إرث الممتنع بها هل هو قابل للاشتراط فى ضمن عقد المتعه أو عقد آخر أم لا
- ٢٣٥٦ ..... و منها أنهم اتفقوا على جواز اشتراط الضمان فى العاربه
- ٢٣٥٦ ..... و منها اشتراط أن لا يخرج بالزوجه إلى بلد آخر
- ٢٣٥٧ ..... [الأصل عدم المخالفه عند عدم التميز]
- ٢٣٥٩ ..... و أدله الشروط حاكمه على القسم الأول دون الثانى
- ٢٣٥٩ ..... [المراد من تحريم الحلال و تحليل الحرام]
- ٢٣٦٠ ..... ثم إنه يشكل الأمر فى استثناء الشرط المحرم للحلال
- ٢٣٦٠ ..... اشاره
- ٢٣٦١ ..... [عدم ورود الإشكال فى الشرط المحلل للحرام]
- ٢٣٦١ ..... [توهم اختصاص الإشكال بما دل على الإباحه التكليفيه]
- ٢٣٦٢ ..... [ما أفاده الفاضل التراقي فى تفسير الشرط المحرم للحلال]
- ٢٣٦٤ ..... [ما أفاده المحقق القمى فى تفسير الشرط المذكور]
- ٢٣٦٤ ..... الشرط الخامس أن لا يكون منافيا لمقتضى العقد
- ٢٣٧١ ..... الشرط السادس أن لا يكون الشرط مجهولا جهاله توجب الغرر فى البيع
- ٢٣٧٢ ..... الشرط السابع أن لا يكون مستلزما لمحال
- ٢٣٧٣ ..... الشرط الثامن أن يلتزم به فى متن العقد
- ٢٣٧٥ ..... و قد يتوهم هنا شرط تاسع- و هو تنجيز الشرط بناء على أن تعليقه
- ٢٣٧٥ ..... اشاره
- ٢٣٧٥ ..... [دفع هذا التوهم]
- ٢٣٧٥ ..... مسأله فى حكم الشرط الصحيح
- ٢٣٧٥ ..... [أقسام الشرط]
- ٢٣٧٥ ..... [شرط الوصف]
- ٢٣٧٦ ..... [شرط الفعل]
- ٢٣٧٦ ..... [شرط الغايه]

- و لا إشكال فى أنه لا حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط ..... ٢٣٧٦
- و أما الثالث ..... ٢٣٧٦
- و إنما الخلاف و الإشكال فى القسم الثانى- و هو ما تعلق فيه الاشتراط بفعل ..... ٢٣٧٧
- اشاره ..... ٢٣٧٧
- الأولى فى وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعى ..... ٢٣٧٧
- الثانيه فى أنه لو قلنا بوجود الوفاء- من حيث التكليف الشرعى فهل يجبر عليه لو امتنع ..... ٢٣٧٩
- الثالثه فى أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكن من الإجبار ..... ٢٣٨٢
- الخامسه لو تعذر الشرط ..... ٢٣٨٤
- السادسه للمشروط له إسقاط شرطه ..... ٢٣٨٦
- السابعه قد عرفت أن الشرط من حيث هو شرط لا يقسط عليه الثمن- عند انكشاف التخلف على المشهور ..... ٢٣٨٧
- اشاره ..... ٢٣٨٧
- [لو باع شيئاً على أنه قدر معين فتبين الاختلاف] ..... ٢٣٨٨
- اشاره ..... ٢٣٨٨
- فالأول تبين النقص فى متساوى الأجزاء ..... ٢٣٨٨
- الثانى تبين النقص فى مختلف الأجزاء ..... ٢٣٨٩
- الثالث أن يتبين الزيادة عما شرط على البائع ..... ٢٣٩٠
- الرابع أن يتبين فى مختلف الأجزاء ..... ٢٣٩١
- القول فى حكم الشرط الفاسد ..... ٢٣٩١
- اشاره ..... ٢٣٩١
- الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل فى عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل فى الوعيد ..... ٢٣٩١
- اشاره ..... ٢٣٩١
- أهل الشرط الفاسد لغير إخلاله بالعقد مفسد للعقد] ..... ٢٣٩١
- اشاره ..... ٢٣٩١
- فالقول بالصحة فى أصل المسألة لا يخلو عن قوه ..... ٢٣٩٣
- أدله القائلين بالإفساد] ..... ٢٣٩٣
- اشاره ..... ٢٣٩٣

- أحدها ما ذكره في المبسوط للمانعين من أن للشرط قسطا من العوض مجهولا ..... ٢٣٩٣
- الثاني أن التراضي إنما وقع على العقد الواقع على النحو الخاص ..... ٢٣٩٤
- الثالث [الاستدلال بالروايات] ..... ٢٣٩٦
- و يدل على الصحة أيضا جملة من الأخبار ..... ٢٣٩٨
- منها ما عن المشايخ الثلاثة ..... ٢٣٩٨
- و منها مرسله جميل و صحيحه الحلبي ..... ٢٣٩٨
- و قد يستدل على الصحة بأن صحة الشرط فرع على صحة البيع ..... ٢٣٩٩
- و الإنصاف أن المسألة في غاية الإشكال ..... ٢٣٩٩
- أهل الشرط الفاسد يوجب الخيار للمشروط له ..... ٢٣٩٩
- الثاني لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده لم يصح بذلك العقد ..... ٢٣٩٩
- الثالث لو ذكر الشرط الفاسد قبل العقد لفظا و لم يذكر في العقد ..... ٢٤٠٠
- الرابع لو كان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرض معتد به عند العقلاء ..... ٢٤٠٢
- الكلام في أحكام الخيار ..... ٢٤٠٢
- الكلام في أحكام الخيار ..... ٢٤٠٢
- الخيار موروث بأنواعه ..... ٢٤٠٢
- اشاره ..... ٢٤٠٢
- [الاستدلال عليه بما ورد في إرث ما ترك الميت] ..... ٢٤٠٢
- اشاره ..... ٢٤٠٢
- الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب و السنة الواردين في إرث ما ترك الميت يتوقف على ثبوت أمرين ..... ٢٤٠٣
- أحدهما كون الخيار حقا لا حكما شرعيا ..... ٢٤٠٣
- الثاني كونه حقا قابلا للانتقال ..... ٢٤٠٣
- بقي الكلام في أن إرث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا ..... ٢٤٠٣
- مسأله في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع أنه شيء واحد غير قابل للتجزيه و التقسيم ..... ٢٤٠٧
- اشاره ..... ٢٤٠٧
- الأول ما اختاره بعضهم- من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا ..... ٢٤٠٧
- الثاني استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه ..... ٢٤٠٧

- الثالث استحقاق مجموع الورثه لمجموع الخيار ..... ٢٤٠٧
- اشاره ..... ٢٤٠٧
- و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع ..... ٢٤٠٨
- [فساد الوجه الأول] ..... ٢٤٠٨
- [عدم دلالة أدله الإرث على الوجه الثاني] ..... ٢٤٠٩
- [المتيقن من الأدله هو الوجه الثالث] ..... ٢٤٠٩
- [عدم الدليل على المعنى الثاني للوجه الثالث أيضا] ..... ٢٤٠٩
- ثم إن ما ذكرنا جار في كل حق ثبت لمتعدد ..... ٢٤٠٩
- [الإشكال على حكم المشهور في حق الشفعه و الجواب عنه] ..... ٢٤٠٩
- ثم إن ما اخترناه من الوجه الأول - هو مختار العلامه في القواعد ..... ٢٤١٠
- [كلام الشهيد في الدروس] ..... ٢٤١٠
- و ظاهر التذكرة في خيار المجلس الوجه الأول من الوجوه المتقدمه ..... ٢٤١٠
- فرع إذا اجتمع الورثه كلهم على الفسخ فيما باعه مورثهم ..... ٢٤١٢
- مسأله لو كان الخيار لأجنبي و مات ..... ٢٤١٣
- مسأله لو كان الخيار لأجنبي و مات ..... ٢٤١٣
- مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخيار ..... ٢٤١٤
- مسأله هل الفسخ يحصل بنفس التصرف أو يحصل قبله متصلا به ..... ٢٤١٧
- اشاره ..... ٢٤١٧
- و كيف كان فالمسأله ذات قولين ..... ٢٤١٨
- اشاره ..... ٢٤١٨
- [ثمره القولين في المسأله] ..... ٢٤١٨
- [رأى المصنف في المسأله] ..... ٢٤١٩
- اشاره ..... ٢٤١٩
- فما اختاره المحقق و الشهيد الثانيان في المسأله لا يخلو عن قوه ..... ٢٤٢١
- فرع لو اشترى عبدا بجاريه مع الخيار له فقال أعتقهما ..... ٢٤٢١
- مسأله من أحكام الخيار عدم جواز تصرف غير ذى الخيار تصرفا يمنع من استرداد العين عند الفسخ ..... ٢٤٢٢

- ٢٤٢٢ ..... [القول بالمنع]
- ٢٤٢٢ ..... [القول بالجواز]
- ٢٤٢٤ ..... [عدم الفرق بين العتق و غيره]
- ٢٤٢٤ ..... [الفرق بين الإلتلاف و غيره]
- ٢٤٢٤ ..... حجه القول بالمنع
- ٢٤٢٤ ..... اشاره
- ٢٤٢٤ ..... [المناقشه فى الحجه المذكوره]
- ٢٤٢٥ ..... و أما الخيارات المجعوله بالشرط
- ٢٤٢٥ ..... [حكم الإلتلاف و فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف]
- ٢٤٢٥ ..... [حكم ما لو نقله عن ملكه]
- ٢٤٢٦ ..... اهل يلزم العاقد بالفسخ]
- ٢٤٢٦ ..... اهل يكون انفساخ العقد الثانى على القول به من حين فسخ الأول أو من أصله]
- ٢٤٢٦ ..... اهل يجوز التصرف قبل تنجز الخيار أم لا]
- ٢٤٢٧ ..... فرعان
- ٢٤٢٧ ..... الأول لو منعا عن التصرف المتلف فى زمن الخيار فهل يمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذى الخيار من العين
- ٢٤٢٧ ..... الثانى أنه هل يجوز إجاره العين فى زمان الخيار- بدون إذن ذى الخيار
- ٢٤٢٧ ..... اشاره
- ٢٤٢٩ ..... [رأى المؤلف]
- ٢٤٣٠ ..... مسأله المشهور أن المبيع يملك بالعقد
- ٢٤٣٠ ..... اشاره
- ٢٤٣٠ ..... [ما هو رأى الشيخ الطوسى فى المسأله]
- ٢٤٣٠ ..... [كلام الشيخ فى الخلاف]
- ٢٤٣٠ ..... [كلام الشيخ فى المبسوط]
- ٢٤٣٢ ..... [الأقوى رأى المشهور و الاستدلال عليه]
- ٢٤٣٢ ..... اشاره
- ٢٤٣٣ ..... [الاستدلال للقول المشهور بالأخبار الوارده فى العينه و المناقشه فيه]



- ٢٤٣٤ ..... [ضعف ما استدل به في التذكرة أيضا]
- ٢٤٣٥ ..... [أشد ضعفا من الكل]
- ٢٤٣٥ ..... [الاستدلال بروايه الخراج بالضمان و المناقشه فيه]
- ٢٤٣٥ ..... [العمده في قول المشهور]
- ٢٤٣٥ ..... و استدلل للقول الآخر - بما دل على كون تلف المبيع من مال البائع في زمان الخيار
- ٢٤٣٥ ..... اشاره
- ٢٤٣٦ ..... [المناقشه في الاستدلال المذكور]
- ٢٤٣٦ ..... [اهل القول بالتوقف يشمل الخيار المنفصل]
- ٢٤٣٦ ..... [اختصاص محل الكلام بخيارى الحيوان و الشرط]
- ٢٤٣٧ ..... مسأله و من أحكام الخيار كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة
- ٢٤٣٧ ..... اشاره
- ٢٤٣٨ ..... [قاعده التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له]
- ٢٤٣٨ ..... [كلمات الفقهاء في المسأله]
- ٢٤٣٨ ..... اشاره
- ٢٤٣٩ ..... [أظهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثلث]
- ٢٤٣٩ ..... [الإيناف عدم شمول كلماتهم لمطلق الخيار]
- ٢٤٤٠ ..... [عدم شمول صحيحه ابن سنان لمطلق الخيار أيضا]
- ٢٤٤١ ..... ثم إن مورد هذه القاعده إنما هو ما بعد القبض
- ٢٤٤١ ..... و أما عموم الحكم للثمن و المثلث
- ٢٤٤١ ..... [جريان القاعده إذا كان الثمن شخصيا]
- ٢٤٤١ ..... [إذا كان الثمن أو المثلث كلياً]
- ٢٤٤٣ ..... [أظهر الدروس عدم الانفساخ]
- ٢٤٤٣ ..... [أظهر التذكرة أيضا عدم الانفساخ]
- ٢٤٤٣ ..... [لو كان التالف هو البعض]
- ٢٤٤٣ ..... [إذا كان التلف بالإتلاف]
- ٢٤٤٣ ..... [لو كان الإتلاف من الأجنبي]

- مسأله و من أحكام الخيار [هل يسقط الخيار بتلف العين]----- ٢٤٤٥
- مسأله [هل يسقط الخيار بتلف العين]----- ٢٤٤٥
- اشاره ----- ٢٤٤٥
- [مواضع التردد في ثبوت الخيار مع التلف]----- ٢٤٤٦
- اشاره ----- ٢٤٤٦
- [ما ذكره العلامة]----- ٢٤٤٦
- [ما ذكره المحقق الثاني]----- ٢٤٤٦
- و من مواضع التردد ما إذا جعل المتعاقدان الخيار ----- ٢٤٤٦
- التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا و الله العالم.----- ٢٤٤٨
- القول في النقد و النسيئه ----- ٢٤٤٩
- [أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]----- ٢٤٤٩
- مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد ----- ٢٤٤٩
- اشاره ----- ٢٤٤٩
- فلو اشترطا تعجيل الثمن ----- ٢٤٤٩
- [فائده اشتراط التعجيل]----- ٢٤٤٩
- مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه ----- ٢٤٥٠
- اشاره ----- ٢٤٥٠
- و لا فرق في الأجل المعين بين الطويل و القصير ----- ٢٤٥٠
- و هل يجوز الإفراط في التأخير ----- ٢٤٥٠
- ثم إن المعتبر في تعيين المده هل هو تعيينها في نفسها ----- ٢٤٥١
- مسأله لو باع بثمان حالا و بأزيد منه مؤجلا ----- ٢٤٥٢
- اشاره ----- ٢٤٥٢
- [أدله القول بالبطان]----- ٢٤٥٢
- [كلمات الفقهاء في المسأله]----- ٢٤٥٢
- مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل ----- ٢٤٥٦
- مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه ----- ٢٤٥٨

- ٢٤٥٨ ..... اشارة
- ٢٤٥٨ ..... [إذا امتنع الدائن من القبول]
- ٢٤٥٨ ..... ومقتضى القاعده إجبار الحاكم له على القبض
- ٢٤٥٩ ..... و لو تعذر الحاكم فمقتضى القاعده إجبار المؤمنين له
- ٢٤٥٩ ..... فإن لم يمكن إجباره فى وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه العدم
- ٢٤٥٩ ..... [جواز التصرف فى المعزول و عدم وجوب حفظه من التلف]
- ٢٤٦٠ ..... [رأى المؤلف فى الفرعين المذكورين]
- ٢٤٦١ ..... مسأله [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]
- ٢٤٦١ ..... اشارة
- ٢٤٦١ ..... [أنزول آيه الربا فى ذلك]
- ٢٤٦١ ..... اشارة
- ٢٤٦١ ..... [تأييد ذلك بصحيحه ابن أبى عمير]
- ٢٤٦١ ..... [تأييد ذلك بصحيحه ابن أبى عمير]
- ٢٤٦٢ ..... [أدلاله بعض الأخبار على ما تقدم]
- ٢٤٦٢ ..... [عدم الفرق بين المصالحة عن التأجيل بالزياده أو المقاوله عليها من غير عقد]
- ٢٤٦٢ ..... مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمن مؤجل من بائعها إلا فى صورته الاشتراط]
- ٢٤٦٢ ..... اشارة
- ٢٤٦٣ ..... فالأقوى هو المشهور - للعمومات المجوزه كتابا و سنه -
- ٢٤٦٣ ..... اشارة
- ٢٤٦٤ ..... [توهم معارضه العمومات مع روايتى خالد و عبد الصمد]
- ٢٤٦٤ ..... اشارة
- ٢٤٦٤ ..... [الجواب عن توهم المعارضه]
- ٢٤٦٤ ..... [أما حكى عن الشيخ من عدم جواز أخذ بدل الطعام طعاما إذا كان أزيد]
- ٢٤٦٧ ..... [إذا اشترط فى البيع الأول نقله إلى من انتقل عنه]
- ٢٤٦٧ ..... اشارة
- ٢٤٦٧ ..... [الاستدلال على بطلان هذا البيع بالدور]

- ٢٤٤٧ ..... اشاره
- ٢٤٤٧ ..... [النقض على الاستدلال]
- ٢٤٤٨ ..... [تقرير الدور في جامع المقاصد]
- ٢٤٤٨ ..... اشاره
- ٢٤٤٨ ..... [ما أجيب به عن هذا التقرير و ما يرد على الأجوبه]
- ٢٤٤٨ ..... [الاستدلال على البطلان بعدم القصد]
- ٢٤٤٨ ..... اشاره
- ٢٤٤٨ ..... [الرد على الاستدلال]
- ٢٤٤٨ ..... [الاستدلال على البطلان بروايه الحسين ابن المنذر]
- ٢٤٤٩ ..... اشاره
- ٢٤٤٩ ..... [بيان الاستدلال]
- ٢٤٤٩ ..... بمقتضى الشرط الواقع في متن العقد الصحيح
- ٢٤٤٩ ..... [مناقشه المؤلف في الاستدلال]
- ٢٤٧١ ..... [الاستدلال على البطلان بروايه علي بن جعفر و المناقشه فيه]
- ٢٤٧٢ ..... [رأى المؤلف في المسأله]
- ٢٤٧٢ ..... [أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]
- ٢٤٧٢ ..... مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد
- ٢٤٧٢ ..... مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه
- ٢٤٧٢ ..... مسأله لو باع بثمان حالا و بأزيد منه مؤجلا
- ٢٤٧٣ ..... مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل
- ٢٤٧٥ ..... مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه
- ٢٤٧٥ ..... مسأله [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]
- ٢٤٧٥ ..... مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمان مؤجل من بائعها إلا في صوره الاشتراط]
- ٢٤٧٧ ..... القول في القبض
- ٢٤٧٧ ..... اشاره
- ٢٤٧٧ ..... مسأله اختلفوا في ماهيه القبض في المنقول بعد اتفاقهم على أنها التخليه (في غير المنقول - على أقوال

- أحدها أنها التخليه) أيضا ..... ٢٤٧٧
- الثانى أنه فى المنقول النقل ..... ٢٤٧٧
- الثالث ما فى الدروس ..... ٢٤٧٧
- الرابع ما فى الغنيه ..... ٢٤٧٧
- الخامس ما فى المبسوط ..... ٢٤٧٧
- السادس أنه الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد ..... ٢٤٧٨
- السابع ما فى المختلف ..... ٢٤٧٨
- الثامن أنه التخليه مطلقا ..... ٢٤٧٨
- [رأى المؤلف فى المسأله] ..... ٢٤٧٨
- اشاره ..... ٢٤٧٨
- [أبطلان تفسير القبض بالتخليه] ..... ٢٤٧٨
- [لا بد من استفاده معنى القبض من حكم كل مورد بخصوصه] ..... ٢٤٧٩
- [اختلاف المناط فى القبض باختلاف مدرك الضمان] ..... ٢٤٧٩
- [القبض هو الاستيلاء فى المنقول و غيره] ..... ٢٤٨٠
- [المناقشه فى اعتبار النقل و التحويل فى القبض] ..... ٢٤٨١
- و أما اعتبار الكيل و الوزن أو كفايته فى قبض المكيل أو الموزون ..... ٢٤٨١
- [لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع] ..... ٢٤٨٢
- فرعان ..... ٢٤٨٣
- الأول قال فى التذكرة لو باع دارا أو سفينه مشحونه بأمتعه البائع ..... ٢٤٨٣
- الثانى [لو كيل أو وزن قبل البيع فهل يجب اعتباره ثانيا لتحقق القبض] ..... ٢٤٨٤
- اشاره ..... ٢٤٨٤
- [كلمات الفقهاء فى المسأله] ..... ٢٤٨٥
- اشاره ..... ٢٤٨٥
- [عدم ظهور كلمات الفقهاء فى وجوب الاعتبار مره أخرى] ..... ٢٤٨٦
- اشاره ..... ٢٤٨٦
- [استثناء بيع التوليه ليس قرينه على وجوب الاعتبار مره أخرى] ..... ٢٤٨٨

- ٢٤٨٩ ..... القول في وجوب القبض
- ٢٤٨٩ ..... مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقه الآخر بالبيع
- ٢٤٨٩ ..... اشاره
- ٢٤٨٩ ..... [محل الخلاف في المسأله]
- ٢٤٨٩ ..... اشاره
- ٢٤٩٠ ..... فلو كان أحدهما مؤجلا
- ٢٤٩٠ ..... [لو قبض الممتنع بدون رضا صاحبه]
- ٢٤٩٠ ..... ثم إذا ابتداء أحدهما بالتسليم
- ٢٤٩٠ ..... مسأله يجب على البائع تفرغ المبيع من أمواله مطلقا و من غيرها في الجملة
- ٢٤٩٠ ..... اشاره
- ٢٤٩١ ..... [الاستدلال عليه]
- ٢٤٩١ ..... [لو مضت مده و لم يتمكن البائع من التفرغ أو لم يفرغ]
- ٢٤٩١ ..... [لو كان في الأرض زرع للبائع]
- ٢٤٩١ ..... و لو احتاج تفرغ الأرض إلى هدم شىء هدمه بإذن المشتري
- ٢٤٩١ ..... مسأله لو امتنع البائع من التسليم
- ٢٤٩٢ ..... الكلام في أحكام القبض
- ٢٤٩٢ ..... اشاره
- ٢٤٩٢ ..... مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض
- ٢٤٩٢ ..... اشاره
- ٢٤٩٢ ..... [الاستدلال عليه بالنبوى المشهور]
- ٢٤٩٢ ..... [الضمان في المسأله ضمان المعاوضه لا ضمان اليد]
- ٢٤٩٤ ..... [الاستدلال على ضمان البائع قبل القبض بروايه عقبه أيضا]
- ٢٤٩٤ ..... [عدم الخلاف في المسأله]
- ٢٤٩٤ ..... [أنماء المبيع قبل التلف للمشتري]
- ٢٤٩٤ ..... [تعذر الوصول بحكم التلف]
- ٢٤٩٤ ..... [لو كان القبض غير واجد لشرائط الصحه]

- ٢٤٩٦ ..... [أهل يكتفى بالتخليه فى سقوط الضمان]
- ٢٤٩٦ ..... و أما الإتلاف
- ٢٤٩٦ ..... اشارة
- ٢٤٩٦ ..... فإن كان من المشتري
- ٢٤٩٦ ..... و لو أتلغه البائع
- ٢٤٩٧ ..... و لو أتلغه أجنبى
- ٢٤٩٧ ..... مسأله تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين
- ٢٤٩٨ ..... مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه
- ٢٤٩٨ ..... فإن كان مما يقسط الثمن عليه انفسخ البيع فيه
- ٢٤٩٨ ..... إن كان الجزء مما لا يتقسط عليه الثمن
- ٢٤٩٨ ..... و كيف كان فالمهم نقل الكلام إلى حكم العيب الحادث قبل القبض
- ٢٤٩٨ ..... اشارة
- ٢٤٩٨ ..... و أما الخلاف فى الأرش
- ٢٤٩٨ ..... اشارة
- ٢٤٩٩ ..... [المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال عليه]
- ٢٤٩٩ ..... اشارة
- ٢٥٠٠ ..... [أما يؤيد ثبوت الأرش]
- ٢٥٠٠ ..... [الإشكال فى ثبوت الأرش]
- ٢٥٠٠ ..... [الأقوى قول المشهور]
- ٢٥٠٠ ..... و أما لو تعيب بفعل أحد
- ٢٥٠٠ ..... مسأله الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمه بيع المكيل و الموزون قبل قبضه إلا توليه
- ٢٥٠٣ ..... [الأولى حمل الروايات المجوزه على التوليه]
- ٢٥٠٣ ..... اشارة
- ٢٥٠٣ ..... [الاستئناس للجمع بالكراهه بخبر أبى بصير و المناقشه فيه]
- ٢٥٠٣ ..... و ربما يستدل على الجواز بصحيتى الحلبي و ابن مسلم
- ٢٥٠٣ ..... و ربما يستأنس للجواز بالأخبار الوارده فى جواز بيع السلم على من هو عليه

- ٢٥٠٣ ..... [الحكم في غير المكيل و الموزون]
- ٢٥٠٤ ..... [أقوال خمسة في بيع المكيل و الموزون قبل القبض]
- ٢٥٠٥ ..... [هل المنع تكليفي أو وضعي]
- ٢٥٠٥ ..... و ينبغي التنبيه على أمور
- ٢٥٠٥ ..... اشاره
- ٢٥٠٥ ..... الأول أن ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع في هذا الحكم
- ٢٥٠٧ ..... الثاني هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال
- ٢٥٠٨ ..... الثالث هل المراد من البيع المنهي إيقاع عقد البيع على ما لم يقبض أو ما يعم تشخيص الكلي المبيع به
- ٢٥١٤ ..... الرابع ذكر جماعه أنه لو دفع إلى من له عليه طعام دراهم و قال اشتر بها لنفسك طعاما لم يصح
- ٢٥١٥ ..... مسأله لو كان له طعام على غيره- فطالبه به في غير مكان حدوثه في ذمته
- ٢٥١٥ ..... اشاره
- ٢٥١٥ ..... أحدها أن يكون المال سلما
- ٢٥١٦ ..... الثانيه أن يكون ما عليه قرضا
- ٢٥١٧ ..... الثالثه أن يكون الاستقرار من جهه الغصب
- ٢٥١٧ ..... الجزء الرابع في الرسائل الملحقه
- ٢٥١٧ ..... ١- رساله في التقيته
- ٢٥١٧ ..... اشاره
- ٢٥١٨ ..... [المقام الأول]
- ٢٥٢٠ ..... و أما المقام الثاني
- ٢٥٢٠ ..... المقام الثالث
- ٢٥٢٠ ..... اشاره
- ٢٥٢٣ ..... [اعتبار عدم المندوحه]
- ٢٥٢٩ ..... بقي هنا أمور:
- ٢٥٢٩ ..... الأول
- ٢٥٣٣ ..... الثاني
- ٢٥٣٤ ..... الثالث



المقام الرابع ..... ٢٥٣٧

٢- رساله في العدالة ..... ٢٥٤٠

اشاره ..... ٢٥٤٠

العدالة لغه: ..... ٢٥٤٠

[الأقوال في العدالة] ..... ٢٥٤٠

اشاره ..... ٢٥٤٠

أحدها: ..... ٢٥٤٠

الثاني: ..... ٢٥٤١

الثالث: ..... ٢٥٤١

يذكر في معنى العدالة قولان آخران: ..... ٢٥٤٢

أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق ..... ٢٥٤٢

و الثاني: حسن الظاهر ..... ٢٥٤٢

اشاره ..... ٢٥٤٢

. [اعتبار المرؤه في مفهوم العدالة] ..... ٢٥٤٨

[أما أورد على القول بالملكه] ..... ٢٥٥٥

اشاره ..... ٢٥٥٥

منها: ..... ٢٥٥٥

و منها ..... ٢٥٥٩

و منها: ..... ٢٥٦٠

و منها: ..... ٢٥٦٢

و كذلك كون العدالة «نفس حسن الظاهر» غير معقول، ..... ٢٥٦٤

[طرق إثبات كون المعصيه كبيره] ..... ٢٥٧١

اشاره ..... ٢٥٧١

الأول: النصّ المعتر على أنّها كبيره ..... ٢٥٧١

الثاني: النصّ المعتر على أنّها ممّا أوجب الله عليها النار ..... ٢٥٧١

الثالث: النصّ في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص ..... ٢٥٧١

- ٢٥٧٤ ..... الرابع: دلالة العقل و النقل على أشدّيه معصيته مما ثبت كونها من الكبيره أو مساواتها
- ٢٥٧٤ ..... الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهاده عليه -
- ٢٥٨٠ ..... خاتمه
- ٢٥٨٠ ..... فى التوبه
- ٢٥٨٢ ..... [إثبات العداله بالشهاده]
- ٢٥٨٨ ..... ٣- رساله فى القضاء عن الميّت
- ٢٥٨٨ ..... اشاره
- ٢٥٨٨ ..... مسأله «٢» فى قضاء الصلاه عن الميّت
- ٢٥٨٨ ..... أمّا القضاء عن الميّت «٣»
- ٢٥٩٥ ..... و أمّا القاضى
- ٢٦٠١ ..... و أمّا المقضى
- ٢٦٠٢ ..... و أمّا المقضى عنه
- ٢٦٠٤ ..... و أمّا أحكام القضاء
- ٢٦٢٣ ..... فرع
- ٢٦٢٤ ..... ٤- رساله فى المواسعه و المضايقه
- ٢٦٢٤ ..... اشاره
- ٢٦٢٤ ..... مسأله اختلفوا فى وجوب تقديم الفائته على الحاضره على أقوال:
- ٢٦٢٤ ..... أحدها: عدم الوجوب مطلقا
- ٢٦٢٧ ..... و الثانى «٦٢»: القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدّد الفائته
- ٢٦٣١ ..... الثالث: القول بالمواسعه فى غير فائته اليوم
- ٢٦٣٢ ..... الرابع: ما حكى عن المحقّق فى العزيّه
- ٢٦٣٣ ..... الخامس: ما عن ابن أبى [جمهور الأحسائى «٦» من التفصيل
- ٢٦٣٣ ..... السادس: القول بالمواسعه إذا فاتت عمدا، و بالمضايقه إذا فاتت نسيانا،
- ٢٦٣٤ ..... السابع: ما تقدم عن العزيّه من الترتيب فى الوقت الاختيارى، دون غيره.
- ٢٦٣٤ ..... الثامن: القول بالمضايقه المطلقه
- ٢٦٣٤ ..... اشاره

- الأول: ترتيب الأداء على القضاء ..... ٢٦٣٥
- الثاني: التسوية بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات في مقابل التفاصيل المتقدمه. .... ٢٦٣٥
- الثالث: فوريته القضاء ..... ٢٦٣٥
- الرابع: بطلان الحاضره إذا قدمت على الفائته في السعه ..... ٢٦٣٥
- الخامس: العدول عن الحاضره إلى الفائته إذا ذكرها في الأثناء ..... ٢٦٣٥
- السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إلا عند ضيق الأداء ..... ٢٦٣٥
- السابع: تحريم الأفعال المنافيه للقضاء عدا الصلاه الحاضره في آخر وقتها ..... ٢٦٣٥
- أدله القول بالمواسعه] ..... ٢٦٣٨
- اشاره ..... ٢٦٣٨
- أحدها: الأصل. و تقريره من وجوه خمسه، أو سته: ..... ٢٦٣٨
- الأول: أصاله البراءه عن التعجيل ..... ٢٦٣٨
- الثاني من وجوه تقرير الأصل: استصحاب صحه صلاته الحاضره على أنها حاضره، إذا ذكر الفائته في أثنائها. .... ٢٦٤٢
- الثالث من وجوه تقرير الأصل: أصاله عدم وجوب العدول من الحاضره إلى الفائته. .... ٢٦٤٣
- الرابع: أصاله إباحه فعل الحاضره و عدم حرمتها ..... ٢٦٤٤
- الخامس: أنّ الحاضره كانت يجوز فعلها في السعه قبل اشتغال الذمه بالفائته ..... ٢٦٤٦
- السادس: أصاله عدم حرمة المنافيات لفعل الفائته من المباحات الذاتيه ..... ٢٦٤٩
- [الدليل الثاني: الإطلاقات] ..... ٢٦٥٠
- اشاره ..... ٢٦٥٠
- الأولى: ما دلّ على وجوب الحواضر على كلّ مكلف حين دخول وقتها «٦» ..... ٢٦٥٠
- الثانيه: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحتيه جميع أوقات الحواضر ..... ٢٦٥٣
- الثالثه: ما دلّ على أنه إذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء إلا أداء نافلتها الراتبه «٤» ..... ٢٦٥٣
- الرابعه: ما دلّ على تأكد استحباب فعل الصلاه جماعه «١٠» ..... ٢٦٥٤
- الخامسه: ما دلّ على استحباب المستحبات. .... ٢٦٥٤
- السادسه: ما دلّ على أنه: «لا تعاد الصلاه إلا من خمسه» «١٦» ..... ٢٦٥٤
- السابعه: ما دلّ على تأكد استحباب المبادره مطلقا إلى الصلاه ..... ٢٦٥٤
- [الدليل الثالث: الأخبار الخاصه] ..... ٢٦٥٦

- ٢٦٥٦ ..... اشاره
- ٢٦٥٦ ..... الأولى: ما دلّ على توسعه القضاء في نفسها: فمن جمله ذلك: إطلاق الأخبار الكثيره المشتمله على الأمر بالقضاء «٥»
- ٢٦٦٣ ..... الطائفة الثانيه من الأخبار: ما دلّ على أنه يجوز لمن عليه فائته أن يصلّي الحاضره في السعه
- ٢٦٧٠ ..... الطائفة الثالثه: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، وقضاء، لمن عليه فائته.
- ٢٦٧٤ ..... [الدليل الرابع: الإجماعات المنقوله]
- ٢٦٧٦ ..... [الدليل الخامس: لزوم الحرج]
- ٢٦٧٨ ..... [أدله القول بالمضايقه]
- ٢٦٧٨ ..... اشاره
- ٢٦٧٨ ..... الأوّل: الأصل.
- ٢٦٨٠ ..... الثاني: إطلاق أوامر القضاء
- ٢٦٨٠ ..... الثالث: ما دل على وجوب المبادره إلى القضاء
- ٢٦٨٥ ..... الرابع: من أدله هذا القول: ما دلّ على الترتيب و تقديم الفائته في الابتداء
- ٢٦٩٠ ..... الخامس من الأدله: الإجماعات المنقوله
- ٢٦٩٣ ..... السادس: ما عن المحقّق في المعتبر
- ٢٦٩٤ ..... بقي هنا أمور:
- ٢٦٩٤ ..... الأوّل:
- ٢٦٩٦ ..... الثاني:
- ٢٦٩٧ ..... الثالث:
- ٢٦٩٨ ..... الرابع:
- ٢٧٠١ ..... الخامس:
- ٢٧٠٢ ..... ٥- رساله في قاعده من ملك
- ٢٧٠٢ ..... اشاره
- ٢٧٠٣ ..... [كلمات الفقهاء في القاعده]
- ٢٧٠٥ ..... [مفردات القاعده و موارد جريانها]
- ٢٧٢٠ ..... ٦- رساله في قاعده لا ضرر
- ٢٧٢٠ ..... اشاره

- ٢٧٢٥ ..... ينبغي التنبيه على أمور:
- ٢٧٢٥ ..... [التنبيه] الأول
- ٢٧٢٦ ..... [التنبيه] الثاني
- ٢٧٢٨ ..... [التنبيه] الثالث
- ٢٧٢٩ ..... [التنبيه] الرابع
- ٢٧٣٠ ..... [التنبيه] الخامس
- ٢٧٣١ ..... [التنبيه] السادس
- ٢٧٣٣ ..... [التنبيه] السابع
- ٢٧٣٧ ..... ٧- رساله في الرضاع
- ٢٧٣٧ ..... [الخطبه]
- ٢٧٤٠ ..... ثم اعلم أن انتشار الحرمة بالرضاع يتوقف على شروط -
- ٢٧٤٠ ..... الشرط الأول أن يكون اللبن عن وطء صحيح
- ٢٧٤٢ ..... الثاني من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتصاص من الثدي
- ٢٧٤٣ ..... الثالث حياه المرتضع منها
- ٢٧٤٥ ..... الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع في حولى رضاعه
- ٢٧٤٧ ..... الخامس أن يكون اللبن بحاله غير ممزوج بشئ ء
- ٢٧٤٨ ..... السادس الكميّه
- ٢٧٤٨ ..... اشاره
- ٢٧٤٨ ..... ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذى اعتبروه بثلاثه تقديرات -
- ٢٧٤٨ ..... أحدها بالأثر
- ٢٧٤٩ ..... و ثانيها بالزمان
- ٢٧٥١ ..... و ثالثها بالعدد
- ٢٧٥١ ..... اشاره
- ٢٧٥٦ ..... ثم إنه يعتبر فى الرضعات العشر أو الخمس عشره المحرمه أمور -
- ٢٧٥٦ ..... الأول إكمال الرضعه
- ٢٧٥٦ ..... الثاني توالى الرضعات

- الثالث أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأه واحده ..... ٢٧٥٧
- الرابع أن يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد ..... ٢٧٥٨
- و هنا شروط أخر اعتبرها الأكثر في نشر الحرمه ..... ٢٧٦٠
- اشاره ..... ٢٧٦٠
- و هو اتحاد الفحل الذى يرتضع المرضعتان من لبنه ..... ٢٧٦٠
- اشاره ..... ٢٧٦٠
- و خالف الطبرسى صاحب التفسير فى اعتبار هذا الشرط ..... ٢٧٦٠
- و الأظهر ما عليه الأكثر ..... ٢٧٦٠
- اشاره ..... ٢٧٦١
- و تقييد إطلاق الكتاب و السنه بالأخبار الداله على اعتبار اتحاد الفحل ..... ٢٧٦١
- منها صحيحه الحلبي ..... ٢٧٦١
- و منها موثقه عمار السباطى ..... ٢٧٦١
- ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما يعتبر فى حصول الأخوه بين المرتضعين ..... ٢٧٦٢
- [قول العلامة فى المقام] ..... ٢٧٦٣
- اشاره ..... ٢٧٦٣
- [مناقشه المؤلف فى قول العلامة] ..... ٢٧٦٣
- أنه إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعه و الفحل أبوين للمرتضع ..... ٢٧٦٤
- فلنرجع إلى بيان تفاصيل المسائل المذكوره ..... ٢٧٦٩
- اشاره ..... ٢٧٦٩
- المسأله الأولى لا شك فى تحريم المرتضع على المرضعه ..... ٢٧٦٩
- الثانيه لا تحرم أصول المرتضع المذكور على المرضعه من جهه إرضاعها إياه ..... ٢٧٦٩
- الثالثه تحرم فروع المرتضع على المرضعه ..... ٢٧٧٠
- الرابعه حواشى المرتضع أعنى من فى طبقته من الإخوه لا يحرمون على المرضعه من جهه ارتضاع أخيهم منها ..... ٢٧٧١
- الخامسه يحرم المرتضع على أصول المرضعه من النساء و يحرم المرتضعه على أصولها من الذكور ..... ٢٧٧١
- السادسه لا تحرم أصول المرتضع على أصول المرضعه ..... ٢٧٧١
- السابعه يحرم فروع المرتضع على أصول المرضعه ..... ٢٧٧١

- الثامنة لا يحرم حواشي المرتضع و فروعهم على أصول المرضعه و حواشيهم ..... ٢٧٧١
- التاسعه يحرم المرتضع على فروع المرضعه نسبا ..... ٢٧٧١
- العاشره تحرم أصول المرتضع على فروع المرضعه من النسب على الأظهر ..... ٢٧٧٢
- الحاديه عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا يحرمون على فروع المرضعه فى المرتبه الأولى ..... ٢٧٧٤
- الثانيه عشر من فى حاشيه نسب المرتضع أو رضاعه أعنى إخوته أو أخواته النسبيه أو الرضاعيه لا يحرمون لأجل ارتضاع أخيهيم ..... ٢٧٧٤
- الثالثه عشر يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه ..... ٢٧٧٥
- الرابعه عشر لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه ..... ٢٧٧٦
- الخامسه عشر تحرم فروع المرتضع على حواشى نسب المرضعه و رضاعها ..... ٢٧٧٦
- السادسه عشر لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه ..... ٢٧٧٦
- السابعه عشر يحرم المرتضع لو كانت أنثى على الفحل إجماعا ..... ٢٧٧٦
- الثامنه عشر لا يحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته و إن علون على الفحل ..... ٢٧٧٦
- التاسعه عشر يحرم فروع المرتضع و إن نزلوا على الفحل لكونهم بمنزله أحفاده من غير فرق بين فروعه الرضاعيه و النسبيه ..... ٢٧٧٧
- العشرون لا تحرم من فى حاشيه نسب المرتضع ..... ٢٧٧٧
- الحاديه و العشرون يحرم المرتضع على أصول الفحل ..... ٢٧٧٧
- الثانيه و العشرون لا يحرم أصول المرتضع على أصول الفحل ..... ٢٧٧٧
- الثالثه و العشرون يحرم فروع المرتضع على أصول الفحل لأنهم جدوده له ..... ٢٧٧٧
- الرابعه و العشرون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على أصول الفحل ..... ٢٧٧٧
- الخامسه و العشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا ..... ٢٧٧٧
- السادسه و العشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل ..... ٢٧٧٨
- السابعه و العشرون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا على فروع الفحل نسبا و رضاعا ..... ٢٧٧٩
- التاسع و العشرون يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل أو رضاعه ..... ٢٧٧٩
- الثلاثون لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل ..... ٢٧٧٩
- الواحد و الثلاثون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا ..... ٢٧٧٩
- الثانى و الثلاثون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل ..... ٢٧٧٩
- و ينبغى التنبيه على أمور ..... ٢٧٧٩
- الأول حيث عرفت أن الضابط فى حصول الحرمة بالرضاع ملاحظه الرابطه النسبيه التى علق عليها التحريم ..... ٢٧٨٠

- ٢٧٨٢ ..... الثاني أن الرضاع كما يؤثر في ابتداء النكاح يؤثر في استدامته
- ٢٧٨٥ ..... الثالث [ما حكى عن المحقق الثاني عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع في صور كثيره]
- ٢٧٨٥ ..... اشاره
- ٢٧٨٦ ..... أما المسائل المختلف فيها
- ٢٧٨٦ ..... فإحداها حرمة جدات المرتضع على صاحب اللبن
- ٢٧٨٧ ..... و ثانيتهما أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحللن للفحل أم لا
- ٢٧٨٧ ..... و ثالثها أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعا و أولاد المرضعه ولاده هل تحرم على أب المرتضع
- ٢٧٨٧ ..... و أما المسائل التي ذكرها و نسب القول بالتحريم فيها إلى الوهم
- ٢٧٨٧ ..... اشاره
- ٢٧٨٧ ..... الأولى أن ترضع المرأة بلبن فحلها
- ٢٧٨٨ ..... الثانيه
- ٢٧٨٨ ..... الثالثه أن ترضع ولد أختها
- ٢٧٨٨ ..... الرابعه أن ترضع الزوجه المذكوره ولد ولدها ابنا كان أو بنتا
- ٢٧٨٩ ..... الخامسه
- ٢٧٨٩ ..... السادسه أن ترضع خالها أو خالتها
- ٢٧٨٩ ..... السابعه
- ٢٧٨٩ ..... الثامنه أن ترضع ولد خالها أو خالتها
- ٢٧٨٩ ..... التاسعه أن ترضع الزوجه المذكوره أخ الزوج أو أخته
- ٢٧٩٠ ..... العاشره أن ترضع ولد ولد الزوج فيقال إنها صارت أما لولد ولده
- ٢٧٩٠ ..... الحاديه عشر أن ترضع ولد أخيه أو ولد أخته
- ٢٧٩٠ ..... الثانيه عشر
- ٢٧٩٠ ..... الثالثه عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته
- ٢٧٩٠ ..... ٨- رساله في التحريم من جهه المصاهره
- ٢٧٩٠ ..... الباب الأول في المصاهره
- ٢٨٠٠ ..... الثاني الكفر
- ٢٨٠٠ ..... اشاره



|      |  |
|------|--|
| ٢٨٠٠ | الأول يحرم على المسلم نكاح غير الكتابيه  |
| ٢٨٠٠ | اشاره  |
| ٢٨٠٠ | و المجوسيه كالكتابيه   |
| ٢٨٠٢ | [البحث الثانى] لو أسلم زوج المرأة الكتابيه و المجوسيه بقى على نكاحه و إن لم يدخل |
| ٢٨٠٢ | اشاره  |
| ٢٨٠٤ | فمهر المثل مع الدخول   |
| ٢٨٠٥ | الباب الثالث العقد و الوطى   |
| ٢٨١٦ | الباب الرابع فى موجب الخيار و هو العيب و التدليس                                 |
| ٢٨١٦ | الأول فى العيب   |
| ٢٨١٦ | العيوب المجوزه لفسخ النكاح فى الرجل أربعه الجنون و الخصى و الجب و العنه          |
| ٢٨١٨ | و الخامس من العيوب الإفضاء   |
| ٢٨١٨ | و السادس العمى   |
| ٢٨١٨ | و السابع العرج مطلقا   |
| ٢٨١٨ | و هل يثبت الخيار بالرتق  |
| ٢٨١٨ | و اختلف فى المحدوده فى الفجور  |
| ٢٨١٨ | و تفسخ المرأة نكاحها بالجنون الحاصل للرجل  |
| ٢٨١٩ | و تفسخ المرأة نكاحها بالخصاء   |
| ٢٨٢٠ | و تفسخ المرأة أيضا نكاحها بالعنه   |
| ٢٨٢٢ | و اعلم أن الخيار فى الفسخ و العيب و التدليس على الفور                            |
| ٢٨٢٥ | الثانى فى التدليس  |
| ٢٨٣٠ | مسأله لا خلاف بين الأصحاب كما صرح به جماعه فى وجوب القسم بين الزوجات فى الجمله   |
| ٢٨٣٠ | اشاره  |
| ٢٨٣١ | و يمكن أن يستدل للمشهور بجمله من الآيات و الأخبار                                |
| ٢٨٣١ | فمن الآيات   |
| ٢٨٣٢ | و أما الأخبار  |
| ٢٨٣٧ | ٩- رساله فى الموارث  |

- مسأله «١» [١] المقتضى للإرث أمران: نسب، و سبب. ----- ٢٨٣٧
- مسأله [٢] للزوج من تركه زوجته الربع إن كان لها ولد، و إلاً فالنصف، ----- ٢٨٣٩
- مسأله [٣] للزوجه من تركه زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إلاً فالربع، و الباقي لسائر الورثة. ----- ٢٨٣٩
- مسأله [٤] توارث الزوجين لا يتوقف على الدخول، ----- ٢٨٤٠
- مسأله [٥] المعروف من غير الإسكافي أن الزوجه غير ذات الولد من زوجها الذى مات لا ترث من جميع أمواله، ----- ٢٨٤٠
- مسأله [٦] إذا مات شخصان متوارثان، و لم يعلم تقدم موت أحدهما عن الآخر، ----- ٢٨٤١
- مسأله [٧] «٥٧» المحكى عن الأكثر: أن التركة لا تنتقل إلى ورثه «٥٨» الميت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «٥٩». ----- ٢٨٤٢
- مسأله [٨] المحكى عن الأكثر: أن مال الميت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب، ----- ٢٨٤٤
- مسأله [٩] «٦٢» إذا مات المديون فالمحكى عن الأكثر: بقاء المال المقابل للدين على حكم [مال] الميت، ----- ٢٨٥٣
- المحاضرات فى الالهيات ----- ٢٨٤٩
- مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه ----- ٢٨٤٩
- مقدمه الطبعه العاشره: ثمره تجربه حُسن الإختيار «١» ----- ٢٨٧١
- الباب الأول: فيما يتعلق بذاته تعالى ----- ٢٨٧٣
- الفصل الأول: مقدمات وأصول ----- ٢٨٧٣
- اشاره ----- ٢٨٧٣
- الفصل الأول: مقدمات وأصول ----- ٢٨٧٣
- ٢- الدين والفطره ----- ٢٨٧٥
٣. المعرفة المعتبره ----- ٢٨٧٦
٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى ----- ٢٨٧٧
- الفصل الثانى: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم ----- ٢٨٧٧
- اشاره ----- ٢٨٧٧
- ما هو النظم؟ ----- ٢٨٧٩
- تقرير برهان النظم ----- ٢٨٧٩
- برهان النظم فى الوحي الإلهي «١» ----- ٢٨٧٩
- إشكالات والإجابه عنها ----- ٢٨٨١
- الإشكال الأول ----- ٢٨٨١

|      |                                       |
|------|---------------------------------------|
| ٢٨٨٣ | الإشكال الثاني                        |
| ٢٨٨٣ | الإشكال الثالث                        |
| ٢٨٨٤ | ثلاثة اشكالات أخرى لهيوم              |
| ٢٨٨٥ | برهان الحدوث                          |
| ٢٨٨٥ | تعريف الحدوث وأقسامه                  |
| ٢٨٨٥ | حدوث الحياه فى عالم الماده            |
| ٢٨٨٦ | تقرير برهان الحدوث                    |
| ٢٨٨٧ | الإجابة عن شبهه رسل                   |
| ٢٨٨٧ | برهان الحدوث فى الكتاب والسنة         |
| ٢٨٨٨ | برهان الإمكان والوجوب                 |
| ٢٨٩٠ | تقرير برهان الإمكان                   |
| ٢٨٩١ | برهان الإمكان فى الذكر الحكيم         |
| ٢٨٩١ | إجابه عن إشكال                        |
| ٢٨٩٢ | الباب الثانى: فى التوحيد ومراحله      |
| ٢٨٩٢ | الفصل الأول: التوحيد فى الذات         |
| ٢٨٩٢ | اشاره                                 |
| ٢٨٩٢ | البرهان على بساطه ذاته تعالى          |
| ٢٨٩٣ | دلائل وحدانيته:                       |
| ٢٨٩٤ | التوحيد الذاتى فى القرآن والحديث      |
| ٢٨٩٦ | الفصل الثانى: التوحيد فى الصفات       |
| ٢٨٩٩ | الفصل الثالث: التوحيد فى الخالقيه     |
| ٢٨٩٩ | اشاره                                 |
| ٢٩٠٠ | موقف القرآن الكريم تجاه قانون العليّه |
| ٢٩٠١ | التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه    |
| ٢٩٠٣ | الإجابة عن شبهات                      |
| ٢٩٠٦ | الفصل الرابع: التوحيد فى الربوبيه     |

- ٢٩٠٦ - ..... اشارة
- ٢٩٠٨ - ..... حقيقه الربوبيه والتوحيد فيها
- ٢٩٠٩ - ..... دلائل التوحيد فى الربوبيه
- ٢٩١٠ - ..... مظاهر التوحيد فى الربوبيه
- ٢٩١٢ - ..... الفصل الخامس: التوحيد فى العباده
- ٢٩١٢ - ..... اشارة
- ٢٩١٤ - ..... ما هى حقيقه العباده؟
- ٢٩١٦ - ..... نتائج البحث
- ٢٩١٦ - ..... الباب الثالث فى صفاته تعالى
- ٢٩١٦ - ..... اشارة
- ٢٩١٧ - ..... الفصل الأول: تقسيمات الصفات عند المتكلمين
- ٢٩١٧ - ..... اشارة
- ٢٩١٧ - ..... ١. الصفات الجماليه والجلاليه
- ٢٩١٧ - ..... ٢. صفات الذات وصفات الفعل
- ٢٩١٨ - ..... ٣. الحقيقته والإضافيه
- ٢٩١٨ - ..... ٤. الذاتيه والخبريه
- ٢٩١٨ - ..... الفصل الثانى: طرق معرفه صفاته تعالى
- ٢٩١٨ - ..... اشارة
- ٢٩١٨ - ..... الأول: الطريق العقلى
- ٢٩١٩ - ..... الثانى: طريق الوحى الإلهى
- ٢٩٢٠ - ..... الثالث: طريق الكشف والشهود
- ٢٩٢٢ - ..... الفصل الثالث: علمه تعالى
- ٢٩٢٢ - ..... اشارة
- ٢٩٢٢ - ..... ما هو العلم؟
- ٢٩٢٢ - ..... اشارة
- ٢٩٢٢ - ..... ١. علمه سبحانه بذاته

- ٢٩٢٤ ..... ٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها
- ٢٩٢٤ ..... ٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها
- ٢٩٢٤ ..... علمه تعالى بالجزئيات
- ٢٩٢٧ ..... شبهات المنكرين
- ٢٩٢٨ ..... تكمله
- ٢٩٢٨ ..... الفصل الرابع: قدرته تعالى
- ٢٩٢٨ ..... اشاره
- ٢٩٣٠ ..... تعريف القدره
- ٢٩٣٠ ..... برهان قدرته تعالى
- ٢٩٣١ ..... سعه قدرته تعالى
- ٢٩٣٣ ..... الفصل الخامس: حياته تعالى
- ٢٩٣٣ ..... اشاره
- ٢٩٣٣ ..... حقيقه الحياه
- ٢٩٣٣ ..... معنى حياته تعالى
- ٢٩٣٤ ..... دلائل حياته تعالى
- ٢٩٣٤ ..... تذييل
- ٢٩٣٥ ..... الفصل السادس: إرادته تعالى
- ٢٩٣٥ ..... اشاره
- ٢٩٣٥ ..... حقيقه إرادته تعالى
- ٢٩٣٦ ..... الإراده في روايات اهل البيت عليهم السلام
- ٢٩٣٧ ..... الفصل السابع: كلامه تعالى
- ٢٩٣٧ ..... اشاره
- ٢٩٣٧ ..... الأقوال في تفسير كلامه تعالى
- ٢٩٤٠ ..... كلامه سبحانه حادث أو قديم؟
- ٢٩٤١ ..... دلاله القرآن على حدوث كلامه تعالى
- ٢٩٤١ ..... موقف أهل البيت عليهم السلام

٢٩٤٣ ..... تكمله -

٢٩٤٣ ..... الفصل الثامن: الصفات الخبرية -

٢٩٤٣ ..... اشاره -

٢٩٤٣ ..... الأول: الإثبات مع التكييف والتشبيه -

٢٩٤٣ ..... الثاني: الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه -

٢٩٤٥ ..... الثالث: التفويض -

٢٩٤٦ ..... الرابع: التأويل «٣» -

٢٩٤٧ ..... الفصل التاسع: الصفات السلبية -

٢٩٤٧ ..... اشاره -

٢٩٤٧ ..... ١. ليس بجسم -

٢٩٤٧ ..... ٢. ليس في جهه «١» ولا محلّ -

٢٩٤٧ ..... ٣. ليس حالاً في شيء -

٢٩٤٨ ..... ٤. ليس متحداً مع غيره -

٢٩٤٨ ..... ٥. ليس محللاً للحوادث -

٢٩٤٨ ..... ٦. لا تقوم اللذّه والألم بذاته -

٢٩٥٠ ..... الفصل العاشر: أنّه تعالى ليس بمرئيّ -

٢٩٥٠ ..... اشاره -

٢٩٥٠ ..... ما هو موضوع النزاع؟ -

٢٩٥٢ ..... أدلّه امتناع رؤيته تعالى -

٢٩٥٣ ..... استدلال المجوّزين بالكتاب العزيز -

٢٩٥٦ ..... الرؤيه في روايات اهل البيت عليهم السلام -

٢٩٥٧ ..... الباب الرابع: في مباحث العدل والحكمه -

٢٩٥٧ ..... اشاره -

٢٩٥٨ ..... الفصل الأول: تعريف الحكمه والعدل ودلائلها: تعريف الحكمه -

٢٩٥٨ ..... اشاره -

٢٩٦٠ ..... تعريف العدل: -

|      |  |
|------|--|
| ٢٩٦١ | الملازمه بين الحكمه والعدل                       |
| ٢٩٦١ | دلائل عدله تعالى وحكمته                          |
| ٢٩٦٣ | الفصل الثاني: التحسين والتقبيح العقليان          |
| ٢٩٦٣ | اشاره  |
| ٢٩٦٤ | ملاكات الحسن والقبح                              |
| ٢٩٦٥ | دلائل المثبتين والنافين                          |
| ٢٩٦٧ | التحسين والتقبيح في الكتاب العزيز                |
| ٢٩٦٨ | الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات  |
| ٢٩٦٨ | اشاره  |
| ٢٩٦٩ | القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمه                    |
| ٢٩٧٠ | مذهب الحكماء في أفعاله تعالى                     |
| ٢٩٧٠ | الفصل الرابع: المصائب والشور وحكمته تعالى        |
| ٢٩٧٠ | اشاره  |
| ٢٩٧٠ | الأول: المصالح النوعيه راجحه على المصالح الفرديه |
| ٢٩٧١ | الثاني: ضآله علم الإنسان ومحدوديته               |
| ٢٩٧١ | الثالث: العفله عن القيم الإنسانيه العليا         |
| ٢٩٧١ | الرابع: المصائب وليده الذنوب والمعاصي            |
| ٢٩٧١ | اشاره  |
| ٢٩٧٢ | الفوائد التربويه للمصائب                         |
| ٢٩٧٤ | الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح           |
| ٢٩٧٤ | اشاره  |
| ٢٩٧٥ | الأشاعره وتجويز التكليف بما لا يطاق              |
| ٢٩٧٦ | الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين           |
| ٢٩٧٦ | اشاره  |
| ٢٩٧٦ | برهان وجوب اللطف                                 |
| ٢٩٧٧ | شروط اللطف                                       |

|      |  |
|------|--|
| ٢٩٧٧ | أقسام اللطف                                |
| ٢٩٧٨ | الفصل السابع: الجبر والكسب                 |
| ٢٩٧٨ | اشاره                                      |
| ٢٩٧٨ | أالجبر المحض                               |
| ٢٩٨٣ | الفصل الثامن: نظريته التفويض               |
| ٢٩٨٣ | اشاره                                      |
| ٢٩٨٥ | بطلان التفويض في الكتاب والسنة             |
| ٢٩٨٦ | الفصل التاسع: الأمر بين الأمرين            |
| ٢٩٨٦ | اشاره                                      |
| ٢٩٨٦ | ١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته       |
| ٢٩٨٨ | ٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير  |
| ٢٩٩٠ | الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة         |
| ٢٩٩٢ | الفصل العاشر: شبهات وردود                  |
| ٢٩٩٢ | اشاره                                      |
| ٢٩٩٢ | ١. علم الله الأزلي                         |
| ٢٩٩٣ | ٢. إرادته الله الأزليه                     |
| ٢٩٩٤ | ٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار |
| ٢٩٩٥ | ٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال       |
| ٢٩٩٥ | ٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه   |
| ٢٩٩٦ | الفصل الحادى عشر: القضاء والقدر            |
| ٢٩٩٦ | اشاره                                      |
| ٢٩٩٦ | ١. تعريف القضاء والقدر                     |
| ٢٩٩٧ | ٢. القضاء والقدر التشريعيان                |
| ٢٩٩٧ | ٣. القضاء والقدر العلمتيان                 |
| ٢٩٩٨ | ٤. القضاء والقدر العينيان                  |
| ٣٠٠٠ | الفصل الثانى عشر: فى حقيقه البداء          |



|      |       |   |
|------|-------|---|
| ٣٠٠٠ | ..... | اشاره   |
| ٣٠٠٢ | ..... | حقيقه البداء عند الإماميه                     |
| ٣٠٠٨ | ..... | الباب الخامس فى النبوه العاته وفيه خمسہ فصول: |
| ٣٠٠٨ | ..... | اشاره   |
| ٣٠٠٩ | ..... | مقدمه:  |
| ٣٠٠٩ | ..... | الفصل الأول: أدله لزوم البعثه:                |
| ٣٠٠٩ | ..... | ١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل            |
| ٣٠١٢ | ..... | ٢. حاجه الانسان إلى المعارف العاليه           |
| ٣٠١٣ | ..... | الفصل الثانى: أدله منكرى بعثه الأنبياء        |
| ٣٠١٣ | ..... | اشاره   |
| ٣٠١٣ | ..... | الدليل الأول                                  |
| ٣٠١٤ | ..... | الدليل الثانى:                                |
| ٣٠١٤ | ..... | الدليل الثالث:                                |
| ٣٠١٥ | ..... | الفصل الثالث: المعجزه وإثبات صدق دعوى النبوه  |
| ٣٠١٥ | ..... | اشاره   |
| ٣٠١٥ | ..... | تعريف المعجزه                                 |
| ٣٠١٧ | ..... | دلالة المعجزه وقاعده الحسن والقبح العقليتين   |
| ٣٠١٧ | ..... | المعجزه دليل برهانى                           |
| ٣٠١٨ | ..... | فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده              |
| ٣٠٢٠ | ..... | المعجزه وقانون العليه                         |
| ٣٠٢١ | ..... | الفصل الرابع: حقيقه الوحى فى النبوه           |
| ٣٠٢١ | ..... | اشاره   |
| ٣٠٢٢ | ..... | وحى النبوه                                    |
| ٣٠٢٢ | ..... | فرضيه النبوغ                                  |
| ٣٠٢٣ | ..... | هل الوحى نتيجته تجلّى الأحوال الروحيه؟        |
| ٣٠٢٤ | ..... | نقد هذه النظرية                               |

|      |   |
|------|---|
| ٣٠٢٥ | الوحي والشخصيه الباطنه                          |
| ٣٠٢٥ | الفصل الخامس: عصمه أنبياء الله تعالى            |
| ٣٠٢٥ | اشاره   |
| ٣٠٢٧ | العصمه فى اللغه والإصطلاح                       |
| ٣٠٢٧ | عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي وإبلاغه             |
| ٣٠٢٨ | لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصى                   |
| ٣٠٢٩ | عصمه الأنبياء فى الكتاب العزيز                  |
| ٣٠٢٩ | العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعة والأمر العاديه |
| ٣٠٣٢ | الباب السادس: فى النبوه الخاصه                  |
| ٣٠٣٢ | اشاره   |
| ٣٠٣٢ | تمهيد   |
| ٣٠٣٤ | الفصل الأول: الإعجاز البياني للقرآن الكريم      |
| ٣٠٣٤ | اشاره   |
| ٣٠٣٥ | اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني        |
| ٣٠٣٨ | الفصل الثانى: إعجاز القرآن من جهات أخرى         |
| ٣٠٣٨ | اشاره   |
| ٣٠٣٩ | ١. عدم التناقض والإختلاف                        |
| ٣٠٤٠ | ٢. الإخبار عن الغيب                             |
| ٣٠٤٢ | ٣. الإخبار عن القوانين الكونيه                  |
| ٣٠٤٥ | ٤. الجامعيه فى التشريع                          |
| ٣٠٤٥ | ٥. أمّيه حامل الرساله                           |
| ٣٠٤٧ | الفصل الثالث: الخاتميّه فى ضوء العقل والوحي     |
| ٣٠٤٧ | اشاره   |
| ٣٠٤٨ | شبهه واهيه                                      |
| ٣٠٤٩ | الخاتميّه وخلود التشريع الإسلامى                |
| ٣٠٥٠ | ٢. تشريع الإجتهد                                |

|      |  |
|------|--|
| ٣٠٥٠ | ٣. صلاحيات الحاكم الإسلامي وشؤونه                                  |
| ٣٠٥٢ | ٤. الأحكام التي لها دور التحديد                                    |
| ٣٠٥٢ | ٥. الإعتدال في التشريع   |
| ٣٠٥٢ | الباب السابع: في الإمامه والخلافه                                  |
| ٣٠٥٣ | اشاره  |
| ٣٠٥٣ | الفصل الأول: لماذا نبحت عن الإمامه؟                                |
| ٣٠٥٦ | الفصل الثاني: حقيقه الإمامه عند الشيعه وأهل السنّه                 |
| ٣٠٥٦ | اشاره  |
| ٣٠٥٨ | مؤهلات الإمام وصفاته   |
| ٣٠٦١ | الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه                     |
| ٣٠٦١ | اشاره  |
| ٣٠٦٤ | تصوّر النبيّ الأكرم للقياده بعده                                   |
| ٣٠٦٥ | الفصل الرابع: أدله وجوب النصّ في الإمامه عند الشيعه الإماميه       |
| ٣٠٦٥ | اشاره  |
| ٣٠٦٥ | أ) الفراغات الهائله بعد النبيّ صلى الله عليه و آله في مجالات أربعه |
| ٣٠٦٩ | ب) الأئمه الإسلاميه ومثلث الخطر التاهم                             |
| ٣٠٧١ | ج) نصب الإمام لطف إلهي   |
| ٣٠٧٤ | الفصل الخامس: وجوب العصمه في الإمام                                |
| ٣٠٧٥ | اشاره  |
| ٣٠٧٦ | ١. الإمام حافظ للشريعه كالنبيّ صلى الله عليه و آله                 |
| ٣٠٧٦ | ٢. آيه ابتلاء إبراهيم عليه السلام                                  |
| ٣٠٧٩ | ٣. آيه إطاعه أولى الأمر  |
| ٣٠٨١ | الفصل السادس: النصوص الدينيه وتنصيب على عليه السلام للإمامه        |
| ٣٠٨١ | اشاره  |
| ٣٠٨٢ | آيه الولايه  |
| ٣٠٨٣ | حديث «المنزله»   |

- ٣٠٨٤ - - - - - حديث «الغدير»
- ٣٠٨٥ - - - - - دلالة الحديث
- ٣٠٨٧ - - - - - دلالة الحديث
- ٣٠٨٩ - - - - - الفصل السابع: السنّة النبويّة والأئمّة الإثنا عشر: حديث إثني عشر خليفه
- ٣٠٨٩ - - - - - اشاره
- ٣٠٩٠ - - - - - حديث الثقلين
- ٣٠٩١ - - - - - الفصل الثامن: الإمام الثاني عشر في الكتاب والسنّة
- ٣٠٩١ - - - - - اشاره
- ٣٠٩٤ - - - - - أسئلة حول المهدي المنتظر
- ٣١٠٠ - - - - - الفصل التاسع: الرجعه
- ٣١٠٠ - - - - - اشاره
- ٣١٠٤ - - - - - أسئلة وأجوبتها
- ٣١٠٥ - - - - - الباب الثامن: في المعاد وفيه عشره فصول:
- ٣١٠٥ - - - - - اشاره
- ٣١٠٦ - - - - - الفصل الأول: براهين إثبات المعاد
- ٣١٠٦ - - - - - اشاره
- ٣١٠٦ - - - - - الأول: صيانته الخلقه عن العبث
- ٣١٠٧ - - - - - الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي
- ٣١٠٧ - - - - - الثالث: المعاد مجلي لتحقق مواعيده تعالى
- ٣١٠٩ - - - - - الفصل الثاني: بقاء النفس الإنسانيه بعد الموت
- ٣١٠٩ - - - - - اشاره
- ٣١١٠ - - - - - أ) البراهين العقليه
- ٣١١١ - - - - - ب) القرآن وتجرد النفس
- ٣١١٢ - - - - - الفصل الثالث: المعاد الجسماني والروحاني في القرآن الكريم
- ٣١١٢ - - - - - اشاره
- ٣١١٥ - - - - - شبهه الأكل والمأكل

- ٣١١٧ - الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ -
- ٣١١٧ - اشارة -
- ٣١١٩ - التناسخ والمسح -
- ٣١١٩ - التناسخ والرجعه -
- ٣١١٩ - الفصل الخامس: القبر والبرزخ -
- ٣١١٩ - اشارة -
- ٣١٢١ - السؤال في القبر وعذابه ونعيمه -
- ٣١٢٣ - الفصل السادس: الحساب والشهود: -
- ٣١٢٣ - أ. الحساب يوم القيامة -
- ٣١٢٤ - ب. الشهود يوم القيامة -
- ٣١٢٨ - الفصل السابع: الميزان والصراف -
- ٣١٢٨ - اشارة -
- ٣١٢٨ - (أ) الميزان -
- ٣١٣١ - (ب) الصراف -
- ٣١٣٢ - الفصل الثامن: الشفاعة في القيامة -
- ٣١٣٢ - اشارة -
- ٣١٣٣ - الشفاعة في الكتاب والسنة -
- ٣١٣٤ - الشفاعة المطلقة والمحدودة -
- ٣١٣٥ - شرائط شمول الشفاعة -
- ٣١٣٥ - ما هو أثر الشفاعة؟ -
- ٣١٣٦ - هل يجوز طلب الشفاعة؟ -
- ٣١٣٧ - الفصل التاسع: الإحباط والتكفير -
- ٣١٤٠ - الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلة حول المعاد -
- ٣١٤٠ - اشارة -
- ٣١٤٠ - ١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أنّ المادّة تفنى؟ -
- ٣١٤١ - ٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟ -

٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟ ..... ٣١٤١
٤. هل الجنة والنار مخلوقتان؟ ..... ٣١٤٢
٥. أين مكان الجنة والنار؟ ..... ٣١٤٣
٦. من هو المخلد في النار؟ ..... ٣١٤٤
٧. كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟ ..... ٣١٤٥
- خاتمة المطاف ..... ٣١٤٥
- اشاره ..... ٣١٤٥
١. الإيمان وأحكامه ..... ٣١٤٦
٢. الشيعة والإتهامات الواهية ..... ٣١٤٩
- الصحابه في الذكر الحكيم ..... ٣١٥٣
- التاريخ وعداله الصحابه ..... ٣١٥٥
- حديث أصحابي كالنجوم ..... ٣١٥٦
- كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنه ..... ٣١٥٧
- التقيه في الكتاب العزيز ..... ٣١٥٩
- فهرس المصادر ..... ٣١٦٣
- كليات في علم الرجال ..... ٣١٧٨
- تصدير ..... ٣١٧٨
- الفصل الأول ..... ٣١٧٩
- اشاره ..... ٣١٧٩
- ما هو علم الرجال؟ ..... ٣١٨٠
- ما هو موضوع علم الرجال؟ ..... ٣١٨٠
- ما هي مسائله؟ ..... ٣١٨١
- علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال ..... ٣١٨٢
- الفرق بين علم الرجال والدرايه ..... ٣١٨٥
- مدار البحث في هذه المحاضرات ..... ٣١٨٥
- الفصل الثاني ..... ٣١٨٦

أشاره ..... ٣١٨٤

١. أدلّه مثبتى الحاجه إلى علم الرجال ..... ٣١٨٤

أشاره ..... ٣١٨٤

الحاجه إلى علم الرجال ..... ٣١٨٧

أشاره ..... ٣١٨٧

الاول: حجيّه قول الثقة ..... ٣١٨٧

الثانى: الرجوع إلى صفات الزاوى فى الأخبار العلاجي ..... ٣١٩٠

الثالث: وجود الوضّاعين والمدتّسين فى الرواه ..... ٣١٩١

الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات ..... ٣١٩٣

الخامس: اجماع العلماء ..... ٣١٩٣

٢. أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال ..... ٣١٩٤

أشاره ..... ٣١٩٤

أدلّه النافين للحاجه إلى علم الرجال ..... ٣١٩٥

أشاره ..... ٣١٩٥

الأول: قطعيه روايات الكتب الأربعة ..... ٣١٩٥

الثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند ..... ٣١٩٥

الثالث: لا طريق إلى اثبات العدالة ..... ٣١٩٦

الرابع: الخلاف فى معنى العدالة والفسق ..... ٣١٩٧

الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم ..... ٣١٩٩

السادس: قول الرجالى وشرائط الشهاده ..... ٣٢٠٠

السابع: التوثيق الإجمالى ..... ٣٢٠٥

الثامن: شهاده المشايخ الثلاثه ..... ٣٢٠٨

الفصل الثالث المصادر الاوليه لعلم الرجال ..... ٣٢١٠

أشاره ..... ٣٢١٠

[ ١ الاصول الرجاليه الثمانيه. ] ..... ٣٢١٢

١ رجال الكشّى ..... ٣٢١٢

|      |   |
|------|---|
| ٣٢١٤ | ٢ رجال النجاشى                                    |
| ٣٢٢٣ | ٣ رجال الشيخ                                      |
| ٣٢٢٣ | ٤ فهرس الشيخ                                      |
| ٣٢٢٥ | ٥ رجال البرقى                                     |
| ٣٢٢٦ | ٦ رساله أبى غالب الزرارى                          |
| ٣٢٢٧ | ٧ مشيخه الصدوق                                    |
| ٣٢٢٨ | ٨ مشيخه الشيخ الطوسى فى كتابى: التهذيب والاستبصار |
| ٣٢٢٩ | ٢ رجال ابن الغضائرى                               |
| ٣٢٢٩ | اشاره   |
| ٣٢٣٠ | أ ترجمه الغضائرى                                  |
| ٣٢٣٠ | ب ترجمه ابن الغضائرى                              |
| ٣٢٣٢ | ج كيفيه وقوف العلماء على كتاب الضعفاء             |
| ٣٢٣٤ | د الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه         |
| ٣٢٣٧ | ه كتاب الضعفاء رابع كتبه                          |
| ٣٢٣٩ | و كتاب الضعفاء وقيمته العلميه عند العلماء         |
| ٣٢٣٩ | اشاره   |
| ٣٢٣٩ | النظريه الأولى                                    |
| ٣٢٣٩ | اشاره   |
| ٣٢٤١ | تحليل هذه النظريه                                 |
| ٣٢٤٢ | النظريه الثانيه                                   |
| ٣٢٤٣ | النظريه الثالثه                                   |
| ٣٢٤٤ | النظريه الرابعه                                   |
| ٣٢٤٤ | اشاره   |
| ٣٢٤٥ | اجابه المحقق التستري عن هذه النظريه               |
| ٣٢٥٢ | النظريه الخامسه                                   |
| ٣٢٥٣ | الفصل الرابع المصادر الثانويه لعلم الرجال         |



- ٣٢٥٣ - ..... اشارة
- ٣٢٥٤ - ..... ١ الأصول الرجاليه الاربعه
- ٣٢٥٤ - ..... اشارة
- ٣٢٥٦ - ..... ١ فهرس الشيخ منتجب الدين
- ٣٢٥٨ - ..... ٢ معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعة وأسماء المصنفى
- ٣٢٥٩ - ..... ٣ رجال ابن داود
- ٣٢٥٩ - ..... اشارة
- ٣٢٦٠ - ..... مميزات رجال ابن داود
- ٣٢٦٤ - ..... ٤ خلاصه الاقوال فى علم الرجال
- ٣٢٦٧ - ..... الفروق بين رجالي العلامه وابن داود
- ٣٢٦٨ - ..... المجهول فى مصطلح العلامه وابن داود
- ٣٢٦٩ - ..... ٢ الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره
- ٣٢٧٣ - ..... ٣ الجوامع الرجاليه الدارجه على منهج القدماء
- ٣٢٧٣ - ..... اشارة
- ٣٢٧٥ - ..... ١ «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال فى علم الرجال»
- ٣٢٧٥ - ..... ٢ «تنقيح المقال فى معرفه علم الرجال»
- ٣٢٧٧ - ..... ٣ «قاموس الرجال»
- ٣٢٧٨ - ..... ٤ تطور فى تأليف الجوامع الرجاليه
- ٣٢٧٨ - ..... اشارة
- ٣٢٨١ - ..... بروز نمط خاص فى تأليف الرجال
- ٣٢٨١ - ..... اشارة
- ٣٢٨٣ - ..... ١ جامع الرواه
- ٣٢٨٣ - ..... ٢ طرائف المقال
- ٣٢٨٣ - ..... ٣ مرتب الاسانيد
- ٣٢٨٦ - ..... ٤ معجم رجال الحديث
- ٣٢٨٧ - ..... الفصل الخامس التوثيقات الخاصه

- ٣٢٨٧ ..... اشارة
- ٣٢٨٨ ..... الاول: نقض أحد المعصومين - عليهم السلام -
- ٣٢٩٠ ..... الثاني: نص أحد أعلام المتقدمين
- ٣٢٩٠ ..... الثالث: نص أحد أعلام المتأخرين
- ٣٢٩٣ ..... الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين
- ٣٢٩٣ ..... الخامس: المدح الكاشف عن حسن الظاهر
- ٣٢٩٣ ..... السادس: سعى المستنبط على جمع القرائن
- ٣٢٩٤ ..... بحث استطرادى وهو هل يكفى تزكيه العدل الواحد؟
- ٣٢٩٧ ..... الفصل السادس التوثيق العامه
- ٣٢٩٧ ..... اشارة
- ٣٢٩٨ ..... ١ أصحاب الاجماع
- ٣٢٩٨ ..... اشارة
- ٣٢٩٨ ..... الأول: ما هو الاصل فى ذلك؟
- ٣٣٠١ ..... الثاني: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد
- ٣٣٠٢ ..... الثالث: فى عددهم
- ٣٣٠٤ ..... الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم
- ٣٣٠٦ ..... الخامس: فى كيفية تلقى أصحاب هذا الاجماع
- ٣٣١٠ ..... السادس: فى وجه حجيه ذاك الاجماع
- ٣٣١٣ ..... السابع: فى مفاد «تصحيح ما يصح عنهم»
- ٣٣٣٧ ..... ٢ مشايخ الثقات
- ٣٣٣٧ ..... اشارة
- ٣٣٤٠ ..... ١ ابن أبى عمير (المتوفى عام ٢١٧ هـ)
- ٣٣٤٠ ..... اشارة
- ٣٣٤٥ ..... نقض القاعده بالنقل عن الضعاف
- ٣٣٨٢ ..... ٢ صفوان بن يحيى بيتاع السائرى ( المتوفى عام ٢١ هـ)
- ٣٣٩٠ ..... ٣ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبى نصر البرنطى (المتوفى

- ٣٣٩٠ ..... اشاره
- ٣٣٩٧ ..... محاوله للاجابه عن النقوض
- ٣٤٠٢ ..... ٣ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلا عن الثقات
- ٣٤٠٢ ..... اشاره
- ٣٤٠٢ ..... ألف أحمد بن محمد بن عيسى القمي
- ٣٤٠٥ ..... ب بنو فضال
- ٣٤٠٧ ..... ج جعفر بن بشير
- ٣٤٠٨ ..... د محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني
- ٣٤٠٨ ..... ه علي بن الحسن الطاطري
- ٣٤١٠ ..... و أحمد بن علي النجاشي صاحب الرجال
- ٣٤١٤ ..... مشايخ النجاشي كما استخرجهم النوري
- ٣٤١٧ ..... ٤ كل من يروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه
- ٣٤١٧ ..... اشاره
- ٣٤٢٠ ..... طبقته في الحديث
- ٣٤٢١ ..... نظرنا في الموضوع
- ٣٤٢٣ ..... ٥ ما وقع في اسناد كتاب «كامل الزيارات»
- ٣٤٢٢ ..... ٦ ما ورد في اسناد تفسير القمي
- ٣٤٢٢ ..... اشاره
- ٣٤٢٢ ..... ١ ترجمه القمي
- ٣٤٢٤ ..... ٢ مشايخه
- ٣٤٢٤ ..... ٣ طبقته في الرجال
- ٣٤٢٥ ..... ٤ تعريف للتفسير
- ٣٤٢٦ ..... ٥ الراوي للتفسير او من املى عليه
- ٣٤٢٧ ..... ٦ التفسير ليس للقمي وحده
- ٣٤٤٣ ..... ٧ اصحاب الصادق - عليه السلام - في رجال الشيخ
- ٣٤٤٣ ..... اشاره

- نظرنا في الموضوع ..... ٣٤٤٧
- الفائدة الثالثة عشره ..... ٣٤٥٢
- اشاره ..... ٣٤٥٢
- الأول: في الالفاظ الاربعه ..... ٣٤٥٢
- اشاره ..... ٣٤٥٢
- ١ الكتاب ..... ٣٤٥٢
- ٢ الاصل ..... ٣٤٥٣
- ٣ التصنيف (المصنف) ..... ٣٤٥٤
- ٤ النوادر ..... ٣٤٥٦
- الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا - عليهم ال ..... ٣٤٦٠
- الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثا ..... ٣٤٦٤
- الفائدة الرابعه عشر ..... ٣٤٦٦
- علم الرجال والاحاديث غير الفقيهيه ..... ٣٤٦٩
- الكتب المؤلفه في حياه الصحابه ..... ٣٤٧١
- ٨ هل شيخوخه الاجازه دليل الوثاقه عند المستجيز؟ ..... ٣٤٧٢
- اشاره ..... ٣٤٧٢
- توضيحه مع تحقيقه ..... ٣٤٧٢
- ٩ الوكاله عن الامام - عليه السلام - ..... ٣٤٧٩
- ١٠ كثره تخريج الثقه عن شخص ..... ٣٤٨٠
- الفصل السابع دراسه حول الكتب الاربعه ..... ٣٤٨١
- اشاره ..... ٣٤٨١
- ١ تقييم احاديث «الكافي» ..... ٣٤٨٣
- اشاره ..... ٣٤٨٣
- الصحيح عند القدماء والمتأخرين ..... ٣٤٨٦
- اشاره ..... ٣٤٨٦
- الوجه الأول: المدائح الوارده حول الكافي - ..... ٣٤٨٩

|      |   |
|------|---|
| ٣٤٩١ | الوجه الثاني: المدائح الواردة في حق المؤلف    |
| ٣٤٩٦ | الوجه الثالث: كون المؤلف في عصر الغيبة الصغرى |
| ٣٥٠١ | تقييم العرض على وكيل الناحية                  |
| ٣٥٠٦ | ٢ تقييم احاديث «من لا يحضره الفقيه»           |
| ٣٥١٥ | ٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»        |
| ٣٥١٧ | تصحيح أسانيد الشيخ                            |
| ٣٥٢٣ | الفصل الثامن في فرق الشيعة الواردة في الكتب   |
| ٣٥٢٣ | اشاره   |
| ٣٥٢٧ | ١ الكيسانيه                                   |
| ٣٥٢٨ | ٢ الزيديه                                     |
| ٣٥٣٠ | ٣ الناووسيه                                   |
| ٣٥٣٢ | ٥ الفطحيه أو الاقطحيه                         |
| ٣٥٣٣ | ٦ الواقفه                                     |
| ٣٥٣٦ | ٧ الخطايه                                     |
| ٣٥٣٧ | ٨ المغيريه                                    |
| ٣٥٣٩ | ٩ الغلاه                                      |
| ٣٥٤١ | التفويض ومعانيه                               |
| ٣٥٥٠ | فقدان الضابطه الواحده في الغلو                |
| ٣٥٥٥ | تضعيف الراوى من حيث العمل                     |
| ٣٥٥٦ | خاتمه في فوائد رجاله                          |
| ٣٥٥٦ | اشاره   |
| ٣٥٥٦ | الفائده الأولى                                |
| ٣٥٦٣ | الفائده الثانيه                               |
| ٣٥٦٩ | الفائده الثالثه                               |
| ٣٥٧٣ | الفائده الرابعه                               |
| ٣٥٧٦ | الفائده الخامسه                               |

- ٣٥٧٧ ----- الفائده السادسه
- ٣٥٧٨ ----- الفائده السابعه
- ٣٥٨٠ ----- الفائده الثامنه
- ٣٥٨١ ----- الفائده التاسعه
- ٣٥٨١ ----- الفائده العاشره
- ٣٥٩٣ ----- الفائده الحاديه عشره
- ٣٥٩٤ ----- الفائده الثانيه عشره
- ٣٥٩٤ ----- الفائده الثالثه عشره
- ٣٥٩٤ ----- اشاره
- ٣٥٩٥ ----- الأول: في الالفاظ الاربعه
- ٣٦٠١ ----- الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا - عليهم ال
- ٣٦٠٧ ----- الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثا
- ٣٦٠٩ ----- الفائده الرابعه عشر
- ٣٦١٣ ----- علم الرجال والاحاديث غير الفقيهيه
- ٣٦١٥ ----- الكتب المؤلفه في حياه الصحابه
- ٣٦١٧ ----- درباره مركز

## مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور: دروس حوزه (پایه هشتم) / 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

## فوائد الاصول

### اشاره

#### الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لله الذي هدانا إلى شرائع الإسلام بتمهيد قواعد الأحكام، و أرشدنا إلى غاية المرام باتباع مسالك الأفهام، و وقفنا لتحصيل فصول الأصول بإتقان ضوابط شريعته خير الأنام، و بلغنا إلى نهايه المسئول بإحكام قوانين الأحكام.

و الصلاة و السلام على المبعوث لإعلاء دعائم الإسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام، و آله و أصحابه البرره، مفاتيح الرحمة و مصابيح الظلام.

أما بعد، فيقول أقلّ خدام الشريعة، أحوج الوري، عبد الحسين بن محمد رضا التستري عفى الله تعالى عنهما: إن هذا تصنيف شريف، و تأليف منيف، من جمله تصانيف المولى القمقام، و قدوه الأنام، فحل الأعلام، و فريد الأريام، الخائض في أسرار المدارك، و الغائص في بحار المسالك، ممهّد القواعد، و جامع المقاصد، كاشف رموز الدلائل، نخبه الأواخر و الأوائل، مقياس مناهج غايه المرام، و مشكاه مسالك إرشاد العوام، مهذب القوانين المحكمه، و محرر الإشارات المبهمه، منبع الفضل، و عين العدل، فاتح صحيفه السداد و الرشاد، و خاتم رقيه الفضل و الفقاهه و الاجتهاد، رئيس المحققين و المدققين من الأولين و

الآخري؁ شمس الفقهاء و المجتهدين؁ مرتضى المصطفى؁ و مصطفى المرتضى؁ كهف الحاج؁ شيخنا و أستاذنا؁ علم التقى؁  
الحاج شيخ مرتضى الأنصارى



التستريّ مدّ الله تعالى أطناب ظلاله على مفارق الأنام، و عمّر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الإسلام، ما دامت الفروع مترتبه على الأصول، و الشمس لها الطلوع و الأفول.

ثم إنّه دام ظلّه العالی لَمّا أودع فيه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق، و أدرج فيه من مهّمّيات مسائل الأصول ما لم يذكر في أبواب و لا- فصول، و أجاد ما أفاد فيه من المطالب الأبرار ما لم تصل إليها نتائج الأفكار، كثر رغبه المشتغلين إلى إدراكها، و اشتدّ ميل المحصّلين إلى فهمها.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢

و

لَمّا كان بعضهم ما اهتموا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق و التحقيق، سألوّني أن أعلّق عليه و أضيف إليه ما استفدته حين قراءتي عليه دام ظلّه العالی بيانا للكتاب و تقريبا للمدعى إلى الحقّ و الصواب، و كان مع اختصاره و سهوله استنساخه و اكتثاره في غايه العزّه و الندره، و لا- يكاد أيدي الكتّاب تكفي لكفايته، مع ما بهم من السعي في تكثير كتابته، و كان انطباعه موجبا للشياخ و باعثا على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد اطلاعه إلى إكثاره باطباعه و لامتياز ما فيه من المطالب وجوده ما احتوى من العجائب سمّي ب «فرائد الأصول» في تمييز المزيف عن المقبول.

رزقنا الله و إياه حسن المآب، إنّه هو الكريم الوهاب، بحقّ محمّد و آله الأطياب.

قال بسم الله الرحمن الرحيم فاعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظن فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيه الثابته للشاك في مقام العمل و تسمى بالأصول العمليه و هي منحصره في

أربعة لأن الشك إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه أم لا و على الثانى فإما أن يمكن الاحتياط أم لا و على الأول فإما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به فالأول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراءه و الرابع مجرى قاعده الاحتياط.

[فالأول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى أصاله البراءه و الثالث مجرى قاعده الاحتياط و الرابع مجرى قاعده التخيير] [و بعباره أخرى الشك إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه أو لا فالأول مجرى الاستصحاب و الثانى إما أن يكون الشك فيه فى التكليف أو لا- فالأول مجرى أصاله البراءه و الثانى إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا- فالأول مجرى قاعده الاحتياط و الثانى مجرى قاعده التخيير] و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الأصول الأربعة و قد وقع الخلاف فيها و تمام الكلام فى كل واحد موكول إلى محله فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثه الأول فى القطع و الثانى فى الظن و الثالث فى الأصول العمليه المذكوره التى هى المرجع عند الشك

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣

## المقصد الأول فى القطع

### اشاره

المقصد الأول فى القطع

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٤

### ف

نقول لا- إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا لأنه بنفسه طريق إلى الواقع و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا.

و من هنا يعلم أن إطلاق الحججه عليه ليس كإطلاق الحججه على الأمارات المعتبره شرعا لأن الحججه عباره عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطه للقطع بثبوت له كالتغير لإثبات حدوث العالم.

فقولنا الظن حجه أو البينه حجه أو فتوى المفتى حجه يراد به كون هذه الأمور أوساطا

لإثبات أحكام متعلقاتها فيقال هذا مذنون الخمرية و كل مذنون الخمرية يجب الاجتناب عنه و كذلك قولنا هذا الفعل مما أفتى المفتى بتحريمه أو قامت البيهه على كونه محرما و كل ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع لأنه إذا قطع بوجوب شىء فيقال هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

و كذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمرية شىء فيقال هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه و لا يقال إن هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية حكمه كذا لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر لا لما علم أنه خمر.

و الحاصل أن كون القطع حجه غير معقول لأن الحجه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله بالنسبه إلى حكم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به و أما بالنسبه إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذا في موضوعه فيقال إن الشىء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و إن لم يطلق عليه الحجه إذ المراد

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٥

ب

الحجه في باب الأدله ما كان وسطا لثبوت أحكام متعلقه شرعا لا لحكم آخر كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمر لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الإطاعه عقلا على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعى.

و بالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم و قد يكون مأخوذا في موضوع الحكم.

ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلقه فيترتب عليه أحكام متعلقه

و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به لأنه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع كون مائع بولا من أى سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بأنه لا- يجب الاجتناب عنه مناقض له إلا إذا فرض عدم كون النجاسه و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما فخرج العلم حيثئذ عن كونه طريقا و يكون مأخوذا فى الموضوع و حكمه أنه يتبع فى اعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى أخذ العلم فى موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصيه للانكشاف.

كما فى حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبغوضاً فإن مدخله القطع بالمطلوبيه أو المبغوضيه فى صيروره الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

و كما فى حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسه بقول مطلق بناء على أن الحرمة و النجاسه الواقعتين إنما تعرضان مواردتهما بشرط العلم لا فى نفس الأمر كما هو قول بعض.

و قد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل فى الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنه كما سيجىء و ما ذهب

إليه بعض من منع عمل القاضى بعلمه فى حقوق الله تعالى.

و أمثله ذلك بالنسبه إلى حكم غير القاطع كثيره كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٦

١

لغير فى الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهاديه المعهوده لا- من مثل الرمل و الجفر فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به فى عمل نفسه إلا أنه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامى من الطرق الاجتهاديه المتعارفه فإنه لا- يجوز للغير العمل بها و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه و الأصول العمليه مقامه فى العمل بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيه فإنه تابع لدليل ذلك الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع كالأمثله المتقدمه قامت الأمارات و الأصول مقامه.

و إن ظهر منه اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الأوليين من الرباعيه فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجى غير أدله حجيه مطلق الظن فى الصلاه و أصاله عدم الأكثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهاده استنادا إلى اليينه أو اليد على قول و إن جاز تعويل الشاهد فى عمل نفسه بهما إجماعا لأن العلم بالمشهود به

مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيه بخلاف مقام أداء الشهاده إلا أن يثبت من الخارج أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيه يجوز الاستناد إليه في الشهاده كما يظهر من روايه حفص الوارده في جواز الاستناد إلى اليد.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياه ولده فإنه لا يجب التصديق عند الشك في الحياه لأجل استصحاب الحياه بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياه فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذا تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه جار في الظن أيضا فإنه و إن فارق العلم في كيفيه الطريقيه حيث إن العلم طريق بنفسه و الظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب أحكام متعلقه كما أشرنا إليه سابقا لكن الظن قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلقه و قد يؤخذ موضوعا للحكم سواء كان موضوعا على

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٧

و

جه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه فيقال حينئذ إنه حجه و قد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر و لا- يطلق عليه الحجه ح فلا- بد من ملاحظه دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبره مقامه لكن الغالب فيه

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٨

**و ينبغي التنبيه على أمور**

**الأول هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم يصادف**

الأول هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم يصادف

إنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدله المثبتة لأحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجه فإذا قطع بكون شىء خمرا و قام الدليل

على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة فىقطع بحرمة ذلك الشىء .

لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و إن كان مخالفا للواقع فى علم الله فىعاقب على مخالفته أو أنه حجه عليه إذا صادف الواقع بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعى عالما عوقب عليه فى مقابل من شربها جاهلا لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و إن لم يكن خمرا فى الواقع.

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الأول كما يظهر من دعوى جماعه الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى و إن انكشف بقاء الوقت فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان فىشمل القطع بالضيق.

نعم حكى عن النهايه و شيخنا البهائى التوقف فى العصيان (بل فى التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمر الظن و إن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان) انتهى.

و استقر العدم سيد مشايخنا فى المفاتيح.

و كذا لا خلاف بينهم ظاهرا فى أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل و يؤيده بناء العقلاء على الاستحراق و حكم العقل بقبح التجرى.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٩

و

قد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرا و قطع الآخر بكون مائع آخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر فإما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس لا سبيل إلى الثانى و الرابع و الثالث مستلزم لإناطه استحراق العقاب

بما هو خارج عن الاختيار و هو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول.

و يمكن الخدشه فى الكل.

أما الإجماع فالمحصل منه غير حاصل و المسأله عقليه خصوصا مع مخالفه غير واحد كما عرفت من النهايه و ستعرف من قواعد الشهيد قدس سره و المنقول منه ليس حجه فى المقام.

و أما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو على مذمه الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فإن المذمه على المنكشف لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرد لا عن كون الفعل مبعوضا للمولى.

و الحاصل أن الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبعوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضا لا فى أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيده و كونه جريئا فى مقام الطغيان و المعصيه و عازما عليه فإن هذا غير منكر فى هذا المقام كما سيجى ء و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا لأن استحقاق المذمه على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل و من المعلوم أن الحكم العقلى باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصى اختيارا دون من لم يصادف.

قولك إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن



الاختيار ممنوع فإن العقاب بما لا يرجع بالأخره إلى الاختيار قبيح إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبيح غير معلوم.  
كما يشهد به الأخبار الواردة في أن (: من سن سنه حسنه كان له مثل أجر من عمل بها و من سن سنه سيئه كان له مثل وزر من عمل بها).

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنه حسنه أو سيئه و اتفق كثرة العامل بإحداهما و قله العامل بما سنه الآخر فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم و قد اشتهر أن للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا.

و الأخبار في أمثال ذلك في طرفى الثواب و العقاب بحد التواتر فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

و ربما يؤيد ذلك أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبه العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف إلا أن يقال إن ذلك إنما هو في المبغوضات العقلانيه من حيث إن زياده العقاب من المولى و تأكيد الذم من العقلاء بالنسبه إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفى المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل هذا.

(وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورته القطع بتحريم شىء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه فإنه لا- يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا أو في بعض الموارد نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات.

فمن اشتبه

عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل فحسب أنه ذلك الكافر و تجرى فلم يقتله فإنه لا يستحق الدم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع و إن كان معذورا لو فعل.

و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجود قتل نبي أو وصي فتجربى و لم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجربى و لم يقتله أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجربى بل يرضى به و إن كان معذورا لو فعل.

و كذا لو نصب له طريقا غير القطع إلى معرفه عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجربى و لم يفعل و هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجربى لا يجديه إن لم يصادف الواقع و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فإن المظنون فيه عدمها.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١

و من هنا يظهر أن التجربى على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشد منه فى مباحاتها و هو فيها أشد منه فى مندوباتها و يختلف باختلافها ضعفا و شدة كالمكروهات و يمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجربى انتهى كلامه رفع مقامه.)

أقول يرد عليه أولا- منع ما ذكره من عدم كون قبح التجربى ذاتيا لأن التجربى على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئا كالظلم بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفه المحسنه له و فى مقابله الانقياد لله سبحانه فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه.

و ثانيا

أنه لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهه محسنه لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجبهه و ليس مما لا يعرض له في نفسه حسن و لا- قبح إلا بملاحظه ما يتحقق في ضمنه و بعباره أخرى لو سلمنا عدم كونه عله تامه للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها و حينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثل الذي ذكره كفعله ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قتل مؤمن و لذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذورا.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضى القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

و دعوى أن الفعل الذي يتحقق به التجري و إن لم يتصف في نفسه بحسن و لا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضى القبح بأن يرفعه إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجيه عن قدره في استحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعه مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و

من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور و مجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن و لا قبح لا يرفع قبحه و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحه إذا جهل الفاعل بذلك.

(ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته أن التجري إذا صادف المعصية الواقعيه تداخل عقابهما.)

و لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام إذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحده العقاب فإنه ترجيح بلا مرجح و سيجىء في الروايه أن على الراضى إثما و على الداخلى إثمين و إن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق أنه لا فرق في قبح التجري بين موارد و أن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهه انكشاف خبث باطنه و سوء سريرته بذلك و أما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه ففيه إشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه.

نعم لو كان التجري على المعصيه بالقصد إلى المعصيه فالمصرح به في الأخبار الكثيره العفو عنه و إن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضا مثل (قوله صلى الله عليه و آله: نيه الكافر شر من عمله) (و قوله: إنما يحشر الناس على نياتهم).

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار و

خلود أهل الجنة فى الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا فى الدنيا.

و ما ورد (: من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول فى النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه) و ما ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر و الماشى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٣

لسعايه مؤمن.

و فحوى ما دل على أن الرضا بفعل كالفعل مثل (قوله عليه السلام: الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم و على الداخل إثم إن الرضا و إثم الدخول) و يؤيده قوله تعالى إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله.

و ما ورد من أن (: من رضى بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل).

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين من أن نسبه القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم و يؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض و لا فسادا و العاقبه للمتقين و قوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين ءامنوا لهم عذاب أليم.

و يمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار الأخيره على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد و الثانيه على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الإعانه على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانه نفسه على الحرام و لعله لتتقيح المناط لا للدلاله

اللفظيه.

وقد علم مما ذكرنا أن التجري على أقسام يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها أحدها مجرد القصد إلى المعصيه و الثانى القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصيه و الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصيه رجاء لتحقق المعصيه به و الخامس التلبس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا يكون معصيه و خوف أن يكون معصيه.

و يشترط فى صدق التجري فى الثلاث الأخيره عدم كون الجهل عذرا عقليا أو شرعيا كما فى الشبهه المحصوره الوجوبيه أو التحريميه و إلا- لم يتحقق احتمال المعصيه و إن تحقق احتمال المخالفه للحكم الواقعى كما فى موارد أصاله البراءه و استصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركه فى استحقاق الفاعل للمذمه من حيث خبث ذاته و جرأته

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٤

و سوء سريرته و إنما الكلام فى تحقق العصيان بالفعل المتحقق فى ضمنه التجري و عليك بالتأمل فى كل من الأقسام.

(قال الشهيد رحمه الله فى القواعد لا- يؤثر نيه المعصيه عقابا و لا ذما ما لم يتلبس بها و هو مما ثبت فى الأخبار العفو عنه و لو نوى المعصيه و تلبس بما يراه معصيه فظهر خلافها ففى تأثير هذه النيه نظر من أنها لما لم تصادف المعصيه صارت كنيه مجردة و هى غير مؤاخذ بها و من دلالتها على انتهاك الحرمه و جرأته على المعاصى.

وقد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما و لعله ليس لمجرد النيه بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصور محل النظر فى صور منها ما لو وجد امرأه فى منزل غيره

فظنها أجنبيه فأصابها فبان أنها زوجته أو أمته و منها ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبان طاهره و منها لو هجم على طعام بيد غيره فأكله فتبين أنه ملكه.

و منها لو ذبح شاه بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه و منها ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومه فبان مهدوره و قد قال بعض العامه نحكم بفسق المتعاطى ذلك لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصى و يعاقب فى الآخره ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره و كلاهما تحكم و تخرص على الغيب انتهى.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٥

## الثانى [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه]

الثانى [هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه]

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعيه الغير الضروريه لكثره وقوع الاشتباه و الغلط فيها فلا- يمكن الركون إلى شىء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك فى مقام اعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعيه لكثره وقوع الغلط و الاشتباه فيها فلو سلم ذلك و أغمض عن المعارضه لكثره ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الأدله الشرعيه فله وجه و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعى لم يعذر فى ذلك لتقصيره فى مقدمات التحصيل إلا أن الشأن فى ثبوت كثره الخطأ أزيد مما يقع فى فهم المطالب من

وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادى فى فوائده المدينه قال فى عداد ما استدل به على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينيه فى السماع عن الصادقين عليهما السلام قال (الدليل التاسع مبنى على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت بتوفيق الله تعالى و هى أن العلوم النظرية قسمان قسم ينتهى إلى ماده هى قريبه من الإحساس و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق و هذا القسم لا- يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الأفكار و السبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٦

إما من جهه الصورة أو من جهه ماده و الخطأ من جهه الصورة لا- يقع من العلماء لأن معرفه الصورة من الأمور الواضحه عند الأذهان المستقيمه و الخطأ من جهه ماده لا يتصور فى هذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الإحساس و قسم ينتهى إلى ماده هى بعيده عن الإحساس و من هذا القسم الحكمه الإلهيه و الطبيعيه و علم الكلام و علم أصول الفقه و المسائل النظرية الفقيهيه و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمه الإلهيه و الطبيعيه و بين علماء الإسلام فى أصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السبب فى ذلك أن القواعد المنطقيه إنما هى عاصمه عن الخطأ من جهه الصورة لا من جهه ماده إذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب مواد الأقيسه تقسيم المواد على وجه كلى إلى أقسام و ليست فى المنطق قاعده بها يعلم أن كل ماده مخصوصه داخله



فى أى قسم من الأقسام و من المعلوم عند أولى الأبواب امتناع وضع قاعده تكفل بذلك.)

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره و قال بعد ذلك (فإن قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات و الشرعيات و الشاهد على ذلك ما نشاهده من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى أصول الدين و فى الفروع الفقيهيه.

قلت إنما نشأ ذلك من ضم مقدمه عقليه باطله بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه.

و من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ فى ماده الفكر أن المشائين ادعوا البداهه فى أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين و على هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولى و الإشراقين ادعوا البداهه فى أنه ليس إعداما للشخص الأول و إنما انعدمت صفه من صفاته و هو الاتصال ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ و إن تمسكنا بغيرهم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٧

لم نعصم منه انتهى كلامه.)

و المستفاد من كلامه عدم حجيه إدراكات العقل فى غير المحسوسات و ما تكون مباديه قريبه من الإحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

و قد استحسنت ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائرى قدس سره فى أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله (و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب إليه فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الأصول و الفروع فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل قلت أما البدهييات فهى له وحده و هو الحاكم فيها و

أما النظريات فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده و أما لو تعارض هو و النقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل قال و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

أقول لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك فليت شعرى إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشىء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع و ممن وافقهما على ذلك فى الجملة المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم فى هذا المقام و استحسنته إلا أنه صرح بحججه العقل الفطرى الصحيح و حكم بمطابقتها للشرع و مطابقه الشرع له.

ثم قال (لا مدخل للعقل فى شىء من الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها).

ثم قال (نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البدهاه مثل الواحد نصف الاثنى فلا ريب فى صحة العمل به و إلا فإن لم يعارضه دليل عقلى و لا نقلى فكذلك و إن عارضه دليل عقلى آخر فإن تأيد أحدهما بنقلى كان الترجيح

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٨

للتأيد بالدليل النقلى و إلا فإشكال و إن عارضه دليل نقلى فإن تأيد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى إلا أن هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات و إلا فالترجيح للنقلى وفاقا

للسيد المحدث المتقدم ذكره و خلافاً للأكثر هذا بالنسبة إلى العقلى بقول مطلق أما لو أريد به المعنى الأخص و هو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام الذى هو حجه من حجج الملك العلام و إن شذ وجوده فى الأنام ففى ترجيح النقلى عليه إشكال انتهى).

و لا- أدرى كيف جعل الدليل النقلى فى الأحكام النظرية مقديماً على ما هو فى البدهاه من قبيل الواحد نصف الاثنى مع أن ضروريات الدين و المذهب لم يزد فى البدهاه على ذلك.

و العجب مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل و النقل كيف يتصور الترجيح فى القطعيين و أى دليل على الترجيح المذكور.

و أعجب من ذلك الاستشكال فى تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال فى تساقطهما و فى تقديم العقلى الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام على الدليل النقلى مع أن العلم بوجود الصانع إما أن يحصل من هذا العقل الفطرى أو مما دونه من العقليات البديهيه بل النظريات المنتهيه إلى البدهاه.

و الذى يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا- بد من تأويله إن لم يمكن طرحه و كلما حصل القطع من دليل نقلى مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى مثل استحاله تخلف الأثر عن المؤثر و لو حصل منه صورته برهان كانت شبهه فى مقابله البديهيه لكن هذا لا يتأتى فى العقل البديهى من قبيل الواحد نصف الاثنى و لا فى الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام فلا بد فى

مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لأن الأدلة القطعية النظرية فى النقلات مضبوطة محصوره ليس فيها شىء يصادم العقل البديهي أو الفطرى.

فإن قلت لعل نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل (قولهم عليهم السلام: حرام عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعه منا) و (قولهم عليهم السلام: ولو أن رجلا قام ليله و صام

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ١٩

نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله و لم يعرف ولا يه ولى الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب) و (قولهم عليهم السلام: من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا) إلى غير ذلك من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التى بلغها حججه عليه السلام.

فكل حكم لم يكن الحججه واسطه فى تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فإن معنى سكوتة عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطه الحججه ملغى فى نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفى الثواب على التصديق بجمع المال مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشكال فى تقديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السليم ما ورد من النقل المتواتر على حججه العقل و أنه حججه باطنه و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حججه من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى الذى هو شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج.

و مما يشير إلى ما

ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافيه في جمله كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه (أن المعلوم هو أنه يجب فعل شىء أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب مع حصولهما من أى طريق كان) انتهى موضع الحاجة.

قلت أولاً نمنع مدخله توسط تبليغ الحجه فى وجوب إطاعه حكم الله سبحانه كيف و العقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشىء الفلانى و علم بوجوب إطاعه الله لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ.

و دعوى استفاده ذلك من الأخبار ممنوعه فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيه بالعقول الناقصه الظنيه على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالأقيسه و الاستحسانات من غير مراجعه حجج الله بل فى مقابلهم عليهم السلام و إلا فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل الثقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غايه

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٠

الندره بل لا- نعرف وجوده فلا- ينبغى الاهتمام به فى هذه الأخبار الكثيره مع أن ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض و على ما ذكرنا يحمل ما ورد من (: أن دين الله لا يصاب بالعقول).

و أما نفى الثواب على التصديق مع عدم كون العمل به بدلاله ولى الله فلو أبقي على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام مع اعترافه بأنه حجه من حجج الملك العلام فلا بد

من حملة على التصدقات الغير المقبوله مثل التصدق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب فى تصدق المخالف على المخالف كما فى تصدقنا على فقراء الشيعة لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لأعدائه أو على أن المراد حبط ثواب التصدق من أجل عدم معرفه لولى الله تعالى أو على غير ذلك.

و ثانيا سلمنا مدخله تبليغ الحججه فى وجوب الإطاعه لكنا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحججه مضافا إلى (ما ورد من قوله صلى الله عليه و آله فى خطبه حجه الوداع: معاشر الناس ما من شىء يقربكم إلى الجنه و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به و ما من شىء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنه إلا و قد نهيتكم عنه) ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل و إما بواسطه مقدمه عقليه نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحججه صلوات الله عليه فيكون الإطاعه بواسطه الحججه.

إلا أن يدعى أن الأخبار المتقدمه و أدله وجوب الرجوع إلى الأئمه صلوات عليهم تدل على مدخله تبليغ الحججه و بيانه فى طريق الحكم و أن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطه فهو غير واجب الإطاعه و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحججه عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى و لذلك لا فائده مهمه فى هذه المسأله إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا

يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

نعم الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام ليتقل منها إلى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢١

إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الأمر و إن لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الأخبار الكثيره الوارده بمضمون أن دين الله لا يصاب بالعقول و (: أنه لا شىء أبعد عن دين الله من عقول الناس).

و أوضح من ذلك كله (روايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام:

قال قلت له رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الديه قال عشر من الإبل قال قلت قطع إصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلاثون قلت قطع أربعاً قال عشرون قلت سبحة الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق فقلنا إن الذى جاء به شيطان قال عليه السلام مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الديه فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف يا أبان إنك أخذتني بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين) و هى و إن كانت ظاهره فى توييح أبان على رد الروايه الظنيه التى سمعها فى العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهه مخالفته لمقتضى القياس إلا أن مرجع الكل إلى التوييح على مراجعه العقل فى استنباط الأحكام فهو توييح على المقدمات المفضيه إلى مخالفه الواقع.

و قد أشرنا هنا و فى أول المسأله إلى عدم

جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيه فى المطالب العقليه و الاستعانه بها فى تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللّم لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيه فقد يصير منشأ لطح الأمارات النقليه الظنيه لعدم حصول الظن له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقليه النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين فإنه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد و قد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسأله القضاء و القدر و عند نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادله فى المسائل الكلاميه لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار أن الوجه فى النهى عن الأخير عدم الاطمئنان بمهاره الشخص المنهى فى المجادله فيصير مفحماً عند المخالفين و يوجب ذلك وهن المطالب الحقه فى نظر أهل الخلاف.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٢

### **الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به**

الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به

و لعل الأصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه قال (و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو فى ظنه فيلغو اعتبارهما فى حقه انتهى) أقول أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العاده فى ظنه فلا أن أدله اعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصه بالظن الحاصل من الأسباب التى يتعارف حصول الظن منها لمعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوى الشك فى الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العاده فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الأحكام التى يكون القطع موضوعاً لها



كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق لأن أدله اعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشك إرادته غير هذا القسم.

و إن أريد به عدم اعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلا شك فى أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجرى فى حقه و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلى ثلاثا بالبناء على أنه صلى أربعا و نحو ذلك.

و إن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه و تنزيهه إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بأن يقال له إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتنه لقطعه بأن الله يريد

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٣

الواقع منه و من كل أحد فهو حق لكنه يدخل فى باب الإرشاد و لا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الأحكام الشرعيه و الموضوعات الخارجيه المتعلقة بحفظ النفوس و الأعراض بل الأموال فى الجمله و أما فى ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع فى القطاع كما لا دليل عليه فى غيره و لو بنى على وجوب ذلك فى حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى لم يفرق أيضا بين القطاع و و إن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزى ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضا

حق فى الجملة لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخله للاعتقاد فالمأتى به المخالف للواقع لا يجرى عن الواقع سواء القطاع وغيره و إن كان للاعتقاد مدخل فيه كما فى أمر الشارع بالصلاه إلى ما يعتقد كونها قبله فإن قضيه هذا كفايه القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الإعادة و إن لم تجب على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمال أن يكون حجيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطاعا بأنه يشترط فى حجيه القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضا قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع.

و أنت خبير بأنه يكفى فى فساد ذلك عدم تصور القطع بشىء و عدم ترتيب آثار ذلك الشىء عليه مع فرض كونه الآثار آثارا له.

و العجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده لا تعتمد فى معرفه أوامرى على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدى إليه حدسك بل اقتصر على ما يصل إليك منى بطريق المشافهه و المراسله و فساده يظهر مما سبق من أول المسأله إلى هنا.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٤

#### **الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل فى الاعتبار أم لا**

#### **إشاره**

الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل فى الاعتبار أم لا

و الكلام فيه يقع تاره فى اعتباره من حيث إثبات التكليف به و أن الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل فى التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأسا و أخرى فى أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلى أو الإجمالى المعتبر فهل يكتفى فى امتثاله

بالموافق الإجمالي و لو مع تيسر العلم التفصيلي أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفه زيد بالتفصيل و لا فعل الصلاتين في ثوبين مشبهين مع إمكان الصلاه في ثوب ظاهر.

و الكلام من الجهه الأولى يقع من جهتين لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان الأولى حرمه المخالفه القطعيه و الثانيه وجوب الموافقه القطعيه و المتكفل للتكلم في المرتبه الثانيه هي مسأله البراءه و الاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبه الأولى.

و لنقدم الكلام في

### المقام الثاني [المقدم] و هو كفايه العلم الإجمالي في الامتثال

المقام الثاني و هو كفايه العلم الإجمالي في الامتثال

فنقول مقتضى القاعده جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المكلف به أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعه ففي غايه الوضوح و أما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعه فالظاهر أيضا تحقق الإطاعه إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٥

و دعوى أن العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الإتيان به و لا- يكفي العلم بعده بإتيانه ممنوعه إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعه بغير ذلك أيضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العباده بل ظاهر المحكى عن الحلبي في مسأله الصلاه في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي و إن كان ما ذكره من التعميم ممنوعا.

و حينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء

المطلق أو بوجهه القبلة أو فى ثوب طاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق أو يصلى إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة أو فى ثوبين يقطع بطهاره أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التأمل بل ترجيح الجواز فى المسأله الأخيره و لعله متأمل فى الكل إذ لا خصوصيه للمسأله الأخيره.

و أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل أن يكون جزء فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلى لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضى رحمه الله فى مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمه الله له ثبوت الإجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها هذا كله فى تقديم العلم التفصيلى على الإجمالى.

و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظن التفصيلى المعتبر فيقدم على العلم الإجمالى أم لا.

التحقيق أن يقال إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا- من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق فلا إشكال فى جواز ترك تحصيله و الأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار.

و العجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحه عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط و لعل الشبهه من جهة اعتبار قصد الوجه و لإبطال هذه الشبهه و إثبات صحه عبادته المحتاط محل و أما لو توقف الاحتياط على التكرار فى جواز الأخذ به و ترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان.

من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم

وجوب تقديم الاحتياط عليه أما تقديمه

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٦

على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

و من أن الظاهر أن تكرار العباده احتياطا في الشبهه الحكميه مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعى و لو كان هو الظن المطلق خلاف السيره المستمره بين العلماء مع أن جواز العمل بالظن إجماعى فيكفى في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلى في الامتثال.

و الحاصل أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلى و لو كان ظنا و بين تحصيل العلم بتحقق الإطاعه و لو إجمالا فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدا على الأول في مقام الإطاعه بحكم العقل و العقلاء لكن بعد العلم بجواز الأول و الشك في جواز الثانى في الشرعيات من جهه منع جماعه من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نيه الوجه فالأحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجبا لأن نيه الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

و أما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبنى على اعتبار قصد الوجه و حيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نيه الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن و الأخذ بالاحتياط و من هنا يترجح القول بصحة عباده المقلد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد إلا أنه خلاف الاحتياط من جهه وجود القول بالمنع من جماعه.

و إن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضا جواز التكرار بل أولويته على الأخذ

بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به و لو كان تفصيلاً و أدله الظنون الخاصه إنما دلت على كفايتها عن الواقع لا- تعين العمل بها فى مقام الامتثال إلا أن شبهه اعتبار نيه الوجه كما هو قول جماعه بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط فى خلاف ذلك مضافاً إلى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمره.

مع إمكان أن يقال إنه إذا شك بعد القطع بكون داعى الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأى وجه اتفق فى أن الداعى هو التعبد بإيجاده و لو فى ضمن أمرين أو أزيد أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره فالأصل عدم سقوط الغرض الداعى إلا بالثانى و هذا ليس تقييداً فى دليل تلك العباده حتى يرفع بإطلاقه كما لا يخفى.

و حينئذ فلا ينبغى بل لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد إرادته التكرار بتحصيل الواقع أولاً

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٧

بظنه المعبر من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصه أو المطلقه و إتيان الواجب مع نيه الوجه ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربه من جهه الاحتياط.

و توهم أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهه احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربه فيكون قد أخل فيه بنيه الوجوب مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفه للاحتياط مما لا بد منه إذ لو أتى به بنيه الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه فى ظنه المعبر.

و إن شئت قلت إن نيه الوجه ساقطه فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نيه الوجه لأن

لازم قولهم باعتبار نيه الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعيه الاحتياط و كونه لغوا و لا أظن أحدا يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنيه في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط و سيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد.

### أما المقام الأول [المؤخر] و هو كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلي

أما المقام الأول و هو كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلي

فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع إلى مسأله البراءه و الاحتياط و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مراتبه حرمة المخالفه القطعيه فنقول إن للعلم الإجمالي صورا كثيره لأن الإجمال الطارئ إما من جهه متعلق الحكم من تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر أو الجمعة و حكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك و إما من جهه نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك في أن هذا الموضوع المعلوم الكلي أو الجزئي يتعلق به الوجوب أو الحرمة و إما من جهه الحكم و المتعلق جميعا مثل أن نعلم أن حكما من الوجوب و التحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثه إما من جهه الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في مثال الظهر و الجمعة و إما من جهه اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٨

و الاشتباه في هذا القسم إما في المكلف به كما في الشبهه المحصوره و إما في المكلف و طرفا الشبهه في المكلف إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد

كما فى الخنى و إما أن يكونا احتمالين فى مخاطبين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك.

و لا- بد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين أحدهما أنك قد عرفت فى أول مسأله اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

و الكلام هنا فى الأول إذ اعتبار العلم الإجمالى و عدمه فى الثانى تابع لدلاله ما دل على جعله موضوعا فإن دل على كون العلم التفصيلى داخلا فى الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجود الاجتناب إلا عما علم تفصيلا نجاسته فلا إشكال فى عدم اعتبار العلم الإجمالى بالنجاسه.

الثانى أنه إذا تولد من العلم الإجمالى العلم التفصيلى بالحكم الشرعى فى مورد وجب اتباعه و حرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلى من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين الحدث و الاستدبار أو بين ترك ركن و فعل مبطل أو بين فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام فى علم المأموم إلى غير ذلك.

و بالجمله فلا فرق بين هذا العلم التفصيلى و بين غيره من العلوم إلا أنه قد ورد فى الشرع موارد توهم خلاف ذلك.

منها ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل من أنه يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الأصل فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضى الأصل للحكم الواقعى المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ



رحمه الله القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعه.

و منها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا- المشتبهين في الشبهه المحصوره دفعه أو تدريجا فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسه كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جاريه فإننا نعلم تفصيلا بطلان البيع في تمام الجاريه لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطئها مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

و منها حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدى المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع أن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩

المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلاته من جهه حدثه أو حدث إمامه.

و منها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاهما رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

و منها حكمهم بأنه لو كان لأحد درهم و لآخر درهمان فتلف أحد الدراهم من عند الودعي أن لصاحب الاثنين واحدا و نصفا و للآخر نصفا فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفه تفصيليه كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فإنه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.

و منها ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر فإنه يغرم للثاني قيمه العين بعد دفعها إلى الأول فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين و قيمه عند واحد و بيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مثنه مال المقر في الواقع.

و منها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثنه على وجه يقضى فيه بالتحالف

كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا أو جاريه فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد أو الجاريه و كذا لو اختلفا في كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنانير أو مائه درهم فإن الحكم برد الجاريه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

و منها حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما بعتك الجاريه بمائه و قال الآخر وهبتي إياها بأنهما يتحالفان و ترد الجاريه إلى صاحبها مع أنا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع.

فلا بد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو أحدها كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهه موضوعا للحكم بأن يقال الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا فالمشتبهان طهران في الواقع و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم و الإمام متطهران في الواقع.

الثاني أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعا في حق الآخر بأن يقال إن من كانت صلواته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه فلاآخر أن يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه فيجوز له الائتمام و كذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى بأن استند إلى بينه أو إقرار أو اعتقاد من القرائن فإنه يملك هذا النصف في الواقع و كذلك إذا اشترى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٠

النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع و كذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسأله الصلح و في مسألتى التحالف.

الثالث أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكوره بما إذا لم

يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة و المنع مما يستلزم المخالفة المعلومه تفصيلا كمسأله اختلاف الأمه على قولين و حمل أخذ المبيع فى مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه و كون أخذ نصف الدرهم مصالحه قهريه.

و عليك بالتأمل فى دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكوره فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالى فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين أحدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام بإباحه و طء المرأه المردده بين من حرم و طؤها بالحلف و من وجب و طؤها به مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمة و كالتزام بإباحه موضوع كلى مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فإن المخالفة فى المثالين ليس من حيث العمل لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحه الفعل.

الثانى مخالفته من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما و ارتكاب فعلى يعلم بحرمة أحدهما فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك فنقول أما المخالفة الغير العمليه فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معا سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين أو بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفله بمائع مردد بين الماء و البول.

أما فى الشبهه الموضوعيه فلأن الأصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الأصل عدم تعلق الحلف

بوطء هذه و عدم تعلق الحلف بترك وطئها فتخرج المرأه بذلك عن موضوع حكمى التحريم و الوجوب فيحكم بالإباحه لأجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة لا- لأجل طرحهما و كذا الكلام فى الحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث فى الوضوء بالمائع و أما الشبهه الحكميه فلأن الأصول الجاربه فيها و إن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣١

الواقعى بل كانت منافيه لنفس الحكم كأصالة الإباحه مع العلم بالوجوب أو الحرمة فإن الأصول فى هذه منافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً- لا- مخرجه عن موضوعه إلا- أن الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً- لا- يترتب عليه أثر إلا- وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه و المفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفه عمليه له ليتحقق المعصيه و وجوب الالتزام بالحكم الواقعى مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لأن الالتزام بالأحكام الفرعيه إنما يجب مقدمه للعمل و ليست كالأصول الاعتقاديه يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات و لو فرض ثبوت الدليل عقلاً- أو نقلاً- على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعى لم ينفع لأن الأصول تحكم فى مجاريها بانتفاء الحكم الواقعى فهى كالأصول فى الشبهه الموضوعيه مخرجه لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم أعنى وجوب الأخذ بحكم الله هذا.

و لكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف أعنى وجوب الأخذ بحكم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لكونها موجبه للمخالفه العمليه للخطاب التفصيلى أعنى وجوب الالتزام بحكم الله و هو غير جائز حتى فى الشبهه الموضوعيه كما سيجى ء فيخرج عن المخالفه الغير العمليه.

فالحق مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما

جاء به أن طرح الحكم الواقعي و لو كان معلوما تفصيلا ليس محرما إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها و استحقاق العقاب بها.

فإذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف إلا أنه فعله لا لداعى الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو أخذ في ذلك الفعل بنيه القربه فالإتيان به لا للوجوب مخالفه عمليه و معصيه لترك الأمور به و لذا قيدنا الوجوب و التحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبديا.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فإذا علم إجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا إجراء الأصل في نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع و المفروض أيضا عدم مخالفتها في العمل فلا معصيه و لا قبح بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فملخص الكلام أن المخالفه من حيث الالتزام ليست مخالفه و مخالفه الأحكام الفرعية إنما هي في العمل و لا عبره بالالتزام و عدمه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢

و يمكن أن يقرر دليل الجواز أى جواز المخالفه فيه بوجه أخصر و هو أنه لو وجب الالتزام فإن كان بأحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان و لا يلتزمه أحد و إن كان بأحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل فلا بد له من خطاب آخر.

و هو مع أنه لا دليل عليه غير معقول لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصليا حصول مضمونه أعنى إيقاع الفعل أو الترك تخييرا و هو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال

إلا أن يقال إن المدعى للخطاب التخيري إنما يدعى ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل فافهم هذا.

و أما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام بأحدهما تخيرا عند الشك فافهم هذا.

و لكن الظاهر من جماعه من الأصحاب في مسأله الإجماع المركب إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام في الواقع و عليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الإمام عليه السلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسأله فيما إذا اقتضى الأعلان حكمين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما.

و قاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنايين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله لما تقدم من أن الأصول في الموضوعات حاكمه على أدله التكليف فإن البناء على عدم تحريم المرأه لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها فهي خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها و كذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها فهي خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها.

و هذا بخلاف الشبهه الحكميه فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال و ليس مخرجا لمجره عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد إذ اللازم من منافاه الأصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي و معارضتها له هو كون العمل بالأصول موجبا لطرح

الحكم الواقعي من حيث الالتزام فإذا فرض جواز ذلك لأن العقل و النقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفه العمليه فليس

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٣

الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الأصول المتنافيه فى الواقع.

و لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء فى عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام فى مسأله الإجماع على طرحه من حيث العمل إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجه فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل فإن ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى الأصل و لا ريب أن فى كليهما طرحا للحكم الواقعي لأن التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم فى مسأله دوران الأمر بين الوجوب و التحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحه و إن اختلفوا بين قائل بالتخيير و قائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

و الإنصاف أنه لا يخلو عن قوه لأن المخالفه العمليه التى لا تلزم فى المقام هى المخالفه دفعه و فى واقعه عن قصد و عمد و أما المخالفه تدريجا و فى واقعتين فهى لازمه البته و العقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد كذلك يحكم بحرمة المخالفه فى واقعتين تدريجا عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهرى عند كل واقعه و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك إذ فى عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

و تعدد الواقعه إنما يجدى مع الإذن من الشارع عند كل واقعه كما فى تخيير الشارع للمقلد بين قولى مجتهدين تخيرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر و

أما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفه الواقع لو اتفقت.

و يمكن استفاده الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض لكن هذا الكلام لا يجرى في الشبهه الواحده التي لم تتعدد فيها الواقعه حتى تحصل المخالفه العمليه تدريجا فالمانع في الحقيقه هي المخالفه العمليه القطعيه فتأمل جيدا و لو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهري فافهم.

هذا كله في المخالفه القطعيه للحكم المعلوم إجمالا من حيث الالتزام بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحله الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك.

و أما المخالفه العمليه فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهه الموضوعيه كارتكاب الإنياءين المشتهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس أو كترك القصر و الإتمام في موارد اشتباه الحكم لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإنياءين و وجوب صلاه الظهر و العصر مثلا قصرا أو

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤

إتماما و كذا لو قال أكرم زيدا و اشتبه بين شخصين فإن ترك إكرامهما معصيه.

فإن قلت إذا أجرينا أصله الطهاره في كل من الإنياءين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهاره كل منهما مخالفه لقول الشارع اجتنب عن النجس.

قلت أصله الطهاره في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو و أما الإنياء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته لأنه نجس يقينا فلا بد إما من اجتنابهما تحصيليا للموافقه القطعيه و إما أن يجتنب أحدهما فرارا عن المخالفه القطعيه على الاختلاف المذكور



هذآ مع أن حكم الشارح بخروج مجرى الأصل عن موضوع المكلف به الثابت بالأدله الاجتهاديه لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع أصله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم.

و إن كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين كما إذا علمنا بنجاسه هذا المائع أو بحرمة هذه المرأه أو علمنا بوجود الدعاء عند رؤيه هلال رمضان أو بوجود الصلاه عند ذكر النبى صلى الله عليه و آله ففى المخالفه القطعيه حينئذ وجوه أحدها الجواز مطلقا لأن المردد بين الخمر و الأجنبيه لم يقع النهى عنه فى خطاب من الخطابات الشرعيه حتى يحرم ارتكابه و كذا المردد بين الدعاء و الصلاه فإن الإطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليه و مخالفتها.

الثانى عدم الجواز مطلقا لأن مخالفه الشارح قبيحه عقلا مستحقه للذم عليها و لا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثالث الفرق بين الشبهه فى الموضوع و الشبهه فى الحكم فيجوز فى الأولى دون الثانية لأن المخالفه القطعيه فى الشبهات الموضوعيه فوق حد الإحصاء بخلاف الشبهات الحكميه كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الإجماع المركب و كان الوجه ما تقدم من أن الأصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدله التكليف بخلاف الأصول فى الشبهات الحكميه فإنها منافية لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالا و قد عرفت ضعف ذلك و أن مرجع الإخراج الموضوعى إلى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الأصل فى الموضوع فى الحقيقه منافيا لنفس الدليل الواقعى إلا أنه حاكم عليه لا معارض له فافهم.

الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب أحد الشئين و بين

اختلافه كوجوب الشئ ء و حرمه آخر.

و الوجه فى ذلك أن الخطابات فى الواجبات الشرعيه بأسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصيه عرفا كما لو قال المولى افعل كذا و كذا و كذا فإنه بمنزله افعلها جميعا فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منها معينا أو واحد غير معين عنده.

نعم فى وجوب الموافقه القطعيه بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على أن مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البراهه اليقينيّه العلميه عنه أو يكتفى بأحدهما حذرا عن المخالفه القطعيه التى هى بنفسها مذمومه عند العقلاء و يعد معصيه عندهم و إن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى ثم الأول ثم الثالث ثم الرابع هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

و أما الكلام فى اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تاره فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مردد بين شخصين كأحكام الجنابه المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى و قد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهه تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر و أما الكلام فى الأول فمحصله أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئا إذ العبره فى الإطاعه و المعصيه بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب فإن كلا- منهما شاك فى توجه هذا الخطاب إليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل فى

اشتباه متعلق التكليف الذى تقدم حكمه بأقسامه.

و لا بأس بالإشاره إلى بعض فروع المسأله ليتضح انطباقها على ما تقدم فى العلم الإجمالى بالتكليف.

فمنها حمل أحدهما الآخر و إدخاله فى المسجد للطواف أو لغيره بناء على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسه الغير المتعديه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦

فإن قلنا إن الدخول و الإدخال متحققان بحركه واحده دخل فى المخالفه المعلومه تفصيلا و إن تردد بين كونه من جهه الدخول أو الإدخال.

و إن جعلناهما متغايرين فى الخارج كما فى الذهن فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير كان من المخالفه المعلومه للخطاب التفصيلى نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل فى المخالفه للخطاب المعلوم بالإجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمه و كذا من جهه دخول المحمول و استجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها حيث إنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنبا أو استجار جنب للدخول فى المسجد إلا أن يقال بأن الاستجار تابع لحكم الأجير فإذا لم يكن هو فى تكليفه محكوما بالجنابه و أبيض له الدخول فى المسجد صح استجار الغير له.

و منها اقتداء الغير بهما فى صلاه أو صلاتين.

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابه الواقعيه كان الاقتداء بهما فى صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلاه و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل ارتكاب الإنياءين و الاقتداء بأحدهما فى صلاه واحده كارتكاب أحد الإنياءين.

و إن قلنا إنه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابه الشخص فى حكم

نفسه صح الاقتداء فى صلاه فضلا عن صلاتين لأنهما طهران بالنسبه إلى حكم الاقتداء.

و الأقوى هو الأول لأن الحدث مانع واقعى لا علمى نعم لا إشكال فى استئجارهما لكنس المسجد فضلا عن استئجار أحدهما لأن صحه الاستئجار تابعه لإباحه الدخول لهما لا للطهاره الواقعيه و المفروض إباحته لهما.

و قس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعى و بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إنه مانع ظاهرى للشخص المتصف به.

و أما الكلام فى الخنثى فيقع تاره فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكوريه و الأنوثيه أو مجهولهما و حكمها بالنسبه إلى التكاليف المختصه بكل من الفريقين و تاره فى معامله الغير معها و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا.

فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

أما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعده احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الإجمالى بحرمه نظرها

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧

إلى إحدى الطائفتين فتجنب عنهما مقدمه.

و قد يتوهم أن ذلك من باب الخطاب الإجمالى لأن الذكور مخاطبون بالغض عن الإناث و بالعكس و الخنثى شاك فى دخوله فى أحد الخطابين.

و التحقيق هو الأول لأنه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين و مع العلم التفصيلى لا عبره بإجمال الخطاب كما تقدم فى الدخول و الإدخال فى المسجد لواجدى المنى مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد و هو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله فى الذكوريه و الأنوثيه عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال إن الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقه عظيمه فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه أولى من

الشبهه الغير المحصوره أو يقال إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد فى حرمه المخالفه القطعيه لا فى وجوب الموافقه القطعيه فافهم.

و هكذا حكم لباس الخنثى حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمه واحد من مختصات الرجال كالمنطقه و العمامه أو مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما.

و أما حكم ستارته فى الصلاه فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

و أما حكم الجهر و الإخفات فإن قلنا بكون الإخفات فى العشاءين و الصبح رخصه للمرأة جهر الخنثى بهما و إن قلنا إنه عزيزه لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاه فى حقها.

و قد يقال بالتخير مطلقاً من جهه ما ورد من أن الجاهل فى الجهر و الإخفات معذور.

و فيه مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذوريه الجاهل بالنسبه إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم أن الظاهر من الجهل فى الأخبار غير هذا الجهل.

و أما تخيير قاضى الفريضه المنسيه عن الخمس فى ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه فإنما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبه إليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

و أما معامله الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة إليها لكونها شبهه فى الموضوع و الأصل الإباحه.

و فيه أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين فى الآيه يدل على وجوب الغض عن الخنثى و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين

فرائد الأصول، ج

إليها كتحریم نظرها إليهما بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتأمل جدا.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح و أما التناكح فيحرم بينه و بين غيره قطعاً فلا يجوز له تزويج امرأه لأصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكوريه من جهة النكاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجه و ملك اليمين و لا التزوج برجل لأصالة عدم كونه امرأه كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجه فافهم هذا تمام الكلام في اعتبار العلم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩

## المقصد الثاني في الظن

### اشاره

المقصد الثاني في الظن

و الكلام فيه يقع في مقامين أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً و الثاني في وقوعه عقلاً أو شرعاً

### المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلاً

المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلاً

أما الأول فاعلم أن المعروف هو إمكانه و يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبه في استحاله العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فإنه استدل على مذهبه بوجهين (الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه و آله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى و التالي باطل إجماعاً الثاني أن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً و بالعكس).

و هذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الأماره الغير العلميه و إن لم يفد الظن.

و استدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

و في هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه بانتفائها و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرر هكذا إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و الجواب عن دليله الأول أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع لا- على الامتناع مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله

تعالى بعد تسليم صحه الملازمه إنما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعة أصولاً و فروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه  
مما ثبت أصل الدين و جميع فروعها بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها

فى الجملة من جهة العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثانى فقد أجيب عنه تاره بالنقض بالأمور الكثيره الغير المفيده للعلم كالفتوى و البينه و اليد بل القطع أيضا لأنه قد يكون جهلا مركبا و أخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٤١

الحلال الظاهرى أو عكسه فلا نسلم لزومه و إن أريد تحريم الحلال الواقعى ظاهرا فلا نسلم امتناعه.

و الأولى أن يقال إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر فى المسأله التى انسدت فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم فى تلك الوقعه و إما أن لا- يكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين.

فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول و الأمارات الظنيه التى منها الخبر الواحد.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى و قد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه و كيف كان فلا نظن بالمستدل إرادته الامتناع فى هذا الفرض بل الظاهر أنه يدعى الانفتاح لأنه أسبق من السيد و أتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتى و ليس له شىء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتى حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادى



فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه فى الواقع جهلا مركبا فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع.

و إن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكّن منه فى مورد العمل بالخبر فنقول إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين أحدهما أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقا إلى الواقع و كاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابه الواقع فإن الأمر بالعمل بالظن الخبرى أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع.

الثانى أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأماره مصلحة راجحه على المصلحة الواقعيه التى تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع كأن يحدث فى صلاه الجمعة بسبب

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٢

إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحه على المفسده فى فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول فهو و إن كان فى نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال و تحليل الحرام لكن لا- يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقه للواقع فى نظر الشارع من الأدله القطعيه التى يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الإيصال إلى الواقع إلا أن يقال إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلا مركبا كما تقدم سابقا فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن عن الواقع.

و أما وجوب العمل بالخبر

على الوجه الثانى فلا قبح فيه أصلا كما لا يخفى.

(قال فى النهايه فى هذا المقام تبعا للشيخ قدس سره فى العده إن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحه و لا يمتنع أن يكون مصلحه إذا فعلناه و نحن على صفه مخصوصه و كوننا ظانين بصدق الراوى صفه من صفاتنا فدخلت فى جملة أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحه انتهى موضع الحاجه).

فإن قلت إن هذا إنما يوجب التصويب لأن المفروض على هذا أن فى صلاه الجمعه التى أخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الإخبار يضمحل المفسده لعروض المصلحه الراجحه فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجب له لأن الشرط فى إيجاب المفسده له خلوها عن معارضه المصلحه الراجحه فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لو لا- الأخبار لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا فالموجود بالفعل فى هذه الواقعه عند الشارع ليس إلا المحبوبيه و الوجوب فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليه و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعى مغاير للحكم المسبب عن المصلحه الراجحه.

و التصويب و إن لم ينحصر فى هذا المعنى إلا- أن الظاهر بطلانه أيضا كما اعترف به العلامة فى النهايه فى مسأله التصويب (و أجاب به صاحب المعالم فى تعريف الفقه عن قول العلامة بأن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم).

قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه و أغمضنا النظر عما سيجىء من عدم كون

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٣

ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبه من جهه

أنه أمر ممكن غير مستحيل و إن لم يكن واقعا لإجماع أو غيره و هذا المقصدار يكفى فى رده إلا أن يقال إن كلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله.

و حيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميه فنقول فى توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محل الكلام أن ذلك يتصور على وجهين الأول أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع فلا مصلحه فى سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع كما لو أمر المولى عبده عند تحيره فى طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق غير ملاحظ فى ذلك إلا- كون قول الأعراب موصلا إلى الواقع دائما أو غالبا و الأمر بالعمل فى هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

الثانى أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأماره فى مصلحه العمل و إن خالف الواقع فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح أما القسم الأول فالوجه فيه لا يخلو من أمور أحدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع و إن لم يعلم بذلك المكلف.

الثانى كونها فى نظر الشارع غالب المطابقه.

الثالث كونها فى نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه الأول و الثالث يوجبان الأمر بسلوك الأماره و لو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيده للقطع و الثانى لا يصح إلا مع تعذر باب العلم لأن تفويت الواقع على المكلف و لو فى النادر من دون تداركه بشىء قبيح.

و أما القسم الثانى فهو على وجوه أحدها أن يكون

الحكم مطلقا تابعا لتلك الأماره بحيث لا- يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأماره و عدمها حكم فيكون الأحكام الواقعيه مختصه في الواقع بالعالمين بها

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٤٤

و الجاهل مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الأماره تؤدي إليه و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئه و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار.

الثاني أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأماره بمعنى أن الله في كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأماره على خلافه بحيث يكون قيام الأماره المخالفه مانعا عن فعليه ذلك الحكم لكون مصلحه سلوك هذه الأماره غالبه على مصلحه الواقع.

فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه و شأني في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضا كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفه المزاحمه بصفه أخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعا.

و الفرق بينه و بين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه أن العامل بالأماره المطابقه حكمه حكم العالم و لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع و هو الظن بالخلاف.

الثالث أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير في الفعل الذي تضمنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه إلا أن العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه

المرتبه عليه واقعا يشتمل على مصلحه فأوجهه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأماره وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاما على المكلف فإذا تضمنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحه بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما و تلك المصلحه لا- بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلا- كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح كما عرفت فى كلام ابن قبه.

فإن قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه إلى المصلحه فى العمل بالأماره و ترتيب أحكام الواقع على مؤداها و بين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأماره سببا لجعل مؤداها على المكلف.

مثلا- إذا فرضنا قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب فى الواقع هى الظهر فإن كان فى فعل الجمعه مصلحه يتدارك بها ما يفوت بترك صلاه الظهر فصلاه الظهر فى حق هذا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٥

الشخص خاليه عن المصلحه الملزمه فلا صفة تقتضى وجوبها الواقعى فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاه الجمعه و إن لم يكن فى فعل الجمعه صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأماره قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم فالوجهان مشتركان فى اختصاص الحكم الواقعى بغير من قام عنده الأماره على وجوب صلاه الجمعه فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثانى و هو كون الأماره سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعى لا غير و انحصار الحكم فى المثال بوجوب صلاه الجمعه و

هو التصويب الباطل.

قلت أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل لأن مرجع جعل مدلول الأماره فى حقه الذى هو مرجع الوجه الثانى إلى أن صلاه الجمعه هى واجبه عليه واقعا كالعالم بوجوب صلاه الجمعه فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعى فإذا انكشف مخالفه الأماره للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا إلى موضوع آخر كما إذا صار المسافر بعد صلاه القصر حاضرا إذا قلنا بكفايه السفر فى أول الوقت لصحه القصر واقعا.

و معنى الأمر بالعمل على طبق الأماره الرخصه فى أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتى العده و النهايه المتقدمتين فإذا أدت إلى وجوب صلاه الجمعه واقعا وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعى و تطبيق العمل على وجوبها الواقعى فإن كان فى أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها فإذا فعلها جاز له فعل النافله و إن حرمت فى وقت الفريضة المفروض كونها فى الواقع هى الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصه فى تركهما و إن كان فى آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهرى أعنى الترخيص فى ترك الظهر إلى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهرى بكون ما فعله فى أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملا على مصلحه يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحه الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعى على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر فى المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاه الجمعه واقعا و وجب العمل على طبق

عدم وجوبه فى نفس الأمر من أول الأمر لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري وإنا عمل على طبقه ما دامت أماره الوجوب قائمه.

فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٤٦

لهذا المعلوم أعنى وجوب الإتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاه الجمعه إلا ما فات منها فقد تقدم أن مفسده فواته متداركه بالحكم الظاهرى المتحقق فى زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأماره اللازم منه ترخيص ترك الظهر فى الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحه يتدارك بها مفسده ترك ثم إن قلنا إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقع على فوت الواجب من حيث إن فيه مصلحه لم يجب فيما نحن فيه لأن الواجب و إن ترك إلا- أن مصلحته متداركه فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و إن قلنا إنه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلاه الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

إلا- أن يقال إن غايه ما يلتزم به فى المقام هى المصلحه فى معذوريه الجاهل مع تمكنه من العلم و لو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين و لا ينافى ذلك صدق الفوت فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء واضح و أما على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

(و ظاهر شيخنا فى تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئه لعدم الإجزاء قال قدس سره من فروع مسأله التصويب و التخطئه لزوم الإعاده للصلاه بظن القبلة و عدمه) و إن كان فى تمثيله لذلك

بالموضوعات محل نظر.

فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعه قد لا يستلزم إلاّ ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأماره معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول في التطوع بعد فعلها.

نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعيه المأذون في تركها ظاهرا، و إلاّ كان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيًا لا ظاهريًا.

و أمّا قولك إنّ مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضا، إذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و إن تدارك مفسده تركه مصلحه فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع لأنّ فعل الجمعه قد لا يستلزم إلاّ ترك الظهر في بعض أجزاء وقته فالعمل على الأماره معناه الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعيه المأذون في تركها ظاهرا و إلاّ كان جواز التطوع في تلك الحال حكما واقعيًا لا ظاهريًا و أما قولك إنّ مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضا إذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و إن تدارك



مفسده تركه مصلحه فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

و بالجمله فحال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على حكم شرعى حال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على الموضوع الخارجى كحياه زيد و موت عمرو.

فكما أن الأمر بالعمل بالأماره فى الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع و إنما يوجب جعل أحكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الأماره قائمه عليه فإذا فقدت الأماره و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه فى المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر فكذلك حال الأمر بالعمل على الأماره القائمه على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأماره حكما واقعا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأماره و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعى المدلول عليه بالأماره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٧

كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الأماره.

و أما توهم أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعى بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الأماره إلى تصويب الباطل نظرا إلى خلو الحكم الواقعى حينئذ عن المصلحه الملزمه التى تكون فى فوتها المفسده.

ففيه منع كون هذا تصويبا كيف و المصوبه يمنعون حكم الله فى الواقع فلا- يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبد بترتيب آثاره فى الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبه.

(و أما ما ذكر من أن من الحكم الواقعى إذا كان مفسده مخالفته متداركه بمصلحه العمل على طبق الأماره فلو بقى فى الواقع كان حكما بلا صفة و إلا ثبت انتفاء الحكم فى الواقع و بعبارة أخرى إذا فرضنا الشئ فى الواقع واجبا

وقامت أماره على تحريمه فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأماره وإن حرم فإن بقى الوجوب لزم اجتماع الحكامين المتضادين وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي).

ففيه أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكى عنه الأماره ويتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم امثاله فعلا- في حق من قامت عنده أماره على خلافه إلا- أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهلا مقصرا و الرخصه في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر أو شرعا كمن قامت عنده أماره معتبر على خلافه.

و مما ذكرنا يظهر حال الأماره على الموضوعات الخارجيه فإنها من القسم الثالث.

و الحاصل أن المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأماره على خلافها لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست أحكاما فعلييه بمجرد وجودها الواقعي.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن ما ذكره ابن قبه من استحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه ممنوع على إطلاقه و إنما يصح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٨

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض (إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه) في مقابل قول ابن قبه.

فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف فحسن.

و

إن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي و هو الظن إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيه.

و إن أراد حكم صورته الانفتاح فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعاً و إن أراد وجوب التعبد به تخيراً فهو مما لا يدركه العقل إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحه في الأماره يتدارك بها مصلحه الواقع التي تفوت بالعمل بالأماره اللهم إلا- أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أماره هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدليه عن الواقع و إلا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصوره الانسداد

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٤٩

## المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعيه

### إشاره

المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعيه

ثم إذا تبين عدم استحاله تعبد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعيه مطلقاً أو في الجملة.

و قبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به محرم بالأدله الأربعة.

و يكفي من الكتاب قوله تعالى قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء و من السنه (قوله صلى الله عليه و آله في عداد القضاة من أهل النار: و

رجل قضى بالحق و هو لا يعلم) و من الإجماع ما ادعاه الفريد البههاني فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديها عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهم متوهم أن الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح إذ فرق بين الالتزام بشىء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه و شتان ما بينهما لأن العقل يستقل بقبح الأول و حسن الثانى.

و الحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به و متدينا به.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٥٠

و أما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمة فإن الإتيان بالفعل محرم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبير به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما أيضا لأن فيه طرحا للأصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم و إن لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة و الوجوب فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز لكن فى تسميه هذا عملا بالظن مسامحه و كذا فى تسميه الأخذ

به من باب الاحتياط.

و بالجمله فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدبير سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا- و إذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول و الأدله المعلوم و جوب العمل بها هذا.

و قد يقرر الأصل هنا بوجوده آخر منها أن الأصل عدم الحجية و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به.

و فيه أن الأصل و إن كان ذلك إلا- أنه لا- يترتب على مقتضاه شىء فإن حرمة العمل بالظن يكفى في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة.

و الحاصل أن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث و أما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك فيه و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود اليقين بالفراغ فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمه بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ فتأمل.

و منها أن الأصل هي إباحه العمل بالظن لأنها الأصل في الأشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

و فيه على تقدير صدق النسبه أولا- أن إباحه التعبد بالظن غير معقول إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل غايه الأمر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذى يتعين الرجوع إليه لو لا الظن فغايه الأمر و جوب التعبد به أو بالظن تخييرا

فلا- معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء و ثانيا أن أصله الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

و منها أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب و التحريم و مقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم بناء على أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعة.

و فيه منع الدوران لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا- يعلم وجوب التعبد به من الشارع ألا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عباده و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

و منها أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومه إجمالاً- و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع إلى الشك في المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءه خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

و فيه أولاً- أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمه عقليه للعمل بها و امتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل و لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه و أن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق و إما أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد و لا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم و هو لا يتصور من نفس الحاكم و سيجىء الإشارة إلى هذا في

من زعم أن نتیجه دليل الانسداد مهمله مجمله مع عده دليل الانسداد دليلا عقليا و حكما يستقل به العقل.

و أما ثانيا فلأذن العمل بالظن فى مورد مخالفته للأصول و القواعد الذى هو محل الكلام مخالفه قطعيه لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها فلا حاجه فى رده إلى مخالفته لقاعده الاشتغال الرجعه إلى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقن مثلا- إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظن حاصل بالحرمة فحيثذ يكون العمل بالظن مخالفه قطعيه لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا- يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات و المحرمات يقينى و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الرجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعى و أن فى تحصيل الاعتقاد الرجح مخالفه احتماليه للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا أشبه شىء بالأكل عن القفاء.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٥٢

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا فى بيان الأصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه و حاصله أن التعبد بالظن مع الشك فى رضاء الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشك و هو باطل عقلا- و أما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الأصول اللفظيه أو العمليه الداله على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الراجع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به ملتزما أنه حكم الله و كان العمل به مخالفا لمقتضى الأصول و قد تتحقق فيه جهه واحده كما إذا خالف الأصل و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم و لم يخالف مقتضى الأصول و قد لا يكون فيه عقاب أصلا كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلا

و حينئذ قد يستحق عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط هذا و لكن حقيقه العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام يكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملا به.

فصح أن يقال إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا وافق الأصول أو خالفها غايه الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام و التشريع و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

و قد أشير في الكتاب و السنه إلى الجهتين فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى قل ءالله أذن لكم أم على الله تفترون بالتقريب المتقدم (و قوله صلى الله عليه و آله: رجل قضى بالحق و هو لا يعلم).

و مما أشير فيه إلى الثانيه قوله تعالى إن الظن لا يغنى من الحق شيئا (و قوله عليه السلام:

من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) و نفس أدله الأصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنى على ما هو التحقيق من أن اعتبار الأصول لفظيه كانت أو عمليه غير مقيد بصوره عدم الظن على خلافها.

و أما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل أن يمنع أصاله حرمة العمل بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام و لا على غيره.

أما مع عدم تيسر العلم في المسأله فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن و بين الرجوع إلى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٥٣

الأصل الموجود في تلك المسأله على خلاف الظن و كما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل لأنه



المفروض فغايه الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع فيتعين بحكم العقل.

و أما مع التمكن من العلم فى المسأله فلأئن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن و وجوب تحصيل اليقين مبنى على القول بوجوب تحصيل الواقع علما أما إذا ادعى أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن و أن الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصاله حرمة العمل بالظن بالآيات الناهيه عن العمل بالظن و قد أطالوا الكلام فى النقض و الإبرام فى هذا المقام بما لا ثمره مهمه فى ذكره بعد ما عرفت.

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد و الالتزام و التدين بمؤدى الظن فقد عرفت أنه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الأدله الثلاثه النقليه عليه.

و إن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن استناد إليه فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفى فى ذلك الأدله الواقعيه و إن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم فيكفى فيه أيضا أدله الأصول بناء على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه و تدين به و عدم مخالفه العمل للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها و لا فى غيرها على حرمة ذلك و لا وجه لحرمة أيضا.

و الظاهر أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن و التدين به و قد عرفت أنه ضرورى التحريم فلا مهم

فى إطاله الكلام فى دلالة الآيات و عدمها.

إنما المهم الموضوع له هذه الرساله بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الأمور الغير العلميه التى أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع إلى الظن مطلقا أو فى الجملة و هى أمور

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٥٤

## الظنون المعبره

### اشاره

الظنون المعبره

منها

## الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

### اشاره

الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

و هى على قسمين القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز و أصاله العموم و الإطلاق و مرجع الكل إلى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه و كغلبه استعمال المطلق فى الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع و كالقرائن المقاميه التى يعتمدها أهل اللسان فى محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك و بالجملة الأمور المعبره عند أهل اللسان فى محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينه معبره عد ذلك منه قبيحا.

و القسم الثانى ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها كتشخيص أن لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص و تعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره فى الإباحه المطلقه و أن الشهره فى المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقه إلى القرينه الصارفه من الظهور العرضى المسبب من الشهره نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

و بالجملة فالمطلوب فى هذا القسم أن اللفظ ظاهر فى هذا المعنى أو غير ظاهر و فى القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد أو لا- و الشك فى الأول مسبب عن الأوضاع اللغويه و العرفيه و فى الثانى عن اعتماد المتكلم على القرينه و عدمه

فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٥٥

**أما القسم الأول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم**

**إشاره**

أما القسم الأول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

فاعتباره فى الجملة مما لا- إشكال فىه و لا- خلاف لأن المفروض كون تلك الأمور معتبره عند أهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم و من المعلوم بديهه أن طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم.

و إنما الخلاف و الإشكال وقع فى موضعين أحدهما جواز العمل بظواهر الكتاب.

و الثانى أن العمل بالظواهر مطلقا فى حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه أم لا.

و الخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفاده المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانى ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطاب بواسطه أصاله عدم القرينه عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى و أما الكبرى أعنى كون الحكم عند الشارع فى استنباط مراداته من خطابات المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فى الاستفاده فمما لا خلاف فىه و لا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٥٦

## أما الكلام فى الخلاف الأول

### إشارة

أما الكلام فى الخلاف الأول

فتفصيله أنه ذهب جماعه من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما الأخبار المتواتره المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك.

(مثل النبوى صلى الله عليه و آله: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) (و فى روايه أخرى: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) (و فى نبوى ثالث: من فسر القرآن

برأيه فقد افترى على الله الكذب) (و عن أبي عبد الله عليه السلام: من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء) (و فى النبوى العامى: من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) (و عن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إن الله عز و جل قال فى الحديث القدسى ما آمن بى من فسر كلامى برأيه و ما عرفنى من شبهنى بخلقى و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى) (و عن تفسير العياشى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر و من فسر برأيه آيه من كتاب الله فقد كفر)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٥٧

(و عن مجمع البيان أنه قد صح عن النبى صلى الله عليه و آله و عن الأئمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح و النص الصريح) (و قوله عليه السلام: ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآيه يكون أولها فى شىء و آخرها فى شىء و هو كلام متصل ينصرف إلى وجوه) (و فى مرسله شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال لأبى حنيفه أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فبأى شىء تفتيهم قال بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله قال يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال عليه السلام يا أبا حنيفه لقد ادعيت علما و يلك ما جعل الله ذلك إلا

عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك و ما هو إلا عند الخاص من ذريه نبينا صلى الله عليه وآله و ما ورثك الله من كتابه حرفا) (و فى روايه زيد الشحام قال: دخل قتاده على أبى جعفر عليه السلام فقال له أنت فقيه أهل البصره فقال هكذا يزعمون فقال بلغنى أنك تفسر القرآن قال نعم إلى أن قال يا قتاده إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت و إن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت و أهلكت و يحكك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به).

إلى غير ذلك مما ادعى فى الوسائل فى كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفيه.

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و إرادته خلاف ظاهرها فى الأخبار إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً فإن أحداً من العقلاء إذا رأى فى كتاب مولاه أنه أمره بشىء بلسانه المتعارف فى مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعد هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٥٨

العقلی الظنى الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه لرجحان

ذلك فى نظره القاصر و عقله الفاتر.

و يرشد إليه المروى (عن مولانا الصادق عليه السلام قال فى حديث طويل: و 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 عليهم السلام فيعرفونهم).

و أما الحمل على ما يظهر له فى بادية الرأى من المعانى العرفيه و اللغويه من دون تأمل فى الأدله العقلية و من دون تتبع فى القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الداله على خلاف هذا المعنى و الأخبار الوارده فى بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و مما يقرب هذا المعنى الثانى و إن كان الأول أقرب عرفاً أن المنهى فى تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به.

و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن كما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العكس.

و يرشدك إلى هذا ما تقدم فى رد الإمام عليه السلام على أبى حنيفه حيث إنه يعمل بكتاب الله و من المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يؤوله بالرأى إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه.

و يرشد إلى هذا (قول أبى عبد الله عليه السلام فى ذم المخالفين: إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون أنه الناسخ و احتجوا بالخاص و هم يظنون أنه العام و احتجوا بالآيه و تركوا السنه فى تأويلها و لم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام و إلى ما يختمه و لم يعرفوا موارد و مصادره إذ لم يأخذوه عن

أهله فضلوا و أضلوا).

و بالجملة فالإنصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره فى النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التبع فى سائر الأدله خصوصا الآثار الوارده عن المعصومين عليهم السلام كيف و لو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٥٩

البيت عليهم السلام.

(ففى روايه سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن أمر النبي صلى الله عليه و آله مثل القرآن منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله الكلام يكون له وجهان كلام عام و كلام خاص مثل القرآن) (و فى روايه أسلم بن مسلم: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن).

هذا كله مع معارضه الأخبار المذكوره بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها مما دل عليه الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضه بل و مطلق الأخبار عليه و رد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود و الأخبار الداله قولا و فعلا و تقريرا على جواز التمسك بالكتاب.

(مثل قوله عليه السلام لما قال زراره: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال عليه السلام لمكان الباء) فعرفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب.

و (قول الصادق عليه السلام فى مقام نهى الدوانقى عن قبول خبر النمام: إنه فاسق و قال الله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية) (: و قوله عليه السلام لابنه إسماعيل إن الله عز و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن



للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم) (: و قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بأنه لم يكن شيئا أتاه برجله أ ما سمعت قول الله عز و جل إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا).

(: و قوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثا إنه زوج قال الله عز و جل حتى تنكح زوجا غيره و في عدم تحليلها بالعقد المنقطع إنه تعالى قال فإن طلقها فلا جناح عليهما و تقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى و المحصنات من الذين أتوا الكتاب و إنه نسخ بقوله تعالى و لا تنكحوا المشركات).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٦٠

(و قوله عليه السلام في روايه عبد الأعلى: في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على إصبعه مراره إن هذا و شبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه) فأحال عليه السلام معرفه حكم المسح على إصبعه المغطى بالمراره إلى الكتاب موثقا إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن.

و لا يخفى أن استفاده الحكم المذكور من ظاهر الآيه الشريفه مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق نظرا إلى أن الآيه الشريفه إنما تدل على نفى وجوب الحرج أعنى المسح على نفس الإصبع فيدور الأمر في بادى النظر بين سقوط المسح رأسا و بين بقائه مع سقوط قيد مباشره الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشره في المسح فهو الساقط دون أصل المسح فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشره في

المسح فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآيه المذكوره أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

و من ذلك ما (ورد من: أن المصلى أربعا في السفر إن قرئت عليه آيه القصر وجب عليه الإعادة و إلا فلا) و في بعض الروايات (: إن قرئت عليه و فسرت له).

و الظاهر و لو بحكم أصاله الإطلاق في باقى الروايات أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى لا جناح عليكم أن تقصروا بيان الترخيص في أصل تشريع القصر و كونه مبني على التخفيف فلا ينافى تعيين القصر على المسافر و عدم صحه الإتمام منه و مثل هذه المخالفه للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهه.

(و قد ذكر زراره و محمد بن مسلم للإمام عليه السلام: أن الله تعالى قال فليس عليكم جناح و لم يقل افعلوا فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما).

و هذا أيضا يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفاده الأحكام من الكتاب

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٦١

و الدخل و التصرف في ظواهره.

و من ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيره مثل الاستشهاد لحليه بعض النسوان بقوله تعالى و أحل لكم ما وراء ذلكم و في عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شىء.

و من ذلك الاستشهاد لحليه بعض الحيوانات بقوله

تعالى قل لا- أجد فيما أوحى إلى محرما الآيه إلى غير ذلك مما لا- يحصى الثانى من وجهى المنع إنا نعلم بطرو التقييد و التخصيص و التجوز فى أكثر ظواهر الكتاب و ذلك مما يسقطها عن الظهور.

و فيه أولا النقص بظواهر السنه فإننا نقطع بطرو مخالفه الظاهر فى أكثرها و ثانيا أن هذا لا يوجب السقوط و إنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر.

فإن قلت العلم الإجمالى بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالا بمخالفه أحد الظاهرين لظاهر الآخر كما فى العامين من وجه و شبههما وجب التوقف فيه و لو بعد الفحص.

قلت هذه شبهه ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص فى العمومات بثبوت العلم الإجمالى بوجود المخصصات فإن العلم الإجمالى إما أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلى بوجود عدده مخصصات و إما أن لا يبقى فإن بقى فلا يرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضى للفحص.

و تندفع هذه الشبهه بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات كثيره فى الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص و أما وجود مخالفات فى الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فحيث لا- يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص و لا- يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالى و أما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص فى الواقع ينفى بالأصل السالم عن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٦٢

العلم الإجمالى و الحاصل أن المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب و السنه لا قبل الفحص و لا بعده.

ثم إنك قد عرفت أن العمده فى منع

الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعه عن تفسير القرآن إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافيه في آخر كلامه أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل و العمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل (حيث قال بعد إثبات أن في القرآن محكمات و ظواهر و أنه مما لا- يصح إنكاره و ينبغى النزاع في جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الأخباريين ما خلاصته أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين الأولى أن بقاء التكليف مما لا شك فيه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام و هو يكون في الأكثر بالقول و دلالاته في الأكثر تكون ظنيه إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينه و على ما يفهمون و إن كان احتمال التجوز و خفاء القرينه باقيا.

الثانيه أن المتشابه كما يكون في أصل اللغه كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد أنا أستعمل العمومات و كثيرا ما أريد الخصوص من غير قرينه و ربما أخاطب أحدا و أريد غيره و نحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبيل لأنه نزل على اصطلاح خاص لا أقول على وضع جديد بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا- يعرفها العرب و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا- يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و آخر متشابهات الآيه ذم على اتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات ما هي و كم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولا إلى خلفائه و النبي

صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالآراء و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٣

إذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الأولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانية عدم العمل لأن ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الأصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لأن الأصل الثابت عند الخاصه هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال إن الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم إجماعى.

لأننا نمنع الصغرى إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنص و أما شموله للظاهر فلا إلى أن قال لا يقال إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضا لما فيها من النسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و العام و المخصص و المطلق و المقيد لأننا نقول إنا لو خيلنا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب و السنه مع عدم نصب القرينه على خلافها و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته و منعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن و لا ريب فى أن غير النص محتاج إلى التفسير و أيضا ذم الله تعالى من اتباع الظن و كذا الرسول صلى الله عليه وآله و أوصياؤه عليه السلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن إلى أن قال و أما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمه عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد و لو لا هذا لكنا فى العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين انتهى).

أقول و

فيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي و لولاه لتوقف في العمل بها أيضا إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمتهم و إنما كان أمرا مركزا في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفاده و الاستفاده سواء كان من الشارع أم غيره و هذا المعنى جار في القرآن أيضا على تقدير كونه ملقى للإفاده و الاستفاده على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم نعم الأصل الأولى هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٤

الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام.

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات ممنوع أولا بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغه و لا عرفا بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في مقدمه الأولى من أن مقتضى القاعده و جوب العمل بالظواهر.

و ثانيا بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفذ في الخروج عن الأصل الذي اعترف به و دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصاله حجيه الظواهر لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

و بالجمله فالحق ما اعترف به قدس سره من أنا لو خلينا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب و لا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا

أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذى ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفاده المطلب و استفادته و إنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفاده المراد من أنفسها بل بضميمه تفسير أهل الذكر أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٥

**و ينبغي التنبيه على أمور**

## **الأول**

### الأول

أنه ربما (يتوهم بعض أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ليست آية متعلقه بالفروع أو الأصول إلا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة بل انعقد الإجماع على أكثرها مع أن جل آيات الأصول و الفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجمله لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار انتهى).

النراقى مناهج الأحكام ص ١٥٨ أقول و لعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات فإن أغلبها من قبيل ما ذكره و إلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره جدا.

مثل أوفوا بالعقود و أحل الله البيع و تجاره عن تراض و فرهان مقبوضه و لا تؤتوا السفهاء أموالكم و لا تقربوا مال اليتيم و أحل لكم ما وراء ذلكم و إن جاءكم فاسق بنيا فتبينوا و لو لا نفر من كل فرقه و فسئلوا أهل الذكر و عبدا مملوكا لا يقدر على شىء و ما على المحسنين من سبيل و غير ذلك مما لا يحصى.

بل و فى العبادات أيضا كثيره مثل قوله إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام و آيات التيمم و الوضوء و الغسل.

و

هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة إلا- أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ و تتبع.

## الثاني

الثاني

أنه إذا اختلف القراء في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٦٦

يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال و بالتخفيف من الطهاره الظاهره في النقاء عن الحيض فلا يخلو إما أن نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا في ما كان الاختلاف في المادة و إما أن لا نقول كما هو مذهب جماعه.

فعلى الأول فهما بمنزله آيتين تعارضتا لا- بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر و مع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف و الرجوع إلى غيرهما.

و على الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه كما ثبت بالإجماع جواز القراءه بكل قراءه كان الحكم كما تقدم و إلا فلا بد من التوقف في محل التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزمانى.

## الثالث

الثالث

أن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيه العمليه التى أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم.

## الرابع

الرابع



قد يتوهم أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهرة لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب.

و فيه أن فرض وجود الدليل على حجيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجيه أنفسها إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها فتأمل.

و بإزاء هذا التوهم توهم أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصيص لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.

و فيه ما لا يخفى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٧

### و أما التفصيل الآخر

و أما التفصيل الآخر

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين قدس سره فى آخر مسأله حجيه الكتاب و فى أول مسأله الاجتهاد و التقليد و هو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهيه أم لا كما فى الناظر فى الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهه إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظى ليس حجه حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

و يمكن توجيه هذا التفصيل بأن الظهور اللفظى ليس حجه إلا- من باب الظن النوعى و هو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالمراد.

فإذا كان

مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إما لغفله منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه و إما لغفله من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد و معلوم أن احتمال الغفله من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله في جميع أمور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.

و أما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام فوقه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفله فإننا إذا لم نجد في آيه أو روايه ما يكون صارفا عن ظاهرها و احتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقريته قد خفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفله من المتكلم أو منا إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينه لمن يقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفله من المتكلم في محل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٨

الكلام مفروض لكونه معصوما و ليس اختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعي الاختفاء الخارجه عن مدخلية المتكلم و من ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينه حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها إذ لا يحكم العاده و لو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن أكثر مما ظفرنا بها مع أنا

لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصله لكن القرائن الحاليه و ما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصارفه لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظن من الخارج بإرادته الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا إلى الكلام كما نبهنا عليه في أول المبحث.

و بالجمله فظواهر الألفاظ حجه بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم في كيفية الإفاده أو المخاطب في كيفية الاستفاده لأن احتمال الغفله مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء أمور لم تجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر أن ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل إلا أن يثبت كون أصاله عدم القرينه حجه من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى أن الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته مردوده بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام و ليس إلا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصله سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقليه و النقليه الخارجيه أم كانت مقالیه متصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا

يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا مع إمكان أن يقال إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم و أفعالهم هذا غاية ما يمكن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٦٩

من التوجيه لهذا التفصيل.

و لكن الإنصاف أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد فإن جميع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجيه الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادته ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص في مضان وجودها و لا- يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى و هذا واضح لمن راجع الأمثله العرفيه هذا حال أهل اللسان في الكلمات الوارده إليهم.

و أما العلماء فلا- خلاف بينهم في الرجوع إلى أصاله الحقيقه في الألفاظ المجرده عن القرائن الموجهه من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئيه كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام

الموجه إلى الموصى إليه المقصود و كذا فى الأقرار أم كان فى الأحكام الكليه كالأخبار الصادره عن الأئمه عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير فإنه لم يتأمل أحد من العلماء فى استفاده الأحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجيه أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين واضحه الفساد مع أنها لو صحت لجرت فى الكتاب العزيز فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل فترفع ثمره التفصيل المذكور لأن المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلفين حجه بالخصوص لا لدخوله فى مطلق الظن و إنما كلامه فى اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبه إلى غيره.

و الحاصل أن القطع حاصل لكل متبع فى طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيه الظن المطلق الثابته بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالإجماع و الأخبار المتواتره.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٧٠

و يدل على ذلك أيضا سيره أصحاب الأئمه عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم من الأئمه الماضين عليه السلام كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التى سمعوها من أئمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما إلا بالفحص و عدمه كما سيأتى.

و الحاصل أن الفرق فى حجيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السلام.

هذا كله مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لا يبتناؤه على الفرق بين

أصالة عدم الغفلة و الخطأ في فهم المراد و بين مطلق أصالة عدم القرينه يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصه و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقا.

فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصه على شمول الخطاب للغائبين غير سديد لأن الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهه الناشئ عن ظن عدم الغفلة و الخطأ فلا يجرى في حق الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينه فهو جار في الغائبين و إن لم يشملهم و مما يمكن أن يستدل به أيضا زياده على ما مر من اشتراك أدله حجية الظواهر من إجماعى العلماء و أهل اللسان ما ورد في الأخبار المتواتره معنى من الأمر بالرجوع إلى الكتاب و عرض الأخبار عليه فإن هذه الظواهر المتواتره حجه للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين فيتم المطلوب كما لا يخفى.

و مما ذكرنا تعرف النظر (فيما ذكره المحقق القمى رحمه الله بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبه إلينا بالخصوص بقوله فإن قلت إن أخبار الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجه لغير المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه بأن روايه الثقلين ظاهره في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمه عليهم السلام كما يقوله الأخباريون و حجيه ظاهر روايه الثقلين بالنسبه إلينا مصادره إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب و السنه في حق غير المشافهين بها).

و توضيح النظر أن العمده في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواتره الأمره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٧١

باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب و هذه

الأخبار تفيد القطع بعدم إرادته الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام و ليست ظاهره فى ذلك حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادره.

و أما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلا- فى وجوب إطاعتها و حرمة مخالفتها و ليس فى مقام اعتبار الظن الحاصل بهما فى تشخيص الإطاعة و المعصية فافهم.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله فى هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا بأس بالإشارة إليه (قال فى الدليل الرابع من أدله حججه خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم فى غير الضرورى من الأحكام لفقد الإجماع و السنه المتواتره و وضوح كون أصل البراه لا يفيد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلاله ما لفظه لا يقال إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون و ذلك بضميمه مقدمه خارجيه و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا و لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهاده لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأننا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهه و قد مر أنه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب و أن ثبوت حكمه فى حق من تأخر إنما هو بالإجماع و قضاء الضروره باشتراك التكليف بين الكل و حينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادته خلافها و قد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالإجماع و نحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيده للظن القوى و خبر الواحد من جملتها و مع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم و يستوى حينئذ الظن المستفاد

من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر إلى إناطه التكليف به لابتداء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا و قد تبين خلافه و لظهور اختصاص الإجماع و الضروره الدالين على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صوره وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيده للظن انتهى كلامه).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٧٢

و لا يخفى أن فى كلامه قدس سره على إجماله و اشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع النظر و التأمل.

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجيه و الاعتبار فى دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميه المكتنفه بالكلام فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه و عدمه لأن ما ذكرنا من الحججه على العمل بها جار فى جميع الصور المذكوره.

و ما ربما يظهر من العلماء من التوقف فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجيه الشهره فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق بل من جهه مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على أن ما دل من الدليل على حجيه الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور و لذا لا يتأملون فى العمل بظواهر الكتاب و السنه المتواتره الصدور إذا عارضها الشهره.

فالتأمل فى الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهره نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون فى عمومه إذا كانت الشهره على التخصيص.

نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر



إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعتمد على خلافها.

لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان و لذا عد بعض الأخباريين كالأصوليين استصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصص و المقيد من الاستصحابات المجمع عليها و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

(و ربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله إلى أن الكلام إن كان مقرونا بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة و إن كان الشك فى أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على أصالة الحقيقة).

و هذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل فى العمل بأصالة الحقيقة عند الشك فى الصارف لا

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٧٣

فى حجبه الظهور اللفظى و مرجعه إلى تعيين الظهور العرفى و تمييزه عن موارد الإجمال فإن اللفظ فى القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف.

و لذا توقف جماعه فى المجاز المشهور و العام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده و الجمل المتعدده المتعقبه للاستثناء و الأمر و النهى الواردين فى مظان الحظر أو الإيجاب إلى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفا و لم يتوقف أحد فى عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفى ذلك الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام و لذا لو قال المولى أكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى أنه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم

و جاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم فيحكمون بإرادته زيد الجاهل من النهي.

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف و هو (أن احتمال إرادته خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبره فلا يصح رفع اليد عن الحقيقه و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقه و مثل له بما إذا ورد في السنه المتواتره عام و ورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام و لا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدا ثم قال و لا- يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقه تعبدا فإن أكثر المحققين توقفوا في ما إذا تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح انتهى).

و وجه ضعفه يظهر مما ذكر فإن التوقف في ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا مما لم يعهد من أحد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر.

و أما قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح فعلم فسادها مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلم في إرادته خلاف الحقيقه لا- يعد من الظواهر بل من المجملات و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفيه كالعام المتعقب بالضمير و شبهه مما تقدم

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٧٤

### و أما القسم الثاني و هو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر

و أما القسم الثاني و هو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد أو صيغه افعل أو أن المركب الفلاني كالجمله الشرطيه ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني و أن

الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينه وقوعه فى مقام رفع الحظر فى مجرد رفع الحظر دون الإلزام و الظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأن الثابت المتيقن هى حجيه الظواهر.

و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها فى إثبات جزئى من هذه المسأله و هى حجيه قول اللغويين فى الأوضاع فإن المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه و إن كانت الحكمه فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردنا فإن الظاهر أن حكمه اعتبار أكثر الظنون الخاصه كأصالة الحقيقه المتقدم ذكرها و غيرها انسداد باب العلم فى غالب مواردنا من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيه و بالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

و كيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى استعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيد فى بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٧٥

(قال الفاضل السبزوارى فيما حكى عنه فى هذا المقام ما هذا لفظه صحه المراجعه إلى أصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان انتهى).

و فيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم

مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله و نحو ذلك لا مطلقا أ لا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العداله فيمن يرجع إليه من أهل الرجال بل و بعضهم على اعتبار التعدد و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العداله في أهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها هذا مع أنه لا يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغوى كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف أن الرجوع إلى أهل اللغه مع عدم اجتماع شروط الشهاده إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوى واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغه كما قد يحصل العلم بالمسأله الفقهيه من إرسال جماعه لها إرسال المسلمات و إما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعى بتحصيل العلم بالمعنى اللغوى كما إذا أريد تفسير خطبه أو روايه لا تتعلق بتكليف شرعى و أما في مقام انسد فيه طريق العلم و لا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعى المستند بقول أهل اللغه.

و لا يتوهم أن طرح قول اللغوى الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر كلفظ الصعيد و نحوه معلوم من العرف و اللغه كما لا يخفى و المتبع في الهيئات هي القواعد العربيه المستفاده من الاستقراء القطعى و اتفاق أهل العربيه أو التبادر بضميمه أصاله عدم القرينه فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق كما في صيغه افعال أو الجملة الشرطيه أو الوصفيه.

و من هنا يتمسكون في

إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيده في حديث لى الواجد و نحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان و قد يثبت به الوضع بالمعنى الأعم الثابت فى المجازات المكتنفه بالقرائن المقاميه كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينه يتبادر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٧٦

منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب و الإلزام و احتمال كونه لأجل قرينه خاصه يدفع بالأصل فيثبت به كونه لأجل القرينه العامه و هى الوقوع فى مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوى لصيغه افعال بواسطه القرينه الكليه.

و بالجمله فالحاجه إلى قول اللغوى الذى لا يحصل العلم بقوله لقله مواردھا لا تصلح سببا للحكم باعتباره لأجل الحاجه.

نعم سيجى ء أن كل من عمل بالظن فى مطلق الأحكام الشرعيه الفرعيه يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوى لكنه لا- يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم فى اللغات بل العبره عنده بانسداد باب العلم فى معظم الأحكام فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغه و إن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات و سيتضح هذا زياده على هذا إن شاء الله هذا.

و لكن الإنصاف أن مورد الحاجه إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكه أو خروجها و إن كان المعنى فى الجمله معلوما من دون مراجعه قول اللغوى كما فى مثل ألفاظ الوطن و المفازة و التمر و الفاكهه و الكنز و المعدن و الغوص و غير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى و إن لم تكن الكثره بحيث يوجب التوقف فيها محذورا و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضه كاف

**و من جمله الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد**

و من جمله الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا إلى أنه من أفرادة فيشملة أدلته و المقصود من ذكره هنا مقدا على بيان الحال فى الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجيه الخبر و حجيته فنقول إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجيه خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح على السند لأن مدعى الإجماع يحكى مدلوله و يرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطه و يدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام و يلحقه ما يلحقه من الأحكام.

و الذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمة بين حجيه الخبر و حجيه الإجماع المنقول و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين الأمر الأول أن الأدله الخاصه التى أقاموها على حجيه خبر العادل لا تدل إلا على حجيه الخبر عن حس لأن العمده من تلك الأدله هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمه عليهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروايه المصطلحه و كذلك الأخبار الوارده فى العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى أن المناط فى وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم و لا يعتبر فى ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام و لذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام و لو بلفظ آخر

و المفروض أن حكاية الإجماع أيضا حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التى هى معقد الإجماع أو بعبارة أخرى وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دل على

حجيه الشهره بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى على بن بابويه قدس سره لتنزيل فتواه منزله روايته بل على حجيه مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام و سيجى ء توضيح الحال إن شاء الله.

و أما الآيات فالعمده فيها من حيث وضوح الدلاله هي آيه النبيا.

و هي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق و الظاهر منها بقرينه التفصيل بين العادل حين الأخبار و الفاسق و بقرينه تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع فى الندم احتمالاً مساوياً لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه فى حدسه لأن الفسق و العدالة حين الأخبار لا يصلح مناطاً لتصويب المخبر و تخطئته بالنسبه إلى حدسه و كذا احتمال الوقوع فى الندم من جهه الخطأ فى الحدس أمر مشترك بين العادل و الفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أن المقصود من الآيه إرادته نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الأخبار دون الفاسق لأن هذا هو الذى يصلح لإناطته بالفسق و العدالة حين الأخبار و منه تبين عدم دلالة الآيه على قبول الشهاده الحدسيه إذا قلنا بدلاله الآيه على اعتبار شهادته العدل.

فإن قلت إن مجرد دلالة الآيه على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يتعمد الكذب فيجب التبين فى خبر العادل أيضاً لاحتمال خطائه و سهوه و هو خلاف الآيه المفصله بين العادل و الفاسق غاية الأمر وجوبه فى خبر الفاسق من جهتين و فى

العادل من جهه واحده.

قلت إذا ثبت بالآيه عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفي احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس و هذا أصل عليه إطباق العقلاء و العلماء في جميع الموارد.

نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ و الاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان أصالة عدم الخطأ و الاشتباه و لذا يعتبرون في الشاهد و الراوى الضبط و إن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع.

إلا أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آيه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٧٩

النبا و نحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمه عنه من جهه احتمال تعمد الكذب لا تصويبه و عدم تخطئه أو غفلته.

و يؤيد ما ذكرنا أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجه فتوى الفقيه على العامي بآيه النبا مع استدلالهم عليها بآيتي النفر و السؤال.

و الظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآيه و أمثالها من أدله قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم بل أطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهاده في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس و إن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من أن الشهاده من الشهود و هو الحضور فالحس مأخوذ في مفهومها.

و الحاصل أنه لا- ينبغى الإشكال في أن الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر ليس حجه إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعيه و أن الآيه ليست عامه لكل خبر



و دعوى خرج ما خرج.

فإن قلت فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لأن احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض و احتمال غفلته و خطائه منفى بالأصل المجمع عليه مع أن شهادته مردوده إجماعاً.

قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة و الفسق لإناطه بالحكم بهما وجوداً و عدماً تعبداً كما فى الشهاده و الفتوى و نحوهما بل المراد أن الآيه المذكوره لا تدل إلا على مانعيه الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع فى العادل من هذه الجبهه فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصه بالأخبار الحسيه فالآيه لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة و مانعيه الفسق فى صورته العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر الأمر الثانى أن الإجماع فى مصطلح الخاصه بل العامه الذين هم الأصل له و هو الأصل لهم هو اتفاق جميع العلماء فى عصر كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

(قال فى التهذيب الإجماع هو اتفاق أهل الحل و العقد من أمه محمد صلى الله عليه و آله.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٠

(و قال صاحب غايه البادى فى شرح المبادئ الذى هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامه قدس سره الإجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمه محمد صلى الله عليه و آله على وجه يشتمل على قول المعصوم) انتهى.

(و قال فى المعالم الإجماع فى الاصطلاح اتفاق خاص و هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمه انتهى).

و كذا غيرها من العبارات المصرحه بذلك فى تعريف الإجماع و غيره

من المقامات كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حججه الإجماع عند الإماميه اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجية دائره مدار وجوده عليه السلام في كل جماعه هو أحدهم و لذا (قال السيد المرتضى إذا كان عله كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم فكل جماعه كثرت أو قلت كان قول الإمام في أقوالها فإجماعها حجه و إن خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعا أو تجويزا يقتضى عدم الاعتداد بقول الباقيين و إن كثر و إن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجية انتهى).

(و قال المحقق في المعبر بعد إناطه حجيه الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجه و لو حصل في اثنين كان قولهما حجه انتهى).

(و قال العلامة رحمه الله بعد قوله إن الإجماع عندنا حجه لاشتماله على قول المعصوم و كل جماعه قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجه لأجله لا لأجل الإجماع انتهى).

هذا و لكن لا يلزم من كونه حجه تسميته إجماعا في الاصطلاح كما أنه ليس كل خبر جماعه يفيد العلم متواترا في الاصطلاح و أما ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدر خروج معلوم النسب واحدا أو أكثر فالمراد أنه لا يقدر في حجيه اتفاق الباقي لا في تسميته إجماعا كما علم من فرض المحقق

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨١

قدس سره الإمام عليه السلام في اثنين.

نعم ظاهر كلمات جماعه يوهم تسميته إجماعا في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الإجماع في مسأله ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب لكن

التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قرح المخالف فى الحجية لا فى التسميه.

نعم يمكن أن يقال إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التى علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيه و كون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً و قد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصه عما وافق اصطلاح العامه إلى ما يعم اتفاق طائفه من الإماميه كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق على إجماع الإماميه فقط مع أنهم بعض الأممه لا كلهم ليس إلا لأجل المسامحه من جهه أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

و على أى تقدير فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السلام فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالتة عليه بالتضمن فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام و هذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد و المرتضى و ابن زهره و المحقق و العلامه و الشهيدين و من تأخر عنهم.

و أما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعده اللطف كما عن الشيخ رحمه الله أو التقرير كما عن بعض المتأخرين أو بحكم العاده القاضيه باستحاله توافقه على الخطأ مع كمال بذل الوسع فى فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً بناء على ما تقدم من المسامحه فى تسميه اتفاق جماعه مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً و إن خرج عنه الكثير أو الأكثر فالدليل فى الحقيقة هو

اتفاق من عدا الإمام عليه السلام و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الإمام عليه السلام و معناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع مع توقفه على ملاحظه انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه و تسميه المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت سيره أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدله المعروفه بين الفريقين أعنى الكتاب و السنه و الإجماع و العقل.

ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحه في مسامحه و حاصل المسامحتين إطلاق الإجماع على اتفاق

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٨٢

طائفه يستحيل بحكم العاده خطؤهم و عدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصه و أكثر العامه على حجيہ الإجماع يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحه لتتزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزله عدمه كما عرفت من السيد و الفاضلين قدست أسرارهم من أن كل جماعه قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم فإجماعهم حجه.

و يكفيك في هذا ما سيجي ء (من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع) مضافا إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إن المسامحه من الجهه الأولى أو الثانيه في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينه لا ضير فيها لأن العبره في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح حجه عند الكل كان إخفاء القرينه في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا أما لو لم يكن نقل الإجماع حجه أو

كان نقل مطلق الدليل القطعى حجه لم يلزم تدليس أصلا.

و يظهر من ذلك ما فى كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث إنه بعد أن ذكر أن حجيه الإجماع إنما هى لاشتماله على قول المعصوم و استنهض بكلام المحقق الذى تقدم و استجوده (قال و العجب من غفله جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم فى دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّه حتى جعلوه عباره عن اتفاق جماعه من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينه جليه و لا دليل لهم على الحجيه يعتد به انتهى).

و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فى محله بعد ما كان مناط حجيه الإجماع الاصطلاحى موجودا فى اتفاق جماعه من الأصحاب و عدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدله المعروفه بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق أو مضافا إلى المسلمين أو الشيعه أو أهل الحق أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام فى المجمعين و قد ينقله مضافا إلى من عدا الإمام عليه السلام كقوله أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٣

فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام فإن ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام و إن كان إرادته العموم محتمله بمقتضى المعنى اللغوى لكنه مرجوح فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال فى عدم حجيه نقله لأنه لم ينقل حجه و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهه هذا الاتفاق إلا أنه إنما

نقل سبب العلم و لم ينقل المعلوم و هو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل فى نقل الحجه و حكاية السنه بخبر الواحد.

نعم لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقه قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسبه إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلى لازمه لكن سيجىء بيان الإشكال فى تحقق ذلك.

و فى حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع المطلق المذكور فى مقابل الخلاف كما يقال خراء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعا و إنما اختلفوا فى خراء الطير أو يقال إن محل الخلاف هو كذا و إما كذا فحكمه كذا إجماعا فإن معناه فى مثل هذا كونه قولاً واحداً.

و أضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف و أنه ظاهر الأصحاب أو قضيه المذهب و شبه ذلك.

و إن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادته المعنى المصطلح المتقدم و لو مسامحه لتزليل وجود المخالف منزله العدم لعدم قدحه فى الحجية فظاهر الحكايه كونها حكاية للسنه أعنى حكم الإمام عليه السلام لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحى متضمن لقول الإمام عليه السلام فى الخبر و الحديث.

إلا أن مستند علم الحاكى بقول الإمام عليه السلام أحد أمور أحدها الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام فى جملة جماعه لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

و هذا فى غايه القله بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين و السيدين و غيرهما و لذا صرح الشيخ فى العده فى مقام الرد على السيد حيث أنكر

الإجماع من باب وجوب اللطف بأنه لو لا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الإمام للمجمعين.

الثانى قاعده اللطف على ما ذكره الشيخ فى العده و حكى القول به عن غيره من المتقدمين.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٤

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر فى محله فإذا علم استناد الحاكى إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته و المفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستنده إلى هذه القاعده لما عرفت من كلامه المتقدم عن العده و ستعرف منها و من غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد قدس سره فى استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمه و اختصاصه بطريق آخر مبنى على وجوب قاعده اللطف غير ثابتة و إن ادعاها بعض فإنه قدس سره (قال فى العده فى حكم ما إذا اختلفت الإماميه على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه و الباقر كلهم على خلافه إنه متى اتفق ذلك فإن كان على القول الذى انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا-الدلاله على ذلك لأن الموجود من الدليل كاف فى إزاحه التكليف و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق فى تلك المسأله إلى أن قال و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أخيرا أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام و الأقوال الأخر كلها باطله و لا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من

قبل أنفسنا و لو أزلنا سب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده.

قال و هذا عندى غير صحيح لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذى بيناه و متى جوزنا انفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع انتهى كلامه.

و ذكر فى موضع آخر من العده أن هذه الطريقه يعنى طريقه السيد المتقدمه غير مرضيه عندى لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلا لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفا لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده انتهى).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٥

و أصرح من ذلك فى انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعده اللطف ما حكى عن بعض أنه (حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ أن سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيرا أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيره غير واصله إلينا علمها مودع عند الإمام عليه السلام و إن كتمها الناقلون و لا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق إلى أن قال و قد اعترضنا على هذا فى كتاب العده فى أصول الفقه و قلنا هذا الجواب صحيح لو لا ما نستدل فى أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقه فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافا لقولهم و لا يجب ظهوره جاز لقائل أن يقول ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجا عن قول من تظاهر بالإمامه و مع هذا لا يجب عليه الظهور لأنهم أتوا من قبل أنفسهم فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا



انتهى).

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقه السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع و لا قادح فيها سوى ذلك و لذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قوية تقتضيها الأصول فلو كان لمعرفه الإجماع و جواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعده وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدر في طريقه السيد لاعتراض الشيخ بصحتها لو لا كونها مانعه عن الاستدلال بالإجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر كفخر الدين و الشهيد و المحقق الثاني.

(قال في الإيضاح في مسأله ما يدخل في المبيع إن من عاده المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً- لم يبطل ذكر الحكم الأول بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما و أنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول بل معارض لدليله مساو له انتهى).

و قد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٨٦

و ظاهره الانطباق على هذه الطريقه كما لا يخفى.

(و قال في الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت و لهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً).

(و استدل المحقق الثاني في حاشيه الشرائع على أنه لا قول للميت بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله و اعتباراً بخلافه فإذا مات و انحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد

و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به انتهى).

(و حكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال فى بعض كلام له فى تفسير النعمه الباطنه إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستندا لحجيه إجماع أهل الحل و العقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعا بسيطا فى أحكامهم الإجماعيه و حجيه إجماعهم المركب فى أحكامهم الخلافيه فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممن نعلمه بعينه و نعرفه بشخصه انتهى).

و كأنه لأجل مراعاة هذه الطريقه التجأ الشهيد فى الذكرى إلى توجيه الإجماعات التى ادعاها جماعه فى المسائل الخلافيه مع وجود المخالف فيها بإرادته غير المعنى الاصطلاحى من الوجوه التى حكاهما عنه فى المعالم و لو جامع الإجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكوره مع بعدها أو أكثرها.

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعى الإجماع الحدس و هذا على وجهين أحدهما أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه فى استكشافه و هذا على وجهين أحدهما أن يحصل له الحدس الضرورى من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما أن يحصل الحدس له من إخبار جماعه اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس إخبارهم ملزوما

فرائد الأصول،

عاده للمطابقه لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقه أيضا.

الثانى أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و اجتهادات كثيره الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها فى موارد كثيره من نقله الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد و استظهرنا ذلك منهم فى موارد آخر و سيجى ء جمله إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثه المتقدمه و هى السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه و استكشاف قوله من قاعده اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عاده لأحد من علمائنا المدعين للإجماع و أن الثانى ليس طريقا للعلم فلا- يسمع دعوى من استند إليه فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند فى الإجماعات المتداوله على السنه ناقلها إلا الحدس و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسه ملزومه عاده لمطابقه قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهره و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعداله و الشجاعه لمشاهدته آثارهما المحسوسه الموجهه للانتقال إليهما بحكم العاده أو إلى مبادئ محسوسه موجهه لعلم المدعى بمطابقه قول الإمام عليه السلام من دون ملازمه عاديه و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس بل و لا المستند إلى الوجه الثانى و لم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستندا إلى القسم الأول من الحدس و جب التوقف فى العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المررد بين الوجوه المذكوره.

فإن قلت ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل فإذا

أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند إلى مبادئ محسوسه ملزومه لمطابقه قول الإمام عليه السلام عادة فإما أن يجعل الحججه نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعداله و إما أن يجعل الحججه إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوسا نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العداله أو الشجاعه عاده.

(وقد أشار إلى الوجهين بعض الساده الأجله في شرحه على الوافيه فإنه قدس سره لما اعترض على نفسه بأن المعبر من الأخبار ما استند إلى إحدى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٨

الحواس و المخبر بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد و مجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضى منعه.

أجاب عن ذلك بأن المخبر هنا أيضا يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقاله المعصوم من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف و غيره.

ثم أورد بأن المدار في حجيه الإجماع على مقاله المعصوم عليه السلام فالإخبار إنما هو بها و لا يرجع إلى سماع.

فأجاب عن ذلك أولا بأن مدار الحجيه و إن كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمه العلماء لمقاله المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس و السماع كان الاتفاق معلوما و متى ثبت ذلك كشف عن مقاله المعصوم للملازمه المعلومه لكل أحد.

و ثانيا أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقاله المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس باعتبار

أن الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعه والكرم وغيرها من الملكات وإنما لا يرجع إلى الأخبار في العقلية المحضه فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه وهي أدلتها السمعيه فيكون روايه فلم لا يقبل إذا جاء به الثقه.

و أجاب بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمه له عادة وبالجملة إذا أفادت اليقين كما في آثار الملكات و آثار مقاله الرئيس وهي مقاله رعيته وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول و عليه فلا أثر لهذا السؤال انتهى).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٨٩

قلت إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقه أهالى الأعصار المتقدمه و مخالفتهم لا- يوجب عن طريق الحدس العلم الضرورى بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام و لذا قد يتخلف لاحتمال مخالفه من تقدم عليهم أو أكثرهم نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذى لا- نقول بجريانه فى المقام كما قرر فى محله مع أن علماء العصر إذا كثروا كما فى الأعصار السابقه يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع

بعدم من سواهم فى العصر إلا إذا كان العلماء فى عصر قليلين يمكن الإحاطة بآرائهم فى المسأله فىدعى الإجماع إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقه المعصوم عليه السلام فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل و الممكن التحقق له غير مستلزم عادة.

و كيف كان فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصا إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شد كما هو الغالب فى إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين انحصر محمله فى وجوه أحدها أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقا.

الثانى أن يراد إجماع الكل و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره و هذه الاستفاده ليست ضروريه و إن كانت قد تحصل لأن اتفاق أهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم و من قبلهم خصوصا بعد ملاحظه التخلف فى كثير من الموارد لا يسع هذه الرساله لذكر معشارها و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة نعم هى أماره ظنيه على ذلك لأن الغالب فى الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم و قد يحصل العلم بضميمه أمارات آخر لكن الكلام فى كون الاتفاق مستندا إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس.

و ألحق بذلك ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعه لحسن ظنه بهم (كما ذكره فى أوائل المعتبر حيث قال و من المقلده من لو طالبته بدليل المسأله ادعى الإجماع لوجوده فى كتب الثلاثة قدست أسرارهم و هو جهل إن لم يكن تجاهلا).

فإن في توصيف المدعى بكونه مقلداً مع أننا نعلم أنه لا يدعى الإجماع إلا عن علم إشاره إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم و إن جزمه في غير محله الثالث أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض أو اتفاقهم على مسألة أصوليه نقله أو عقليه يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة و غير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعى من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسألة.

و من المعلوم أن نسبه هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعى باجتهاده إحداهما كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً و دليلاً للحكم لو لا المانع و الثانيه انتفاء المانع و المعارض و من المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصرين و رجوع المدعى عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها و دعوى الإجماع في مسائل غير معنونه في كلام من تقدم على المدعى و في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعى بل في زمانه بل في ما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبه القول إلى العلماء على هذا الوجه.

و لا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعى بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك (ما وجه به المحقق دعوى المرتضى و المفيد أن من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء

من المائعات قال و أما قول السائل كيف أضاف المفيد و السيد ذلك إلى مذهبنا و لا نص فيه فالجواب أما علم الهدى فإنه ذكر في الخلاف أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل و ليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات ثم قال و أما المفيد فإنه ادعى في مسائل الخلاف أن ذلك مروى عن الأئمة انتهى).

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٩١

فظهر من ذلك أن نسبه السيد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

و من ذلك (ما عن الشيخ في الخلاف حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بأنه يسقط القود و تكون لديه من بيت المال قال دليلنا إجماع الفرقة فإنهم رويوا أن ما أخطأت القضاء ففي بيت مال المسلمين انتهى).

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب (و قال بعد ذلك فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض و عين كل غير ما عينه الآخر و لم يف الثلث بالجميع إنه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة انتهى).

و من هذا القبيل ما (عن المفيد في فصوله حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثا في مجلس واحد يقع منها واحده فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز و جل و سنه نبيه صلى الله عليه و آله و إجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة و من السنه (قوله صلى الله عليه و آله: كل ما لم يكن على



أمرنا هذا فهو رد) (و قال: ما وافق الكتاب فخذوه و ما لم يوافق فاطرحوه) و قد بينا أن المره لا تكون المرتين أبدا و أن الواحده لا تكون ثلاثا فأوجب السنه إبطال طلاق الثلاث و أما إجماع الأمه فهو مطبقون على أن ما خالف الكتاب و السنه فهو باطل و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب و السنه فحصل الإجماع على إبطاله انتهى).

و حكى عن الحلبي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

و من ذلك الإجماع الذي (ادعاه الحلبي على المضايقه في قضاء الفوائت في رسالته المسماه بخلاصه الاستدلال حيث قال أطبقت عليه الإماميه خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت على العمل به و لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فإن ابني بابويه و الأشعريين

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٩٢

كسعيد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمه و سعد بن سعد و محمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمه و القميين أجمع كعلي بن إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقه لأنهم ذكروا أنه لا- يحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه و خريت هذه الصناعه و رئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقه في كتبه مفت بها و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم يضر خلافه انتهى).

و لا يخفى أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقه مبنى على الحدس و الاجتهاد من وجوه أحدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به و هذا و إن كان غالبا إلا أنه لا يوجب القطع لمشاهده التخلف كثيرا.

الثاني تماميه دلالة تلك الأخبار

عند أولئك على الوجوب إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجيه تأكد الاستحباب.

الثالث كون رواه تلك الروايات موثوقا بهم عند أولئك لأن وثوق الحلبي بالرواه لا يدل على وثوق أولئك مع أن الحلبي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات و المفتى إذا استند فتواه إلى خبر واحد لا- يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجمله فكيف يمكن أن يقال إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام فيدخل في الخبر الواحد مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلبي مع وضوح فساد بعضها فإن كثيرا ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة أيضا و أن المفتى إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهه الدلاله أو المعارضه لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام.

و أوضح حالا في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلبي من الإجماع على وجوب فطره الزوجه و لو كانت ناشزه على الزوج و رده المحقق بأن أحدا من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك فإن الظاهر أن الحلبي إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الداله بإطلاقها على وجوب فطره الزوجه على الزوج متخيلا أن الحكم معلق على الزوجه من حيث هي زوجه و لم يتفطن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٩٣

لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام و يقال إنها سنه محكيه.

و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلبي في هذا المقام و بين (ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكيه حيث قال إن الاتفاق على لفظ

مطلق شامل لبعض أفرادهِ الذي وقع فيه الكلام لا يقتضى الإجماع على ذلك الفرد لأن المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لأن الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع على كذا إذا عزم عليه فلا يدخل فى الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه كما أنا لا نعلم مذهب عشره من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلاله عموم القرآن و إن كانوا قائلين به انتهى كلامه) و هو فى غايه المتانهِ لكنك عرفت ما وقع من جماعه من المسامحه فى إطلاق لفظ الإجماع (و قد حكى فى المعالم عن الشهيد أنه أول كثيرا من الإجماعات لأجل مشاهدته المخالف فى مواردِها بإرادته الشهره أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافى الإجماع أو بإرادته الإجماع على الروايه و تدوينها فى كتب الحديث انتهى).

(و عن المحدث المجلسى قدس سره فى كتاب الصلاه من البحار بعد ذكر معنى الإجماع و وجه حجتيه عند الأصحاب أنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكره فى الأصول ثم أخذ فى الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال فيغلب على الظن أن مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فى الأصول انتهى).

و التحقيق أنه لا حاجه إلى ارتكاب التأويل فى لفظ الإجماع بما ذكره الشهيد و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور قدس سرهما من تغاير مصطلحهم فى الفروع و الأصول بل الحق أن دعواهم للإجماع فى الفروع مبنى على استكشاف الآراء و رأى الإمام عليه السلام إما من حسن الظن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٩٤

بجماعه من السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك و

صدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضا وليس في هذا مخالفه لظاهر لفظ الإجماع حتى يحتاج إلى القرينه و لا تدليس لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه و جعله دليلا يستريح إليه في المسأله نعم قد يوجب التدليس من جهه نسبه الفتوى إلى العلماء الظاهره في وجدانها في كلماتهم لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه مأثورا.

و الحاصل أن المتتبع في الإجماعات المنقوله يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيره باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصا إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعه ممن تقدم على الناقل أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمه باجتهاد الناقل و اعتقاده.

و على هذا ينزل الإجماعات المتخالفه من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين و عدم المبالاه كثيرا بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل و كذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف فإن ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافيه لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسأله.

(و ذكر المحقق السبزواری في الذخيره بعد بيان تعسر العلم بالإجماع أن مرادهم بالإجماعات المنقوله في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم أو مرادهم الشهره أو اتفاق أصحاب الكتب المشهوره أو غير ذلك من المعاني المحتمله.

ثم قال بعد كلام له و الذي ظهر لى من تتبع كلام

المتأخرين أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعى ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى).

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٩٥

و حاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذى هو داخل في المجمعين فلا- إشكال في حجيته و فى إلحاقه بالخبر الواحد إذ لا- يشترط فى حجيته معرفه الإمام تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه و أن المدعى للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين و المفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقته قول الإمام عليه السلام فالظاهر حجيه خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الأمور المحسوسه المستلزمه ضروره لأمر حدسى و هو قول الإمام أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسى فى وجوب القبول و قد تقدم الوجهان فى كلام السيد الكاظمى فى شرح الوافيه.

لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار نعم لو فرضنا قله العلماء فى عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقته قول الإمام عليه السلام نعم يكشف عن

موافقته بناء على طريقه الشيخ المتقدمه التي لم تثبت عندنا و عند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتمين فى الأقطار الذى يكشف عادة عن موافقه الإمام عليه السلام إلا- إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمه التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهاديه فلا عبره بنقله لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسى غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعداله المستنده إلى الآثار الحسيه و الإخبار بالاتفاق أيضا حدسى.

نعم يبقى هنا شىء و هو أن هذا المقدار من النسبه المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجه فيها لأن ظاهر الحكايه محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف و المعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان و الحس فى نسبه الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

و أما استناد نسبه الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفه فى الفتاوى إلى الوجدان فى كتبهم بعد التتبع فأمر محتمل لا يمنعه عادة و لا عقل.

و ما تقدم من المحقق السبزواری من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظه الكتب الموجوده عنده

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٩٦

حال التأليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه و على تقديره فهو ظن لا يقدر فى العمل بظاهر النسبه فإن نسبه الأمر الحسى إلى شخص ظاهر فى إحساس الغير إياه من ذلك الشخص و حينئذ فنقل الإجماع غالبا إلا ما شذ حجه بالنسبه إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

و لا يقدر فى ذلك أنا نجد الخلاف فى كثير من موارد دعوى الإجماع إذ من المحتمل إرادته الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه و

نسب الفتوى إليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجه إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقته قول الإمام عليه السلام إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين من دعوى المسأله الإجماع.

مثلا إذا ادعى الشيخ قدس سره الإجماع على اعتبار طهاره مسجد الجبهه فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستنده إلى وجدان الحكم فى الكتب المعده للفتوى و إن كان بإيراد الروايات التى يفتى المؤلف بمضمونها فىكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجه فى مسأله فىكون كما لو وجدنا الفتاوى فى كتبهم بل سمعناها منهم و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزمه عادة لموافقته الإمام عليه السلام إلا- أنا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى و ضم إلى ذلك أمارات أخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحاله تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام و بعض هذا المجموع و هو اتفاق أهل الفتاوى المأثوره عنهم و إن لم يثبت لنا بالوجدان إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس فىكون حجه كالمحسوس لنا.

و كما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضيحه بالمثال الخارجى أن نقول إن خبر مائه عادل أو ألف مخبر بشىء مع شدة احتياطهم فى مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به فى الخارج فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف

عادل بموت زيد و حضور دفنه فيكون خبره ياخبار الجماعه بموت زيد حجه فيثبت به لازمه العادى و هو موت زيد و كذلك  
إذا أخبر العادل ياخبار بعض هؤلاء و حصلنا أخبار الباقي بالسمع

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٩٧

نعم لو كانت الفتاوى المنقولہ إجمالاً بلفظ الإجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها أو بضميمه أمارات آخر  
مستلزمه عادہ للقطع بقول الإمام عليه السلام و إن كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجيه خبر الواحد فى نقلها تعبدًا لأن معنى  
التعبد بخبر الواحد فى شىء ترتيب لوازمه الثابته له و لو بضميمه أمور آخر فلو أخبر العادل ياخبار عشرين بموت زيد و فرضنا  
أن إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب لم يكن خبره حجه بالنسبه إلى موت زيد إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد  
موته.

و بالجمله فمعنى حجيه خبر العادل و جوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقه أو تضمنا أو التزاما عقليا أو عاديا أو شرعيا دون  
ما يقارنه أحيانا.

ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع بل يجرى فى نقل الاتفاق و شبهه و يجرى فى نقل الشهره و نقل الفتاوى عن أربابها  
تفصيلاً.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور  
الحكم الواقعى عن الإمام عليه السلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظنى معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهه  
الدلاله و فقد المعارض كان هذا المقدار أيضاً كافياً فى إثبات المسأله الفقهيّه بل قد يكون نفس الفتاوى التى نقلها الناقل  
للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل



معتبر فيستقل الإجماع المنقول بالحجيه بعد إثبات حجيه خبر العادل في المحسوسات إلا إذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاما و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك إلا أن ذلك شىء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمه العاديه التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشرة بشىء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمه عاديه بينهما بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الأخبار.

و بالجمله يوجد في الخبر مرتبه مستلزم عادة تحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه و في الحقيقه ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم و إلا لم يتخلف.

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائده نقل الإجماع بعض المحققين في كلام طويل له و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الأولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا فإننا قد مررنا على العبارة مرورا و لا يبعد أن يكون قد اختلف علينا بعض ما له

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٩٨

دخل في مطلبه (قال قدس سره في كشف القناع و في رسالته التي صنفها في المواسعه و المضايقه ما هذا لفظه و ليعلم أن المحقق في ذلك هو أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ على كثرتها إذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه في المجمعين فهو إنما يكون حجه على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو

مطلق الدليل المعتمد به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه.

فهنا مقامان الأول حجيته بالاعتبار الأول و هي مبتنية من جهتي الثبوت و الإثبات على مقدمات الأولى دلالة اللفظ على السبب و هذه لا بد من اعتبارها و هي متحققه ظاهرا في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف و قد يشتهب الحال إذا كان النقل بلفظ الإجماع في مقام الاستدلال لكن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذى يدعيه جهال الصوفيه و لا على الوجه الأخير الذى إن وجد في الأحكام ففي غايه الندره مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا كاف في الحجيه.

فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقرره و أظهرها غالبا عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتمد به على اتفاق الكل في نفس الحكم.

و لذا صرح جماعه منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلا للشهره و ربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعا و نحو ذلك و ربما قالوا إن كان هذا مذهب فلان فالمسأله إجماعيه و إذا لوحظت القرائن الخارجيه من جهة العبارة و المسأله و النقله و اختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر و كيف كان فحيث دل اللفظ و لو بمعونه القرائن على تحقق الاتفاق المعبر كان معتبرا و إلا فلا.

الثانيه حجيه نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه و ذلك لأنه ليس إلا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٩٩

كنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الداله عليها لمقلديهم و غيرهم و روايه ما عدا

قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الأخبار كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته و الأقوال و الأفعال التي يعرف منها تقريره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواه المذكورين في الأسانيد و غيرها و كنقل الشهره و اتفاق سائر أولى الآراء و المذاهب و ذوى الفتوى أو جماعه منهم و غير ذلك.

و قد جرت طريقه السلف و الخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها حتى أنهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه و الاستناد إليه لحصول الوثوق به و إن لم يصل إلى مرتبه العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضا لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض.

و ليس شىء من ذلك من الأصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله كما قرر في محله و لا من الأمور المتجدده التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام و الصحابه و لا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكر.

و يدل عليه مع ذلك ما دل على حجيه خبر الثقة العدل بقول مطلق و ما اقتضى كفايه الظن فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالبا.

إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى

معرفة أقوال علماء الفريقين و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه و المشهور و الشاذ من الأخبار و الأقوال و الموافق للعامه أو أكثرهم و المخالف لهم و الثقه و الأوثق و الأورع و الأفقه و كمعرفة اللغات و شواهدا المنثوره و المنظومه و قواعد العريبه التى عليها يبنى استنباط المطالب الشرعيه و فهم معانى الأقارير و الوصايا و سائر العقود و الإيقاعات المشتبهه و غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

و لا- طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم و الرجوع إلى الكتب المصححه ظاهرا و سائر الأمارات الظنيه فيلزم جواز العمل بها

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠٠

### **و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهرة فى الفتوى**

و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهرة فى الفتوى

الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية فى الجملة بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصه و إلا فالقول بحجيتها من حيث إفاده المظنه بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران أحدهما ما يظهر من بعض من أن أدله حجية خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم موافقه لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى بعض رسائله و وقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك حيث وجه حجية الشيعاء الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

و وجه الضعف أن الأولويه الظنيه أوهن بمراتب من

الشهره فكيف يتمسك بها في حجيتها مع أن الأولويه ممنوعه رأسا للظن بل العلم بأن المناط و العله في حجيه الأصل ليس مجرد إفاده الظن و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه مع أنه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى و لا تقل لهما أف.

الأمر الثانى دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلك ففي الأولى (: قال زراره قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فأيهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠٦

قلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما) الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور روايه كان أو فتوى أو أن إناطه الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهره فى نفسها و إن لم تكن فى الروايه.

(و فى المقبوله بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العداله قال عليه السلام:

ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ الشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما

الثقات عنكم) إلى آخر الروايه.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور.

فيكون فى التعليل بقوله فإن المجمع عليه إلخ دلالة على أن المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل الشهره فى الروايه.

و مما يؤيد إرادته الشهره من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

و لكن فى الاستدلال بالروايتين ما لا- يخفى من الوهن أما الأولى فيرد عليها مضافا إلى ضعفها حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات كالمحدث البحرانى أن المراد بالموصول هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أى المسجدين أحب إليك فقلت ما كان الاجتماع فيه أكثر لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبه كل مكان يكون الاجتماع فيه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٠٧

أكثر بيتا كان أو خانانا أو سوقا و كذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت ما كان أكبر.

و الحاصل أن دعوى العموم فى المقام بغير الروايه مما لا- يظن بأدنى التفات مع أن الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله.

فقوله يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران أوضح شاهد على أن المراد بالشهره الشهره فى الروايه الحاصله بكون الروايه مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه و هذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله و أنه لا تنافى بين إطلاق المجمع عليه على المشهور

و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينه الآخر فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصوليين و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر فالمراد أنه يؤخذ بالروايه التي يعرفها جميع أصحابك و لا- ينكرها أحد منهم و يترك ما لا- يعرفه إلا- الشاذ و لا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفه الروايه المشهوره و المشهور لا- يشارك الشاذ في معرفه الروايه الشاذه و لهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل بين الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله و إلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.

و مما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معا مشهوران بإمكان انعقاد الشهره في عصر على فتوى و في عصر آخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء و المتأخرين فتدبر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠٨

**و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد في الجمله عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا**

**اشاره**

و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد في الجمله عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا

اعلم أن إثبات الحكم الشرعى بالأخبار المرويّه عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون الكلام صادرا عن الحججه.

الثانيه كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه آخر من تقيه و غيرها.

الثالثه ثبوت دلالتها على الحكم المدعى و هذا يتوقف أولا على تعيين أوضاع ألفاظ الروايه و ثانيا على تعيين المراد منها و أن المراد مقتضى وضعها أو غيره فهذه أمور أربعه.

و قد أشرنا إلى كون الجهه الثانيه من المقدمه الثالثه من الظنون الخاصه و هو المعبر عنه بالظهور اللفظى و إلى أن الجهه الأولى منها مما لم

يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوى من الظنون الخاصه و إن لم نستبعد الحجيه أخيرا.

و أما المقدمه الثانيه فهى أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الروايه لغير داعى بيان الحكم الواقعى و هى حجه لرجوعها إلى القاعده المجمع عليها بين العلماء و العقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعى لا لبيان خلاف مقصوده من تقيه أو خوف و لذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوظا بأماراته.

أما المقدمه الأولى فهى التى عقد لها مسأله حجيه أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسأله إلى أن السنه أعنى قول الحجه أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله و لا حاجه إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠٩

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونه فى الكتب المعروفة مما أجمع عليه فى هذه الأعصار بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب.

و إنما الخلاف فى مقامين أحدهما كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه.

فقد ذهب شردمه من متأخرى الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعيه الصدور و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا- التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا- فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه و قد كتبنا فى سالف الزمان فى رد هذا القول رساله تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمى القاصر.

الثانى أنها مع عدم قطعيه صدورها



معتبره بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرى و ابن إدريس قدس الله أسرارهم المنع.

و ربما نسب إلى المفيد قدس سره حيث (حكى عنه فى المعارج أنه قال إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذى يقترن إليه دليل يفضى بالنظر إلى العلم و ربما يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل) و ربما ينسب إلى الشيخ كما سيجىء عند نقل كلامه و كذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه بل (فى الوافيه أنه لم يجد القول بالحجيه صريحا ممن تقدم على العلامة) و هو عجيب.

و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة أن المعتبر منها كل ما فى الكتب الأربعة كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضا و تبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور أو أن المعتبر بعضها و أن المناط فى الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق أو عداله الراوى أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الروايه من غير اعتبار صفه فى الراوى أو غير ذلك من التفصيلات فى الأخبار.

و المقصود هنا بيان إثبات حجتيه بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى و لنذكر أولا ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر أدله الجواز فنقول

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١٠

**أما حجه المانعين فالأدله الثلاثه**

**أما الكتاب**

أما الكتاب

فالأيات النهايه عن العمل بما وراء العلم و التعليل المذكور فى آيه النبيا على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

**و أما السنه**

و أما السنه

فهى أخبار كثيره تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا- إذا احتف بقريته معتبره من كتاب أو سنه معلومه (مثل ما رواه فى البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام و جوابه عليه السلام بخطه فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك و أجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه إلينا) و

مثله عن مستطرفات السرائر.

و الأخبار الداله على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنه المعلومه فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرّد عن القرينه مثل ما ورد فى غير واحد من الأخبار (أن النبى صلى الله عليه و آله قال: ما جاءكم عنى مما لا يوافق القرآن فلم أقله) (و قول أبى جعفر و أبى عبد الله عليه السلام: لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١١

(و قوله عليه السلام: إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم) (و روايه ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

اختلاف الحديث يرويه من نثق به و من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به و إلا فالذى جاءكم به أولى به) (: و قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءك من روايه من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به و ما جاءك من روايه بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به) (و قوله عليه السلام: ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل) (و قول أبي جعفر عليه السلام: ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به و إن لم تجدوه موافقا فردوه و إن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا) (و قول الصادق عليه السلام: كل شيء مردود إلى كتاب الله و السنه و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) (و صحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق الكتاب و السنه أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمه فإن المغيره بن سعيد لعنه الله دس في

كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنه نبينا).

و الأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه و لو مع عدم المعارض متواتره جدا.

وجه الاستدلال بها أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفه ظواهر الكتاب و السنه في غايه الكثره و المراد من المخالفه للكتاب في تلك الأخبار الناهيه

عن الأخذ بمخالفه الكتاب و السنه ليست هي المخالفه على وجه التباين الكلى بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب و السنه كليه إذ لا يصدقهم أحد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمه صلوات الله عليهم في مخالفه ظواهر الكتاب و السنه فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب و السنه إلا عرض

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١٢

ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرينه و شاهد معتمد فهو و إلا فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم اعتضاده بقرينه معتبره.

ثم إن عدم ذكر الإجماع و دليل العقل من جمله قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العده لأن مرجعها إلى الكتاب و السنه كما يظهر بالتأمل.

و يشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب و السنه هو في غير معلوم الصدور تعلييل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبه في أخبار الإماميه

## و أما الإجماع

و أما الإجماع

فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه و جعله في بعضها بمنزله القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعه.

و قد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادته الأخبار التي يرويها المخالفون.

و هو ظاهر المحكى (عن الطبرسى في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإماميه إلا في شهاده العدلين و قيم المتلفات و أروش الجنائيات انتهى).

و الجواب أما عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات

مخصصه بما سيجى ء من الأدله.

و أما الجواب عن الأخبار فعن الروايه الأولى فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض على الكتاب فهى و إن كانت متواتره بالمعنى إلا أنها بين طائفتين إحداهما ما دل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب و الثانيه ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب.

أما الطائفه الأولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذى لا يوجد مضمونه فى الكتاب و السنه.

فإن قلت ما من واقعه إلا و يمكن استفاده حكمها من عمومات الكتاب المقتصر فى تخصيصها على السنه القطعيه مثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الأرض جميعا و قوله تعالى إنما حرم عليكم الميته إلخ و كلوا مما غنمتم حلالا طيبا و يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١٣

العسر و نحو ذلك فالأخبار المخصصه لها كلها و كثير من عمومات السنه القطعيه مخالفه للكتاب و السنه.

قلت أولا إنه لا يعد مخالفه ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفه و إلا لعدت الأخبار الصادره يقينا عن الأئمه عليهم السلام المخالفه لعمومات الكتاب و السنه مخالفه للكتاب و السنه غايه الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله فتخرج عن عموم أخبار العرض مع أن الناظر فى أخبار العرض على الكتاب و السنه يقطع بأنها تأبى عن التخصيص.

و كيف يرتكب التخصيص فى (قوله عليه السلام: كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) (و قوله: ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل) (و قوله عليه السلام:

لا تقبلوا علينا

خلاف القرآن فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقه القرآن و موافقه السنه) (و قد صح عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله) مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه و آله.

و مما يدل على أن المخالفه لتلك العمومات لا تعد مخالفه ما دل من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب و السنه النبويه إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعه لا يوجد حكمها فيهما.

فمن تلك الأخبار ما عن البصائر و الإحتجاج و غيرهما (مرسله عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال:

ما وجدت في كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم في تركه و ما لم يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنه مني فلا عذر لكم في ترك سنتي و ما لم يكن فيه سنه مني فما قال أصحابي فقولوا به فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم بأيها أخذ اهتدى و بأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم و اختلاف أصحابي رحمه لكم قيل يا رسول الله و من أصحابك قال أهل بيتي) الخبير.

فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمه عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب و السنه.

و منها ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب و السنه إلى الأئمه عليهم السلام مثل ما (رواه في العيون عن أبي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١١٤

الميثمي و فيها:

ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله إلى

أن قال و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله إلى أن قال و ما لم تجدوه فى شىء من هذه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك) الخير.

و الحاصل أن القرائن الداله على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفه عمومه أو إطلاقه كثيره تظهر لمن له أدنى تتبع.

و من هنا يظهر ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ فى العده أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة و مع الدلالة القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

و ثانيا إنا نتكلم فى الأحكام التى لم يرد فيها عموم من القرآن و السنه ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التى لم ترد فيها إلا آيات مجمله أو مطلقه من الكتاب إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفه أما تقييد المطلق فلا يعد فى العرف مخالفه بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد.

فإن قلت فعلى أى شىء ء تحمل تلك الأخبار الكثيره الأمره بطرح مخالف الكتاب فإن حملها على طرح ما يبين الكتاب كليه حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغى لأجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الأخبار.

قلت هذه الأخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنه عنهم عليهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه ليس بحديثهم.

و منها ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكى عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب و السنه.

أما الطائفة الأولى فالأقرب حملها

على الأخبار الواردة في أصول الدين مثل مسائل الغلو و الجبر و التفويض التي ورد فيها الآيات و الأخبار النبويه و هذه الأخبار غير موجوده في كتبنا الجوامع لأنها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١١٥

و أما الثانيه فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى و يمكن حملها على صورته تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها و يمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجىء من الأدله على اعتبار خبر الثقة.

هذا كله في الطائفة الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه.

و أما الطائفة الآمره بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنه.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقه لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام كما دل عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار أنها محموله على ما تقدم في الطائفة الآمره بطرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه و أن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفا محمول على الأخبار الوارده في أصول الدين مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقه للكتاب و السنه على الباطن الذي يعلمونه منها و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها و ما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة أو صورته التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيه.

ثم إن الأخبار المذكوره على فرض تسليم دلالتها و إن كانت كثيره إلا أنها لا تقاوم الأدله الآتية فإنها موجهه للقطع بحججه خبر الثقة فلا بد من مخالفه



الظاهر فى هذه الأخبار.

و أما الجواب عن الإجماع الذى ادعاه السيد و الطبرسى قدس سرهما فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجى ء من دعوى الشيخ المعتضده بدعوى جماعه أخرى الإجماع على حجيه خبر الواحد فى الجملة و تحقق الشهره على خلافها بين القدماء و المتأخرين.

و أما نسبه بعض العامه كالحاجبى و العضدى عدم الحجيه إلى الراضه فمستنده إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١١٦

**و أما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدله الأربعة**

**أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها**

أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها

منها قوله تعالى فى سورة الحجرات يا أيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنيا فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين.

و المحكى فى وجه الاستدلال بها وجهان أحدهما أنه سبحانه علق وجوب الثبث على مجى ء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم يجب الثبث عند مجى ء غير الفاسق فإما أن يجب القبول و هو المطلوب أو الرد و هو باطل لأنه يقتضى كون العادل أسوأ حالا من الفاسق و فساده بين.

الثانى أنه تعالى أمر بالثبث عند إخبار الفاسق و قد اجتمع فيه وصفان ذاتى و هو كونه خبر واحد و عرضى و هو كونه خبر فاسق و مقتضى الثبث هو الثانى للمناسبه و الاقتران فإن الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الأول للعليه و إلا لوجب الاستناد إليه إذ التعليل بالذاتى الصالح للعليه أولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبل حصول العرضى فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضى و إذا لم يجب الثبث عند إخبار العدل

فإما أن يجب القبول و هو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق و هو محال.

أقول الظاهر أن أخذهم للمقدمه الأخيره و هى أنه إذا لم يجب التثبت و جب القبول لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالا من الفاسق مبنى على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين فى الوجوب النفسى فيكون هنا أمور ثلاثة الفحص عن الصدق و الكذب و الرد من دون تبين و القبول

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١١٧

كذلك.

لكنك خير بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطى و أن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمه خارجيه و هى كون العادل أسوأ حالا من الفاسق.

و الدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطى لا النفسى مضافا إلى أنه المتبادر عرفا فى أمثال المقام و إلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسى للتبين فى خبر الفاسق و إنما أوجهه من أوجهه عند إرادته العمل به لا مطلقا هو أن التعليل فى الآيه بقوله تعالى أن تصيبوا لا يصلح أن يكون تعليلا للوجوب النفسى لأن حاصله يرجع إلى أنه لثلا تصيبوا قوما بجهاله بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف و من المعلوم أن هذا لا يصلح إلا عله لحرمة العمل بدون التبين فهذا هو المعلوم و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن فى الأسويئيه المذكوره فى كلام الجماعه بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لأن الآيه على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين و بعده فيجوز اشتراك الفاسق و العادل فى عدم

جواز العمل قبل التبين كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين و العلم بالصدق لأن العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخير.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق فتأمل.

و كيف كان فقد أورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف و عشرين إلا- أن كثيرا منها قابله للدفع فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابله للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان أحدهما أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعنى الفسق ففيه أن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١١٨

فيما نحن فيه فإنه أشبه بمفهوم اللقب و لعل هذا مراد من أجاب عن الآيه كالسيدين و أمين الإسلام و المحقق و علامه و غيرهم بأن هذا الاستدلال مبنى على دليل الخطاب و لا نقول به.

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجىء الفاسق بالنبى و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا و إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها إلى غير

ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تاره إن عدم مجىء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنيا فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب و أخرى إن جعل مدلول الآيه هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لأجل عدمه يوجب حمل السالبه على المنتفيه بانتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجىء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلاله العرفيه أو العقليه انتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجىء العادل بنيا عند عدم الشرط و هو مجىء الفاسق بالنبأ لا- يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به لأنه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم فالمفهوم فى الآيه و أمثالها ليس قابلا لغير السالبه بانتفاء الموضوع و ليس هنا قضيه لفظيه سالبه دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثانى ما أورده فى محكى العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول إن مقتضى عموم التعليل و وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا- يقال إن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال ماده الاجتماع فيه إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا

لأن خير الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١١٩

العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لأننا نقول ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطيه أو الوصفيه في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجملة الشرطيه عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل و إليه أشار (فى محكى العده بقوله لا-نمنع ترك دليل الخطاب لدليل و التعليل دليل).

و ليس فى ذلك منافاه لما هو الحق و عليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفه لاختصاص ذلك أولا بالمخصص المنفصل و لو سلم جريانه فى الكلام الواحد منعناه فى العله و المعلول فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العله فى العموم و الخصوص.

فالعله تاره تخصص مورد المعلول و إن كان عاما بحسب اللفظ كما فى قول القائل لا تأكل الرمان لأنه حامض فيخصه بالأفراد الحامضه فيكون عدم التقييد فى الرمان لغلبه الحموضه فيه.

و قد توجب عموم المعلول و إن كان بحسب الدلاله اللفظيه خاصا كما فى قول القائل لا تشرب الأدوية التى يصفها لك النسوان أو إذا وصفت لك امرأه دواء فلا تشربه لأنك لا تأمن ضرره.

فيدل على أن الحكم عام فى كل دواء لا يؤمن ضرره من أى واصف كان و يكون تخصيص النسوان بالذكر من بيان الجهال لنكته خاصه أو عامه لاحظها المتكلم.

و ما نحن فيه من هذا القليل فلعل النكته فيه التنبيه على فسق الوليد كما

نبه عليه فى المعارج.

و هذا الإيراد مبنى على أن المراد بالتبين هو التبين العلمى كما هو مقتضى اشتقاقه.

و يمكن أن يقال إن المراد منه ما يعم الظهور العرفى الحاصل من الاطمئنان الذى هو مقابل الجهاله.

و هذا إن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل فى وجوب التبين إلى أن العادل الواقعى يحصل منه غالبا الاطمئنان المذكور بخلاف

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٢٠

الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجيه الخير العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجيه كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبه خاصه من مطلق الظن.

ثم إن المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهاله السفاهه و فعل ما لا- يجوز فعله لا- مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين و لو كان المراد الغلط فى الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى.

و فيه مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعا إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا- يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآيه تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعله هى كونه فى معرض المخالفه للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهاده فلا- يجوز القياس بها لما تقدم فى توجيه كلام ابن قبه من أن الإقدام على ما فيه مخالفه الواقع أحيانا قد يحسن لأجل الاضطرار إليه و عدم وجود الأقرب إلى

الواقع منه كما فى الفتوى وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصلى عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان و بالجهالة الشك أو الظن الابتدائى الزائل بعد الدقه و التأمل فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسه الفاسق بغيره و إن حصل منه الاطمئنان لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالانتفات إلى فسقه و عدم مبالاته بالمعصيه و إن كان متحرزا عن الكذب.

و منه يظهر الجواب عما ربما يقال من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلا كان المخبر أو فاسقا فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان فى و أما ما أورد على الآيه بما هو قابل للذب عنه فكثير منها معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و النسبه عموم من وجه فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيه.

و فيه أن المراد بالنبا فى المنطوق ما لا يعلم صدقه و لا كذبه فالمفهوم أخص مطلقا من تلك الآيات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من أن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم أقوى من ظهور العام فى العموم و أما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم فلما

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٢١

عرفت من منع ظهور الجمله الشرطيه المعله بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط و انتفائه فى إفاده الانتفاء عند الانتفاء فراجع.

و ربما يتوهم أن للآيات الناهيه جهه خصوص إما من جهه اختصاصها بصوره التمكّن من العلم و إما من جهه اختصاصها بغير البينه العادله و أمثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعا.

و يندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه يكفى

المستدل كون الخبر حجه بالخصوص عند الانسداد و الثاني بأن خروج ما خرج من أدله حرمه العمل بالظن لا يوجب جهه عموم فى المفهوم لأن المفهوم أيضا دليل خاص مثل الخاص الذى خصص أدله حرمه العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظه النسبه بين العام بعد ذلك التخصيص و بين الخاص الأخير.

فإذا ورد أكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعه من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولا ثم جعل النسبه بينه و بين الخاص الثانى عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا عليه فى باب التعارض.

و منها أن مفهوم الآيه لو دل على حجيه خبر العادل لدل على حجيه الإجماع الذى أخبر به السيد المرتضى و أتباعه قدست أسرارهم من عدم حجيه خبر العادل لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجيه الخبر.

و فساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا فى عدم شمول آيه النبيا للإجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قدس سره نقول إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه.

أما أولا- فلأن دخوله يستلزم خروجه لأنه خبر العادل فيستحيل دخوله و دعوى أنه لا يعم نفسه مدفوعه بأنه و إن لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضا للعلم بعدم خصوصيه مخرجه له عن الحكم و لذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا.

و أما ثانيا



فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجيه الخبر و من المثبتين فتأمل.

و أما ثالثا فلدوران الأمر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس و لا ريب أن العكس

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٢٢

متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد بل لأن المقصود من الكلام حينئذ ينحصر في بيان عدم حجيه خبر العادل و لا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجيه خبر العادل قبيح في الغايه و فضيخ إلى النهايه كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثم أخبر بكذب جميعها فأراد القائل من قوله صدق إلخ خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

و منها أن الآيه لا تشمل الأخبار مع الواسطه لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه فلا يعم الروايات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

و ضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطه من الوسائط إنما يخبر خبرا بلا واسطه فإن الشيخ قدس سره إذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني أبي قال حدثني الصفار قال كتبت إلى العسكرى عليه السلام بكذا فإن هناك أخبارا متعدده بتعدد الوسائط فخير الشيخ قوله حدثني المفيد إلخ و هذا خبر بلا واسطه يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه و ثبت شرعا أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الأخبار أعنى قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضا خبر عادل و هو المفيد فنحكم بصدقه و أن الصدوق حدثه فيكون كما

لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثني أبي و الصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه لأنه عادل فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام و إذا كان الصفار عادلا و جب تصديقه و الحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه فيكون المكتوب حجه فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه و لهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لأن كل واسطه مخبر بخبر مستقل هذا.

و لكن قد يشكل الأمر بأن [الآيه أتما تدلّ على و جب تصديق كلّ مخبر، و معنى و جب تصديقه ليس إلا ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: إنّ زيدا عادل، فمعنى و جب تصديقه و جب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على عداله زيد من جواز الاقتداء به و قبول شهادته، و إذا قال المخبر: أخبرني عمر و أنّ زيدا عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت و جب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد، و من الآثار الشرعيه المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد إذا كان عادلا، و إن كان هو و جب تصديقه في عداله زيد إلا أنّ هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآيه، و ليس من الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به مع قطع النظر عن الآيه حتى يحكم بمقتضى الآيه بترتيبه على إخبار عمرو به.

و الحاصل أنّ الآيه تدلّ على ترتيب الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به الواقعي على إخبار العادل، و من المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآيه، فاللازم على هذا دلالة الآيه على ترتيب جميع آثار المخبر

به على الخبر، إلا الأثر الشرعى الثابت بهذه الآيه للمخبر به إذا كان خيرا.

و بعبارة أخرى: الآيه لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذى لم يثبت موضوع خبريه له إلا بدلاله الآيه على وجوب قبول الخبر، لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذى يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

و من هنا يتجه أن يقال إنّ أدلّه قبول الشهاده لا تشمل الشهاده على الشهاده، لأنّ الأصل لا يدخل فى موضوع الشاهد إلا بعد قبول شهاده الفرع.]

ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خيرا للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذى لم يثبت موضوع خبريه إلا به.

و لكن يضعف هذا الإشكال أولا- بانتقاضه بورود مثله فى نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار فتأمل و إخبار العادل بعداله مخبر فإن الآيه تشمل الإخبار بالعداله بغير إشكال و عدم قبول الشهاده على الشهاده لو سلم ليس من هذه الجبهه و ثانيا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فرديه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما فى قول القائل: كل خبرى صادق أو كاذب، أمّا توقف العلم ببعض الأفراد و انكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٢٣

و ثالثا بأن عدم قابليه اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذى لا يتحقق و لا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المناط الملحوظ فى الحكم العام و أن المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم و إن لم يكن كلام المتكلم قابلا لإرادته ذلك الموضوع الغير

الثابت إلا- بعد الحكم العام بإخبار عمرو بعداله زيد فيما لو قال المخبر أخبرني عمرو بأن زيدا عادل و إن لم يكن داخلا في موضوع ذلك الحكم العام و إلا لزم تأخير الموضوع وجودا عن الحكم إلا أنهم معلوم أن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة و عدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه و بين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعته الموضوع و لا ينفك عن مصاديقه فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال لا تعمل بإخبار زيد فإنه لا يجوز أن يعمل به و لو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز و يقول إن هذا العام لا يشمل نفسه لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ و عدم قابليته للشمول لا لتفاوت بينه و بين غيره من إخبار زيد في نظر المولى و قد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح لك فراجع.

و منها أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية فيجب تنزيل الآيه على الإخبار في الموضوعات الخارجيه فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه فلا يقال إن قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجيه مطلقا يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب و الأولويه.

و فيه أن وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية غير وجوب التبين في الخبر فإن الأول يؤكد حججه خبر

العادل ولا- ينافيها لأن مرجح التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا و التبين المنافى للحجيه هو التوقف عن العمل و التماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع و لو كان أصلا من الأصول فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر و إذا وجده أخذ بالأرجح منهما و إذا يئس عن التبين توقف عن العمل و رجح إلى ما يقتضيه الأصول العمليه فخير الفاسق و إن اشترك مع خير العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء إلا- أنه بعد اليأس عن وجود المنافى يعمل بالثاني دون الأول و مع وجدان المنافى يؤخذ به في الأول و يؤخذ بالأرجح في الثاني فتتبع الأدله في الأول لتحصيل المقتضى الشرعى للحكم الذى تضمنه خبر الفاسق و فى الثاني لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٢٤

و منها أن مفهوم الآيه غير معمول به فى الموضوعات الخارجيه التى منها مورد الآيه و هو إخبار الوليد بارتداد طائفه و من المعلوم أنه لا يكفى فيه خبر العادل الواحد بل لا أقل من اعتبار العدلين فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

و فيه أن غايه الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبه إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبرى العدلين فى السينه لا- يجب التبين فيه و أما لزوم إخراج المورد فممنوع لأن المورد داخل فى منطوق الآيه لا- مفهومها و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقا و لعدمه إذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه إلا تقييد الحكم فى طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده

و هذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شىء .

و منها ما عن غاية البادى من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين و هو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف.

و كأن هذا الإيراد مبنى على ما تقدم فساده من إرادته وجوب التبين نفسيا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته و ليس التوقف حينئذ واسطه.

و منها أن المسألة أصوليه فلا يكتفى فيها بالظن.

و فيه أن الظهور اللفظى لا- بأس بالتمسك به فى أصول الفقه و الأ-صول التى لا- يتمسك لها بالظن مطلقا هو أصول الدين لا أصول الفقه و الظن الذى لا يتمسك به فى الأصول مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص.

و منها أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله و لو بالصغائر فكل من كان كذلك أو احتمل فى حقه ذلك وجب التبين فى خبره و غيره ممن يفيد قوله العلم لانحصاره فى المعصوم و من هو دونه فيكون فى تعليق الحكم بالفسق إشاره إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا- عبره به لاحتمال فسقه لأن المراد الفاسق الواقعى لا المعلوم فهذا وجه آخر لإفاده الآيه حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك فى ذلك بتعليل الآيه كما تقدم فى الإيراد الثانى من الإيرادين الأولين.

و فيه أن إرادته مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به إما الكافر كما هو الشائع إطلاقه فى الكتاب حيث إنه يطلق غالبا فى مقابل المؤمن و إما الخارج

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٢٥

عن طاعة الله بالمعاصى الكبيره الثابته تحريمها فى زمان نزول هذه الآيه فالمرتكب للصغيره

غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق مضافا إلى قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيره و الكبيره كما إذا علم منه التوبه من الذنب السابق و به يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيره.

و أما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح لأن ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنيا تحقق الفسق قبل النبيا لا به فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبيا و احتمال فسقه به.

هذه جمله مما أوردوه على ظاهر الآيه و قد عرفت أن الوارد منها إيرادان و العمده الإيراد الأول الذي أوردته جماعه من القدماء و المتأخرين.

ثم إنه كما استدلل بمفهوم الآيه على حجيه خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجيه خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

و من التبين الظني تحصيل شهره العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته و من هنا تمسك بعض بمنطوق الآيه على حجيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره و في حكم الشهره أماره أخرى غير معتبره.

و لو عمم التبين للتبين الإجمالي و هو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق و شبهه بل الحسن أيضا.

و على ما ذكر فيثبت من آيه النبيا منطوقا و مفهوما حجيه الأقسام الأربعة للخبر الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف المحفوف بقرينه ظنيه.

و لكن فيه من

الإشكال ما لا يخفى لأن التبين ظاهر فى العلمى كيف و لو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به فى خبر الفاسق لغوا إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا- بعد رجحان صدقه على كذبه إلا- أن يدفع اللغويه بما ذكرنا سابقا من أن المقصود التنبيه و الإرشاد على أن الفاسق لا ينبغي أن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٢٦

يعتمد عليه و أنه لا يؤمن من كذبه و إن كان المظنون صدقه.

و كيف كان فماده التبين و لفظ الجهاله و ظاهر التعليل كلها آبيه من إرادته مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير و التزلزل بحيث لا يعد فى العرف العمل به تعريضا للوقوع فى الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق فى ذلك كان دالا على حجية الظن الاطمئنانى المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق نظرا إلى أن الظاهر من الآيه أن خبر الفاسق وجوده كعدمه و أنه لا- بد من تبين الأمر من الخارج و العمل على ما يقتضيه التبين نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التى يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع فى مخالفه الواقع فكلما حصل الأمان منه جاز العمل فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهره إذا حصل الاطمئنان بصدقه و بين الشهره المجرده إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

و الحاصل أن الآيه تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق و عدمه سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو



غيرهما من صفات الراوى فلازمه القول بدلاله الآيه على حجيه مطلق الظن بالحكم الشرعى و إن لم يكن معه خبر أصلا فافهم و اغتتم و استقم هذا.

و لكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق و هو الإخبار بالارتداد. و من جمله الآيات قوله تعالى فى سورة البراءه فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون.

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر فمن وجهين

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٢٧

أحدهما أن لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى ظاهره فى كون مدخولها محبوبا للمتكلم و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه إما لما ذكره فى المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن و إما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب لأن كل من أجازة فقد أوجبه.

الثانى أن ظاهر الآيه وجوب الإنذار لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه لو لا فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين.

أحدهما وقوعه غايه للواجب فإن الغايه المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما فى قولك تب لعلك تفلح و أسلم لعلك تدخل الجنة و قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى.

الثانى أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول و إلا لغا الإنذار.

و نظير ذلك ما تمسك به (فى المسالك على وجوب قبول

قول المرأه و تصديقها فى العده من قوله تعالى و لا- يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن فاستدل بتحريم الكتمان و وجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبه إلى ما فى الأرحام).

فإن قلت المراد بالنفر النفر إلى الجهاد كما يظهر من صدر الآيه و هو قوله تعالى و ما كان المؤمنون لينفروا كافة و من المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للفقه و الإنذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيره فى الدين من مشاهده آيات الله و ظهور أوليائه على أعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفه الباقية فى المدينه فالتفقه و الإنذار من قبيل الفائده لا الغايه حتى تجب بوجوب ذبيها.

قلت أولا إنه ليس فى صدر الآيه دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد و ذكر الآيه فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

و ثانيا لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفه لأجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه فيمكن أن يكون التفقه غايه لإيجاب النفر على كل طائفه من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٢٨

و ثالثا أنه قد فسر الآيه بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد كما يظهر من قوله و ما كان المؤمنون لينفروا كافة و أمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبى صلى الله عليه و آله و لا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم

حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

و الحاصل أن ظهور الآيه فى وجوب التفقه و الإنذار مما لا- ينكر فلا- محيص عن حمل الآيه عليه و إن لزم مخالفه الظاهر فى سياق الآيه أو بعض ألفاظها.

و مما يدل على ظهور الآيه فى وجوب التفقه و الإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه فى أخبار كثيره.

منها (ما عن الفضل بن شاذان فى عله عن الرضا عليه السلام فى حديث قال: إنما أمروا بالحج لعله الوفاده إلى الله و طلب الزيادة و الخروج عن كل ما اقترف العبد إلى أن قال و لأجل ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمه عليهم السلام إلى كل صفح و ناحيه كما قال الله عز و جل فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه الآيه).

و منها ما ذكره فى ديباجه المعالم من روايه (على بن حمزه قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا فى الدين فإن من لم يتفقه منكم فى الدين فهو أعرابى إن الله عز و جل يقول ليتفقهوا فى الدين و ليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون).

و منها ما (رواه فى الكافى فى باب ما يجب على الناس عند مضى الإمام عليه السلام عن صحيحه يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عز و جل فلو لا نفر... اه قال هم فى عذر ما داموا فى الطلب و هؤلاء الذين ينتظرونهم فى عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم).

و منها (صحيحه عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامه إن رسول

الله صلى الله عليه وآله قال من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهليه قال حق و الله قلت فإن إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجه و وصيه على من هو معه فى البلد و حق النفر على من ليس بحضرتة إذا بلغهم إن الله عز و جل يقول فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه اه)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٢٩

(و منها صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام و فيها قلت: أ فیسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذى بعده فقال أما أهل هذه البلده فلا يعنى أهل المدینه و أما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عز و جل يقول فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه).

و منها صحيحه البنزطى المرويه فى قرب الإسناد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام.

و منها روايه عبد المؤمن الأنصارى الوارده فى جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله و آله (:):

اختلاف أمتى رحمه) قال إذا كان اختلافهم رحمه فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد إنما يراد الاختلاف فى طلب العلم على ما قال الله عز و جل فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه الحديث منقول بالمعنى و لا يحضرنى ألفاظه.

و جميع هذا هو السر فى استدلال أصحابنا بالآيه الشريفه على وجوب تحصيل العلم و كونه كفاييا.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال بالآيه لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الأول أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبيه الحذر عقيب الإنذار بما

يتفقهون في الجمله لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآيه مسوقه لبيان مطلوبيه الإنذار بما يتفقهون و مطلوبيه العمل من المنذرين بما أنذروا وهذا لا ينافى اعتبار العلم في العمل و لهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآيه تخصيص للأدله الناهيه عن العمل بما لم يعلم و لذا استشهاد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمه على وجوب النفر في معرفه الإمام عليه السلام و إنذار النافرين للمتخلفين مع أن الإمامه لا تثبت إلا بالعلم.

الثانى أن التفقه الواجب ليس إلا معرفه الأمور الواقعيه من الدين فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقه فيها فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها فإذا لم يعرف المنذر بالفتح أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينيه الواقعيه أو بغيرها خطأ أو تعمدًا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيه فهو نظير

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٠

قول القائل أخبر فلانا بأوامري لعله يمتثلها.

فهذه الآيه نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات فإن المقصود من هذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالأمور الواقعيه لا وجوب تصديقه فيما يحكى و لو لم يعلم مطابقتة للواقع و لا يعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنى الصادر من المخاطب في الأمر الكذائى.

و نظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم فإن المقصود منه اهتداء الناس إلى الحق الواقعى لا إنشاء حكم ظاهرى لهم بقبول كل ما يخبرون به و إن لم يعلم مطابقتة للواقع.

ثم الفرق بين

هذا الإيراد و سابقه أن هذا الإيراد مبنى على أن الآيه ناطقه باختصاص مقصود المتكلم بالحدذر عن الأمور الواقعيه المستلزم لعدم وجوبه إلا- بعد إحراز كون الإنذار متعلقا بالحكم الواقعي و أما الإيراد السابق فهو مبنى على سكوت الآيه عن التعرض لكون الحدذر واجبا على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث لو سلمنا دلالة الآيه على وجوب الحدذر مطلقا عند إنذار المنذر و لو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر لأذن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف فإنشاء التخويف مأخوذ فيه و الحدذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلا و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلا على الوعاظ فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة كما يوعد على شرب الخمر و فعل الزنى و ترك الصلاة أو على المرشدين فى مقام إرشاد الجهال فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ و المسترشد و من المعلوم أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر و يخوف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده و إما أن ينذر و يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجه.

فالأول كأن يقول فى مقام التخويف يا أيها الناس اتقوا الله فى شرب العصير فإن شربه يوجب المؤاخذه و الثانى كأن يقول قال الإمام عليه السلام من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحدذر عقبيه إلا على المقلدين لهذا المفتى و أما الثانى فله جهتان إحداهما جهه تخويف و إيعاد

و الثانيه جهه حكايه قول الإمام عليه السلام.

و من المعلوم أن الجهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكايه فهى ليست حجه إلا على من هو مقلد له إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٣١

و أما الجهه الثانيه فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه هذه الحكايه لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام و إما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه فهو مما ليس فهم المنذر حجه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد.

فالآيه الداله على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصه بمن يجب عليه اتباع المنذر فى مضمون الحكايه و هو المقلد له للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره إنما الكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ و الأصوات التى يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا- و الآيه لا- تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد كفايه و وجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

(و ذكر شيخنا البهائى قدس سره فى أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوى المشهور (: من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما) على حجيه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآيه).

و كأن فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجى ء إن شاء الله عند ذكر الأخبار و لكن ظاهر الروايه المتقدمه عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد لكنها من الأحاد فلا ينفع فى صرف

الآية من ظاهرها في مسأله حجيه الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى لأن الغالب تعدد من يخرج إلى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم بإطلاق الروايه منزل على الغالب.

و من جمله الآيات التي استدلت بها جماعه تبعاً للشيخ في العده على حجيه الخبر قوله تعالى إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون الآية.

و التقريب فيه نظير ما بيناه في آيه النفر من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٣٢

و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آيه النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلم عقيب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق و لا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجيه قول المظهر تعبداً و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحق.

و يشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه و آله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراه و معلوم أن آيات النبوه لا- يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الإظهار على من لا- يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آيه



تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن و بآيه وجوب إقامه الشهاده على وجوب قبولها بعد الإقامه مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

و من جمله الآيات التى استدلت بها بعض المعاصرين قوله تعالى فسلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.

بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و إلا- لغا وجوب السؤال و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له لأن خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعة فأجاب بأنى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية فيجب قبول قوله ابتداء إنى سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا لأن حجيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

و يرد عليه أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادته علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس و مجاهد و الحسن و قتاده فإن المذكور فى سورة النحل و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فسلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر و فى سورة الأنبياء و ما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فسلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٣٣

و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه أولا- أنه ورد فى الأخبار المستفيضه أن أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام و قد عقد فى أصول الكافى بابا لذلك و قد أرسله فى المجمع عن على عليه

السلام.

و رد بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواه فى بعضها و ضعف بعضها فى الباقي.

و فيه نظر لأن روايتين منها صحيحتان و هما روايتا محمد بن مسلم و الوشاء فلاحظ و روايه أبى بكر الحضرمى حسنه أو موثقه نعم ثلاث روايات آخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدر قطعاً.

و ثانياً أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم و وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا كما يقال فى العرف سل إن كنت جاهلاً- و يؤيده أن الآيه و ارده فى أصول الدين و علامات النبى صلى الله عليه و آله التى لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

و ثالثاً لو سلم حملته على إرادته و وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام عليه السلام و إلا لدل على حجيه قول كل عالم بشىء و لو من طريق السمع و البصر مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادته التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و يعدون من أهل العلم فى مثله فينحصر مدلول الآيه فى التقليد و لذا تمسك به جماعه على وجوب التقليد على العامى.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أنا نفرض الراوى من أهل العلم فإذا وجب قبول روايته و جب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب.

حاصل وجه الاندفاع أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التى سمعها من الإمام عليه السلام و التعبد بقوله

فيها ليس سؤالاً- من أهل العلم من حيث هم أهل العلم ألا ترى أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيه من قيام زيد و تكلم عمرو و غير ذلك.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٤

و من جمله الآيات قوله تعالى في سورة البراءة و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين.

مدح الله عز و جل رسوله صلى الله عليه و آله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا.

و يزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما (رواه في فروع الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم: أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنائير و أراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن فقال له أبو عبد الله عليه السلام يا بني أ ما بلغك أنه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني إن الله عز و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم).

و يرد عليه أولا أن المراد بالأذن سريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه عليه السلام بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم.

و ثانيا أن المراد من التصديق في الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس إذ لو أخبره أحد بزنى أحد أو شربه أو قذفه أو

ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خيرا للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعه قوله و إن كان منافقا مؤذيا للنبي صلى الله عليه و آله على ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر و المخبر عنه لا- يكون إلا- إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمه.

و يؤيد هذا المعنى (ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام: من أنه يصدق المؤمنين

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٥

لأنه صلى الله عليه و آله كان رءوفا رحيفا بالمؤمنين) فإن تعليل التصديق بالرأفة و الرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادته قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه إذ مع الإنكار لا- بد عن تكذيب أحدهما و هو مناف لكونه أذن خير و رءوفا رحيفا لجميع المؤمنين فتعين إرادته التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

و يؤيده أيضا ما (عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية أنه نم منافق على النبي صلى الله عليه و آله فأخبره الله ذلك فأحضره النبي صلى الله عليه و آله و سأله فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه و آله فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على

النبي صلى الله عليه وآله ويقول إنه يقبل كل ما يسمع أخبره الله أنى أنم عليه و أنقل أخباره فقبل فأخبرته أنى لم أفعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى الله عليه وآله قل أذن خير لكم).

و من المعلوم أن تصديقه صلى الله عليه وآله للمناقق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا و هذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرون بالإيمان من غير اعتقاد فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم و يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضوعين مضافا إلى تكرار لفظه تعديته فى الأول بالباء و فى الثانى باللام فافهم.

و أما توجيه الروايه فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول إن المسلم إذا أخبر بشىء فلتصديقه معنيان أحدهما ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن فإن الأخبار من حيث إنه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه كالكذب و الغيبه و نحوهما فحمل الأخبار على الصادق حمل على أحسنه.

و الثانى هو حمل أخباره من حيث إنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و الحاصل أن المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل و أما المعنى الأول فهو الذى يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن و هو ظاهر الأخبار الوارده فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا يتهمه خصوصا مثل (قوله عليه السلام:

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٦

يا أبا محمد كذب سمعك و بصرک عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولا و قال لم

أقله فصدقه و كذبهم الخبير).

فإن تكذيب القسامه مع كونهم أيضا مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فإنه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهاده المؤمن على المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تأملت هذه الروايه و لاحظتها مع الروايه المتقدمه فى حكايه إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

و إن آيت إلا- عن ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول إن الاستعانه بها على دلالة الآيه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنه و المقصود هو الأول غايه الأمر كون هذه الروايه فى عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجيه الخبر إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آيه النبأ على حجيه خبر العادل الواقعى أو من أخبر عدل واقعى بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبه إلى صورته إفاده خبر العادل الظن الاطمئنانى بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعداله فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعى بشرط إفادته الظن الاطمئنانى و الوثوق بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات و إن لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم إرادته غيره حتى يعارض المنطوق

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٣٧

### و أما السنه فطوائف من الأخبار

و أما السنه فطوائف من الأخبار

منها ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخيير عند التساوى.

مثل (مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول:

الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و

أصدقهما في الحديث).

و موردها و إن كان في الحاكمين إلا- أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

و مثل (روايه عوالي اللثالي المرويّه عن العلامة المرفوعه إلى زواره قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر قلت فإنهما معا مشهوران قال خذ بأعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك) و (مثل روايه ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت) (و روايه الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم).

و غيرها من الأخبار.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٣٨

و الظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحه إلا أنه لا إطلاق لها لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا- منهما حجه يتعين العمل بها لو لا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ أى الداله على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمه الصلاه فأجاب ببيان المرجح فإنه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم روايه ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة و بعد ملاحظه ذكر الأوثقيه و الأعدليه في المقبوله و المرفوعه يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل.

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الروايه أن الغرض من العدالة حصول الوثاقه فيكون العبره بها.

و منها ما دل على إرجاع آحاد

الرواه إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه.

مثل إرجاعه عليه السلام إلى زراره (بقوله عليه السلام: إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس) مشيرا إلى زراره.

(وقوله عليه السلام في روايه أخرى: و أما ما رواه زراره عن أبي عليه السلام فلا يجوز رده) (: وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله فما يمنعك عن الثقفى يعنى محمد بن مسلم فإنه سمع من أبي أحاديث و كان عنده وجيها) (وقوله عليه السلام فيما عن الكشى لسلمه بن أبي حبيبه: ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منى حديثا كثيرا فما روى لك عنى فاروه عنى) (: وقوله عليه السلام لشعيب العرقوفى بعد السؤال عن يرجع إليه عليك بالأسدى يعنى أبا بصيره) (: وقوله عليه السلام لعلى بن المسيب بعد السؤال عن يأخذ عنه معالم الدين

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٣٩

عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا) (وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدى: ربما احتاج و لست ألقاك فى كل وقت أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه معالم دينى قال نعم).

و ظاهر هذه الروايه أن قبول قول الثقه كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى فسأل عن وثاقه يونس ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

و يؤيده فى إناطه وجوب القبول بالوثاقه ما ورد فى العمري و ابنه اللذين هما من النواب و السفراء ففى الكافى فى باب النهى عن التسميه (عن الحميرى عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام و قلت له



من أعامل و عمن آخذ و قول من أقبل فقال عليه السلام له العمرى ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون) (و أخبرنا أحمد بن إسحاق: أنه سئل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمرى و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان و ما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الخبير).

و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

و منها ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه.

(مثل قول الحجه عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب على ما فى كتاب الغيبه للشيخ و إكمال الدين للصدوق و الاحتجاج للطبرسى:

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله عليهم).

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع إلى الرواه أعنى الاستفتاء

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٠

منهم إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم.

و مثل (الروايه المحكيه عن العده من قوله عليه السلام:

إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا إلى ما رووه عن على عليه السلام).

دل على الأخذ بروايات الشيعة و روايات العامه مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و مثل ما فى الإحتجاج عن تفسير العسكرى عليه السلام فى قوله تعالى و منهم أميون لا يعلمون الكتاب

الآية من أنه (: قال رجل للصادق عليه السلام فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود و النصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم فإن لم يجز لأوثك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام بين عوامنا و علمائنا و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهه و تسويه من جهه أما من حيث استتوا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم و أما من حيث افترقوا فلا.

قال بين لى يا ابن رسول الله قال إن عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و بأكل الحرام و الرشا و بتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به أديانهم و أنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه و أعطوا ما لا- يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم و ظلموهم من أجلهم و علموهم يقارفون المحرمات و اضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا أنه لا- يجوز قبول خبره و لا- تصديقه و لا- العمل بما يؤديه إليهم عن من لم يشاهدوه و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى أمر رسول الله صلى الله عليه و آله إذ كانت دلائله أوضح من

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٤١

أن تخفى و أشهر من أن لا تظهر لهم.

و

كذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديده و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و إهلاك من يتعصبون عليه و إن كان لإصلاح أمره مستحقا و الترفرف بالبر و الإحسان على من تعصبوا له و إن كان للإذلال و الإهانه مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقه فقهاءهم.

فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم.

فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقه فقهاء العامه فلا- تقبلوا منهم عنا شيئا و لا- كرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقه يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الأشياء على غير جوهها لقله معرفتهم و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

و منهم قوم نصاب لا يقدرين على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحه فيتوجهون عند شيعتنا و ينتقصون بنا عند أعدائنا ثم يضيفون إليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن برآء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا فضلوا و أضلوا أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي عليه السلام) انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن الاستفادة من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم.

و مثل ما

(عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جوابا عن السؤال عن نعتهم عليه في الدين قال:

اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في أمرنا)

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٤٢

(و قوله عليه السلام في روايه أخرى: لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه) الحديث.

و ظاهرهما و إن كان الفتوى إلا أن الإنصاف شمولها للروايه بعد التأمل كما تقدم في سابقتهما.

و مثل ما (في كتاب الغيبه بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ أقول فيها ما (قاله العسكري عليه السلام: في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا)).

فإنه دل بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم و لهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا- يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام قال أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

(و مثل ما ورد مستفيضا في المحاسن و غيره: حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضه و في بعضها يأخذ صادق عن صادق) (و مثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع على القاسم بن علي و فيه:

أنه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إليهم) (و مثل مرفوعه الكنانى عن الصادق عليه السلام: فى تفسير قوله تعالى و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء و ليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا و يفتشون من علمنا فيرحل قوم فوقهم و ينفقون أموالهم و يتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا و يسمعون حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه أولئك و يضيعة هؤلاء فأولئك

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٣

الذين يجعل الله لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون).

دل على جواز العمل بالخبر و إن نقله من يضيعة و لا يعمل به.

و منها الأخبار الكثيره التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن كان فى دلاله كل واحد على ذلك نظر.

مثل النبوى المستفيض بل المتواتر (: أنه من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة) (قال شيخنا البهائى قدس سره فى أول أربعينه إن دلاله هذا الخبر على حجيه خبر الواحد لا يقصر عن دلاله آيه النفر).

و مثل الأخبار الكثيره الوارده فى الترغيب فى الروايه و الحث عليها و إبلاغ ما فى كتب الشيعة مثل ما ورد فى شأن الكتب التى دفنوها لشده التقية (فقال عليه السلام: حدثوا بها فإنها حق).

و مثل ما ورد فى مذاكره الحديث و الأمر بكتابتها مثل (قوله للراوى: اكتب و بث علمك فى بنى عمك فإنه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم).

و ما ورد فى ترخيص النقل بالمعنى و ما ورد مستفيضا بل متواترا

من (قولهم عليهم السلام: اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا) (و ما ورد من قولهم عليهم السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه) (و قوله صلى الله عليه و آله:

ستكثر بعدى القاله و إن من كذب على فليتبوأ مقعده من النار) (و قول أبي عبد الله عليه السلام: إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا) (و قوله عليه السلام:

إن الناس أولعوا الكذب علينا كأن الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره) (و قوله عليه السلام:  
لكل منا من يكذب عليه).

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكن القاله و الكذابه و الاحتفاف

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٤

بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضاء الأئمه عليهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

و قد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال كما دل عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه و هى أيضا منصرف إطلاق غيرها.

و أما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها بل فى كثير منها التصريح بخلافه مثل روايه العده الآمره بالأخذ بما رووه عن على عليه السلام و الوارده فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكنانى و تاليها نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها

و فى روايه بنى فضال شهاده على هذا الجمع مع أن التعليل للنهى فى ذيل الروايه بأنهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه فإن الغير الإمامى الثقه مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين فى نقل الروايه و سيأتى توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٥

### و أما الإجماع فتقريره من وجوه

و أما الإجماع فتقريره من وجوه

أحدها الإجماع على حجه خبر الواحد فى مقابل السيد و أتباعه و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو.

أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بالحكم أو عن وجود نص معتبر فى المسأله و لا- يعتنى بخلاف السيد و أتباعه إما لكونهم معلومى النسب كما ذكر الشيخ فى العده و إما للاطلاع على أن ذلك لشبهه حصلت لهم كما ذكره العلامه فى النهايه و يمكن أن يستفاد من العده أيضا و إما لعدم اعتبار اتفاق الكل فى الإجماع على طريق المتأخرين المبنى على الحدس.

و الثانى تتبع الإجماعات المنقوله فى ذلك فمنها ما حكى (عن الشيخ قدس سره فى العده فى هذا المقام حيث قال و أما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه و كان ذلك مرويا عن النبى صلى الله عليه و آله أو عن أحد الأئمه عليهم السلام و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديدا فى نقله و لم يكن هناك قرينه تدل على صحه ما تضمنه الخبر لأنه إذا كان هناك قرينه تدل على صحه ذلك كان

الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به.

و الذى يدل على ذلك إجماع الفرقه المحقه فإنى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشىء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٤٦

فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الأمر و قبلوا قوله.

هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبى صلى الله عليه و آله و من بعده من الأئمه صلوات الله عليهم إلى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذى انتشر عنه العلم و كثرت الروايه من جهته فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك لأن إجماعهم فيه معصوم و لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعة لم يعملوا به أصلا و إذا شذ واحد منهم و عمل به فى بعض المسائل و استعمله على وجه المحاجه لخصمه و إن لم يكن اعتقاده ردوا قوله و أنكروا عليه و تبرءوا من قوله حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك و قد علمنا خلافه.

فإن قيل كيف تدعون إجماع الفرقه المحقه على العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء



قيل له المعلوم من حالها الذى لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد و يختصون بطريقه فأما ما كان رواه منهم و طريقه أصحابهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس و أنه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فى أن خبر الواحد لا يعمل به و يدفعونهم عن صحه ذلك حتى أن منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا و منهم من يقول لا يجوز ذلك سمعا لأن الشرع لم يرد به و ما رأينا أحدا تكلم فى جواز ذلك و لا صنف فيه كتابا و لا أملى فيه مسأله فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك.

قيل له من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما تكلموا من خالفهم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٧

فى الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنه للأحكام التى يروون خلافها و ذلك صحيح على ما قدمناه و لم نجدهم اختلفوا فى ما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا فى مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدله الموجبه للعلم و الأخبار المتواتره بخلافه على أن الذين أشير إليهم فى السؤال أقوالهم متميزه بين أقوال الطائفه المحقه و قد علمنا أنهم لم يكونوا أئمه معصومين و كل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميز من أقاويل سائر الفرقه المحقه لم يعتد بذلك القول لأن قول الطائفه إنما كان حجه من حيث

كان فيهم معصوم فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال ووجب المصير إليه على ما بينته في الإجماع انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه.

ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلا شرعيا فينبغي أن يستعمل بحسب ما قررته الشريعة و الشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصه فليس لنا التعدي إلى غيرها على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب أولا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق في جهتين.

و أيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت و غيرها (فقال عليه السلام: أنا خالفت بينهم) قال بعد ذلك

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٤٨

فإن قيل كيف تعملون بهذه الأخبار و نحن نعلم أن روايتها كما رووها رووا أيضا أخبار الجبر و التفويض و غير ذلك من الغلو و التناسخ و غير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و لو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر و لا

يُمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا- لأنه معتقد ذلك و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم و أما مجرد الرواية فلا حجيه فيه على حال.

فإن قيل كيف تعولون على هذه الروايات و أكثر روايتها المجبره و المشبهه و المقلده و الغلاه و الواقفيه و الفطحيه و غير هؤلاء من فرق الشيعه المخالفه للاعتقاد الصحيح و من شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم و ذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار و الفساق) (قيل لهم لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد و نشير هاهنا إلى جمله من القول فيه فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذى اعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا فى الأصل معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق و لا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلده بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعه أهل العدل فى كثير من أهل الأسواق و العامه و ليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغى أن يكونوا غير عالمين لأن إيراد الحجج و المناظره صناعه ليس يقف حصول المعرفه على حصولها كما قلنا فى أصحاب الجملة.

و ليس لأحد أن يقول هؤلاء ليسوا من

أصحاب الجمله لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمه أو صحه النبوه قالوا رويانا كذا و يروون فى ذلك كله الأخبار و ليس هذا طريق أصحاب الجمله و ذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمله و قد حصل لهم المعارف بالله غير أنهم لما تعذر

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٤٩

عليهم إيراد الحجج فى ذلك أحوالوا على ما كان سهلا عليهم و ليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلا إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفه بالله و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين و هم عالمون على الجمله كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفيه و الفطحيه و غير ذلك فعن ذلك جوابان.

ثم ذكر الجوابين و حاصل أحدهما كفايه الوثاقه فى العمل بالخبر و لهذا قبل خبر ابن بكير و بنى فضال و بنى سماعه و حاصل الثانى أنا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها روايه غيرهم و مثل الجواب الأخير ذكر فى روايه الغلاه و من هو متهم فى نقله.

و ذكر الجوابين أيضا فى روايات المجبره و المشبهه بعد منع كونهم مجبره و مشبهه لأن روايتهم لأخبار الجبر و التشبيه لا تدل على ذهابهم إليه ثم قال فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها و لأجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم القرائن التى تقترن بالخبر و تدل

على صحته أشياء مخصوصه نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنه و الإجماع و التواتر و نحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك لأنها أكثر من أن تحصى لوجودها في كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم و ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه و فحواه أو دليله و معناه و لا في السنه المتواتره لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام بل وجودها في مسائل معدوده و لا- في إجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله و من ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا و بينه بل كان معولا على ما يعلم ضروره خلافه و مدعيا لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه و من قال عند ذلك إنى متى عدت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا- يحكم فيها بشىء ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولا على ما يعلم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٠

ضروره من الشرع خلافه انتهى).

ثم أخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيره في جميع أبواب الفقه و كل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار و لم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع الموده عنه فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثا على ذلك (بأن الطائفه وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار و بيان أحوالهم من حيث العداله و الفسق و الموافقه في المذهب و

المخالفة و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد و استثنوا الرجال من جمله ما روه فى التصانيف و هذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه فلو لا جواز العمل بروايه من سلم عن الطعن لم يكن فائده لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله فى علو مقامه).

و قد أتى فى الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى أنه أشار فى جمله كلامه إلى دليل الانسداد و أنه لو اقتصر على الأدلة العلمية و عمل بأصل البراءة فى غيرها لزم ما علم ضروره من الشرع خلافه فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم فى دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجيه الأخبار المجردة عن القرينه (قال فى المعالم على ما حكى عنه و الإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد قدس سره إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام و استفاده الأحكام منه و كانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيد قدس سره و لم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه و تفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه قال فى المعارج ذهب شيخنا أبو جعفر قدس سره إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواه أصحابنا لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمة عليهم السلام و دونها الأصحاب لا أن كل خبر يرويه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥١

عدل إمامى يجب العمل به هذا هو الذى تبين لى من كلامه و يدعى إجماع

الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق و ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه لا- ما نسبته العلامة إليه انتهى كلام صاحب المعالم) و أنت خبير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمه ببيداهه بطلانه حيث (قال إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله فإن المدعى لها معول على ما يعلم ضروره خلافه و يعلم من نفسه ضده و نقيضه) و الظاهر بل المعلوم أنه قدس سره لم يكن عنده كتاب العده.

(و قال المحدث الأسترآبادى فى محكى الفوائد المدنيه إن الشيخ قدس سره لا يجوز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم و ذلك هو مراد المرتضى قدس سره فصارت المناقشه لفظيه لا كما توهمه العلامة و من تبعه انتهى كلامه).

(و قال بعض من تأخر عنه من الأخباريين فى رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم و لقد أحسن النظر و فهم طريقه الشيخ و السيد قدس سرهما من كلام المحقق قدس سره كما هو حقه و الذى يظهر منه أنه لم ير عده الأصول للشيخ و إنما فهم ذلك مما نقله المحقق قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين كوالده و غيره و فيما ذكره كفايه لمن طلب الحق و عرفه و قد تقدم كلام الشيخ و هو صريح فيما فهمه

المحقق قدس سره و موافق لما يقوله السيد قدس سره فليراجع.

و الذى أوقع العلامة فى هذا الوهم ما ذكره الشيخ فى العده من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامى و لم يتأمل بقيه الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التى روتها الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها و ذلك مما يوجب العلم بصحتها لا أن كل خبر يرويه عدل إمامى يجب العمل

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٥٢

به و إلا- فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجيه و أصحاب الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين مع قدرتهم على أخذ أصول الدين و فروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعولوا فيهما على أخبار الآحاد المجرده مع أن مذهب العلامة و غيره أنه لا بد فى أصول الدين من الدليل القطعى و أن المقلد فى ذلك خارج عن ربه الإسلام و للعلامة و غيره كثير من هذه الغفلات لألفه أذهانهم بأصول العامه.

و من تتبع كتب القدماء و عرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون فى عقائدهم إلا- على الأخبار المتواتره أو الآحاد المحفوفه بالقرائن المفيده للعلم و أما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الإفتاء و الله الهادى انتهى كلامه).

أقول أما دعوى دلالة كلام الشيخ فى العده على عمله بالأخبار المحفوفه بالقرائن العلميه دون المجرده عنها و أنه ليس مخالفا للسيد قدس سرهما فهو كمصادمه الضروره فإن فى العبارة المتقدمه من العده و غيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفه السيد نعم يوافق فى العمل بهذه الأخبار المدونه إلا أن السيد يدعى تواترها له و احتفافها بالقرينه المفيده للعلم كما صرح به فى محكى كلامه



(فى جواب المسائل التبانبات من أن أكثر أخبارنا المرويه فى كتبنا معلومه مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأماره و علامه تدل على صحتها و صدق رواتها فهى موجه للعلم مفيده للقطع و إن وجدناها فى الكتب مودعه بسند مخصوص من طريق الأحاد) انتهى.

(و الشيخ يابى عن احتفافها بها كما عرفت من كلامه السابق فى جواب ما أورده على نفسه بقوله فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتهم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردا بل إنما عملوا بها لقرائن اقتربت بها دلثهم على صحتها إلى آخر ما ذكره).

و مجرد عمل السيد و الشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره و الثانى كون خبر الواحد حجه لا يلزم منه توافقهما فى مسأله حجه خبر الواحد فإن الخلاف فيها يثمر فى خبر يدعى السيد تواتره و لا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعترف و فى خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيد إذ ليس جميع ما دون فى الكتب متواترا عند السيد و لا جامعا لشرائط الحجيه عند الشيخ.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٣

ثم إن إجماع الأصحاب الذى ادعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينه لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينه عامه لجميع هذه الأخبار كيف و قد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين و لو فرض كون الإجماع على العمل قرينه لكنه غير حاصل فى كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك مما أجمع على العمل به كما لا يخفى بل المراد الإجماع على الرجوع إليها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن و

لذا استثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها و استثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة و الحاصل أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

ثم إن ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول و الفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعه واضحه المنع و أقل ما يشهد عليها ما علم بالعين و الأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول و الفروع و لذا شكنا غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم اختلاف أصحابهم فأجابوهم تارة بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في روايه حريز و زراره و أبي أيوب الخزاز و أخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين كما (في روايه فيض بن المختار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال و أى الاختلاف يا فيض قلت له إنى أجلس فى حلقهم بالكوفه و أكاد أشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح به نفسى فقال عليه السلام أجل كما ذكرت يا فيض إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره إنى أحدث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندى حتى يتأوله على غير تأويله و ذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا و بحبنا ما عند الله تعالى و كل يحب أن يدعى رأسا)

و قريب منها روايه داود بن

(و قصه ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله قد دستت في كتبكم أربعة آلاف حديث) المذكوره في الرجال.

و كذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيره من أصحاب الصادقين عليهما السلام ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيره إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

و أما ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا- على الأخبار المتواتره و الآحاد العلميه ففيه أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين و فروعه إلا- على أخبار الآحاد و لعلمهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلده أنهم إذا سئلوا عن التوحيد و صفات الأئمه و النبوه قالوا رويانا كذا و أنهم يروون في ذلك الأخبار و كيف كان فدعوى دلاله كلام الشيخ في العده على موافقه السيد في غايه الفساد لكنها غير بعيده ممن يدعى قطعيه صدور أخبار الكتب الأربعة لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ و من تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجرده عن القرينه.

و أما صاحب المعالم قدس سره فعذرته أنه لم يحضره عده الشيخ حين كتابه هذا الموضوع كما حكى عن بعض حواشيه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق قدس سره فليس في كلامه المتقدم منع دلاله كلام الشيخ على حجيته خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته على الإيجاب الكلي و هو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل

به و خص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب و جعله موافقا لما اختاره في المعبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجرده بعد ذكر الأقوال فيها و هو (أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه انتهى).

و الإنصاف أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجيه خبر العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونه في كتب الأصحاب على حجيه مطلق خبر العدل الإمامي بناء منه على أن الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول و كذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصه من غير الإماميه و إلا فلم يأخذه في عنوان مختاره و لم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب و عملوا به

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٥

فراجع كلام الشيخ و تأمله و الله العالم و هو الهادي إلى ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسأله فرعيه وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها مع أن المسأله الفرعيه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما لأن المسائل الفرعيه معنونه في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظه قواعد الأصحاب و المسائل الأصوليه لم تكن معنونه في كتبهم إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به في كلامه

المتقدم من أن الأخبار المودعه في الكتب بطريق الآحاد متواتره أو محفوظه و نص في مقام آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضروره و الأخبار المعلومه.

و يحتمل كون الفارق بين ما عملوا و ما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ قدس سره على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فيه ما (أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها) (و استبعد هذا صاحب المعالم في حاشيه منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بأن الاعتراف بإنكار عمل الإماميه بأخبار الآحاد لا- يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم لأن اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها فلا وجه للمبالغه في نفي العمل بخبر يروونه انتهى).

و فيه أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوى فاحتالوا في ذلك بأننا لا نعمل إلا- بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دليل عندنا على العمل بالخبر الظنى و إن كان راويه غير مطعون و في عبارته الشيخ المتقدمه إشاره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٦

إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصوره المناظره مع خصومهم.

و الحاصل أن الإجماع الذي ادعاه السيد قدس سره قولى و ما ادعاه الشيخ قدس سره إجماع عملى و الجمع بينهما يمكن

بحمل عملهم على ما احتف بالقرينه عندهم و بحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال فى دفع الروايات الوارده فيما لا يرضونه من المطالب و الحمل الثانى مخالف لظاهر القول و الحمل الأول ليس مخالفا لظاهر العمل لأن العمل مجمل من أجل الجبهه التى وقع عليها.

إلا- أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول كما سيأتى فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع إما على ما ذكرنا من إرادته دفع أخبار المخالفين التى لا- يمكنهم ردها بفسق الراوى و إما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعه معلومى النسب لا يقدر مخالفتهم بالإجماع.

و يمكن الجمع بينهما بوجه آخر و هو أن مراد السيد قدس سره من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحكى عنه قدس سره فى تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس.

و هو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا- و هى موافقه الكتاب أو السنه أو الإجماع أو دليل العقل و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه احتفاف أكثر الأخبار بها هى الأمور الموجهه للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما و حيثئذ فيحمل إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدا أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

و الإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوى و كونه سديدا

فى نقله لم يطعن فى روايته.

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد قدس سرهما خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد قدس سره فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ قدس سره فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

و ممن نقل الإجماع على حجيه أخبار الآحاد (السيد الجليل رضى الدين ابن طاوس حيث قال فى جملة كلام له يطعن فيه على السيد قدس سره و لا يكاد تعجبنى ينقضى كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٧

فى الأمور الشرعيه و من اطلع على التواريخ و الأخبار و شاهد عمل ذوى الاعتبار وجد المسلمين و المرتضى و علماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهه عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسى فى كتاب العده و غيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة و غيرهم من المصنفين انتهى).

و فيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضا ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

(و ممن نقل الإجماع أيضا العلامة رحمه الله فى النهايه حيث قال إن الأخباريين منهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعها إلا على أخبار الآحاد و الأصوليين منهم كأبى جعفر الطوسى عمل بها و لم ينكره سوى المرتضى و أتباعه لشبهه حصلت لهم انتهى).

و ممن ادعاه أيضا المحدث المجلسى قدس سره فى بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار و عمل الشيعة فى جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامة قدس سره من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق و شيخه قدس سرهما حيث أثبتا السهو للنبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم

السلام لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفيه عنهم عليهم السلام أول درجه فى الغلو و يكون ما تقدم فى كلام الشيخ من المقلده الذين إذا سئلوا عن التوحيد و صفات النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام قالوا رويانا كذا و رويانا فى ذلك الأخبار و قد نسب الشيخ قدس سره فى هذا المقام من العده العمل بأخبار الآحاد فى أصول الدين إلى بعض غفله أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهه التى ادعى العلامة قدس سره حصولها للسيد و أتباعه هو زعم الأخبار التى عمل بها الأصحاب و دونها فى كتبهم محفوفه عندهم بالقرائن أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجيه أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقه الراوى أو أن مخالفته لأصحابنا فى هذه المسأله لأجل شبهه حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد و إن لم يطلع عليها صريحه فى كلام غير الشيخ

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٥٨

و ابن طاوس و العلامة و المجلسى قدست أسرارهم إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونه بقرائن تدل على صحتها و صدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينه و يدخل فى المحفوف بالقرينه و بهذا الاعتبار يتمسك بها على حجيه الأخبار.

بل السيد قدس سره قد اعترف فى بعض كلامه المحكى كما يظهر منه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد إلا أنه يدعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرده كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفه.

(قال فى الموصليات على ما حكى عنه فى محكى السرائر



إن قيل أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمده و الحججه في الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجي ء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامه و هذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعة الإماميه تبطل القياس في الشريعه حيث لا يؤدي إلى العلم و كذلك نقول في أخبار الآحاد انتهى المحكى عنه).

و هذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد إلا أنه قدس سره ادعى معلوميه خلافه من مذهب الإماميه فترك هذا الظهور أخذًا بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذكره أولا لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره أخيرا لعدم ثبوته إلا من قبله و كفى بذلك موهنا بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ و العلامه فإنه معتضد بقرائن كثيره تدل على صدق مضمونها و أن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمى فى الجملة.

فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشى من إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحه مع أن الصحه عندهم على ما صرح به غير واحد عباره عن الوثوق و الركون لا القطع و

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٥٩

(و منها دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الأصحاب) و هذه عباره تدل على عمل

الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقه فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذى لا يروى إلا عن الثقة و الاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد فى الذكرى أيضا (و عن كاشف الرموز تلميذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنزطى).

و منها ما (ذكره ابن إدريس فى رساله خلاصه الاستدلال التى صنفها فى مسأله فوريه القضاء فى مقام دعوى الإجماع على المضايقه و أنها مما أطبقت عليه الإماميه إلا نفر يسير من الخراسانيين قال فى مقام تقريب الإجماع إن ابني بابويه و الأشعريين كسعد بن عبد الله و سعيد بن سعد و محمد بن على بن محبوب و القميين أجمع كعلى بن إبراهيم و محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنه للمضائقه لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى).

فقد استدل على مذهب الإماميه بذكرهم لأخبار المضايقه و ذهابهم إلى العمل بروايه الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقه.

و ليت شعرى إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمه عليهم السلام و يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل بروايه الثقة و أنه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد فى مسأله خبر الواحد إلا أن يدعى أن المراد بالثقه من يفيد قوله القطع و فيه ما لا يخفى أو يكون مراده و مراد السيد قدس سرهما من الخبر العلمى ما يفيد الوثوق و الاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقا فى الجمع بين كلامى السيد

و الشيخ قدس سرهما.

و منها (ما ذكره المحقق فى المعتبر فى مسأله خبر الواحد حيث قال أفرط الحشويه فى العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر و ما فطنوا لما تحته من التناقض فإن من جمله الأخبار (قول النبى صلى الله عليه و آله: ستكثر بعدى القاله على) و (قول الصادق عليه السلام: إن لكل رجل منا رجلا يكذب

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٦٠

عليه).

و اقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال كل سليم السند يعمل به و ما علم أن الكاذب قد يصدق و لم يتنبه على أن ذلك طعن فى علماء الشيعة و قدح فى المذهب إذ ما من مصنف إلا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

و أفرط آخرون فى طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلا.

و اقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن فى العمل به.

و كل هذه الأقوال منحرفه عن السنن و التوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب إطراحه انتهى).

و هو كما ترى ينادى بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل.

و ليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه لأن كلامه فى الخبر الغير العلمى و هو الذى أحال قوم استعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

(و منها ما ذكره الشهيد فى الذكرى و المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبى الحسن على بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزله رواياته).

و لو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميه لم يكن وجه

للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

(و منها ما ذكره المجلسى فى البحار فى تأويل بعض الأخبار التى تقدم ذكرها فى دليل السيد و أتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمى متواتر بالمعنى).

و لا يخفى أن شهادته مثل هذا المحدث الخبير الغواص فى بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمى و دعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا- يقصر عن دعوى الشيخ و علامه الإجماع على العمل بأخبار الآحاد و سيأتى أن المحدث الحر العاملى فى الفصول المهمه ادعى أيضا تواتر الأخبار بذلك.

(و منها ما ذكره شيخنا البهائى فى مشرق الشمسين من أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوفًا بما يوجب ركون النفس إليه).

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٦١

و ذكر فيما يوجب الوثوق أمورًا لا- تفيد إلا الظن (و معلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به و ليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين فى أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر فالمراد أن المقبول عندهم ما تركز إليه النفس و تثق به).

هذا ما حضرنى من كلمات الأصحاب الظاهره فى دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمى فى الجملة المؤيده لما ادعاه الشيخ و علامه.

و إذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم عدا السيد و أتباعه من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمى حتى أن الصدوق تابع فى التصحيح و الرد لشيخه ابن الوليد و أن ما صححه فهو صحيح و أن ما رده فهو مردود كما صرح

به في صلاه الغدير في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمه ثم ضممت إلى ذلك ظهور عباره أهل الرجال في تراجم كثير من الرواه في كون العمل بالخبر الغير العلمى مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به و فلان مسكون في روايته و فلان صحيح الحديث و الطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء و المراسيل إلى غير ذلك و ضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقه من أن العمل بالخبر الغير العلمى كان مفروغا عنه عند الرواه تعلم علما يقينا صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفه.

و الإنصاف أنه لم يحصل في مسأله يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظيمة القطعيه و الأمارات الكثيره الداله على العمل ما حصل في هذه المسأله فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسأله لا أراه يحصل له الإجماع في مسأله من المسائل الفقهيه اللهم إلا في ضروريات المذهب.

لكن الإنصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن و لعله مراد السيد من العلم كما أشرنا إليه آنفا بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد قدس سره من خبر الواحد غير مراد الشيخ قدس سره.

(قال الفاضل القزوينى فى لسان الخواص على ما حكى عنه إن هذه الكلمه أعنى خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل فى ثلاثه معان أحدها الشاذ النادر الذى لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به و يقابله ما

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٦٢

عمل به كثيرون الثانى ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعموله عند جميع خواص الطائفه فيشمل الأول و مقابله

الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور و هذا يشمل الأولين و ما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول و ما انفرد السيد قدس سره برده هو الثاني و أما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق انتهى).

و هو كلام حسن و أحسن منه ما قدمناه من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنانى كما يشهد به التفسير المحكى عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس و الله العالم.

الثانى من وجوه تقرير الإجماع أن يدعى الإجماع حتى من السيد و أتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمى فى زماننا هذا و شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله (فإن قلت إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أى شىء تعولون فى الفقه كله.

فأجاب بما حاصله أن معظم الفقه يعلم بالضروره و الإجماع و الأخبار العلميه و ما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير).

و قد اعترف السيد رحمه الله فى بعض كلامه على ما فى المعالم بل و كذا الحلّى فى بعض كلامه على ما هو بيالى بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع استقرار سيره المسلمين طرا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

أ ترى أن المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد فى مسائل

حيضها و ما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٦٣

العلمى و هذا مما لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف نعم المتيقن من ذلك صورته حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

(و قد حكى اعتراض السيد قدس سره على نفسه بأنه لا خلاف بين الأمة فى أن من وكل وكيلا أو استتاب صديقا فى ابتياع أمه أو عقد على امرأه فى بلدته أو فى بلاد نائية فحمل إليه الجارية و زف إليه المرأة و أخبره أنه أزاح العله فى ثمن الجارية و مهر المرأة و أنه اشترى هذه و عقد على تلك أن له وطأها و الانتفاع بها فى كل ما يسوغ للمالك و الزوج و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حيضها و يرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و على الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها و كذا لا خلاف بين الأمة فى أن للعالم أن يفتى و للعامى أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام و أنه مذهبه.

فأجاب بما حاصله أنه إن كان الغرض من هذه الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد فى التحليل و التحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علميه من إجماع و غيره على أنحاء مختلفه فى بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة و فى بعضها لا يقبل إلا عدلان و فى بعضها يكفى قول العدل الواحد و فى بعضها

يكفى خبر الفاسق و الذمى كما فى الوكيل و مبتاع الأمه و الزوجه فى الحيض و الطهر و كيف يقاس على ذلك روايه الأخبار فى الأحكام).

أقول المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل فى الموارد المذكوره فقد لحن الخصم طريق إلزامه و الرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع و لو ادعى استقرار سيره المسلمين على العمل فى الموارد المذكوره و إن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعيا عند العلماء كان أبعد عن الرد الرابع [من وجوه تقرير الإجماع] استقرار طريقه العقلاء طرا على الرجوع إلى خبر الثقة فى أمورهم العاديه و منها الأوامر الجاريه من الموالى إلى العبيد.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٦٤

فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم فى الأحكام الشرعيه فهو و إلا و جب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الأحكام الشرعيه كما ردع فى مواضع خاصه و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم فى باب الإطاعه و المعصيه الأخذ بما يعد طاعه فى العرف و ترك ما يعد معصيه كذلك.

فإن قلت يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثره و الأخبار المتظافره بل المتواتره على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين و أن الآيات و الأخبار راجعه إلى أحدهما الأول أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدله الأربعة و الثانى أن فيه طرحا لأدله الأصول العمليه و اللفظيه التى اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها و شىء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من أجلهما مركزا فى ذهن العقلاء لأن حرمة التشريع ثابت



عندهم و الأصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف و مع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

و السر فى ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء التشريع مع بناءهم على سلوكه فى مقام الإطاعه و المعصيه فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون فى كونه مطيعا و لذا يعولون عليه فى أوامرهم العرفيه من الموالى إلى العبيد مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعيه.

و أما الأصول المقابله للخبر فلا دليل على جريانها فى مقابل خبر الثقة لأن الأصول التى مدركها حكم العقل لا الأخبار لقصورها عن إفاده اعتبارها كالبراءه و الاحتياط و التخيير لا إشكال فى عدم جريانها فى مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به فى أحكامهم العرفيه لأن نسبه العقل فى حكمه بالعمل بالأصول المذكوره إلى الأحكام الشرعيه و العرفيه سواء.

و أما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشكال فى أنه لا يفيد الظن فى المقام و إن أخذ من الأخبار فغايه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أما الأصول اللفظيه كالإطلاق و العموم فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى فى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٦٥

مقام وجود الخبر الموثوق به فى مقابلها فتأمل.

الخامس من وجوه تقرير الإجماع ما ذكره علامه فى النهايه من إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد من غير نكير و قد ذكر فى النهايه مواضع كثيره عمل فيها الصحابه بخبر الواحد.

و هذا الوجه لا يخلو من تأمل لأنه إن أريد من الصحابه العاملين بالخبر

من كان فى ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأى الحججه عليه السلام فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له و إن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام لعدم ارتداعهم برده فى ذلك اليوم.

و لعل هذا مراد السيد قدس سره حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرين الذين يتحشم التصريح بخلافهم و إمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم إلا أن يقال إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الإمام بل و لا أتباعه من الصحابه النكير على العاملين إظهارا للحق و إن لم يظنوا الارتداع إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه التى أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق و دفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

السادس من وجوه تقرير الإجماع دعوى الإجماع من الإماميه حتى السيد و أتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجوده فى أيدينا المودعه فى أصول الشيعه و كتبهم.

و لعل هذا هو الذى فهمه بعض من عباره الشيخ المتقدمه عن العده فحكم بعدم مخالفه الشيخ للسيد قدس سرهما.

و فيه أولا- أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان و إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها فى الجمله على اختلاف العاملين فى شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا إلا فى حجيه ما علم اتفاق الفرقه على العمل به بالخصوص و ليس يوجد ذلك فى الأخبار إلا نادرا.

خصوصا

مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق و الشيخ بعض الأخبار المودعه فى الكتب المعتمده بضعف السند أو بمخالفه الإجماع أو نحوهما.

و أما ثانيا فلأذن ما ذكر من الاتفاق لا ينفذ حتى فى الخبر الذى علم اتفاق الفرقه على قبوله و العمل به لأن الشرط فى الاتفاق العملى أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً ألا ترى أنه لو

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٦٦

اتفق جماعه يعلم برضاء الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأه لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجته لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجته لرابع و بنت زوجته لخامس و هكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرميه بينها و بينه أن ينظر إليها من جهه اتفاق الجماعه الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأه فهل يجوز لعامل التأسى به.

و ليس هذا كله إلا من جهه أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذى يقع عليه فلا بد فى الاتفاق العملى من العلم بالجهه و الحيثيه التى اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهه و الحيثيه و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعى المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخير من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينه و بعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجيه هذا الظن فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجيه الظن الحاصل منه أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتمالنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين

فرائد الأصول، ج

**الرابع دليل العقل**

## الرابع دليل العقل

و هو من وجوه بعضها يختص بإثبات حجيه خبر الواحد و بعضها يثبت حجيه الظن مطلقا أو فى الجملة فیدخل فيه الخبر.

أما الأول و هو حجيه خبر الواحد فتقريره من وجوه أولها ما اعتمده سابقا و هو أنه لا شك للمتبع فى أحوال الرواه المذكوره فى تراجمهم فى كون أكثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ و ندر صادره عن الأئمه عليهم السلام و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفيه ورودها إلينا و كيفيه اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثه و من تقدمهم فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم و عدم الاكتفاء بأخذ الروايه من كتاب و إبداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين.

(فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال جئت إلى الحسن بن على الوشاء و سألته أن يخرج إلى كتابا لعلاء بن رزين و كتابا لأبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما فقلت أحب أن أسمعهما فقال لى رحمك الله ما أعجلك اذهب فاكتبهما و أسمع من بعد فقلت له لا آمن الحدثنان فقال لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فإنى قد أدركت فى هذا المسجد مائه شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد عليه السلام.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٦٨

و عن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفتر فيه أحاديث محمد بن سنان فقال إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا فإنى كتبت عن محمد بن سنان و لكن لا- أروى لكم عنه شيئا فإنه قال قبل موته كل ما حدثتكم به فليس بسماع و لا بروايه و إنما وجدته).

فانظر كيف

احتاطوا فى الروايه عمد لم يسمع من الثقات و إنما وجد فى الكتب و كفاك شاهدا أن على بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه و إنما يرويها عن أخويه أحمد و محمد عن أبيه و اعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير معرفه بالروايات فقرأها على أخويه ثانيا.

و الحاصل أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الكتاب و لو كان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط و شدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم فى تصحيح الحديث و رده كما اتفق للصدوق بالنسبه إلى شيخه ابن الوليد قدس سرهما.

و ربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية فى الصدق و لذا حكى عن جماعه منهم التحرز عن الروايه عمد يروى من الضعفاء و يعتمد المراسيل و إن كان ثقه فى نفسه كما اتفق بالنسبه إلى البرقى.

بل يتحرزون عن الروايه عمد يعمل بالقياس مع أن عمله لا- دخل له بروايته كما اتفق بالنسبه إلى الإسكافى حيث ذكر فى ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

و كانوا يتوقفون فى روايات من كان على الحق فعديل عنه و إن كانت كتبه و رواياته حال الاستقامه حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه كما سألوا العسكرى عليه السلام عن كتب بنى فضال و قالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن عليه السلام لهم و سألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبى عزافر التى صنفها

قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

و الحاصل أن الأمارات الكاشفه عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنه المتأخره

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٦٩

عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى و يظهر للمتبع.

و الداعى إلى شده الاهتمام مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعته سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و لهذا (قال الإمام عليه السلام في شأن جماعه من الرواه: لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوه) و إن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفه في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر دينى بل و لا دنيوى فكيف في كتبهم المؤلفه لرجوع من يأتى إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم و على ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجه الكافي من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتى بعد ذلك ما تنبهوا له و نبههم عليه الأئمه عليهم السلام من أن الكذابه كانوا يدسون الأخبار المكذوبه في كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام كما يظهر من الروايات الكثيره.

(منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبى الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعه من أصحاب الباقر و الصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أحاديث أبى عبد الله عليه السلام و قال إن أبا الخطاب كذب على أبى عبد الله عليه السلام و كذلك أصحاب أبى الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبى عبد الله عليه السلام) و منها (ما عن هشام بن

الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول:

كان المغيرة بن سعد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي و يأخذ كتب أصحابه و كان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر و الزندقه و يسندها إلى أبي عليه السلام) الحديث.

و رواه الفيض بن المختار المتقدمه فى ذيل كلام الشيخ إلى غير ذلك من الروايات.

و ظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيره من وجود الكذابين و وضع الحديث

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٧٠

فهو إنما كان قبل زمان مقابله الحديث و تدوين علمى الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمه عليهم السلام مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبه إنما ينافى دعوى القطع بصدور الكل التى تنسب إلى بعض الأخباريين أو دعوى الظن بصدور جميعها و لا ينافى ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالى بصدور أكثرها أو كثير منها بل هذه دعوى بديهيه و المقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالى عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالى.

ثم إن هذا العلم الإجمالى إنما هو متعلق بالأخبار المخالفه للأصل المجرده عن القرينه و إلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصادره فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيين المصير إلى الظن فى تعيينه توصلنا إلى العمل بالأخبار الصادره.

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من و الجواب عنه أولاً أن وجوب العمل بالأخبار الصادره

إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعيه المدلول عليها بتلك الأخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي وحينئذ نقول إن العلم الإجمالي ليس مختصا بهذه الأخبار بل نعلم إجمالا بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة عليهم السلام لوجود تكاليف كثيرة وحينئذ فاللازم أولا الاحتياط و مع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجج عليه السلام سواء كان المفيد للظن خيرا أو شهرا أو غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر و إنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجج و إن لم يكن خيرا.

فإن قلت المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا و أما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا و لا مظنون.

قلت أولا- العلم الإجمالي و إن كان حاصله في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا إلا- أن العلم الإجمالي حاصل أيضا في مجموع ما بأيدينا من الأخبار و من الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام و ليست هذه الأمارات خارجه عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستندا إلى

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ١٧١

بعضها و هي الأخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفه من هذه الأخبار و ضمنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالي بحاله فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار و علم إجمالي حاصل بملاحظه مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني



و عدم الاقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياى محرمه فى قطع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر و علمنا أيضاً بوجود شياى محرمه فى خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا- هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً و الكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصه التى علم بوجود الحرام فيها قطعه توجب انتفاء العلم الإجمالى فيها و ضممننا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضاً و حينئذ فلا- بد من أن نجرى حكم العلم الإجمالى فى تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنه لو بطل وجوب الاحتياط و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و دعوى أن سائر الأمارات المجرده لا- مدخل لها فى العلم الإجمالى و أن هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف.

و ثانياً أن اللازم من ذلك العلم الإجمالى هو العمل بالظن فى مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به و حينئذ فكلمة ظن بمضمون خبر منها و لو من جهه الشهره يؤخذ به و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مضمون الصدور فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور.

و ثالثاً أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنه الذى يجب العمل به و أما الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الإذعان

بمضمونها و إن لم تعرف بعينها و كذلك لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا- متبعيا في مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقا و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها فانتظر.

الثانى (ما ذكره فى الوافيه مستدلا على حجيه الخبر الموجود فى الكتب المعتمده للشيعه كالكتب

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٧٢

الأربعه مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الأول 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 الواحد الغير القطعى بحيث يقطع 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 يرد عليه أولا أن العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره و مجرد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفه الخاصه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالى كما عرفت فى الجواب الأول عن الوجه الأول و إلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفه الخاصه و دعوى العلم الإجمالى فى الباقي كأخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شىء أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه إلا أن يقال إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر

من الشروط.

و ثانياً أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الداله على الشرائط و الأجزاء دون الأخبار الداله على عدمهما خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الثالث (ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لإثبات حجيه الظن الحاصل من الخبر لا- مطلقا و قد لخصناه لطوله و ملخصه أن وجوب العمل بالكتاب و السنه ثابت بالإجماع بل الضروره و الأخبار المتواتره و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدله المذكوره و حينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصله).

و قد أطل قدس سره فى النقض و الإبرام بذكر الإيرادات و الأجوبه على هذا المطلب.

و يرد عليه أن هذا الدليل بظاهره عباره أخرى عن دليل الانسداد الذى ذكره لحجيه الظن فى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٧٣

الجمله أو مطلقا و ذلك لأن المراد بالسنه هو قول الحجه أو فعله أو تقريره فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنه و لم تتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنه تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما فإذا ظننا أن مؤدى الشهره أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجه أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به و لا اختصاص للحجيه بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثه من جهه حكايه أحدها التى تسمى خبرا و حديثا فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أماره لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثه كما إذا ظن بالأولويه العقلية

أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله و لم يظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام إذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزوناً عندهم لمصلحه من المصالح لكن هذا نادر جداً للعلم العادى بأن هذه المسائل العامه البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً فكل ما ظن من أماره بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

و الحاصل أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنه و يدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب و السنه الظنيه.

فإن قلت المراد بالسنه الأخبار و الأحاديث و المراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكيه عنهم فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو و إلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت مع أن السنه فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لا حكاية أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكيه المفيده للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة و هو الإجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الأخبار المحكيه التى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين التى ادعاها المستدل فإن غايه الأمر دعوى إجماع الإماميه عليه فى الجمله كما ادعاه الشيخ و علامه فى مقابل السيد و أتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعوى الضروره من الدين و الأخبار المتواتره كما ادعاها المستدل فليست فى محلها و لعل هذه الدعوى قرينه على أن مراده من السنه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا

حكايته التي لا توصل إليها على وجه العلم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٧٤

نعم لو ادعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميه لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية.

يرد عليه أنه أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقه كثير منها للتكاليف الواقعيه التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجيه الظن و مفاده ليس إلا حجيه كل أماره كاشفه عن التكليف الواقعي.

و إن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجيه خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه و قدمنا الجواب عنه فراجع.

هذا تمام الكلام فى الأدله التي أقاموها على حجيه الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

و الإنصاف أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد الذى لا ينافى حصول مسمى الرجحان كما نشاهد فى الظنون الحاصله بعد التروى فى شكوك الصلاه فافهم و ليكن على ذكر منك لينفكك فيما بعد

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٧٥

## الثانى حجيه مطلق الظن

### اشاره

الثانى حجيه مطلق الظن

فلنشرع فى الأدله التي أقاموها على حجيه الظن من غير خصوصيه للخبر يقتضيها نفس الدليل و إن اقتضاها أمر آخر و هو كون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من

ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظن في الجملة و لا يثبت كليه و هي أربعة

### **الأول أن في مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم**

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

أما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسده فى الترك كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسده فى الفعل بناء على قول العدليه بتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد و قد جعل فى النهايه كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب.

و أجب عنه بوجوه أحدها ما عن الحاجبى و تبعه غيره من منع الكبرى و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقييح العقلين احتياط مستحسن لا واجب.

و هو فاسد لأن الحكم المذكور حكم إلزامى أطبق العقلاء على الالتزام به فى جميع أمورهم و ذم من خالفه و لذا استدل به المتكلمون فى وجوب شكر المنعم الذى هو مبنى وجوب معرفه الله تعالى و لولاه لم يثبت وجوب النظر فى المعجزه و لم يكن لله على غير الناظر حجه و لذا خصوا النزاع فى الحظر و الإباحه فى غير المستقلات العقليه بما كان مشتملا على منفعه و خاليا عن أماره المفسده فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أماره المضره لا نزاع فى قبحه بل الأقوى كما صرح به الشيخ فى العده فى مسأله الإباحه و الحظر و السيد فى الغنيه وجوب دفع الضرر المحتمل و بيالى أنه تمسك فى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٧٦

العده بعد العقل بقوله تعالى و لا تلقوا إلخ.

ثم إن ما ذكره

من ابتناء الكبرى على التحسين و التقييح العقليين غير ظاهر لأن تحريم تعريض النفس للمهالك و المضار الدينويه و الأخرويه مما دل عليه الكتاب و السنه مثل التعليل فى آيه النيا و قوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه و قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنه أو يصيبهم عذاب أليم بناء على أن المراد العذاب و الفتنه الدينويان و قوله تعالى و اتقوا فتنه لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصه و قوله تعالى و يحذركم الله نفسه و قوله تعالى أ فأمن الذين مكروا السيئات إلى غير ذلك.

نعم التمسك فى سند الكبرى بالأدله الشرعيه يخرج الدليل المذكور عن الأدله العقليه لكن الظاهر أن مراد الحاجبى منع أصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه و لا يبعد عن الحاجبى أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزامى بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن و القبح و المكابره فى الأول ليس بأعظم منها فى الثانى.

ثانيها ما يظهر من العده و الغنيه و غيرهما من أن الحكم المذكور مختص بالأمر الدينويه فلا يجرى فى الأخرويه مثل العقاب.

و هذا كسابقه فى الضعف فإن المعيار هو التضرر مع أن المضار الأخرويه أعظم اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجى ء من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدينويه التابعه لنفس الفعل أو الترك علم حرمة أو لم يعلم أو يريد أن المضار الغير الدينويه و إن لم تكن خصوص العقاب مما دل العقل و النقل على وجوب إعلامها على الحكيم و هو الباعث له على التكليف و البعثه.

لكن هذا الجواب راجع إلى

منع الصغرى لا الكبرى.

ثالثها النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعى على عدم اعتبارها كخبر الفاسق و القياس على مذهب الإماميه.

و أوجب عنه تاره بعدم التزام حرمه العمل بالظن عند انسداد باب العلم و أخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن فى العمل به ضررا أعظم من ضرر ترك العمل به.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٧٧

و يضعف الأول بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن فى كل مسأله انسد فيها باب العلم و إن لم ينسد فى غيرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة لا أقل من كونه مخالفا لإجماعاتهم المستفيضه بل المتواتره كما يعلم مما ذكره فى القياس.

و الثانى بأن إتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذرا من التضمر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلا لأنه من الاحتياط الذى استقل العقل بحسنه و إن كانت الأماره مما ورد النهى عن اعتباره نعم متابعه الأماره المفيده للظن بذلك الضرر و جعل مؤداها حكم الشارع و الالتزام به و التدبير به ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسده فيه و استحقاق العقاب عليه لأنه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه بل هو جار فى كل ما لم يعلم اعتباره.

توضيحه أنا قدمنا لك فى تأسيس الأصل فى العمل بالمظنه أن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعى سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا فالعمل به بمعنى التدبير بمؤداه و جعله حكما شرعيا تشريع محرم دل على حرمة الأدله الأربعة.

و أما العمل به بمعنى إتيان ما ظن وجود مثلا أو ترك ما ظن حرمة من دون أن يتشرع بذلك



فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول و القواعد المعتمره يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الأمارات التى يقطع بعدم حجيتها كالمقياس و شبهه يكون فى العمل بها بمعنى التدين بمؤداها و جعله حكما شرعيا ضرر أعظم من الضرر المظنون فلا- اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون لأن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قاطع يكون فى العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعنى و إن أراد ثبوت الضرر فى العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فى مضره ترك الواجب و ترك ما ظن حرمة لذلك كما يقتضيه قاعده دفع الضرر فلا ريب فى استقلال العقل و بدهاه حكمه بعدم الضرر فى ذلك أصلا و إن كان ذلك فى الظن القياسى.

و حينئذ فالأولى لهذا المجيب أن يبذل دعوى الضرر فى العمل بتلك الأمارات المنهى عنها بالخصوص بدعوى أن فى نهى الشارع عن الاعتناء بها و ترخيصه فى مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضى إلى ترك الواجب و فعل الحرام مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فى الواقع فتأمل و سيجى ء تمام الكلام عند التكلم فى الظنون المنهى عنها بالخصوص و بيان كيفية

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٧٨

عدم شمول أدله حجيه الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل.

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعه لأن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل كما

فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنما هو على تحقق الإطاعة و المعصية اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظن المعتبر بهما.

و أما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو بعد ملاحظه أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلا أن يقال إن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم و إما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه و لا إجماع أيضا على أصله البراءة فى موضع النزاع.

و يرد أنه لا- يكفى المستدل منع استقلال العقل و عدم ثبوت الإجماع بل لا- بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة.

و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعده دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد أن هذه القاعده موقوفه على ثبوت الصغرى و هى الظن بالعقاب نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صورته الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الإجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن أريد من الضرر المظنون المفسده المظنونه ففيه أيضا منع الصغرى فإننا و إن

لم نقل بتغير المصالح و المفسد بمجرد الجهل إلا- أنا لا نظن بترتب المفسده بمجرد ارتكاب ما ظن حرمة لعدم كون فعل الحرام عله تامه لترتب المفسده حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحه فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفاره و التوبه و غيرهما من الحسنات اللاتي يذهب السئات.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٧٩

و يرد عليه أن الظن بثبوت مقتضى المفسده مع الشك فى وجود المانع كاف فى وجوب الدفع كما فى صورته القطع بثبوت المقتضى مع الشك فى وجود المانع فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر أم القطع به بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونه كسلوك الطرق المخوفه و شرب الأدوية المخوفه و نحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العله التامه له بل المدار فى جميع غايات حركات الإنسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العله التامه لأن الموانع و المزاحمات مما لا تحصى و لا يحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما يقال إن فى نهى الشارع عن العمل بالظن كليه إلا ما خرج ترخيصا فى ترك مراعاة الضرر المظنون و لذا لا يجب مراعاته إجماعا فى القياس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما يدل على حرمة من حيث إنه لا يغنى عن الواقع و لا يدل على حرمة العمل به فى مقام إحراز الواقع و الاحتياط لأجله و الحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال إن الضرر و إن كان

مظنوننا إلا- أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون و إلا- كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء توضيح ذلك أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجود شىء و أن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه إلا أنه اختفى علينا ذلك الطلب أو حرم علينا فعلاً- كذلك فالعقل مستقل بوجود فعل الأول و ترك الثاني لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسده ترك الواجب المطلق الواقعي و المحبوب المنجز النفس الأمري و يظن في فعل الثاني الوقوع في مفسده الحرام الواقعي و المبعوض النفس الأمري إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصه في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحه يتدارك بها ذلك الضرر المظنون و لذا وقع الإجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفه الظن في الشبهات الموضوعيه حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيئه.

ثم إنه لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر كما عرفت من الظن القياسى بالوجوب و التحريم و من حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهه الموضوعيه و بين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن كما في الظن الذى ظن كونه منهياً

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ١٨٠

عنه عند الشارع فإنه يجوز ترك مراعاته لأن المظنون تدارك ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول إن أصل البراءة و الاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعى

بحيث يدل على وجوب الرجوع إليهما في صورته عدم العلم و لو مع وجود الظن الغير المعبر فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر و في أنه لا- يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحه يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول و قلنا إن الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الأحكام الشرعيه و خصوصا مع الظن بالخلاف و كذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءه حتى مع الظن بالتكليف لأن العمده في دليل البراءه الإجماع و العقل المختصان بصوره عدم الظن بالتكليف فنقول لا- أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنيه على الاستصحاب و البراءه عند عدم العلم الشامل بصوره الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر و هذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر.

و توهم أن تلك الأخبار الظنيه لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر إلا عن مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الأخبار الظنيه الداله على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط لا- من حيث هو و حينئذ فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورته الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

و دعوى الإجماع المركب و عدم القول بالفصل واضحه الفساد ضروره أن

العمل فى الصوره الأولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا و هذه الحثيه نافية للعمل بالظن فى الصوره الثانيه فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كليه و عدم العمل بالظن رأسا و يمكن أن يرد أيضا بأنها قاعده عمليه لا تنهض دليلا حتى ينتفع به فى مقابل العمومات الداله على الحكم الغير الضررى و قد يشكل بأن المعارضه حينئذ تقع بين هذه القاعده و الأصول اللفظيه فإن نهضت للحكومه على هذه القاعده جرى ذلك أيضا فى البراءه و الاستصحاب النافيين للتكليف المرخصين للفعل و الترك المؤمنين من الضرر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٨١

### **الثانى أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح**

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

و ربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به حسن عقلا.

و فيه أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع فى العمل بين الراجح و المرجوح مثلا إذا ظن عدم وجوب شىء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل لأن الإتيان لا ينافى عدم الوجوب.

و إن أريد الإتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب ففيه أن الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فإن الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

و قد يجاب أيضا بأن ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى أن الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح كان الأول قبيحا و أما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.

و فيه أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضا قبيح كترجيح المرجوح فتأمل جدا.

فالأولى الجواب أولا بالنقض بكثير

من الظنون المحرمة العمل بالإجماع أو الضروره و ثانيا بالحل و توضيحه تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد و تردد الأمر بين طريقين أحدهما مظنون الإيصال و الآخر موهوم فترجيح الموهوم قبيح لأنه نقض للغرض و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيهما و معلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع إلى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٨٢

### (الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي قدس سرهما)

(الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي قدس سرهما)

من أنه لا-ريب في 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 نفى العسر و الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا).

فيه أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتى إذ ما من مقدمه من مقدمات ذلك الدليل إلا و يحتاج إليها فى إتمام هذا الدليل فراجع و تأمل حتى يظهر لك حقيقه الحال مع أن العمل بالاحتياط فى المشكوكات أيضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقله موارد الشك المتساوى الطرفين كما لا يخفى فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط و دعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه أيضا فى المشكوكات فى غايه الضعف و السقوط.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٨٣

## الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

### إشاره

الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

و هو مركب من مقدمات المقدمه الأولى انسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهييه.

الثانيه أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهه و ترك التعرض لامثالها بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بأن يقتصر فى الإطاعه على التكاليف القليله المعلومه تفصيلا أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع و نجعل أنفسنا فى تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال و البهائم أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصاله العدم.

الثالثه أنه إذا وجب التعرض لامثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعيه المقرره للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالى بالامثال أو الأخذ فى كل مسأله بالأصل المتبع شرعا فى نفس تلك المسأله مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمه إلى غيرها من المجهولات أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسأله و تقليده فيها.

الرابعه أنه إذا بطل الرجوع فى الامثال إلى الطرق الشرعيه المذكوره لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الآخر و المفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمه الثانيه تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامثال الظنى و



الموافقه الظنيه للواقع و لا- يجوز العدول عنه إلى الموافقه الوهميه بأن يؤخذ بالطرف المرجوح و لا- إلى الامتثال الاحتمالي و الموافقه الشكويه بأن يعتمد على أحد طرفي المسأله من دون تحصيل الظن فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون إفادته للظن أصلا.

فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظني و الرجوع إلى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٨٤

## و أما المقدمه الأولى

و أما المقدمه الأولى

[و هي انسداد باب العلم و الظن الخاص في معظم المسائل الفقيهيه].

فهى بالنسبه إلى انسداد باب العلم فى الأغلب غير محتاجه إلى الإثبات ضروره قله ما يوجب العلم التفصيلى بالمسأله على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أماره غير علميه و أما بالنسبه إلى انسداد باب الظن الخاص فهى مبتنيه على أن لا يثبت من الأدله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد حجيه مقدار منه يفى بضميمه الأدله العلميه و باقى الظنون الخاصه بإثبات معظم الأحكام الشرعيه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخاليه عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الوقعه من البراءه أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فتسليم هذه المقدمه و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فى النظر فيما تقدم من أدله حجيه الخبر و أنه هل يثبت بها حجيه مقدار واف من الخبر أم لا.

و هذه هى عمدته مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمه يكفى فى حجيه الظن المطلق للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم و الظن الخاص و لذا لم يذكر صاحب المعالم و صاحب الوافيه فى إثبات حجيه

الظن الخبرى غير انسداد باب العلم.

و أما احتمالات الآتيه فى ضمن المقدمات الآتيه من الرجوع بعد انسداد باب العلم و الظن الخاص إلى شىء آخر غير الظن فإنما هى أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخوانسارى حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة و احتمال الرجوع إلى الاحتياط و زاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٨٥

## و أما المقدمه الثانيه

و أما المقدمه الثانيه

و هى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه على كثرتها و ترك التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء فيدل عليه وجوه الأول الإجماع القطعى على أن المرجع على تقدير انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل على حجيه أخبار الآحاد بالخصوص ليس هى البراءة و إجراء أصاله العدم فى كل حكم بل لا بد من التعرض لامثال الأحكام المجهوله بوجه ما و هذا الحكم و إن لم يصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرين فى هذا المقام إلا أنه معلوم للمتتبع فى طريقه الأصحاب بل علماء الإسلام طرا فرب مسأله غير معنونه يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظه كلماتهم فى نظائرها أ ترى أن علماءنا العاملين بالأخبار التى بأيدينا لو لم يقيم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها و يستريحون فى مواردنا إلى أصاله العدم حاشا ثم حاشا مع أنهم كثيرا ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم فى الشرعيات عند تعذر العلم و قد حكى عن السيد فى بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعى فى المختلف فى باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

الثانى أن الرجوع فى جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفه القطعيه

الكثيره المعبر عنها فى لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى أن المقتصر على الدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهوله جاعلا لها كالمعدومه يكاد يعد خارجا عن الدين لقله المعلومات التى أخذ بها و كثره المجهولات التى أعرض عنها.

و هذا أمر يقطع بطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثره المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٨٦

إلى نفي الحكم و عدم الالتزام بحكم أصلا لو فرض و العياذ بالله انسداد باب العلم و الظن الخاص فى جميع الأحكام و انطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومه.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات و لو على غير وجه العلم و الظن الخاص لا أن يكون تعذر العلم و الظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحده واحده من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم فى حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمى أو ظنى معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدله و الأمارات فى أغلب الأحكام أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولا فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

و الحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعيه بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهوله.

و قد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً فى كلام جماعه من القدماء و المتأخرين.

(منهم الصدوق فى الفقيه فى باب الخلل الواقع فى الصلاه فى ذيل أخبار سهو النبى فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعه فى هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار و فيه إبطال للدين و الشريعة انتهى) (و منهم السيد قدس سره حيث أورد على

نفسه فى المنع عن العمل بخبر الواحد و قال فإن قلت إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أى شىء تعولون فى الفقه كله فأجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم فى الأحكام).

و لا يخفى أنه لو جاز طرح الأحكام المجهوله و لم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجه للإيراد المذكور إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارته عن الأحكام التى قام عليها الدليل و المرجح و كان فيه معول و لم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الرجعه إلى دعوى عدم الحاجه إلى أخبار الآحاد.

بل المناسب حينئذ الجواب بأن عدم المعول فى أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

و الحاصل أن ظاهر السؤال و الجواب المذكورين التسالم و التصالح على أنه لو فرض الحاجه إلى أخبار الآحاد لعدم المعول فى أكثر الفقه لزم العمل عليها و إن لم يقم عليه دليل بالخصوص فإن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٨٧

نفس الحاجه إليها هى أعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الأحكام و من هنا ذكر السيد صدر الدين فى شرح الوافيه أن السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

(و منهم الشيخ قدس سره فى العده حيث إنه بعد دعوى الإجماع على حجيه أخبار الآحاد قال ما حاصله أنه لو ادعى أحد أن عمل الإماميه بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها كان معولاً على ما يعلم من الضروره خلافه.

ثم قال و من قال إنى متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشىء ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار

إليه لا- يحسن مكالمته لأنه يكون معولا- على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه انتهى) و لعمري إنه يكفى مثل هذا الكلام من الشيخ فى قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فى أكثر الأحكام.

(و منهم المحقق فى المعتبر حيث قال فى مسأله خمس الغوص فى رد من نفاه مستدلا بأنه لو كان لنقل بالسنة قلنا أما تواترا فممنوع و إلا لبطل كثير من الأحكام انتهى) (و منهم العلامة فى نهج المسترشدين فى مسأله إثبات عصمه الإمام حيث ذكر أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظا للأحكام و استدل بأن الكتاب و السنة لا يدلان على التفاصيل إلى أن قال و البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام) (و منهم بعض أصحابنا فى رسالته المعموله فى علم الكلام المسماه بعصره المنجود حيث استدل على عصمه الإمام عليه السلام بأنه حافظ للشريعه لعدم إحاطه الكتاب و السنة به إلى أن قال و القياس باطل و البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام انتهى) (و منهم الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر إلا أنه قال إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الأحكام).

و الظاهر أن مراد العلامة و صاحب الرساله قدس سرهما من جميع الأحكام ما عدا المستنبط

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٨٨

من الأدله العلميه لأن كثيرا من الأحكام ضروريه لا ترفع بالأصل و لا يشك فيها حتى يحتاج إلى الإمام عليه السلام.

(و منهم المحقق الخوانسارى فيما حكى عنه السيد الصدر فى شرح الوافيه من أنه رجح الاكتفاء فى تعديل الراوى بعدل مستدلا بعد مفهوم آيه النبيا بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل) (و منهم صاحب الوافيه

حيث تقدم عنه الاستدلال على حجيه أخبار الآحاد بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و المتاجر و الأنكحه و غيرها بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور) و هذه عباره أخرى عن الخروج عن الدين الذى عبر به جماعه من مشايخنا.

و منهم بعض شراح الوسائل حيث استدال على حجيه أخبار الآحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف و بطلانه ظاهر.

(و منهم المحدث البحرانى صاحب الحدائق حيث ذكر فى مسأله ثبوت الربا فى الحنطه بالشعير خلاف الحلّى فى ذلك و قوله بكونهما جنسين و أن الأخبار الوارده فى اتحادهما آحاد لا- توجب علما و لا- عملا قال فى رده إن الواجب عليه مع رد هذه الأخبار و نحوها من أخبار الشريعه هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر انتهى).

و منهم العضدى تبعا للحاجبى حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجيه خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرک.

ثم إنه و إن ذكر فى الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک لأن الأصل من المدارک لكن هذا الجواب من العامه القائلين بعدم إتيان النبى صلى الله عليه و آله بأحكام جميع الوقائع و لو كان المجيب من الإماميه القائلين بإكمال الشريعه و بيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

و بالجمله فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرک المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم و عدم الالتزام فى معظم الفقه بحكم تكليفى كأنه أمر مفروغ البطلان.

و الغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمه و لم يأت بشىء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدله

البراءه و عدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان و لم يتفطن بأن مجراها فى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٨٩

غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه إجراءها و لو فرضنا و العياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام بل نقول لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاه و لم يعلم من الصلاه عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحه مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا و لم يتمكن من أزيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاه فى هذه الحاله أو أنه يأتى بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه و المفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعى فإذا لم تجد من نفسك الرخصه فى تجويز ترك الصلاه لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام فى نفي الالتزام بشىء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترك ما عداه و لو كان مظنونا بظن لم يقيم على اعتباره دليل خاص.

بل الإنصاف أنه لو فرض و العياذ بالله فقد الظن المطلق فى معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالى بالترام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الثالث أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءه لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهي و هو الخروج عن الدين فنقول إنه لا- دليل على الرجوع إلى البراءه من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فإن أدلتها مختصه بغير هذه الصوره و نحن نعلم إجمالا أن فى المظنونات واجبات كثيره و محرمات كثيره.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه أن الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين و هو محذور مستقل

و إن قلنا بجواز العمل بالأصل فى صورته لزوم مطلق المخالفه القطعيه.

و هذا الوجه مبنى على أن مطلق المخالفه القطعيه غير جائز و أصل البراءه فى مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالى إلى حد الشبهه الغير المحصوره و قد ثبت فى مسأله البراءه أن مجراها الشك فى أصل التكليف لا الشك فى تعيينه مع القطع بثبوت أصله كما فى ما نحن فيه.

فإن قلت إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى فى جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءه فما تصنع.

قلت أولا إنه مستحيل لأن العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات الكثيره فى جملة الوقائع المشتبهه يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شىء من الوقائع المحتمله للوجوب و عدم حرمة شىء من الوقائع المحتمله للتحريم لأن الظن بالسالبه الكليه يناقض العلم بالموجبه الجزئيه فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفساق يناقض العلم إجمالا بأن بعض العلماء فاسق.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٩٠

و ثانيا إنه على تقدير الإمكان غير واقع لأن الأمارات التى يحصل للمجتهد منها الظن فى الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمن كثير منها لإثبات التكليف وجوبا و تحريما فحصول الظن بعدم التكليف فى جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

و ثالثا لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف فى جميع الوقائع لأجل العلم الإجمالى المفروض فلا بد حينئذ من التبعض بين مراتب الظن بالقوه و الضعف فيعمل فى موارد الظن الضعيف بنفى التكليف بمقتضى الاحتياط و فى موارد الظن القوى بنفى التكليف بمقتضى البراءه و لو فرض التسويه فى القوه و الضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن فى شىء من تلك الوقائع من التخيير إن



لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط و إن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه و إن لم يجز لغيره تقليده و لكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع لأن الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الأخبار.

ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصله البراءة تبعاً لصاحب المعالم و (شيخنا البهائى فى الزبده بأن اعتبارها من باب الظن و الظن منتف فى مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن).

و فيه منع كون البراءة من باب الظن كيف و لو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعى بقبح التكليف من دون بيان.

(و ذكر المحقق القمى رحمه الله فى منع حكم العقل المذكور أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى.

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ أدله المثبتين و النافين من العقل و النقل سلمنا كونه قطعياً فى الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع و أما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاماً إجماعياً على سبيل اليقين يثبطننا عن الحكم بالعدم قطعياً كما لا يخفى سلمنا ذلك و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن أراد الحكم الظنى سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظن أو من جهة استصحاب حاله السابقة فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر الكتاب و الأخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٩١

الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه انتهى كلامه رفع مقامه).

و فيه أن حكم العقل بقبح المؤاخذه من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع و لم يقع فيه خلاف بين العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات و الأخبار التي ذكروها و أما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلا في البيان و لا كلام في عدم جريان البراءة معه و إلا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم و الحاصل أنه لا ريب لأحد فضلا عن أنه لا خلاف في أنه على تقدير عدم بيان التكليف.

بالدليل العام أو الخاص فالأصل البراءة و حيثئذ فاللازم إقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا.

و بما ذكرنا ظهر صحه دعوى الإجماع على أصالة البراءة في المقام لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فتجرى البراءة و ظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محل البحث و إن كان هو العقل فمورده صورته عدم الدليل و لا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

و هذا الكلام خصوصا فقره الأخير منه مما يضحك الثكلى فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

و اعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءة و إن كان قد أشار إليه صاحب المعالم و صاحب الزبده و أجابا عنه بما تقدم مع رده من أن أصالة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد

إلا أن أول من شيد الاعتراض به و حرره لا من باب الظن هو (المحقق المدقق جمال الدين قدس سره في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز أن لا يجوز العمل بالظن.

فكل حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع نحكم به و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة لا لكونها مفيده للظن و لا للإجماع على وجوب التمسك بها بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو بظن يقوم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٩٢

على اعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمه عنه و عدم جواز العقاب على تركه لأن الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شىء علينا ما لم يحصل العلم لنا و لا يكفى الظن به.

و يؤكد ما ورد من النهى عن اتباع الظن.

و على هذا ففى ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحوه عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

و أما فيما لم يكن مندوحوه عنه كالجهر بالتسميه و الإخفات بها فى الصلاه الإخفاتييه التى قال بوجود كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترك التسميه فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخير فيها لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت وجوب الجهر و الإخفات فلا حرج لنا فى شىء منهما و على هذا فلا يتم الدليل المذكور لأننا لا

نعمل بالظن أصلا انتهى كلامه رفع مقامه).

و قد عرفت أن المحقق القمي قدس سره أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالحق رده بالوجه الثالثه المتقدمه.

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءه لا يجرى في جميع الفقه إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين كما إذا شك في صحه بيع المعاطاه فتبايع بها اثنان فإنه لا مجرى هنا للبراءه لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه و كذا في الثمن و لا معنى للتخيير أيضا لأن كلا منهما يختار مصلحته و تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع أن الكلام في حكم الواقعه لا في علاج الخصومه اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر بناء على أن أصالة العدم من الأدله الشرعيه فلو أبدل في الإيراد أصالة البراءه بأصالة العدم كان أشمل.

و يمكن أن يكون هذا الأصل يعنى أصل الفساد و عدم التملك و أمثاله داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على أن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٩٣

أصل العدم من الظنون الخاصه التي قام على اعتبارها الإجماع و السيره إلا- أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعى مع وجود الظن على خلافه.

و اعتباره من باب الاستصحاب مع ابتناؤه على حجيه الاستصحاب في الحكم الشرعى رجوع إلى الظن العقلى أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الداله على الاستصحاب اللهم إلا- أن يدعى تواترها و لو إجمالا بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالا فيخرج عن خبر الآحاد و لا يخلو عن تأمل و كيف

كان ففى الأجوبه المتقدمه و لا أقل من الوجه الأخير غنى و كفايه إن شاء الله تعالى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٩٤

### المقدمه الثالثه

#### المقدمه الثالثه

فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك المسأله أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها فنقول إن كلا من هذه الأمور الثلاثه و إن كان طريقا شرعيا فى الجملة لامتثال الحكم المجهول إلا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى.

أما الاحتياط فهو و إن كان مقتضى الأصل و القاعده العقلية و النقلية عند ثبوت العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات إلا أنه فى المقام أعنى صورته انسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهييه غير واجب لوجهين أحدهما الإجماع القطعى على عدم وجوبه فى المقام لا بمعنى أن أحدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط فى كل الفقه أو جلّه حتى يرد عليه أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعبره عندهم للأحكام فلا- يقاس عليهم من لا يجد مدركا فى المسأله بل بالمعنى الذى تقدم نظيره فى الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءه.

و حاصله دعوى الإجماع القطعى على أن المرجع فى الشريعة على تقدير انسداد باب العلم فى معظم الأحكام و عدم ثبوت حجيه أخبار الأحاد رأسا أو باستثناء قليل هو فى جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط فى الدين و الالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

و صدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظه قله المعلومات مضافا إلى ما يستفاد من أكثر كلمات

العلماء المتقدمه فى بطلان الرجوع إلى البراءه و عدم التكليف فى المجهولات فإنها واضحه الدلاله فى أن بطلان الاحتياط كالبراءه مفروغ عنه فراجع.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٩٥

الثانى لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد فى التزامه لكثره ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا فى أبواب الطهاره و الصلاه فمراعاته مما يوجب الحرج و المثل لا يحتاج إليه فلو بنى العالم الخير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعى أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط فى جميع أموره يوما و ليله لوجد صدق ما ادعيناه هذا كله بالنسبه إلى نفس العمل بالاحتياط.

و أما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصيه و علاج تعارض الاحتياطات و ترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوى على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد و المقلد فيقع الناس من جهه تعليم هذه الموارد و تعلمها فى حرج يخل بنظام معاشهم و معادهم.

توضيح ذلك أن الاحتياط فى مسأله التطهير بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه فى الموارد الشخصيه احتياطات آخر بعضها أقوى منه و بعضها أضعف و بعضها مساو فإنه قد يوجد ماء آخر للطهاره و قد لا يوجد معه إلا التراب و قد لا يوجد من مطلق الطهور غيره.

فإن الاحتياط فى الأول هو الطهاره من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهه أخرى كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته و فى الثانى هو الجمع بين الطهاره المائيه و الترابيه إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه و فى الثالث الطهاره من ذلك المستعمل و الصلاه إن لم يزاحمه أمر

آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهاره بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

و بالجمله فتعليم موارد الاحتياط الشخصيه و تعلمها فضلا عن العمل بها أمر يكاد يلحق بالمتعذر و يظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية.

فإن قلت لا يجب على المقلد متابعه هذا الشخص الذى أدى نظره إلى انسداد باب العلم فى معظم المسائل و وجوب الاحتياط بل يقلد غيره.

قلت مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص إن كلامنا فى حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد انسداد باب العلم و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الأحكام و إن من يدعى وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جزما فى غير محله.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٩٦

فالكلام فى أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبه إلى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام.

و لا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا قائلا بعد انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيه الوافيه بأغلب الأحكام فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

ثم إن هذا كله مع كون المسأله فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل فى العبادات أما مع عدم إمكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه فى الحال و كما فى المرافعات

فلا- مناص عن العمل و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجه لا بأس بالإشاره إلى بعضها منها النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضره و الفائته لمن عليه فوائت كثيره أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه كما هو قول بعض أصحابنا و كذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيره يحصل العسر لمراعاتها و بالجمله فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها و فيما نحن فيه إذا اقتضى القاعده رعايه الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

و الجواب أن ما ذكر في غايه الفساد.

لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدله نفى الحرج للحكومه على مقتضيات القواعد و العمومات و تخصيصها بغير صوره لزوم الحرج فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعده الحرج و لا يخفى أن منعه في غايه السقوط لدلاله الأخبار المتواتره معنى عليه مضافا إلى دلاله ظاهر الكتاب.

و الحاصل أن قاعده نفى الحرج مما ثبتت بالأدله الثلاثه بل الأربعة في مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعده ظنيه تقبل الخروج عنها بالأدله الخاصه المحكمه و إن لم تكن قطعيه.

و أما القواعد و العمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومه أدله نفى الحرج عليها فليس الوجه في التقديم كون النسبه بينهما عموما من وجه فيرجع إلى أصاله البراءه كما قيل أو إلى المرجحات الخارجيه المعاضده لقاعده نفى الحرج كما زعم بل لأن أدله نفى العسر بمدلولها اللفظي حاكمه



على العمومات المثبتة للتكليف فهي بالذات مقدمه عليها و هذا هو السر

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٩٧

فى عدم ملاحظه الفقهاء المرجح الخارجى بل يقدمونها من غير مرجح خارجى.

نعم جعل بعض متأخرى المتأخرين عمل الفقهاء بها فى الموارد من المرجحات لتلك القاعده زعما منه أن عملهم لمرجح توفى اطلعوا عليه و اختفى علينا و لم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمه على العمومات.

و مما يوضح ما ذكرنا و يدعو إلى التأمل فى وجه التقديم المذكور فى محله و يوجب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها و بين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الأصول أو المرجحات هو ما (: رواه عبد الأعلى مولى آل سام فى من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مراره فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه).

فإن فى إحاله الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعه إلى عموم نفي الحرج و بيان أنه ينبغى أن يعلم منه أن الحكم فى هذه الواقعه المسح فوق المراره مع معارضه العموم المذكور بالعمومات الموجبه للمسح على البشره دلالة واضحة على حكومه عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكليف من غير حاجه إلى ملاحظه تعارض و ترجيح فى البين فافهم.

و إن كان مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به كما فى ما ذكر من المثال و الفرض.

ففيه ما عرفت من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيره الوارده فى الكتاب و السنه و المفروض أنه ليس فى

المقام إلا قاعده الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيره مثل الشبهه الغير المحصوره و ما لو علم أن عليه فوائت لا يحصى عددها و غير ذلك بل أدله نفى العسر بالنسبه إلى قاعده الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبه إلى الأصل فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديه.

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت أو الغسل في المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من أن قاعده نفى العسر في غير مورد الاختلال قابله للتخصيص.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ١٩٨

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه أولا منع إمكانه لأننا علمنا بأدله نفى الحرج أن الواجبات الشرعيه في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف و مع هذا العلم الإجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب أمور في الشريعه يوجب ارتكابها العسر على ما مر نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى و ثانيا سلمنا إمكان ذلك إما لكون الظنون الحاصله في المسائل الفرعيه كلها أو بعضها ظنونا نوعيه لا تنافي العلم الإجمالي بمخالفه البعض للواقع أو بناء على أن المستفاد من أدله نفى العسر ليس هو القطع و لا- الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعيه على الخلاف و أما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيليه الشخصيه و العلم الإجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبه مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لأن الظنون الحاصله

للمجتهد بناء على مذهب الإماميه من عدم اعتبار الظن القياسى و أشباهه ظنون حاصله من أمارات مضبوطة محصوره كأقسام الخير و الشهره و الاستقراء و الإجماع المنقول و الأولويه الاعتباريه و نظائرها و من المعلوم للمتتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضى إلى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبرا إجماليا.

و ثالثا سلمنا إمكانه و وقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا- يؤدي إلى اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفى العسر فنعمل بها فى مقابله عمومات نفى العسر و نخصصها بها لما عرفت من قبولها التخصيص فى غير مورد الاختلال و ليس هذا كرا على ما فر منه حيث إنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومه و المشكوكه و أما الظنون المطابقه لمقتضى الاحتياط فلا- بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط و حينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديه فى فرض المعترض من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط و جب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومه و المشكوكه المطابقه للاحتياط.

و منها أنه يقع التعارض بين الأدله الداله على حرمه العمل بالظن و العمومات النافيه للحرج و الأول أكثر فيبقى أصاله الاحتياط مع العلم الإجمالى بالتكاليف الكثيره سليمه عن المزاحم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٩٩

و فيه ما لا يخفى لما عرفت فى تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع و

الالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاته و إنما يحرم إذا أدى إلى مخالفه الواقع من وجوب أو تحريم فالنافى للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا-قاعده الاحتياط الأمره بإحراز الاحتمالات الموهومه و ترك العمل بالظنون المقابله لتلك الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعده الاحتياط ساقطه بأدله نفى العسر ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتيه للعمل بالظن و لو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضه عمومات نفى العسر بشىء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

و منها أن الأدله النافيه للعسر إنما تنفى وجوده فى الشريعه بحسب أصل الشرع أولا و بالذات فلا تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع و لذا لو نذر المكلف أمورا عسره كالأخذ بالاحتياط فى جميع الأحكام الغير المعلومه و كصوم الدهر أو إحياء بعض الليالى أو المشى إلى الحج أو الزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف و كذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحه الإجاره و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمة إنما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعيه المسبب عن المكلفين المقصرين فى محافظه الآثار الصادره عن الشارع المبينه للأحكام و المميزه للحلال عن الحرام و هذا السبب و إن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية أكثر المكلفين فى ذلك إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره بل هو أمر منفى بالأدله الشرعيه السمعيه

و ظاهرها أن المنفى هو جعل الأحكام الشرعيه أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف فلا ينافى عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين فى ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامثال حينئذ أكثر بمراتب ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين و لو كفايه من الأمور الشاقه جدا خصوصا فى هذه الأزمنه فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعه و هل يفرق فى نفى العسر بين الوجوب الكفائى و العينى.

و الجواب عن هذا الوجه أن أدله نفى العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام و الإضرار بأموال المعاش و المعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع و هو الذى أريد بقولهم عليهم السلام: (ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر) و بين ما يكون مسندا إلى غيره و وجوب

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٠٠

صوم الدهر على نادره إذا كان فيه مشقه لا يتحمل عادة ممنوع و كذا أمثالها من المشى إلى بيت الله جل ذكره و إحياء الليالى و غيرهما مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابه متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقه و بين إجاره النفس للمشاق لأن الحكم فى الأول تأسيس من الشارع و فى الثانى إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفايه عند انسداد باب العلم فمع أنه شىء يقضى بوجوبه الأدله القطعيه فلا ينظر إلى تعسره و تيسره فهو ليس أمرا حرجا خصوصا بالنسبه إلى أهله فإن مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشق من

أكثر المشاغل الصعبة التى يتحملها الناس لمعاشهم و كيف كان فلا يقاس عليه.

و أما عمل العباد بالاحتياط و مراقبه ما هو أحوط الأمرين أو الأمور فى الوقائع الشخصيه إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضه فإن هذا دونه خرط القتاد إذ أوقات المجتهد لا تفى بتميز موارد الاحتياطات ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها فى الموارد الشخصيه التى تتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا فى الماء المستعمل فى رفع الحدث

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٠١

و قد يرد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع و الحرج منها أنه لا- دليل على وجوب الاحتياط و أن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبه.

و فيه أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه فى كل واقعه إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالى بوجود التكليف بينها و بين الوقائع الأخر فهو مسلم بمعنى أن كل واقعه ليست مما يقتضى الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف كما فى شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال لم يجب فيها الاحتياط و إن رجع إلى تعيين المكلف به كالشك فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمع و كالشك فى مدخله شىء فى العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك فى مدخلته و جب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فى ما نحن فيه فى الوقائع المجهوله من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فيها و إن كان الشك فى نفس الوقعه شكا فى التكليف و لذا ذكرنا سابقا أن الاحتياط هو مقتضى القاعده الأوليه عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط

حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو يستريح عن كلفه الجواب عن الاحتياط.

و منها أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لأن مذهب جماعه من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفه الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهادا أو تقليدا (قال فى الإرشاد فى أوائل الصلاه يجب معرفه واجب أفعال الصلاه من مندوبها و إيقاع كل منهما على وجهه) و حينئذ فى الاحتياط إخلال بمعرفه الوجه التى أفتى جماعه بوجوبها و بإطلاق بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد.

و فيه أولا أن معرفه الوجه مما يمكن للمتأمل فى الأدله و فى إطلاقات العبارات و فى سيره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٠٢

المسلمين و فى سيره النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من معرفه العلميه و لذا (ذكر المحقق قدس سره كما فى محكى المدارك فى باب الوضوء أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري) و تمام الكلام فى غير هذا المقام.

و ثانيا لو سلمنا وجوب معرفه أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فإنما هو مع التمكن من معرفه العلميه أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا.

لأن اعتبار معرفه الوجه إن كان لتوقف نيه الوجه عليها فلا- يخفى أنه لا- يجدى معرفه الظنيه فى نيه الوجه فإن مجرد الظن بوجوب شىء لا- يتأتى معه القصد إليه لوجوبه إذ لا- بد من الجزم بالنيه و لو اكتفى بمجرد الظن بالوجوب و لو لم يكن نيه حقيقه فهو مما لا يفى بوجوبه ما ذكره فى اشتراط نيه الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق

معهُ نيه الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة نيه الوجه معه أصلاً.

و إن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعاً عليه و لذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان و يصلى في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلى في ثوبين مشتبهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاه واحده في ثوب معلوم الطهاره إلى غير ذلك ففيه أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي و أما مع عدم التمكن منه كما في ما نحن فيه فلا- دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي إذ لا- دليل على ترجيح صلاه واحده في مكان إلى جهه مظنونه على الصلاه المكرره في مكان مشتبه الجهه بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفيه على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

و بالجمله فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقدّم له وجه فإن كان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط و الاعتراف برجحانه و كونه مستحباً بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص فتأمل.

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول رساله في مسأله اعتبار العلم الإجمالي و أنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا فراجع.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٠٣

و مما ذكرنا ظهر



أن القائل بانسداد باب العلم و انحصار المناص فى مطلق الظن ليس له أن يتأمل فى صحه عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتياط لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه فالأخذ بالظن عنده و ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص و دفع العسر و الحرج لا من باب العزيمه.

ثالثا سلمنا تقديم الامتثال التفصيلى و لو كان ظنيا على الإجمالى و لو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن فى المسأله و معرفه الوجه ظنا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنى و العمل على الاحتياط مثلا إذا حصل الظن بوجوب القصر فى ذهاب أربه فراسخ فىأتى بالقصر بالنيه الظنيه الوجوبيه و يأتى بالإتمام بقصد القربه احتياطا أو بقصد الندب و كذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السوره فى الصلاه فىنوى الصلاه الخاليه عن السوره على وجه الوجوب ثم يأتى بالسوره قربه إلى الله تعالى للاحتياط.

و رابعا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول إن الظن إذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فى الوقائع المشتببه هو الاحتياط كما عرفت سابقا فإذا وجب الاحتياط حصل معرفه وجه العباده و هو الوجوب و تأتى نيه الوجه الظاهرى كما تأتى فى جميع الموارد التى يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط و استصحاب الاشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمده فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الإجماع و لزوم العسر دون اللهم إلا أن يقال إن هناك شيئا ينبغى أن ينه عليه و هو أن نفى الاحتياط بالإجماع و العسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة

جميع الاحتمالات مظنونها و مشكوكها و موهومها.

و يندفع العسر بترخيص موافقه الظنون المخالفه للاحتياط كلا- أو بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومه لأنها الأولى بالإهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط فى مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار لما تقرر فى مسأله الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر تعين مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات و لم يسقط وجوب الاحتياط رأسا.

توضيح ما ذكرنا أنا نفرض المشتبهات التى علم إجمالاً- بوجود الواجبات الكثيره فيها بين مظنونات الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب و كان الإتيان بالكل عسراً أو قام

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٠٤

الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع تعين ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

و ليس هذا معنى حجه الظن لأن الفرق بين المعنى المذكور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به و بين حجه الظن بمعنى كونه فى الشريعه معياراً لامتنال التكاليف الواقعيه نفيًا و إثباتًا و بعبارته أخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط فى الموارد المشتبهه و بين جعل الظن فيها حجه هو أن الظن إذا كان حجه فى الشرع كان الحكم فى الواقعه الخاليه عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الواقعه من دون التفات إلى العلم الإجمالى بوجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلى و الظن الخاص بالوقائع فيكون الوقائع بين معلومه الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزله المعلوم و

بين مشكوكه الوجوب رأسا.

و أما إذا لم يكن الظن حجه بل كان غايه الأمر بعد قيام الإجماع و نفى الحرج على عدم لزوم الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه التى علم إجمالاً- بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه لأن ملاحظه الاحتياط فى موهومات الوجوب خلاف الإجماع و موجب للعسر كان اللازم فى الواقعه الخاليه عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالى المذكور من الاحتياط لأن سقوط الاحتياط فى سلسله الموهومات لا يقتضى سقوطه فى المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك أن مقتضى القاعده العقلية و النقلية لزوم الامتثال العلمى التفصيلى للأحكام و التكاليف المعلومه إجمالاً و مع تعذره يتعين الامتثال العلمى الإجمالى و هو الاحتياط المطلق و مع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظنى فى الكل و بين الامتثال العلمى الإجمالى فى البعض و الظنى فى الباقي كان الثانى هو المتعين عقلاً و نقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلى و دار الأمر بين إغائه بالمره و الاكتفاء بالإطاعه الظنيه و بين إعماله فى المشكوكات و المظنونات و إغائه هو الموهومات كان الثانى هو المتعين.

و دعوى لزوم الحرج أيضا من الاحتياط فى المشكوكات خلاف الإنصاف لقله المشكوكات لأين الغالب حصول الظن إما بالوجوب و إما بالعدم.

اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات أيضا و حاصله دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعيه المشتبهه بين الواقع فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعا الإطاعه العلميه الإجماليه فى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٠٥

الوقائع المشتبهه مطلقا لا فى الكل و لا فى البعض و

حينئذ تعين الانتقال إلى الإطاعة الظنيه.

لكن الإنصاف أن دعواه مشكله جدا و إن كان تحققه مظنونا بالظن القوى لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى في ذلك المورد فيصير الأصول مظنونه الاعتبار في المسائل المشكوكه فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف و كفايه الرجوع إلى الأصول و سيجىء أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع و بين الظن المتعلق بكون شىء طريقا إلى الواقع و كون العمل به مجزيا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.

قلت مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجه الكافيه في المسائل التي انسدت فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للأصول و مرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجيه الظن بعد الانسداد.

قلت مسأله اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسأله بيان ذلك أنه لو قلنا ببطان لزوم الاحتياط في الشريعة رأسا من جهه اشتباه التكاليف الواقعيه فيها و عدم لزوم الامتثال العلمى الإجمالى حتى في المشكوكات و كفايه الامتثال الظنى في جميع تلك الوقعات المشتبهه لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع و بين حصول الظن بقيام شىء من الأمور التعبديه مقام الواقع في حصول البراءه الظنيه عن الواقع و الظن بسقوط الواقع في الواقع أو في حكم الشارع و بحسب جعله.

أما لو لم يثبت ذلك بل كان غايه ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز

الاحتمالات الموهومه للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط فى الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم و أما الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهى باقيه على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك من جهه كونها من احتمالات الواجبات و المحرمات الواقعيه.

و حينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٠٦

بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهه فى ترك الاحتياط بل اللازم هو العمل بالاحتياط لأنه من الموارد المشكوكه و الظن بطريقه ما قام عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكا.

و أنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونه التى يراد إثبات اعتبار الظن بالطريق فيها إنما هى من المشكوكات إذ لو كان نفس المورد مظنونا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق و لو كان مظنونا بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقا لتعارض الظن الحاصل من الطريق و الظن الحاصل فى المورد على خلاف الطريق و سيجىء الكلام فى حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق.

و الحاصل أن اعتبار الظن بالطريق و كونه بالظن فى الواقع مبنى على القطع بطلان الاحتياط رأسا بمعنى أن الشارع لم يرد منا فى مقام امتثال الأحكام المشتبهه الامتثال العلمى الإجمالى حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفايه الامتثال الظنى لأنه المتعين بعد الامتثال العلمى بقسميه من التفصيلى و الإجمالى فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفايه الامتثال الظنى بين الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعه طريق جعله الشارع مجزيا عن الواقع و سيجىء

تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت إذا لم يتم في موارد الشك ما ظن طريقته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد احتمالات الواجبات أو المحرمات الواقعيه و إن حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعده في نفس المسأله كما لو كان الشك فيه في المكلف به و هذا إجماع من العلماء حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات و المحرمات الواقعيه و إن احتاط الأخباريون في الشبهه التحريميه من جهة مجرد احتمال التحريم فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولويه القطعيه.

قلت العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا أو مظنون لهم بالظن الخاص و بين مشكوك التكليف رأسا و لا- يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهه الوجوبيه.

و الحاصل أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد و قد نبهنا على ذلك غير مره في بطلان التمسك على بطلان البراءه و الاحتياط بمخالفتها لعمل العلماء فراجع.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٠٧

و يحصل مما ذكر إشكال آخر أيضا من جهة أن نفى الاحتياط بلزوم العسر لا- يوجب كون الظن حجه ناهضه لتخصيص العمومات الثابته بالظنون الخاصه و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها.

و دعوى أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب و السنه المتواتره و خبر الواحد الثابت حجتيه بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفه ظواهر

أكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر هاهنا على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص و المقيد مجازفه إذ لا- علم و لا- ظن بطرو مخالفه الظاهر فى غير الخطابات التى علم إجمالها بالخصوص مثل أقيموا الصلاه و لله على الناس حج البيت و شبههما و أما كثير من العمومات التى لا- نعلم بإجمال كل منها فلا- يعلم و لا- يظن بثبوت المجمل بينها لأجل طرو التخصيص فى بعضها و سيجى ء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقائع.

و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الوقائع من غير التفات إلى العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات بين الوقائع بأن يلاحظ نفس الوقائع فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب كالماء المتغير بعد زوال التغيير و إلا فإن كان الشك فى أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءه و إن كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر و الإتمام فإن أمكن الاحتياط وجب و إلا تخير كما إذا كان الشك فى تعيين التكليف الإلزامى كما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات يمنع عن إجراء البراءه و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل و كذا العلم الإجمالى بوجود غير الواجبات و المحرمات فى الاستصحابات المطابقه للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات و إن كان لا- يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط فتأمل لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجملة فالعمل بالأصول النافيه للتكليف فى موارد مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره و بالأصول

المشبهه للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للخرج و هذا لكثرة المشتبهات فى المقامين كما لا يخفى على المتأمل.

و أما رجوع هذا الجاهل الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها فهو باطل لوجهين أحدهما الإجماع القطعى و الثانى أن الجاهل الذى وظيفته الرجوع

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٠٨

إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذى يبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فى استناده إليه و اعتقاده عنه فلا دليل على حجيه فتواه بالنسبه إليه و ليست فتواه من الطرق المقرره لهذا الجاهل فإن من يخطئ القائل بحجيه خبر الواحد فى فهم دلالة آيه النبا عليها كيف يجوز له متابعتة و أى مزيه له عليه حتى يجب رجوع هذا إليه و لا يجب العكس.

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أن المجتهد إذا لم يجد دليلا فى المسأله على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءه لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

و الحاصل أن اعتقاد مجتهد ليس حجه على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد و أدله وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذى يختفى منشأ علمه على ذلك الجاهل لا مجرد المعتقد بالحكم و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلاله و الآخر اعتقد بفساد تلك الدلاله فلم يحصل له اعتقاد و هذا شىء مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم شاهدا كان أو مفتيا أو غيرهما

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٠٩

#### المقدمه الرابعه

المقدمه الرابعه

فى أنه إذا وجب التعرض لامثال الواقع فى مسأله



واحده أو فى مسائل و لم يمكن الرجوع فيها إلى الأصول و لم يجب أو لم يجز الاحتياط تعين العمل فيها بمطلق الظن و لعله لذلك يجب العمل بالظن فى الضرر و العدالة و أمثالهما.

إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه و محصلها أنه إذا ثبت انسداد باب العلم و الظن الخاص كما هو مقتضى المقدمه الأولى و ثبت وجوب امتثال الأحكام المشتبهه و عدم جواز إهمالها بالمره كما هو مقتضى المقدمه الثانيه و ثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعيه كما هو مقتضى المقدمه الثالثه تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها إذ ليس بعد الامتثال العلمى و الظنى بالظن الخاص المعبر فى الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظنى.

توضيح ذلك أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامتثال الحكم الشرعى فله مراتب أربع الأولى الامتثال العلمى التفصيلى و هو أن يأتى بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به و فى معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعى و إن لم يفد العلم و لا الظن كأصول الجاريه فى مواردها و فتوى المجتهد بالنسبه إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانيه الامتثال العلمى الإجمالى و هو يحصل بالاحتياط.

الثالثه الامتثال الظنى و هو أن يأتى بما يظن أنه المكلف به.

الرابعه الامتثال الاحتمالى كالتعبد بأحد طرفى المسأله من الوجوب و التحريم أو التعبد

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٢١٠

ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

و هذه المراتب مترتبه لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها إلا مع

تعذرنا على إشكال في الأولين تقدم في أول الكتاب و حينئذ فإذا تعذرت المرتبه الأولى و لم يجب الثانيه تعينت الثالثه و لا يجوز الاكتفاء بالرابعه.

فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءه و وجوب العمل بالاحتياط و وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه مثل القرعه و التقليد أو غيرهما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع بعد الإغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعه و ما بعدها أن مجرد احتمال كون شىء غير الظن طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظن إليه لأن الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع و إن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً إذ مجرد الاحتمال لا يجدى في طرح الطرف المظنون فإن العدول عن الظن إلى الوهم و الشك قبيح.

و الحاصل أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمى إلى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظنى بعد تعذر الامتثال العلمى و فرض عدم سقوط الامتثال.

و اندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم من التنافى بين التزام بقاء التكليف فى الوقائع المجهوله الحكم و عدم ارتفاعه بالجهل و بين التزام العمل بالظن نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدى غير الاحتياط و إحراز الواقع فى امتثاله.

توضيح الاندفاع أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط فإن الحكم بالتخيير لا ينافى التزام بقاء التكليف فيقال إن الأخذ بأحدهما لا يجدى فى امتثال الواقع

لأن المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأسا نظير جميع الوقائع المشتبهه.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر و الجمعه فى يوم الجمعه بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بإحداهما فإنه يدور الأمر بين العمل بالظن و التخيير و العمل بالموهوم فإن إيجاب العمل بكل من الثلاثه و إن لم يحرز به الواقع إلا- أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخيير فيجب عقلا

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٢١١

فافهم.

و لا- فرق فى قبح طرح الطرف الراجع و الأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا و بين أن لا- يقوم لأن العدول عن الظن إلى الوهم قبيح و لو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا شرعيا و دار الأمر بين تحصيل الظن بالواقع و بين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعى ففيه كلام سيأتى إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمه الثانيه و جوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء و حرمة إهمالها و فرضها كالمعدوم و ثبت بحكم المقدمه الثالثه عدم و جوب امتثال المجهولات بالاحتياط و عدم جواز الرجوع فى امتثالها إلى الأصول الجاربه فى نفس تلك المسائل و لا إلى فتوى من يدعى انفتاح باب العلم بها تعيين و جوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته و لا يجوز قبل تحصيل الظن

الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفى المسأله ولا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء فى مقام الامتثال بالشك و الوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم و لا- يجوز أيضا الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا مع عدم إفادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصه الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجه لوجوب العمل بالظن فى الجملة

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢١٢

**و ينبغى التنبيه على أمور**

**الأمر الأول [لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى]**

الأمر الأول [لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى]

أنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره وجوب الامتثال الظنى للأحكام المجهوله فاعلم أنه لا فرق فى الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى كأن يحصل من شهره القدماء الظن بنجاسه العصير العنبى و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن كالقرعه مثلا فإذا ظن حجيه القرعه حصل الامتثال الظنى فى مورد القرعه و إن لم يحصل ظن بالحكم الواقعى إلا أنه حصل ظن ببراءه ذمه المكلف فى الواقعه الخاصه و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرئا للذمه.

فكما أنه لا- فرق فى مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع و بين تحصيل العلم بموافقه طريق علم كون سلوكه مبرئا للذمه فى نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع و بين الظن ببراءه الذمه فى نظر الشارع.

و قد خالف فى هذا التعميم فريقان أحدهما من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن و حجيته فى كون الشىء طريقا شرعيا مبرئا للذمه

فى نظر الشارع و لا تثبت اعتباره فى نفس الحكم الفرعى زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لإثبات حجيه الظن فى نفس الأحكام الفرعيه إما مطلقا أو بعد العلم الإجمالى بنصب الشارع طرقا للأحكام الفرعيه.

الثانى مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت إلا اعتبار الظن فى نفس الأحكام الفرعيه أما الظن بكون الشىء طريقا مبرئا للذمه فهو ظن فى المسأله الأ-صوليه لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها فى المسائل الفرعيه دون الأصوليه.

و أما الطائفه الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢١٣

أحدهما و هو الذى اقتصر عليه بعضهم ما لفظه (أنا كما نقطع بأنا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عنده تعذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه و حيث إنه لا- سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته لأنه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع مما عداه).

و فيه أولا إمكان منع نصب الشارع طرقا

خاصه للأحكام الواقعيه وافيها بها كيف و إلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعه النهار لتوفر الدواعى بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفه صلواته الخمس.

و احتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعى الاختفاء إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبي صلى الله عليه و آله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى.

و كيف كان فيكفى في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام و إرجاع امثالها إلى ما يحكم به العقلاء و جرى عليه ديدنهم في امثال أحكام الملوك و الموالى مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعه من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمئنانى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢١٤

الذى يسكن إليه النفس و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا في إلقاء احتمال الخلاف و هو الذى يحتمل حمل كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد.

و أما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له و هو فتوى مجتهد مع احتمال عدم النصب في حقه أيضا فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل خبره المركز في أذهان جميع العقلاء و يكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تأسيسا.

و بالجملة فمن المحتمل قريبا إحاله الشارع للعباد في طريق امثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امثال أحكامهم العرفيه من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنانى.

فإذا فقدا تعين الرجوع أيضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنانى كما

أنه لو فقد و العياد بالله الأمارات المفيده لمطلق الظن لتعين الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فرارا عن المخالفه القطعيه و الإعراض عن التكليف الإلهيه فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يجمع القول ببقاء الأحكام الواقعيه إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيح الاندفاع أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأسا و لو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص أو مع ثبوته و عدم رضاء الشارع بسلوكه و إلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص و حكم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به و لهذا اعترف هذا المستدل على أن الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع إليه عند انسداد باب العلم فى تعيين الطرق الخاصه الشرعيه مع بقاء التكليف بها.

و ربما يستشهد للعلم الإجمالى بنصب الطريق بأن المعلوم من سيره العلماء فى استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص و إن اختلفوا فى تعيينه.

و هو ممنوع أولا بأن جماعه من أصحابنا كالسيد رحمه الله و بعض من تقدم عليه و تأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.

و ثانيا لو أغمضنا عن مخالفه السيد و أتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجيه طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالى بأن بعض هذه الطرق منصوبه لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره و اختلاف الفتاوى فى الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك إلا إذا كان اختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الأخبار المختلفه فى الوقائع المختلفه فإنها لا توجب تواتر القدر

أخبارهم كون الاختلاف راجعا إلى التعيين وقد حقق ذلك في باب التواتر الإجمالي و الإجماع المركب و ربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس و شبهه و لو مع انسداد باب العلم كاشفا عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و ينتقض أولا بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحل ثانيا بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

فإن قلت ثبوت الطريق إجمالا مما لا مجال لإنكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فإن غايه الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضى به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل و التقرير معلوم.

قلت هذه مغالطه فإن مطلق الظن ليس طريقا في عرض الطرق المجعوله حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقا آخر مجعولا بل الطريق العقلي بالنسبه إلى الطريق الجعلى كالأصل بالنسبه إلى الدليل إن وجد الطريق الجعلى لم يحكم العقل بكون الظن طريقا لأن الظن بالواقع لا يعمل به في مقابله القطع ببراءه الذمه و إن لم يوجد كان طريقا لأن احتمال البراءه لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلى كما فى ما نحن فيه كاف فى حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا و على كل حال فتردد الأمر بين مطلق الظن و طريق خاص آخر مما لا معنى له.

و ثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك أن



ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا- قليل كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان  
الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن و لا ريب فى ندره هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو  
الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيه الشرعيه أو الشيع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى ندره هذا القسم فى هذا الزمان إذ غايه الأمر أن نجد الراوى فى الكتب الرجاليه محكى التعديل بوسائط عديده  
من مثل الكشى و النجاشى و غيرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينه شرعيه و لذا لا يقبل مثله فى الحقوق و دعوى حجييه  
مثل ذلك بالإجماع ممنوعه بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجه بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الإجماع على

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢١٦

حجييه خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملى لا يجدى فى الكشف عن قول الحجه مع أن مثل هذا الخبر فى غايه القله خصوصا  
إذا انضم إليه إفاده الظن الفعلى.

و ثالثا سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جمله ما بأيدينا من الطرق الظنيه من أقسام الخبر و الإجماع المنقول و الشهره و ظهور  
الإجماع و الاستقراء و الأولويه الظنيه إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه فإن وفى بغالب الأحكام اقتصر  
عليه و إلا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح و الإجماع المنقول متيقن بالنسبه إلى الشهره و ما بعدها من الأمارات إذ لم يقل  
أحد بحجييه الشهره و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الإجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود

القدر المتيقن و وجوب الرجوع في المشكوك إلى أصله حرمة العمل نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين و احتمال نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الإغماض عما سيجي ء من الجواب و رابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه و هو في المقام مفقود.

و دعوى أن الأمر دائر بين الواجب و الحرام لأن العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعه بأن العمل بما ليس طريقا إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم و العمل بكل ما يحتمل الطريقه رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه جهه التشريع نعم قد عرفت أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهه أن فيه طرحا للأصول المعتمده من دون حجه شرعيه.

و هذا أيضا غير لازم في المقام لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفه و إن كان مخالفا للأصول فإن كان مخالفا للاستصحاب النافي للتكليف فلا إشكال لعدم حجيته الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الإمارات الموجوده على خلافها معتبره عند الشارع و إن كان مخالفا للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسأله الفرعيه و كذا لو كان مخالفا للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسأله الأصوليه أعني نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط في المسأله الفرعيه فالعمل مطلقا على الاحتياط اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسأله كالشك في الجزئيه و في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافيه

له بعد العلم الإجمالى بوجوب العمل فى بعضها على

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢١٧

خلاف الحاله السابقه إذ يصير حينئذ كالشبهه المحصوره فتأمل.

و خامسا سلمنا العلم الإجمالى بوجود الطريق المجعول و عدم المتيقن و عدم وجوب الاحتياط لكن نقول إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن فى مسأله تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن فى المسأله الفرعيه.

و ذلك لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالا- إن كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو فى عرض الواقع مبرئا للذمه بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا- إذا فرضنا حجه الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكما واقعا بتحصيل العلم به و بين امثال مؤدى الطريق المجعول الذى علم جعله بمنزله الواقع فكل من الواقع و مؤدى الطريق مبرئ مع العلم به فإذا انسد باب العلم التفصيلى بأحدهما تعين الآخر و إذا انسد باب العلم التفصيلى بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدى الطريق فى كون كل واحد منهما امثالا ظنيا.

و إن كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمييزه عن غيره إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم إذ فيه عدول عن الامثال القطعى إلى الظنى فكذا مع العلم الإجمالى بناء على أن الامثال التفصيلى مقدم على الإجمالى أو لأن الاحتياط يوجب الحرج المؤدى إلى الاختلال.

أما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تمييزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق

بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبى عنه قوله و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق و سيأتى مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع أ لا- ترى أن المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا- فى نفس الحكم الواقعى و القاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢١٨

قلت فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين فإن الظنون الحاصله للمقلد و القاضى فى المثالين بالنسبه إلى نفس الواقع أمور غير مضبوته كثيره المخالفه للواقع مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالتقياس بخلاف ظنونهما المعموله فى تعيين الطريق فإنها حاصله من أمارات منضبطه غالبه المطابقه لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعموله فى تعيين الطريق بعينها هى المعموله فى تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهه العلم الإجمالى بكثره مخالفه إحداهما للواقع و لا من جهه منع الشارع عن إحداهما بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعموله فى نصب الطريق على العكس فى المثالين كان المتعين العمل بالظن فى نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم

بنفس الواقع فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فإننا لو فرضنا أن المقلد يقدر على أعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدره الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي و كذا القاضى إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد فى مسأله الطريق بإعمال الظنون و بذل الجهد فى المعارضات و دفعها بخلاف الظن بحقيه أحد المتخاصمين فإنه مما يصعب الاجتهاد و بذل الوسع فى فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الأمارات فى الوقائع الشخصيه و عدم قدره المجتهد على الإحاطه بها حتى يأخذ بالأخرى.

و كما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فى المسأله الكليه كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد فى الوقائع الشخصيه فتأمل.

هذا مع إمكان أن يقال إن مسأله عمل القاضى بالظن فى الطريق مغايره لمسألتنا من جهه أن الشارع لم يلاحظ الواقع فى نصب الطريق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التعبدية مثل الإقرار و البينه و اليمين و النكول و القرعه و شبهها بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الأحكام الواقعيه فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالبى عن الواقع و وجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقه للواقع و كون غيرها غير غالب المطابقه بل غالب المخالفه كما ينبى عنه ما ورد فى العمل بالعقول فى دين الله (: و أنه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال و

أن ما يفسده أكثر مما يصلحه و أن الدين يمحق بالقياس)

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢١٩

و نحو ذلك.

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصيه فيها من بين سائر الأمارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب و التجأ إلى أعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجوب الأوفق منها بالواقع فلا فرق بين أعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق و بين أعمالها في نفس الحكم الواقعي بل الظاهر أن أعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحه الأوليه التي هي أحق بالمراعاة من مصلحه نصب الطريق فإن غايه ما في نصب الطريق من المصلحه ما به يتدارك المفسده المترتبه على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلك الطريق لا إدراك المصلحه الواقعيه و لهذا اتفق العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نيه الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها أيضا كما مرت الإشاره إليه في إبطال وجوب فإن قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري و الواقعي لأن الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقته فإنه ظن بالواقع و ليس ظنا بتحقق الامتثال في الظاهر بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن قلت أولا إن هذا خروج عن الفرض لأن مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل

بالظن في الطريق و إن لم يكن الطريق مفيدا للظن به أصلا نعم قد اتفق في الخارج أن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالا مفيده للظن شخصا أو نوعا لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق

المفيد للظن بالواقع.

و ثانياً أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنيه على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الآخر بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجيه الظن بالواقع لا بالطريق.

و سيجىء الكلام فى أن نتیجه دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كليه بحيث لا يرجع بعض الظنون على بعض أو مهمله بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح.

و الاستدلال المذكور مبنى على إنكار ذلك كله و أن دليل الانسداد جار فى مسأله تعيين

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٢٠

الطريق و هى المسأله الأصوليه لا- فى نفس الأحكام الواقعيه الفرعيه بناء منه على أن الأحكام الواقعيه بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا إلا- بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به فى الحقيقه مؤديات تلك الطرق لا الأحكام الواقعيه من حيث هى.

و قد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس إلا لأجل كشفها الغالبى عن الواقع و مطابقتها له فإذا دار الأمر بين إعمال الظن فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و اعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع لا قيادا له و الحاصل أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلى حينئذ فى مؤديات الطرق و لازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم

بالطريق أم انسد و بين أن يكون التكليف الفعلى بالواقع باقيا على حاله إلا- أن الشارع حكم بوجود البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلى فإذا انسد طريق العلم إليه و دار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقى و بين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح إذ الترجيح مبنى على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما فى قول بعضهم من (أن التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق إنما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل و الطريق المقرر مستقلا لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر و أما لو كان أحد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا له فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضى الحكم بالبراءة و حصول البراءة فى صورته العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظرا إلى أداء الواقع و كونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا إلى الواقع فى العقل و الشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك فيه أيضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى).

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٢١

الوجه الثانى (ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول و بعض الوجوه الآخر قال لا- ريب فى كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه و لم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيه فى الجملة و أن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصيل القول فيه.



حينئذ فنقول إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمه في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه و حصول البراءة به و إن انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به فتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به و القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حججه الظن.

و بينهما بون بعيد إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يظن كونه حجه بقيام دليل ظني على حججه سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا- و في الوجه الثاني لا- يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع إذ لا- يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به و ليس ذلك إلا الدليل الظني الدال على حججه فكل طريق قام دليل ظني على حججه و اعتباره عند الشارع يكون حجه دون ما لم يتم عليه ذلك انتهى بألفاظه) و أشار بقوله حسب ما مر تفصيل القول فيه إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات هذا المطلب (حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٢

أن المناط في وجوب الأخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفه الأحكام الواقعية الأوليه إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام و أداء الأعمال على وجه إرادته الشارع منا في الظاهر

و

حكم معه قطعاً بتفريغ ذمتنا بملاحظه الطرق المقرره لمعرفتها مما جعلها وسيله للوصول إليها سواء علم مطابقتة للواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل به شىء منهنما وجهان) (الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى فإنه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلت الأدله المتقدمه على اعتباره و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما فى الواقع و لم يقض شىء من الأدله الشرعيه بوجوب تحصيل شىء آخر وراء ذلك بل الأدله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك إذ لم بين الشرعيه من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع و فى ملاحظه طريقه السلف من زمن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام كفايه فى ذلك إذ لم يوجب النبى صلى الله عليه و آله

على جميع من فى بلده من الرجال و النسوان السماع منه فى تبليغ الأحكام أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب أو الغلط فى الفهم أو فى سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به انتهى.

ثم شرع فى إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً إلى أن قال فتحصل مما قررناه أن العلم الذى هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرره لمعرفتها و الوصول إليها و الواجب بالنسبه إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه فى حكم الشرع سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرره من الشارع و إن

لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٣

و بعبارة أخرى لا- بد من معرفته بالتكليف و أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين و لا- ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفة تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه و بين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا- إشكال فيه نعم ما جزم به من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمه دون أداء الواقع على ما هو عليه فيه أن تفريغ الذمه عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية و إما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة لتفريغ الذمه بهذا على مذهب المخطئه من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي و مضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة.

و قد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول فأداء كل من الواقع الحقيقي و الواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالاً

و إطاعه للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداءين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعه و الامتثال كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون امتثال و أما الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه و ينتفى موضوع الأمر الآخر إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع و بين ترك تحصيل الواقع و امتثال الأمر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما.

و أما لو تعذر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر كما لو عجز عن تحصيل العلم

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٤

بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوماً له أو انعكس الأمر بأن تمكن من العلم و انسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.

و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك ضروره أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعه الواقعيه عند تعذره هي الإطاعه الظاهريه المتوقفه على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل أن سلوك الطريق المجعول مطلقاً أو عند تعذر العلم في

مقابل العمل بالواقع فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا و إنما يوجب فراغ الذمه من الأمور به واقعا لو لم يأخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقا فكل منهما موجب لبراءه الذمه واقعا و إن لم يعلم بحصوله بل و لو اعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر فى الإطاعه فلا يتحقق فى شىء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمه بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمه إلا إذا ثبت حجيه ذلك الظن و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكّم صرف.

و منشأ ما ذكره قدس سره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول و هو العلم بالواقع الذى هو سبب تام لبراءه الذمه فيكون هو أيضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءه بخلاف الظن بالواقع لأن نفس أداء الواقع ليس سببا تاما للبراءه حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءه فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى.

و أنت خبير بأن الطريق الشرعى لا يتصف بالطريقيه فعلا إلا بعد العلم به تفصيلا و إلا فسلوكه أعنى مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف و لذلك أطلنا الكلام فى أن سلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٢٥

و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فى مقابل المتعلق بالآخر فدعوى أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن

بإتيان الواقع فاسده.

هذا كله مع ما علمت سابقا فى رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الأحكام و إنما اقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم ثم على الظن الاطمئنانى.

ثم إنك حيث عرفت أن مال هذا القول إلى أخذ نتیجه دليل الانسداد بالنسبه إلى المسائل الأصوليه و هى حجيه الأمارات المحتمل له حجيه لا بالنسبه إلى نفس الفروع فاعلم أن فى مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم و هو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسأله الأصوليه أعنى حجيه الأمارات المحتمل له و هذا هو القول الذى ذكرنا فى أول التنبيه أنه ذهب إليه فريق و سيأتى الكلام فيه عند التكلم فى حجيه الظن المتعلق بالمسائل الأصوليه إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن بعض من لا- خبره له لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه و ظاهر عبارته كتاب القوانين رد القول الذى ذكرناه أولا عن بعض المعاصرين من حجيه الظن فى الطريق لا فى نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميه أصوليه أو فقهيه كصاحب القوانين و بين من يخصه بالمسائل الفرعيه فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

و يدفعه أن المسأله ليست من التوقيفيات التى يدخلها الإجماع المركب مع أن دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثه بشيعة جدا بل المسأله عقليه فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسأله تعيين الطرق فلا معنى لرده بالإجماع المركب فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل و جريان مقدمات الانسداد فى خصوصها كما عرفت منا

أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعيه كما فعله غير واحد من مشايخنا

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٦

### الأمر الثاني نتيجة دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

#### إشاره

الأمر الثاني نتيجة دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

و هو أهم الأمور في هذا الباب أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضيه مهمله من حيث أسباب الظن فلا- يعم الحكم لجميع الأمارات الموجبه للظن إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح أو إجماع مركب أو غير ذلك أو قضيه كليه لا تحتاج في التعميم إلى شيء و على التقدير الأول فهل يثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت و على التقدير الثاني أعني كون القضيه كليه فكيف توجه خروج القياس مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات

### المقام الأول في كون نتيجة دليل الانسداد مهمله أو معينه

المقام الأول في كون نتيجة دليل الانسداد مهمله أو معينه

و التحقيق أنه لا إشكال في أن المقدمات السابقه التي حاصلها بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم و عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز الرجوع إلى القاعده التي يقتضيها المقام إذا جرت في مسأله تعين وجوب العمل بأي ظن حصل في تلك المسأله من أي سبب و هذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب و الموارد و الأشخاص و هذا ثابت بالإجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث إنه أبطل البراءه في كل مسأله من غير ملاحظه لزوم الخروج عن الدين و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج و يظهر أيضا من صاحبي المعالم و الزبده بناء على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجيته خبر الواحد للعمل بمطلق

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٧

الظن فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصاله البراءه و أصاله الاحتياط و الاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من

مواردها بالخصوص إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفه القطعيه الكثيره و لزوم الحرج عن الاحتياط و هذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب الأسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبه الظن.

و حيثئذ فنقول إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن يقال إن بقاء التكاليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها و إهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا و عدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجيه الظن على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطله سواه فلا استدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصله أو أطرافها بنفى الباقي فيقال إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومه إجمالا- أو أراد الامتثال بها على العلم أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا- أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدى أو أراد امتثالها الظنى و ما عدا الأخير باطل فتعين هو.

و إما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى بمعنى حسن المعاقبه على تركه و قبح المطالبه بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفايه الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع إذ كما أن نفس وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه بعد تحقق الأمر و النهى من الشارع ليس



من الأحكام المجعوله للشارع بل شىء يستقل به العقل لا- على وجه الكشف فكذلك كيفية الإطاعة و أنه يكفى فيها الظن بتحصيل مراد الشارع فى مقام و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً.

و توهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا فى محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابليه المورد لهما أما لو كان قابلاً- لحكم العقل دون الشرع فلا كما فى الإطاعة و المعصيه فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى و ترك الثانية بإرادته مستقلة غير إرادته فعل المأمور به و ترك المنهى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٢٨

عنه الحاصله بالأمر و النهى حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعة و تحريم المعصيه كان الأمر و النهى للإرشاد لا للتكليف إذ لا يترتب على مخالفه هذا الأمر و النهى إلا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه أعنى نفس الإطاعة و المعصيه و هذا نفس دليل الإرشاد كما فى أوامر الطبيب و لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به و المنهى عنه فعلاً أو تركاً من الثواب و العقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل إذ على الأول يدعى الإجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه و على الثانى يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الإطاعة و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره و لا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من

جهتى الأسباب و مرتبه الظن فنقول أما التقرير الثانى فهو يقتضى التعميم و الكليه من حيث الأسباب إذ العقل لا يفرق فى باب الإطاعه الظنيه بين أسباب الظن بل هو من هذه الجبهه نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا- تعميم فى النتيجة إذ لا- يلزم من بطلان كليه العمل بالأ-صول التى هى طرق شرعيه الخروج عنها بالكليه بل يمكن الفرق فى مواردنا بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى مقابلها فيؤخذ به و بين ما دونه فيؤخذ بها.

و أما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهه الأسباب و من جهه المرتبه.

إذا عرفت ذلك فنقول الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى و أن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولا- فلأن المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصه حجه لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم أصلا بل عرفت فى الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظن فى الطريق أن ذلك غير بعيد و هو أيضا طريق العقلاء فى التكاليف العرفيه حيث يعملون بالظن فى تكاليفهم العرفيه مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالى و لا يجب على الموالى نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل و يقبح عليهم المؤاخذه على مخالفه الواقع الذى يؤدى إليه الامتثال الظنى إلا أن يقال إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح فى إهمال النتيجة و إجمالها فتأمل.

و أما ثانيا فلأنه إذا بنى على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظن على وجه

الإهمال و الإجمال صح المنع الذى أورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل و قد أشرنا إليه سابقا و حاصله

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٢٩

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فى الجملة المتردد بين الكل و البعض المردد بين الأبعاض كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجه من دون اعتبار إفادته الظن لأنه أمر ممكن غير مستحيل و المفروض عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام فمن أين يثبت جعل الشارع الظن فى الجملة دون شىء آخر و لم يكن لهذا المنع دفع أصلا إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شىء آخر غير الظن فى الجملة فتأمل.

و أما ثالثا فلأنه لو صح كون النتيجة مهملة مجمله لم ينفع أصلا إن بقيت على إجمالها و إن عينت فيما أن تعين فى ضمن كل الأسباب و إما أن تعين فى ضمن بعضها المعين و سيجىء عدم تمامية شىء من هذين إلا بضميمة الإجماع فيرجع الأمر بالآخره إلى دعوى الإجماع على حجيه مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا- عقليا لا- يظهر له وجه عدا كون الملازمه بين تلك المقدمات الشرعيه و نتيجهها عقليه و هذا جار فى جميع الأدله السمعيه كما لا يخفى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٣٠

**المقام الثانى فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب أو المرتبه أم لا**

**اشاره**

المقام الثانى فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب أو المرتبه أم لا فنقول أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجيه الظن فى الجملة فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبه و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه.

**الأول من طرق التعميم عدم المرجح لبعضها على بعض**

الأول من طرق التعميم عدم المرجح لبعضها على بعض

فيثبت التعميم لبطان الترجيح بلا مرجح و الإجماع على بطلان التخيير و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله.

و ليعلم أنه لا بد أن يكون المعين و المرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول محذور و إلا فوجوده لا يجدى.

إذا تمهد هذا فنقول ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثة الأول من هذه الأمور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبه إلى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به و يطرح الباقي للشك في حجيته و بعبارة أخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفه للأصل على المتيقن و إهمال النتيجة حينئذ من حيث الكم فقط لتردده بين الأقل المعين و الأكثر.

ولا- يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل.

الثاني كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه للزوم الاقتصار في مخالفه الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعيه من الواجبات و المحرمات على القدر المتيقن و هو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غايه البعد فإنه كلما ضعف الاحتمال

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٣١

الموافق

للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجيه فإنه فى مقام دوران الأمر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب إلى الحجيه من غيره و معلوم أن القضييه المهمله المجمله تحمل بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع لأن المفروض رجحان مطابقتة للواقع لأن المفروض كونه من الأمارات المفيده للظن بالواقع و رجحان كونه بدلا عن الواقع لأن المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحه الواقع على تقدير مخالفته له فاحتمال مخالفه هذه الأماره للواقع و لبدله موهوم فى موهوم بخلاف احتمال مخالفه سائر الأمارات للواقع لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع.

و نظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمى عليه فدار الأمر بين دواءين أحدهما يظن كونه ذلك الدواء و على تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه فى جميع الخواص و الآخر يظن أنه ذلك الدواء لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفه بدل عنه و معلوم بالضروره أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجيه قد يعلم بالتفصيل كما إذا ظن حجيه الخبر المزكى رواته بعدل واحد أو حجيه الإجماع المنقول و قد يعلم إجمالا وجوده بين أمارات فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار و هذا كما لو ظن عدم حجيه بعض الأمارات كالأولويه و الشهره و الاستقراء و فتوى الجماعه الموجه للظن فإننا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجمله مردده بين هذه الأمور و غيرها و فرضنا الظن بعدم حجيه هذه هذه لزم

من ذلك الظن بأن الحججه فى غيرها و إن كان مرددا بين أبعاض ذلك الغير فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها لعين ما تقدم و إن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح فافهم.

هذه غايه ما يمكن أن يقال فى ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول إن المسلم من هذه فى الترجيح لا ينفع و الذى ينفع غير مسلم كونه مرجحا.

توضيح ذلك هو أن المرجح الأول و هو تيقن البعض بالنسبه إلى الباقي و إن كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجيه تفصيلا و غيره مشكوك الحجيه فيبقى تحت الأصل لكنه لا ينفع لقلته و عدم كفايته لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين و لم يعمل فى تصحيح رجاله و لا فى تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعا من

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٣٢

سائر الأمارات الأخر و لم يوهن لمعارضته شىء منها و كان معمولا به عند الأصحاب كلا أو جلا و مفيدا للظن الاطمئنانى بالصدور إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه الأمور الخمسه فى خبر احتمال كون غيره حجه دونه فلا يكون متيقن الحجيه على كل تقدير.

و أما عدم كفايه هذا الخبر لندرته فهو واضح مع أنه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن يعلم إجمالا بوجود مخصصات كثيره و مقيدات له فى الأمارات الأخر فيكون نظير ظواهر الكتاب فى عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقى فتأمل.

و أما المرجح الثانى و هو كون بعضها أقوى ظنا من الباقي ففيه

أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر لأن القوه و الضعف إضافيان و ليس تعارض القوى مع الضعيف هنا فى متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف و يبقى فى الأماره الأخرى نعم يوجد مرتبه خاصه و هو الظن الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع أن كون القوه معينه للقضيه المجله محل منع إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهه و ما تقدم فى تقريب مرجحيه القوه إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل و أحكامه.

و أما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجه فى الجمله و تردد أمره فى أنظارنا بين الكل و الأبعاض فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجمعول حجه لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف و طرح الأقوى فى موارد كثيره.

و أما المرجح الثالث و هو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين ففيه مع أن الوجه الثانى لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف فى أن مداره على الأقرب إلى الواقع و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذى لم يظن بحجتيه أقوى ظنا بمراتب من الظن الذى ظن حجتيه فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصه و عدم وجود ضابطه كليه بحيث يؤخذ بها فى ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائما من حيث القوه و الضعف كان

ذلك المرجح بنفسه منضبطا و لكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لأنه أبعد عن مخالفه الواقع و بدله بناء على

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٣٣

التقرير المتقدم.

و أما الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه أولا- أنه لا- أماره تفيد الظن بحجيه أماره على الإطلاق فإن أكثر ما أقيم على حجيه الأدله من الأمارات الظنيه المبحوث عنها الخبر الصحيح و معلوم عند المنصف أن شيئا مما ذكره لحجيته لا يوجب الظن بها على الإطلاق و ثانيا أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسأله تعيين هذا الظن المجمل.

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن و حجيته في مسأله تعيين القضييه المهمله و إنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجيه الظنون المظنونه الاعتبار بالأمارات الظنيه القائمه عليها ليكون الإنكال في حجيتها على مجرد الظن (إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور و الحاصل من تلك الأمارات الظنيه هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من إرجاع القضييه المهمله إلى الكليه بل يقتصر في مفاد القضييه المهمله على تلك الجمله فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع فإذا قطع العقل بحجيه الظن بالقضييه المهمله ثم وجد الحجيه متساويه بالنظر إلى الجميع حكم بحجيه الكل و أما إذا وجدها



مختلفه و كان جمله منها أقرب إلى الحجية من الباقي نظرا إلى الظن بحجيتها دون الباقي فلا- محاله يقدم المظنون على المشكوك و المشكوك على الموهوم فى مقام الحيره و الجهاله فليس الظن مثبتا لحجيه ذلك الظن و إنما هو قاض بتقديم جانب الحجيه فى تلك الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور.

ثم اعترض على نفسه بأن صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تم ما ذكر و إلا كان اتكالا على الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون)

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٣٤

(ثم أجاب بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها و لا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح. و توضيحه أن قضيه دليل الانسداد حجه الظن على سبيل الإهمال فيدور الأمر بين القول بحجيه الجميع و البعض ثم الأمر فى البعض يدور بين المظنون و غيره و قضيه العقل فى الدوران بين الكل و البعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن و لذا قال علماء الميزان إن المهمله فى قوه الجزئيه و لو لم يتعين البعض فى المقام و دارت الحجيه بينه و بين سائر الأبعاض من غير تفاوت فى نظر العقل لزم الحكم بحجيه الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح و أما لو كانت حجه البعض مما فيه الكفايه مظنونه بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجيه من غيره مما لم يتم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره فإن الرجحان حينئذ قطعى وجدانى و الترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظنى و إن كان ظنا بحجيه تلك الظنون فإن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون

الترجيح ظنياً و هو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد إما أن تجعل كاشفه عن كون الظن في الجملة حجه علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي و إما أن تجعل منشأً لحكم العقل بتعيين إطاعه الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوه لتلك الجملة لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الأول إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل و البعض اقتصر على البعض كما ذكره لأنه القدر المتيقن و أما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض فالمعين لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته كما أنه إذا احتل في الواقعه الوجوب و الحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجيه ذلك الظن.

بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعين لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً و إلا فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً و جعله مرجحاً هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجيه بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٣٥

لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل.

و أما على الثاني فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعه على الوجوب الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الأول أولى بالحجيه في نظر العقل.

(و لذا قال صاحب المعالم إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعدده متفاوتة بالقوه و الضعف فالعدول عن القوى

منها إلى الضعيف قبيح انتهى).

نعم لو كان قيام الظن على حجيه بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل لأنها جامعته لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقا و ذكرنا ما فيه.

و حاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفا للقضيه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات أو صار موجبا لكون الإطاعه بمقتضاها أتم لجمعها بين الظن بالواقع و الظن بالبدل و الأول موقوف على حجيه مطلق الظن و الثاني لا اطراد له لأنه قد يعارضها قوه المشكوك الاعتبار.

و ربما التزم بالأول بعض من أنكر حجيه مطلق الظن و أورده إلزاما على القائلين بمطلق الظن فقال كما يقولون (يجب علينا في كل واقعه البناء على حكم و لعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن و لم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن.

ثم اعترض على نفسه بما حاصله أن وجوب العمل بمظنون الحجيه لا ينفى غيره فقال قلنا نعم و لكن لا يكون حينئذ دليل على حجيه ظن آخر إذ بعد ثبوت حجيه الظن المظنون الحجيه يفتح باب الأحكام و لا يجرى دليلك فيه و يبقى تحت أصله عدم الحجيه).

و فيه أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار و موهومه فلا مورد للترجيح و التعيين حتى يعين بمطلق

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٣٦

الظن لأن الحاجه إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن و بعبارة أخرى إما أن

يكون مطلق الظن حجه و إما لا- فعلى الأول لا- مورد للتعين و الترجيح و على الثانى لا- يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير و ليس للمتعرض القلب بأنه إن ثبت حجه مطلق الظن تعين ترجيح مضمون الاعتبار به إذ على تقدير ثبوت حجه مطلق الظن لا يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاما فى ترجيح مضمون الاعتبار بمطلق الظن لا- من حيث حجه مطلق الظن حتى يقال إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالإشارة إليه و إلى ما وقع من الخلط و الغفله منه فى المراد بالترجيح هنا فقال معترضا على القائل بما قدمنا من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال (إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشىء و تعيينه و لم يعرف الفرق بينهما و لبيان هذا المطلب نقدم مقدمه ثم نجيب عن كلامه و هى أنه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجح فإنه مما يحكم بقبحه العقل و العرف و العاده بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجيح بلا- مرجح و المراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوبا و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثله منها أنه لو دار أمر العبد فى أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور و كان بعضها مضمونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المضمون و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك و منها أنه لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح

و إن لم يلزم أكل الألد و لكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه و لا يكفي مجرد الألدية نعم لو كان أحدهما مضرا صح الحكم باللزوم.

ثم قال و بالجمله فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل و الأول يكون فى مقام الميل و العمل و الثانى يكون فى مقام التصديق و الحكم.

ثم قال أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته و أنه الذى يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده أنه بعد ما وجب على المكلف

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٣٧

لانسداد باب العلم و بقاء التكليف العمل بالظن و لا- يعلم أى ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته أى نقض يلزم عليه فإن قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن كان غيره فبينه حتى ننظر انتهى كلامه).

أقول لا- يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا- وجوب العمل بالظن فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون فلا غرض إلا فى تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذى يجب العمل به شرعا حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى من الشارع و أما دواعى ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفه غير منضبطه فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض و قد يكون فى مظنون الاعتبار فليس الكلام إلا فى أن الظن بحجيه بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا عند الله فى ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق و بعبارة أخرى هل

يجوز شرعا أن يعمل المجتهد بغير مضمون الاعتبار أم لا يجوز.

إن قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعى بعد جواز العمل بالظن فى الجملة على أن تلك المهملة غير هذه الجزئية و إن قلت يجوز لكن بدلا عن مضمون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذى التزم المعمم بطلانه و إن قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إرادته أحد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع و من المعلوم أن هذا الحكم الوجوبى لا يكون إلا عن حجة شرعية فلو كان هى مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعى فإذا جاز ذلك فى هذا المقام لم لا يجوز فى سائر المقامات فلم قلت إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن فى الجملة.

و بعبارة أخرى لو اقتضى انسداد باب العلم فى الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعم إفاده ذلك الدليل إلا لإثبات حجية الظن فى الجملة و إن اقتضى تعيين الأحكام بالظن فى الجملة لم يوجب انسداد باب العلم فى تعيين الظن فى الجملة الذى وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل فى تعيينه بمطلق الظن.

و حاصل الكلام أن المراد من المرجح هنا هو المعين و الدليل الملزم من جانب الشارع ليس

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٣٨

إلا فإن كان فى المقام شىء غير الظن فليذكر و إن كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس فى المرجح للفعل بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.

و مما ذكرنا يظهر

ما فى آخر كلام البعض المتقدم ذكره فى توضيح مطلبه من أن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا فإننا نقول إن كون المرجح قطعيا لا يقتضى ذلك بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا و إلا فليس ظنيا أيضا.

ثم إن ما ذكره الأخير فى مقدمته من أن الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح فى الإيجاد و التكوين و بينه فى مقام الإلزام و التكليف فإن الأول محال لا قبيح و الثانى قبيح لا محال فالإضراب فى كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا- مورد له فافهم فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن فى الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم و فى حكمه ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجيه ما سواه كالأولويه و الاستقراء بل الشهره حيث إن المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهى عنه بل النهى عن العمل بالأولى منهما وارد فى قضيه أبان المتضمنه لحكم ديه أصابع المرأه فإنه يظن بذلك أن الظن المعترف بحكم الانسداد فى ما عدا هذه و قد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بالظن.

و نزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعه لأن مستند الشهره على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الأصل لا لكونها منهيها عنها بالخصوص كالقياس و مثل هذه الشهره المستنده إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

و أما دعوى كون الأولين قياسا فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما بل الأولويه قد عمل بها

غير واحد من أهل الظنون الخاصه فى بعض الموارد.

و منه يظهر الوهن فى دلاله قضيه أبان على حرمه العمل عليها بالخصوص فلا- يبقى ظن من روايه بحرمه العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دخل الأولويه فى ما قام الدليل على عدم اعتباره لأن الظن الحاصل من روايه أبان متيقن الاعتبار بالنسبه إلى الأولويه فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتمله فتأمل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٣٩

ثم بعد ما عرفت من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بمطلق الظن فاعلم أنه قد يصح تعيينها بالظن فى مواضع أحدها أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد إما مطلقا كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الأخبار و سائر الأمارات على حجية بعض ما دونه فإنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره و إما بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الإجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا- فإنه يصير بعد إثبات حجية الإجماع المنقول على بعض الوجوه ظنا معتبرا و يلحق به ما هو متيقن بالنسبه إليه كالشهره إذا كانت متيقنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن هذا مبنى على عدم الفرق فى حجية الظن بين كونه فى المسائل الفرعيه و كونه فى المسائل الأ-صوليه و إلا- فلو قلنا إن الظن فى الجملة الذى قضى به مقدمات دليل الانسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعيه دون غيرها فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبه إلى الفروع لا غير.

و ما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق



الظن بنفس الحكم الفرعى و بين تعلقه بما جعل طريقا إليه إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومه العقل دون كشفه عن جعل الشارع و القدر المتيقن مبنى على الكشف كما سيجى ء إلا أن يدعى أن القدر المتيقن فى الفروع هو متيقن فى المسائل الأصوليه أيضا.

الثانى أن يكون الظن القائم على حجيه ظن متحدا لا تعدد فيه كما إذا كان مضمون الاعتبار منحصرا فيما قام أماره واحده على حجيته فإنه يعمل به فى تعيين المتبع و إن كان أضعف الظنون لأنه إذا انسد باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد و لم يجر الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط كما سيجى ء تعيين الرجوع إلى الظن الموجود فى المسأله فيؤخذ به لما عرفت من أن كل مسأله انسد فيها باب العلم و فرض عدم صحه الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول تعيين بحكم العقل العمل بأى ظن وجد فى تلك المسأله.

الثالث أن يتعدد الظنون فى مسأله تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه فى الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمه كلها فى مرتبه لا يكون اعتبار بعضها مضمونا فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد فى مسأله تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن فى الجمله و المفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله و عدم المرجح لبعضها

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٤٠

وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع و تعسر ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذى ينبغى أن يقال إن اللازم على هذا

أولاً- هو الاقتصار على المتيقن من الظنون و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان أقواهما العدم كما تقدم إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول و الظن بحجيه الأماره الفلانيه ظن بالمسأله الأصوليه.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومه العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجيه طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافيا فى الفقه بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول فى مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو و إلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابته بالنسبه إلى غيرها فإن كفى فى الفقه بالمعنى الذى ذكرنا فهو و إلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبه و هكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفايه ما هو القدر المتيقن مطلقا أو بالنسبه فإن لم يكن على شىء منها أماره فاللازم الأخذ بالكل لبطلان التخيير بالإجماع و بطلان طرح الكل بالفرض و فقد المرجح فتعين الجمع.

و إن قام على بعضها أماره فإن كانت أماره واحده كما إذا قامت الشهره على حجيه جملة من الأمارات كان اللازم الأخذ بها لتعين الرجوع إلى الشهره فى تعيين المتبع من بين الظنون و إن كانت أمارات متعدده قامت كل واحده منها على حجيه ظن مع الحاجه إلى جميع تلك الظنون فى الفقه و عدم كفايه بعضها عمل بها و لا فرق حيثئذ بين تساوى تلك الأمارات القائمه من حيث الظن بالاعتبار و العدم و بين تفاوتها فى ذلك.

و أما لو قامت كل واحده منها على

مقدار من الأمارات كاف في الفقه فإن لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالكل كالأماره الواحده لفقد المرجح و إن تفاوتت فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا لغيره كما إذا قام الإجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجيه أماره غير مظنون الاعتبار و قامت تلك الأماره فإنها تتعين بذلك.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٤١

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا و أما على ما هو المختار من كونه حاكما فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعممات التي ذكروها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاللازم على المجتهد أن يتأمل في الأمارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقه أو بالإضافة إلى غيرها و يحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجيه تلك الأمارات و يميز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوى و التفاوت من حيث الظن بحجيه بعضها من أماره أخرى و يعرف كفايه ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات و عدم كفايته في الفقه.

و هذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالا- حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار مثلا- لا يكفي في الفقه بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد فإنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقنا إضافيا أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي أم لا فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفايه ما أحرزه من جهه اليقين أو الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد بحق محمد و آله الأمجاد

**الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه**

الثاني من طرق التعميم

ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه

حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونه الاعتبار غير كافيه إما بأنفسها بناء على انحصارها فى الأخبار الصحيحه بتزكيه عدلين و إما لأجل العلم الإجمالى بمخالفه كثير من ظواهرها للمعاني الظاهره منها و وجود ما يظن منه ذلك فى الظنون المشكوكه الاعتبار.

فلا- يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الإجمالى المذكور فيكون حالها حال ظاهر الكتاب و السنه المتواتره فى عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بد من التسرى بمقتضى قاعده الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التى دلت على إرادته خلاف الظاهر فى ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار و مقيد لإطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٤٢

الاعتبار فإن أحدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح و بين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح بل بالأولويه القطعيه لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذى له معارضه لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول إن فى ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيره نعلم إجمالا- بعدم إرادته المعانى الظاهره و الكاشف عن ذلك ظنا هى الأمارات الموهومه الاعتبار فنعمل بتلك الأمارات ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المركب حيث إن أحدا لم يفرق بين الشهره

المعارضه للخبر الحسن بالعموم والخصوص و بين غير المعارض له بل بالأولويه كما عرفت.

أقول الإنصاف أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لأن هذا المعمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بأن مقتضى القاعده لو لا- عدم الكفايه الاقتصار على مظنون الاعتبار و قد عرفت أنه لا- دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

و أما ما ذكره من التعميم لعدم الكفايه ففيه أولا- أنه مبنى على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكيه عدلين و ليس كذلك بل الأمارات الظنيه من الشهره و ما دل على اعتبار قول الثقة مضافًا إلى ما استفيد من سيره القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و في تشخيص أحوال الرواه توجب الظن القوي بحجيه الخبر الصحيح بتزكيه عدل واحد و الخبر الموثق و الضعيف المنجبر بالشهره من حيث الروايه و من المعلوم كفايه ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.

و ثانيا أن العلم الإجمالى الذى ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقه بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهه كشفها عن المرادات فى مظنونات الاعتبار و من المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا- يوجب التعدى إلى ما ليس فيه هذه العله أعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفه عن مرادات مظنونات الاعتبار فإن العلم الإجمالى بوجود شهرات متعدده مقيده لإطلاقات الأخبار أو مخصصه لعموماتها لا يوجب التعدى إلى الشهرات الغير المزاحمه للأخبار بتقييد أو تخصيص فضلا عن التسرى إلى الاستقراء و الأولويه.

و دعوى الإجماع لا يخفى ما فيها لأن الحكم بالحجيه فى القسم

الأول لعله غير مطرده فى القسم الثانى حكم عقلى فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً إلا من باب تقرير

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٤٣

حكم العقل و المفروض عدم جريان حكم العقل فى غير مورد العله و هى وجود العلم الإجمالى.

و من ذلك يعرف الكلام فى دعوى الأولويه فإن المناط فى العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالى فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلاً عن كونه أولى.

و كأن متوهم الإجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة و لم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك لأنهم أهل الظنون الخاصه بل لو ادعى الإجماع على أن كل من عمل بجمله من الأخبار الحسان أو الشهيرات لأجل العلم الإجمالى بمطابقه بعضها للواقع لم يعمل بالباقى الخالى عن هذا العلم الإجمالى كان فى الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجمله فإذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن و منع جريان قاعده الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل فقد عرفت الجواب عنه فى بعض أجوبه الدليل الأول من أدله اعتبار الظن بالطريق.

و لكن فيه أن قاعده الاشتغال فى مسأله العمل بالظن معارضه فى بعض الموارد بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه كما إذا اقتضى الاحتياط فى الفروع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فإنه يجب مراعاة قاعده الاحتياط فى الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها

و لا- ينافيه الاحتياط فى المسأله الأ-صوليه لأن الحكم الأ-صولى المعلوم بالإجمال و هو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب و يكفى فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب و لا تنافى بين الاحتياط بفعل السوره لاحتمال الوجوب و كونه لا على وجه الوجوب الواقعى.

و توضيح ذلك أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شىء فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن و كان غير واجب بمقتضى الأصل لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب إذ لا يعتبر فى الأفعال الغير الواجبه قصد عدم الوجوب نعم يجب التشرع و التدبير بعدم الوجوب سواء فعله أو

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٢٤٤

ترکہ من باب وجوب التدبير بجميع ما علم من الشرع.

و حينئذ إذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور فمعنى وجوب ملاحظه ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً- وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون و كانت هذه الأمور مباحه بحكم الأصل و لذا يستحب الاحتياط و إتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الإجمالى من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط و الجمع بين تلك الأمور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب و ما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون

فعله لا- على وجه الوجوب باق بحاله لأن الاحتياط فى الجميع لا يقتضى إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعى بل بعنوان أنه محتمل الوجوب و الظن القائم على عدم وجوبه لا- يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه كما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شىء لم يناف مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشىء ء لاحتمال الوجوب هذا.

و أما ما قرع سمعك من تقديم قاعده الاحتياط فى المسأله الأصوليه على الاحتياط فى المسأله الفرعيه أو تعارضهما فليس فى مثل المقام.

بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط فى المسأله الأصوليه مزيلا للشك الموجب للاحتياط فى المسأله الفرعيه كما إذا تردد الواجب بين القصر و الإتمام و دل على أحدهما أماره من الأمارات التى يعلم إجمالا بوجوب العمل ببعضها فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجه معينه لإحدى الصلاتين إلا أن يقال إن الاحتياط فى المسأله الأصوليه إنما يقتضى إتيانها لا- نفى غيرها فالصلاه الأخرى حكمها حكم السوره فى عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب فلا تنافى و وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه.

و أما الثانى و هو مورد المعارضه فهو كما إذا علمنا إجمالا بحرمة شىء من بين أشياء و دلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالا بحجيه إحداها فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع و مقتضى ذلك ترك الجميع فافهم.

و أما دعوى أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن فى مقابل غير الاحتياط من الأصول و جب العمل به فى مقابل الاحتياط للإجماع المركب فقد عرفت شناعته.

فإن قلت إذا عملنا فى مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضى التكليف و عملنا



بالاحتياط لزم العسر و الحرج إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب و كل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معا فى الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط فى مقابل الظن فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بكل ظن مما يقتضى الظن بالتكليف احتياطا و أما الظنون المخالفه للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن لزوم العسر.

قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها فما المعمم فيرجع الأمر إلى أن قاعده الاشتغال لا- ينفع و لا- يثمر فى الظنون المخالفه للاحتياط لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسرى إليها فضلا عن التعميم فيها لأن التسرى إليها كان للزوم العسر فافهم.

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجملة و قد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير و عرفت أيضا ما ينبغى سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقه أو بالإضافة ثم ملاحظه مظنون الاعتبار بالتفصيل الذى تقدم فى آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثه.

و أما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومه العقل بوجوب الإطاعه الظنيه و الفرار عن المخالفه الظنيه و أنه يقبح من الشارع تعالى إرادته أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم و عدمه لا يتصور بالنسبه إلى الأسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظنى بين الأسباب المحصله له كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمى بين أسبابه و إنما يتصور من حيث مرتبه الظن و وجوب الاقتصار على الظن

القوى الذى يرتفع معه التحير بيان ذلك أن الثابت من مقدمتى بقاء التكليف و عدم التمكّن من العلم التفصيلى هو وجوب الامتثال الإجمالى بالاحتياط فى إتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمه الثالثه النافيه للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجه الكليه بأن يحتاط فى كل واقعه قابله للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك و من المعلوم أن إبطال الموجه الكليه لا يستلزم صدق السالبه الكليه و حينئذ فلا يثبت من ذلك إلا- وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط و الأصول فى الجمله.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوى الاطمئنانى أقرب إلى العلم عند تعذره و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعه مراد الشارع و ترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٤٦

و حينئذ فكل واقعه تقتضى الاحتياط الخاص بنفس المسأله أو الاحتياط العام من جهه كونها إحدى المسائل التى يقطع بتحقيق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أماره ظنيه توجب الاطمئنان بمطابقه الواقع تركنا الاحتياط و أخذنا بها.

و كل واقعه ليست فيها أماره كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد أماره أصلا كالوقائع المشكوكه أو كانت و لم تبلغ مرتبه الاطمئنان.

و كل واقعه لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير فى الأول و العمل بالظن فى الثانى و إن كان فى غايه الضعف لأن الموافقه الظنيه أولى من غيرها و المفروض عدم جريان البراءه و الاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الإجمالى فلم يبق من الأصول إلا التخيير و محله عدم رجحان أحد الاحتمالين و إلا فيؤخذ بالراجح و نتیجه هذا هو الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات بالظن الغير الاطمئنانى

إن أمكن و إلا- فبالأصول و العمل بالظن فى الوقائع المظنونه بالظن الاطمئنانى فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقه الغير الواجب على المكلف من جهه العسر إلا- إلى الموافقه الاطمئنانيه فيكون مدار العمل على العلم بالبراءه و الظن الاطمئنانى بها.

و أما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسأله و إن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شىء آخر بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى إليهما بلا واسطه.

و إن شئت قلت إن العمل فى الفقه فى مورد الانسداد على الظن الاطمئنانى و مطلق الظن و التخيير كل فى مورد خاص و هذا هو الذى يحكم به العقل المستقل.

و قد سبق لذلك مثال فى الخارج و هو ما إذا علمنا بوجود شياهم محرمه فى قطع و كان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسهم قسم منها يظن كونها محرمه بالظن القوى الاطمئنانى لا أن المحرم منحصر فيه و قسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك و التحير و ثالث يشك فى كونها محرمه و قسم منها فى مقابل الظن الأول و قسم منها موهوما فى مقابل الظن الثانى ثم فرضنا فى المشكوكات و هذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب و حينئذ فمقتضى الاحتياط و جوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر و احتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمه كان ارتكاب الموهوم فى مقابل الظن الاطمئنانى أولى من الكل فيبنى على العمل به و يتخير فى المشكوك الذى يحتمل الوجوب و يعمل بمطلق الظن

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجيه مطلق الظن و لا الظن الاطمئنانى فى شىء لأن معنى حجيته أن يكون دليلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره و فى موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذى يقتضيه.

و الظن هنا ليس كذلك إذ العمل إما فى موارد وجوده ففىما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفه الاحتياط لدفع العسر و إلا فلو فرض فيه جهه أخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهه كما لو دار الأمر بين شرطيه شىء و إباحته و استحبابه فظن باستحبابه فإنه لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط فى ذلك الشىء و الأخذ بالظن فى عدم وجوبه لا فى إثبات استحبابه.

و إما فى موارد عدمه و هو الشك فلا- يجوز العمل إلا- بالاحتياط الكلى الحاصل من احتمال كون الواقعه من موارد التكليف المعلومه إجمالا و إن كان لا يقتضيه نفس المسأله كما إذا شك فى حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه تبعيض فى الاحتياط و طرحه فى بعض الموارد دفعا للحرص ثم يعين العقل للطرح البعض الذى يكون وجود التكليف فيها احتمالا ضعيفا فى الغايه.

فإن قلت إن العمل بالاحتياط فى المشكوكات منضمه إلى المظنونات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به فى الموهومات المقابله للظن الغير القوى فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فى المشكوكات إلى مقتضى الأصل و هذا مساو فى المعنى لحجيه الظن المطلق و إن

كان حقيقه تبعيضا في الاحتياط الكلى لكنه لا يقدر بعد عدم الفرق في العمل.

قلت لا- نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنون بالظن الغير القوى في نفي التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

و ذلك لأن حصول الظن الاطمئنانى في الأخبار و غيرها غير عزيز أما في غيرها فلأنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهره و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولويه و أما الأخبار فلأن الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن و هو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه و لو في خصوص الروايه و إن لم يكن إماميا أو ثقه على الإطلاق إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أما احتمال الإرسال فمخالف لظاهر كلام الراوى و هو داخل في ظواهر الألفاظ فلا يعتبر

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٤٨

فيها إفاده الظن فضلا عن الاطمئنانى منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدر في اعتبار ذلك الخبر لأن الجبهه التى يعتبر فيها إفاده الظن الاطمئنانى هو جبهه صدق الراوى في إخباره عن يروى عنه و إما أن إخباره بلا واسطه فهو ظهور لفظى لا بأس بعدم إفادته للظن فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا لأن النتيجة تابعه لأخس المقدمتين.

و بالجمله فدعوى كثره الظنون الاطمئنانيه في الأخبار و غيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع في الموارد الخاليه عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبه الاطمئنان قريبا جدا إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات و أحوال الرواه و فتاوى

و كيف كان فلا أرى الظن الاطمئنانى الحاصل من الأخبار و غيرها من الأمارات أقل عددا من الأخبار المصححة بعدلين بل لعل هذا أكثر.

ثم إن الظن الاطمئنانى من أماره أو أمارات إذا تعلق بحجيه أماره ظنيه كانت فى حكم الاطمئنان و إن لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق إلا أن يدعى مدع قلتها بالنسبه إلى نفسه لعدم الاطمئنان له غالبا من الأمارات القويه و عدم ثبوت حجيه أماره بها أيضا و حينئذ فيتعين فى حقه التعدى منه إلى مطلق الظن.

و أما العمل فى المشكوكات بما يقتضيه الأصل فى المورد فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا إلى كون المشكوكات من المحتملات التى يعلم إجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا و تحريما و لا عسر فى الاحتياط فيها نظرا إلى قله المشكوكات لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين كما لا- مع أن الفرق بين الاحتياط فى جميعها و العمل بالأصول الجارىه فى خصوص مواردنا إنما يظهر فى الأصول المخالفه للاحتياط و لا- ريب أن العسر لا- يحدث بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط فى شبهه التحريم الترك و هو غير موجب للعسر و حينئذ فلا يثبت المدعى من حجيه الظن و كونه دليلا حيث يرجع فى موارد عدمه إلى الأصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط فى المظنونات.

و الحاصل أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلى الثابت بمقتضى العلم الإجمالى فى الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع فى الأحكام الشرعيه نفيا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٤٩

و إثباتا كالعلم

انقلب التكليف إلى الظن و حكمنا بأن الشارع لا- يريد إلا- الامتثال الظنى و حيث لا- ظن كما فى المشكوكات فالمرجع إلى الأصول الموجوده فى خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمه فى عدم ملاحظه الشارع العلم الإجمالى فى الامتثال بعد تعذر التفصيلى لا عله حتى يدور الحكم مدارها.

و لكن الإنصاف أن المقدمات المذكوره لا- تنتج هذه النتيجة كما يظهر لمن راجعها و تأملها نعم لو ثبت أن الاحتياط فى المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكوره لكن عرفت فساد دعواه فى الغايه كدعوى أن العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط الكلى إنما هو فى موارد الأمارات دون المشكوكات فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الأصول الخاصه فى مواردنا فإن هذه الدعوه يكذبها ثبوت العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى قبل استقصاء الأمارات بل قبل الاطلاع عليها و قد مر تضعيفه سابقا فتأمل فيه فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد فى المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول العمليه وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظيه الجاربه فى ظواهر الكتاب و السنه المتواتره و الأخبار المتيقن كونها ظنوننا خاصه.

توضيحه أن مقدمات دليل الانسداد تقتضى إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر للعلم الإجمالى بمخالفه ظواهرها فى كثير من الموارد فتصير مجمله لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط فى المظنونات أو فى المشكوكات أيضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتياط و بالأصل المخالف للاحتياط فما الذى أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح بها الاستدلال فى المشكوكات إذ لم يثبت كون الظن مرجعا

كالعلم بحيث يكفى فى الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفه.

مثلا إذا أردنا التمسك ب أوفوا بالعقود لإثبات صحه عقد انعقدت أماره كالشهره أو الإجماع المنقول على فساده قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الإجمالى بخروج كثير من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهه عدم إمكان الاحتياط فى بعض الموارد و كون الاحتياط فى جميع موارد إمكانه مستلزما للخرج فإذا شك فى صحه عقد لم يقد على حكمه أماره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٥٠

ظنيه قيل إن الواجب الرجوع إلى عموم الآيه و لا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

و دفع هذا كالأشكال السابق منحصر فى أن يكون نتيجته دليل الانسداد حجه الظن كالعلم ليرتفع الإجمال فى الظواهر لقيامه فى كثير من موارد من جهه ارتفاع العلم الإجمالى كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالا فى الباقي أو يدعى أن العلم الإجمالى الحاصل فى تلك الظواهر إنما هو بملاحظه موارد الأمارات فلا يقدر فى المشكوكات سواء ثبت حجه الظن أم لا.

و أنت خبير بأن دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد و دعوى اختصاص المعلوم إجمالا- من مخالفه الظواهر بموارد الأمارات مضعفه بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظه الأمارات و موارد من شأنها و قد تقدم سابقا أن المعيار فى دخول طائفه من المحتملات فى أطراف العلم الإجمالى لنراعى فيها حكمه و عدم دخولها هو تبديل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فى العلم الإجمالى بهذه الطائفه المشكوك دخولها فإن حصل العلم الإجمالى كانت فى أطراف العلم و إلا



فلا.

و قد يدفع الإشكالان بدعوى قيام الإجماع بل الضروره على أن المرجع فى المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظيه إن كانت و إلا فإلى الأصول العمليه.

و فيه أن هذا الإجماع مع ملا-حظه الأ-صول فى أنفسها و أما مع طرو العلم الإجمالى بمخالفتها فى كثير من الموارد غايه الكثره فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقا لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالى و إن كان حاصلًا لكن أحد قبل تمييز الأدله عن غيرها إلا أن من تعينت له الأدله و قام الدليل القطعى عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالإجمال عنده معلوما بالتفصيل كما إذا نصب أماره طريقا لتعيين المحرمات فى القطيع الذى علم بحرمه كثير من شياها فإنه يعمل بمقتضى الأماره ثم يرجع فى مورد فقدها إلى أصاله الحل لأن المعلوم إجمالًا صار معلوما بالتفصيل و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق فى أول الأمر.

و أما من لم يقم عنده الدليل على أماره إلا- أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط و العمل بالأمارات لا من حيث إنها أدله بل من حيث إنها مخالفه للاحتياط و ترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا دافع لذلك العلم الإجمالى لهذا الشخص بالنسبه إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومه و إن كانت تامه فى الإنتاج إلا

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٥١

أن نتيجتها لا تنفى بالمقصود من حجيه الظن و جعله كالعلم أو كالظن الخاص.

و أما على تقرير الكشف فالمستنتج منها و إن كان عين المقصود إلا أن الإشكال و النظر بل المنع فى استنتاج تلك النتيجه.

فإن كنت تقدر على إثبات حجيه قسم من الخبر لا

يلزم من الاقتصار عليه محذور كان أحسن و إلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك في آخره و على تقدير الحكومه ما بينا هنا أيضا من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئنانى بالحكم أو بطريقه أماره دلت على الحكم و إن لم تفد اطمئنانا بل و لا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق.

و أما فى ما لا- يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم فى المقدمات من سقوط الأصول عن الاعتبار للعلم الإجمالى بمخالفه الواقع فيها هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخير و حاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

و عليك بمراجعته ما قدمنا من الأمارات على حجيه الأخبار عساک تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا إذا أفاد الظن و إن لم يفد الاطمئنان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدل على حجيه المصحح بواحد عدل نظرا إلى حجيه قول الثقة المعدل فى تعديله فيصير بمنزله المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجيه قول الثقة المعدل المستلزم لحجيه المصحح بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات فيقضى به تقرير الحكومه و كون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضى به تقرير الكشف

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٥٢

### **المقام الثالث تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه**

المقام الثالث تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

فى أنه إذا بنى على تعميم الظن فإن كان التعميم

على تقرير الكشف بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعجمات المتقدمة فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعجمات المتقدمة.

و أما على تقرير الحكومه بأن يكون مقدمات الدليل موجهه لحكومته العقل بقبح إرادته الشارع ما عدا الظن و قبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح عن 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 في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص و منشؤه لزوم التناقض و لا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع و هو التخصص و عدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه إنما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم إلا التناقض الصورى.

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٢٥٣

**ثم إن الإشكال هنا فى مقامين**

**اشاره**

ثم إن الإشكال هنا فى مقامين

أحدهما فى خروج مثل القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثانى فى حكم

الظن الذى قام على عدم اعتباره ظن آخر حيث إن الظن المانع و الممنوع متساويان فى الدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح وجوه بل أقوال.

### أما المقام الأول و هو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره

أما المقام الأول و هو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره

فقد قيل فى توجيهه أمور الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمه العمل بالقياس فى أمثال زماننا و توجيهه بتوضيح منا أن الدليل على الحرمة إن كان هى الأخبار المتواتره معنى فى الحرمة فلا ريب أن بعض تلك الأخبار فى مقابله معاصرى الأئمه صلى الله عليه و آله من العامه التاركين للتقلين حيث تركوا الثقل الأصغر الذى عنده علم الثقل الأكبر و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم ففاسوا و استحسنا و ضلوا و أضلوا و إليهم أشار النبى صلى الله عليه و آله فى بيان من يأتى من بعده من الأقبام (فقال: برهه يعملون بالقياس) (و الأمير صلوات الله عليه بما معناه: إن قوما تفلتت عنهم الأحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم) إلى آخر الروايه.

و بعض منها إنما يدل على الحرمة من حيث إنه ظن لا يغنى من الحق شيئاً.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٥٤

و بعض منها يدل على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين و محق السنه لاستلزامه الوقوع غالباً فى خلاف الواقع.

و بعض منها يدل على الحرمة و وجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه و لازمه الاختصاص بصوره التمكن من إزاله التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمه الهدى عليهم السلام أو بصوره ما إذا كانت المسأله من غير

العمليات أو نحو ذلك.

و لا يخفى أن شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمه لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا- الطريق الشرعى و دوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام و العمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام كمقتضى الأصول المخالفه للقياس فى موارد أو الأمارات المعارضه له و ما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الإجماع بل الضروره عند علماء المذهب كما ادعى فنقول إنه كذلك إلا أن دعوى الإجماع و الضروره على الحرمة فى كل زمان ممنوعه ألا- ترى أنه لو فرض و العياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعيه لعامه المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الإسلام فهل تقول إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطه القياس أنه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعه و أنه مخير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعى الضروره على ما ادعيته من الحرمة حاشاك.

و دعوى الفرق بين زماننا هذا و زمان انطماس جميع الأمارات السمعيه ممنوعه لأن المفروض أن الأمارات السمعيه الموجوده بأيدينا لم يثبت كونها متقدمه فى نظر الشارع على القياس لأن تقدمها على القياس إن كان لخصوصيه فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصيه فيها و احتمالها بل ظنها لا يجدى بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم

ينصب تلك الأمارات بالخصوص و إن كان لخصوصيه فى القياس أوجبت كونه دونها فى المرتبه فليس الكلام إلا فى ذلك.

و كيف كان فدعوى الإجماع و الضروره فى ذلك فى الجملة مسلمه و أما كليته فلا و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضروره المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد.

لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار و جميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخم

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٥٥

للعلم بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه فى الدين مع وجود الأمارات السمعيه فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجتيه بل العمل بالقياس المفيد للظن فى مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس فى مطلق الظن المحكوم بحجتيه ضرورى البطلان فى المذهب.

الثانى منع إفاده القياس للظن خصوصا بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يتراءى متخالفه و فرق بين ما يتخيل متآلفه.

و كفاك فى هذا عموم ما ورد من (: أن دين الله لا يصاب بالعقول) (: و أن السنه إذا قيست محق الدين) و أنه (: لا شىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غيرها مما دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس و خصوص روايه أبان بن تغلب الوارده فى ديه أصابع الرجل و المرأه الآتيه.

و فيه أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الأحيان مكابره مع الوجدان و أما كثره تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات فلا يؤثر فى منع الظن لأن هذه الموارد بالنسبه إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الإنصاف أن ما ذكر من الأخبار فى منع العمل بالقياس موهن قوى يوجب غالبا ارتفاع الظن

الحاصل منه في بادی النظر و أما منعه عن ذلك دائما فلا كيف و قد يحصل من القياس القطع و هو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي و أيضا فالأولويه الاعتباريه من أقسام القياس و من المعلوم إفادتها للظن و لا ريب أن منشأ الظن فيها هو الاستنباط المناط ظنا و أما أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الثالث أن باب العلم في مورد القياس و مثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظيه أو العمليه فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارد.

و فيه أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس و لا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع إنما الكلام في توجيه صحه منع الشارع عن العمل به مع أن موارد سائر الأمارات متساويه فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أماره أخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاكتفاء بغيره من المكلف و قد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم إلا قبحه.

و الحاصل أن الافتتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٥٦

و إن كان بملاحظه منع الشارع فالإشكال في صحه المنع و مجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه.

الرابع أن مقدمات دليل الانسداد أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه و مع قطع

النظر عما يفيد ظنا أقوى و بالجمله هي تدل على حجيه الأدله الظنيه دون مطلق الظن النفس الأمري و الأول أمر قابل للاستثناء إذ يصح أن يقال إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع ظنا إلا الدليل الفلاني و بعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الأدله المفيده للظن حجه معتبره فإذا تعارضت تلك الأدله لزم الأخذ بما هو الأقوى و ترك ما هو الأضعف فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع و يكون مفاد الأقوى حينئذ ظنا و الأضعف وهما فيؤخذ بالظن و يترك غيره انتهى.

أقول كان غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتياط أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا- الرجوع إلى طائفه من الأمارات الظنيه و هذه القضية يمكن أن تكون مهمله و يكون القياس خارجا عن حكمها لا أن العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس لأن هذا عين ما فر منه من الإشكال فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من إعمال الباقي فى مواردنا فإذا وجد فى مورد أصل و أماره و المفروض أن الأصل لا يفيد الظن فى مقابل الأماره و جب الأخذ بها و إذا فرض خلو المورد عن الأماره أخذ بالأصل لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كل مسأله إلى الظن الموجود فيها فإن هذه القضية لا تقبل الإهمال و لا التخصيص إذ ليس فى كل مسأله إلا ظن واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر إن القياس مستثنى من



الأدلة الظنيه لا أن الظن القياسى مستثنى من مطلق الظن و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل و إلا لم يصح بالنسبه إلى المهمله هذا غايه ما يخطر بالبال فى كشف مراده.

و فيه أن نتيجته المقدمات المذكوره لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فإن مرجع ما ذكر من

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٥٧

الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنيه فى الجمله إلى العمل بالظن فى الجمله إذ ليس لذات الأماره مدخله فى الحجيه فى لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا أو على وجه الإهمال.

و قد تقدم أن النتيجة على تقدير الحكومه ليست مهمله بل هى معينه للظن الاطمئنانى مع الكفايه و مع عدمها فمطلق الظن و على كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس و أما على تقرير الكشف فهى مهمله لا يشكل معها خروج القياس إذ الإشكال مبنى على عدم الإهمال و عموم النتيجة كما عرفت.

الخامس أن دليل الانسداد إنما يثبت حجيه الظن الذى لم يتم على عدم حجيته دليل فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصص.

توضيح ذلك أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن و عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم فى مقام الامتثال لأن البراءه الظنيه تقوم مقام العلميه أما إذا حصل بواسطه منع الشارع القطع بعدم البراءه بالعمل بالقياس فلا يبقى براءه ظنيه حتى يحكم العقل بوجوبها و استوضح ذلك من حكم العقل بحرمه العمل بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم فى المسأله كما تقدم نظيره فى تقرير أصاله حرمه العمل بالظن فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن و وجوب العمل به فإن هذا لا

يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمه العمل بالظن لأن حرمه العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى مع التمكن من العلمى فإذا فرض الدليل على اعتبار ظن و وجوب العمل به صار الامتثال فى العمل بمؤداه علمياً فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى فما نحن فيه على العكس من ذلك.

و فيه أنك قد عرفت عند التكلم فى مذهب ابن قبه أن التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين أحدهما على وجه الطريقيه بحيث لا يلاحظ الشارع فى أمره عدا كون الظن انكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحه الواقع على تقدير المطابقه.

و الثانى على وجه يكون فى سلوكه مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته على تقدير مخالفه الظن للواقع.

وقد عرفت أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً لأنه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء فى الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنى يحتمل الإفضاء إلى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٥٨

خلاف الواقع نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثانى.

فنقول إن الأمر فيما نحن فيه كذلك فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم فى سلوك الطريق الظنى.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيه بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنه ظن يحتمل فيه الخطأ فهو قبيح لأنه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقيه عند التمكن من العلم لأن حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقيه حال العلم مع الانفتاح لا يجوز

النهي عنه من هذه الحيثيه فى الأول كما لا- يجوز الأمر به فى الثانى فالنهي عنه و إن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءه إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام فى جواز هذا النهى لما عرفت من أنه قبيح.

و إن كان على وجه يكشف النهى عن وجود مفسده فى العمل بهذا الظن يغلب على مفسده مخالفه الواقع اللازمه عند طرحه فهذا و إن كان جائزا حسنا نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع إلى ما السادس و هو الذى اخترناه سابقا و حاصله أن النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت إذا بنى على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسده كذلك.

قلت نعم و لكن احتمال المفسده لا يقدر فى حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءه عند الانسداد كما أن احتمال وجود المصلحه المتداركه لمصلحه الواقع فى ظن لا يقدر فى حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم فى آخر مقدمات الانسداد أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم و لا اعتبار باحتمال كون شىء آخر هو المتعبد به غير الظن إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك فى البراءه أو توهمها و لا يجوز العدول عن البراءه الظنيه إليهما.

و هذا الوجه و إن كان حسنا و قد اخترناه سابقا إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهيه عن القياس

أنه لا مفسده فيه إلا الوقوع فى خلاف الواقع و إن كان بعضها ساكتا عن ذلك و بعضها ظاهرا فى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٥٩

ثبوت المفسده الذاتيه إلا- أن دلالة الأكثر أظهر فهى الحاكمه على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقيه و قد عرفت الإشكال فى النهى على هذا الوجه إلا- أن يقال إن النواهى اللفظيه عن العمل بالقياس من حيث الطريقيه لا بد من حملها فى مقابل العقل المستقل على صورته انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمه عليهم السلام و الأدله القطعيه منها كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسده الذاتيه كما أنه إذا قام دليل على حجيته الظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحه المتداركه لمخالفه الواقع لأن حمليه على العمل من حيث الطريقيه مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع هو أن خصوصيه القياس من بين سائر الأمارات هى غلبه مخالفتها للواقع كما يشهد به (قوله عليه السلام: إن السنه إذا قيست محق الدين) (و قوله: كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) (و قوله: ليس شىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غير ذلك.

و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيه عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهوله بها فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه فى خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه فى مقام البراءه عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه

تعبدا بحيث يظهر منه أنى ما أريد الواقعيات التى تضمنها فإن الظن ليس كالعلم فى عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الأخذ بغيره و حينئذ فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيه كونه فى علم الشارع مؤديا فى الغالب إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل أن قبح النهى عن العمل بالقياس على وجه الطريقيه إما أن يكون لغلبه الوقوع فى خلاف الواقع مع طرحه فىنا فى الغرض و إما أن يكون لأجل قبح ذلك فى نظر الظان حيث إن مقتضى القياس أقرب فى نظره إلى الواقع فالنهى عنه نقض لغرضه فى نظر الظان.

أما الوجه الأول فهو مفقود فى المقام لأن المفروض غلبه مخالفته للواقع.

و أما الوجه الثانى فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهى فى ذلك المورد الشخصى على عدم إرادته الواقع منه فى هذه المسأله و لو لأجل اطراد الحكم.

ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسى القاطع بنجاسه ثوبه ما أريد منك الصلاه بطهاره الثوب و إن كان ثوبه فى الواقع نجسا حسما لماده وسواسه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٦٠

و نظيره أن الوالد إذا أقام ولده الصغير فى دكانه فى مكانه و علم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصره صح له منعه عن العمل بظنه و يكون منعه فى الواقع لأجل عدم الخساره فى البيع و يكون هذا النهى فى نظر الصبى الظان بوجود النفع فى المعامله الشخصيه إقداما منه و رضا بالخساره و ترك العمل بما يظنه نفعاً لثلاث- يقع فى الخساره فى مقامات آخر فإن حصول الظن الشخصى بالنفع تفصيلا فى بعض الموارد لا يتنافى علمه بأن العمل بالظن القياسى منه و من غيره فى هذا

المورد و في غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفه الواقع و لذا علمنا ذلك من الأخبار المتواتره معنى مع حصول الظن الشخصى فى الموارد منه إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فى موارد مطابقه القياس لثلا يقع فى مفسده تخلفه عن الواقع فى أكثر الموارد.

هذه جمله ما حضرنى من نفسى و من غيرى فى دفع الإشكال و عليك بالتأمل فى هذا المجال و الله العالم بحقيقه الحال

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٦١

### **المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره**

المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره

فيخرج مثل الشهره القائمه على عدم حجيه الشهره لأن مرجعها إلى انعقاد الشهره على عدم الدليل على حجيه الشهره و بقائها تحت الأصل.

و فى وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التسايط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن فى المسائل الأصوليه التى منها مسأله حجيه الممنوع.

و لازم بعض المعاصرين الثانى بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبره بالظن بالواقع ما لم يقيم على اعتباره ظن.

و قد عرفت ضعف كلا البناءين و أن نتیجه مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعيه فى نظر الشارع الحاصل بموافقه نفس الواقع و بموافقه طريق رضا الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا واقعا أو

تنزلا- في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع و الظن بالطريق اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلى أن مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقد على عدم اعتباره دليل معتبر.

و الظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر و هو الظن المانع فإنه معتبر حيث لم يقد دليل على المنع منه لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع غاية الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع لا أنه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال إن دخول أحد المتنافيين تحت

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٦٢

العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفرديه.

و نظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسه الثوب و إن كان كل من طهاره الماء و نجاسه الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنه في السابق مشكوكه في اللاحق و حكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبه إليهما إلا أنه لما كان دخول يقين الطهاره في عموم الحكم بعدم النقض و الحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال نجاسه الثوب المتيقنه سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسه و الحكم عليها بالبقاء فإنه لا يصلح للدلاله على طرو النجاسه للماء المغسول به قبل الغسل و إن كان منافيا لبقائه على الطهاره.

و فيه

أولاً- أنه لا- يتم فيما إذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أماره واحده كأن يقوم الشهره مثلا على عدم حجيه الشهره فإن العمل ببعض أفراد الأماره و هى الشهره فى المسأله الأصوليه دون البعض الآخر و هى الشهره فى المسأله الفرعيه كما ترى.

و ثانيا أن الظن المانع إنما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لأن الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع بعدم كما تقرر فى توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس و هذا المعنى موجود فى الظن الممنوع مثلا- إذا فرض صيروره الأولويه مقطوعه الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهره المانعه عنها على إفاده الظن بالمنع.

و دعوى أن بقاء الظن من الشهره بعدم اعتبار الأولويه دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجيه الأولويه و إلا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضه بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

و حل ذلك أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظه دليل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلى يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد موضوعه فإذا تنافى دخول فردين فإما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل و إما أن يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلى بشىء منهما و إما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر فلا معنى للترديد بينهما و حكومه أحدهما على الآخر.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٤٣

فما مثلنا به المقام من استصحاب طهاره



الماء و استصحاب نجاسه الثوب مما لا وجه له لأن مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصص على التخصيص و يكون أحدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الآخر فالعمل بالأول تخصص و بالثاني تخصيص و مرجعه كما تقرر فى مسأله تعارض الاستصحابين إلى وجوب العمل بالعام تعبدا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال إن القطع بحجبه المانع عين القطع بعدم حجبه الممنوع لأن معنى حجبه كل شىء و وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجبه الممنوع التى هى نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجبه المانع فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع و إنما هو عين خروجه فلا ترجيح و لا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فإنه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم.

و الأولى أن يقال إن الظن بعدم حجبه الأماره الممنوعه لا يجوز كما عرفت سابقا فى الوجه السادس أن يكون من باب الطريقيه بل لا بد أن يكون من جهه اشتمال الظن الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع.

و حينئذ فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسده غالبه فيدور الأمر بين المصلحه المظنونه و المفسده المظنونه فلا بد من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظن بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويه فيلاحظ مرتبه هذا الظن فكل أولويه فى المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظن الحاصل من الشهره أخذ به و كل أولويه كان أضعف منه وجب طرحه و إذا لم يتحقق الترجيح بالقوه حكم بالتسايط لعدم استقلال العقل بشىء منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما إذا خالف الظن الممنوع

الاحتياط اللازم فى المسأله و إلا تعين العمل به لعدم التعارض

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٦٤

### الأمر الثالث لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

الأمر الثالث لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

أنه لا فرق فى نتيجته مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الإجماع على حكم و بين الحاصل به من أماره متعلقه بألفاظ الدليل كأن يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيدا بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعه من أهل اللغه إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض.

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما فى بحث حجيه الظواهر.

أحدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهره بثبوت الحقائق الشرعيه و بأن الأمر ظاهر فى الوجوب لأجل الوضع و أن الأمر عقيب الحظر ظاهر فى الإباحه الخاصه أو فى مجرد رفع الحظر و هكذا.

و الثانى ما يتعلق بتشخيص إرادته الظواهر و عدمها كأن يحصل ظن بإرادته المعنى المجازى أو أحد معانى المشترك لأجل تفسير الراوى مثلاً أو من جهه كون مذهبه مخالفا لظاهر الروايه.

و حاصل القسمين الظنون غير الخاصه المتعلقه بتشخيص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجيتها عند كل من قال بحجيه مطلق الظن لأجل الانسداد.

و لا- يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد فى نفس الظنون المتعلقه بالألفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل فلو بنى الأمر على إجراء الأصل لزم كذا و كذا بل لو انفتح باب العلم فى جميع الألفاظ إلا- فى مورد واحد و جب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعى عن تلك الأماره المتعلقه بمعانى الألفاظ عند انسداد باب العلم فى الأحكام.

و هل يعمل

بذلك الظن فى سائر الثمرات المترتبه على تعيين معنى اللفظ فى غير مقام تعيين الحكم الشرعى الكلى كالوصايا و الأقارير و  
الندور فيه إشكال و الأقوى العدم لأن مرجع

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٦٥

العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن فى الموضوعات الخارجيه المرتبه عليها الأحكام الجزئيه الغير المحتاجه إلى بيان الشارع حتى  
يدخل فيما انسد فيه باب العلم و سيجى ء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصه مطلقا  
لزمه الاعتبار فى الأحكام و الموضوعات و قد مر تضعيف هذا القول عند الكلام فى الظنون الخاصه.

و كذا لا- فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من نفس الأماره أو عن أماره متعلقه بالألفاظ و بين الحاصل بالحكم  
الفرعى الكلى من الأماره المتعلقه بالموضوع الخارجى ككون الراوى عادلا- أو مؤمنا حال الروايه و كون زواره هو ابن أعين لا  
ابن لطيفه و كون على بن الحكم هو الكوفى بقريته روايه أحمد بن محمد عنه فإن جميع ذلك و إن كان ظنا بالموضوع  
الخارجى إلا أنه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعى الكلى الذى انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهه و إن لم نعمل به من  
سائر الجهات المتعلقه بعداله ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

و من هنا تبين أن الظنون الرجاليه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فى الأحكام و لا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال  
أهل الرجال من جهه دخولها فى الشهاده أو فى الروايه و لا يقتصر على أقوال أهل الخبره بل يقتصر على تصحيح الغير للسند و  
إن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر

المستلزم للظن بالحكم الفرعى الكلى.

و ملخص هذا الأمر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هذه الجبهه سواء كان الحكم الفرعى واقعيا أو كان ظاهريا كالظن بحجيه الاستصحاب تبعدا و بحجيه الأماره الغير المفيده للظن الفعلى بالحكم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العلميه أو غيرها أو بالأمر الخارجيه من غير استثناء فى سبب هذا الظن.

و وجهه واضح فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظنى و ترجيح الراجح على المرجوح فى العمل حتى أنه لو قلنا بخصوصيه فى بعض الأمارات بناء على عدم التعميم فى نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأماره بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم و لا إشكال فى ذلك أصلا إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعى الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

و ربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقه فى الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن فى الأحكام بل المقتصر على الظنون الخاصه فى الأحكام أيضا عامل بالظن المطلق فى الرجال.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٦٦

و فيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء فى الرجال فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أماره.

نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا أو بالظن الاطمئنانى من الظنون الخاصه لقيام الأخبار أو الإجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنانى منه فى الرجال كالعامل بالظن المطلق فى الأحكام.

ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن فى المسائل الأصوليه العمليه حجه بالنسبه إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى أو الظاهرى.

و ربما منع منه غير واحد من

مشايخنا رضوان الله عليهم و ما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أحدهما أصاله الحرمة و عدم شمول دليل الانسداد لأن دليل الانسداد إما أن يجرى فى خصوص المسائل الأصوليه كما يجرى فى خصوص الفروع و إما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبه إلى جميع الأحكام الشرعيه فيثبت حجيه الظن فى الجميع و يندرج فيها المسائل الأصوليه و إما أن يجرى فى خصوص المسائل الفرعيه فيثبت به اعتبار الظن فى خصوص الفروع لكن الظن بالمسأله الأصوليه يستلزم الظن بالمسأله الفرعيه التى تبتنى عليها.

و هذه الوجوه بين ما لا يصح و بين ما لا يجدى أما الأول فهو غير صحيح لأن المسائل الأصوليه التى ينسد فيها باب العلم ليست فى أنفسها من الكثره بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الأصول فى المسائل الفرعيه التى انسدت فيها باب العلم لأن ما كان من المسائل الأصوليه يبحث فيها عن كون شىء حجه كمسأله حجيه الشهره و نقل الإجماع و أخبار الآحاد أو عن كونه مرجحاً فقد انفتح فيها باب العلم و علم الحجه منها من غير الحجه و المرجح منها من غيره بإثبات حجيه الظن فى المسائل الفرعيه إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلاله العقليه على أن ما كان من الأمارات داخله فى نتيجته دليل الانسداد فهو حجه.

و قس على ذلك معرفه المرجح فإننا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلا من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهه من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه فى العمل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٦٧

و ما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطيه و هى ألفاظ الكتاب و السنه من

حيث استنباط الأحكام عنهما كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين إلى غير ذلك فقد علم حجيه الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعى الكلى الواقعى لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد فى الفروع حجيه الظن الحاصل بها من الأماره ابتداء و الظن المتولد من أماره موجوده فى مسأله لفظيه.

و يلحق بهما بعض المسائل العقليه مثل وجوب المقدمه و حرمة الضد و امتناع اجتماع الأمر و النهى و الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و نحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعى فإنه يكفى فى حجيه الظن فيها بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع و لا يحتاج إلى إجرائه فى الأصول.

و بالجمله فبعض المسائل الأصوليه صارت معلومه بدليل الانسداد و بعضها صارت حجيه الظن فيها معلومه بدليل الانسداد فى الفروع فالباقي منها الذى يحتاج فى إثبات حجيه الظن فيها إلى إجراء دليل الانسداد فى خصوص الأصول ليس فى الكثره بحيث يلزم من العمل بالأصول و طرح الظن الموجود فيها محذور و إن كانت فى أنفسها كثيره مثل المسائل الباحثه عن حجيه بعض الأمارات كخبر الواحد و نقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصى و كالمسائل الباحثه عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصه و الباحثه عن بعض المرجحات التعبدية و نحو ذلك فإن هذه المسائل لا تصير معلومه بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع لكن هذه المسائل بل و أضعافها ليست فى الكثره بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفى المسأله إلى الأصول و طرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم فى الفروع.

أما الثاني و هو إجراء دليل الانسداد فى مطلق الأحكام الشرعيه فرعيه كانت أو أصليه فهو غير مجد لأن النتيجة و هو العمل بالظن لا- يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا- بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح بأن يقال إن العمل بالظن فى الطهارات دون الديات مثلاً ترجيح بلا مرجح و مخالف للإجماع.

و هذان الوجهان مفقودان فى التعميم و التسويه بين المسائل الفرعيه و المسائل الأصوليه أما فقد الإجماع فواضح لأن المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن فى الأصول و أما وجود المرجح فلأن الاهتمام بالمطالب الأصوليه أكثر لابتناء الفروع عليها و كلما كانت المسأله مهمه كان الاهتمام فيها أكثر و التحفظ عن الخطأ فيها أكد و لذا يعبرون فى مقام المنع عن ذلك بقولهم إن إثبات مثل

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٦٨

هذا الأصل بهذا مشكل أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلك.

و أما الثالث و هو اختصاص مقدمات الانسداد و نتيجهها بالمسائل الفرعيه إلا أن الظن بالمسأله الفرعيه قد يتولد من الظن فى المسأله الأصوليه فالمسأله الأصوليه بمنزله المسائل اللغويه يعتبر الظن بها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعى.

ففيه أن الظن بالمسأله الأصوليه إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعى الواقعى كالباحثه عن الموضوعات المستنبطه و المسائل العقليه مثل وجوب المقدمه و امتناع اجتماع الأمر و النهى فقد اعترفنا بحجيه الظن فيها و أما ما لا يتعلق بذلك و تكون باحثه عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار فى نفسه أو عند المعارضه و هى التى منعنا عن حجيه الظن فيها فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعى الواقعى و إنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعى الظاهرى و

هو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه العمل بالظن فيه فإن انسداد باب العلم فى حكم العصير العنبى إنما يقتضى العمل بالظن فى ذلك الحكم المنسد لا فى حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة بل أمثال هذه الأحكام الثابته للموضوعات لا من حيث هى بل من حيث قيام الأماره الغير المفيده للظن الفعلى عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن و إلا فانسداد باب العلم فى الأحكام الواقعيه و عدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضى العمل بالظن فى هذه الأحكام لأنها لا تغنى عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف فى منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجيه الظن فى المسائل الثانى من دليل المنع هو أن الشهره المحققه و الإجماع المنقول على عدم حجيه الظن فى مسائل أصول الفقه و هى مسأله أصوليه فلو كان الظن فيها حججه و جب الأخذ بالشهره و نقل الإجماع فى هذه المسأله.

و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن دليل الانسداد وارد على أصاله حرمة العمل بالظن و المختار فى الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه فى الأحكام الفرعيه و الظن فى المسائل الأصوليه مستلزم للظن فى المسأله الفرعيه.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٦٩

و ما ذكر من كون اللانزم منه هو الظن بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح إلا- أن ما ذكر من أن انسداد باب العلم فى الأحكام الواقعيه و بقاء التكليف بها و عدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول لا يقتضى إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعى الواقعى ممنوع بل المقدمات المذكوره كما عرفت



غير مره إنما تقتضى اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعيه و فراغ الذمه منها فإذا فرضنا مثلاً أنا ظننا بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلى بالحكم الواقعى فهذا الظن يكفى فى الظن بسقوط الحكم الواقعى للعصير بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعى أصلاً و إنما حصل الظن بحجيه أمور لا تفيد الظن فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعيه عنا لما تقدم من أنه لا فرق فى سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً و بين الإتيان ببدله كذلك فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع و هذا واضح.

و أما الجواب عن الثانى:

أولاً فبمنع الشهره و الإجماع نظراً إلى أن المسأله من المستحدثات فدعوى الإجماع فيها مساوقه لدعوى الشهره.

و ثانياً لو سلمنا الشهره لكنه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصه كأخبار الآحاد و الإجماع المنقول و حيث إن المتبع فيها الأدله الخاصه و كانت أدلتها كالإجماع و السيره على حجيه أخبار الآحاد مختصه بالمسائل الفرعيه بقيت المسائل الأصوليه تحت أصله حرمة العمل بالظن و لم يعلم بل و لم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع و الأصول بناء على مقدمات الانسداد و اقتضاء العقل كفايه الخروج الظنى عن عهده التكاليف الواقعيه.

و ثالثاً سلمنا قيام الشهره و الإجماع المنقول على عدم الحجيه على تقدير الانسداد لكن المسأله أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً أو فى خصوص الفروع عقليه و الشهره و نقل الإجماع إنما تفيدان الظن فى المسائل التوقيفيه دون العقليه.

و رابعاً أن حصول الظن بعدم الحجيه مع تسليم دلاله دليل الانسداد على الحجيه لا يجتمعان فتسليم

دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

و خامسا سلمنا حصول الظن لكن غايه الأمر دخول المسأله فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجيه ظن و قد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعه الظن الأقوى فراجع.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٧٠

### **الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام**

الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعى لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال إنما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى المممثل.

و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلا إذا شككنا فى وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعى بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا- نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك حجيه الظن فى مقام العمل على طبق ذلك الظن فإذا ظننا بعد مضى مقدار من الوقت بأنا قد أتينا بالجمعه فى هذا اليوم لكن احتمال نسيانها فلا يكفى الظن بالامتثال من هذه الجهه بمعنى أنه إذا لم نأت بها فى الواقع و نسيناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الأصل وجوب الإتيان بها و كذلك لو ظننا بدخول الوقت و أتينا بالجمعه فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفه الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

و بالجمله إذا ظن المكلف بالامتثال و براءه ذمته و سقوط الواقع فهذا الظن إن كان مستندا إلى الظن فى تعيين الحكم الشرعى كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير مخالفه للواقع و إن

كان مستندا إلى الظن بكون الواقع فى الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعى فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التى هى المعول لغير العالم.

و مما ذكرنا تبين أن الظن بالأمر الخارجيه عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكليه التى تعلق بها الأحكام الشرعيه لا دليل على اعتباره و أن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدله المنصوبه من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا يعذر الجاهل بالامتنال من

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٧١

غير هذه الجبهه فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبله العراق ما بين المشرق و المغرب أما الظن بوقوع الصلاه إليه فلا يعذر فيه.

فظهر اندفاع توهم أنه إذا بنى على الامتنال الظنى للأحكام الواقعيه فلا- يجدى إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لأن الامتنال يرجع بالأخره إلى الامتنال الظنى حيث إن الظان بكون قبله ما بين المشرق و المغرب امتثاله للتكاليف الواقعيه ظنى علم بما بين المشرق و المغرب أو ظن.

و الحاصل أن حجيه الظن فى تعيين الحكم بمعنى معذوريه الشخص مع المخالفه لا تستلزم حجيته فى الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذى عين و إلا لكان الإذن فى العمل بالظن فى بعض شروط الصلاه أو أجزاءها يوجب جوازه فى سائرهما و هو بديهى البطلان.

فعلم أن قياس الظن بالأمر الخارجيه على المسائل الأصوليه و اللغويه و استلزامه الظن بالامتنال قياس مع الفارق لأن جميع هذه يرجع إلى شىء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد فى نفس الأمور الخارجيه لأنها غير منوطه بأدله و أمارات

مضبوطه حتى يدعى طرو الانسداد فيها فى هذا الزمان فيجرى دليل الانسداد فى أنفسها لأن مرجعها ليس إلى الشرع و لا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد فى الأمور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيره من جواز التيمم و الإفطار و غيرهما فيقال إن باب العلم بالضرر منسد غالبا إذ لا يعلم غالبا إلا بعد تحققه فإجراء أصاله عدمه فى تلك الموارد يوجب المحذور و هو الوقوع فى الضرر غالبا فتعين إناطه الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر و أما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجه إلى ذلك بل يشمل حينئذ الشك أيضا.

و يمكن أن يجرى مثل ذلك فى مثل العدالة و النسب و شبههما من الموضوعات التى يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا فافهم

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٧٢

## الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين

### اشاره

الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين

و الأقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسأله من حيث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله من خصوص النظر و كفايه الظن مطلقا أو فى الجملة سته.

الأول اعتبار العلم فيها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الأكثر و ادعى عليه العلامه فى الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافه و ربما يحكى دعوى الإجماع من العضدى لكن الموجود منه فى مسأله عدم جواز التقليد فى العقلیات من أصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفه الله.

الثانى اعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به فى كلام بعض و المحكى عن آخرين.

الثالث كفايه الظن

مطلقا و هو المحكى عن جماعه منهم المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبه إليه و حكى نسبه إليه فى فصوله و لم أجده فيه و عن المحقق الأردبیلی و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامة المجلسى و المحدث الكاشانى و غيرهم قدس الله أسرارهم.

الرابع كفايه الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد حكى عن شيخنا البهائى رحمه الله فى بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

الخامس كفايه الظن المستفاد من أخبار الآحاد و هو الظاهر مما حكاه العلامة قدس سره فى النهايه عن الأخباريين من أنهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد و حكاه الشيخ فى عدته فى مسأله حجيه أخبار الآحاد عن بعض غفله أصحاب الحديث و الظاهر أن مراده حمله الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعروضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

السادس كفايه الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٧٣

يظهر من عدّه الشيخ قدس سره فى مسأله حجيه أخبار الآحاد و فى أواخر العده.

ثم إن محل الكلام فى كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح فالأولى ذكر الجهات التى يمكن أن نتكلم فيها و تعقيب كل واحده منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول مستعينا بالله إن مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليه على قسمين.

أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق

فيجب.

الثاني ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٧٤

### القسم الثاني الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثاني الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

أما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميه كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فيه للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم و الأمر بالتوقف و أنه (: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به) (: و إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها و أهوى بيده إلى فيه) و لا فرق في ذلك بين أن يكون الأمااره الوارده في تلك المسأله خبرا صحيحا أو غيره (قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليه بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ و المعاد غير لازم و أما ما ورد عنه صلى الله عليه و آله في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا و إن كان طريقه صحيحا لأن الخبر الواحد ظني و قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيه الظنيه فكيف بالأحكام الاعتقاديه العلميه انتهى).

و ظاهر الشيخ في العده أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفقي إلا عن بعض غفله أصحاب الحديث.

و ظاهر المحكى في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلا و هو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من الخبر فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما أو ظنا فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب و عدمه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٧٥

و إن أرادوا

التدين به الذى ذكرنا وجوبه فى الاعتقادات و عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر عن بعض الأخبار الداله على أن فرض اللسان القول و التعبير عما عقد عليه القلب و أقر به مستشهدا على ذلك بقوله تعالى قولوا ءامنا بالله و ما أنزل إلينا إلخ فلا مانع من وجوبه فى مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجه إليه لثبوت التكليف و انسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به فى مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض أو يقال إن عمده أدله حجيه الأخبار الآحاد و هى الإجماع العملى لا تساعد على ذلك.

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى أصول الدين فإنه قد لا يأبى دليل حجيه الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصوليه التى لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها فى ذلك.

و لعل الوجه فى ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسأله الأصوليه لا من آثار نفسها و اعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص سواء كان من الظواهر أو غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعه على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

و أما ما يترأى من التمسك بها أحيانا لبعض العقائد فلاعضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غيرها من القرائن و إفاده كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسأله و ليس استنادهم فى تلك المسأله إلى مجرد أصاله

الحقيقه التي قد لا تفيد الظن بإرادته الظاهر فضلا عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال.

(وقد ذكر العلامة في الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك مدعياً أن الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ريقه الإيمان مستحق للعذاب الدائم و هو في غاية الإشكال).

نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى و ما خلقت الجن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٧٦

و الإنس إلا ليعبدون أى ليعرفون (و قوله صلى الله عليه و آله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) بناء على أن الأفضليه من الواجب خصوصاً مثل الصلاه تستلزم الوجوب و كذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقريته استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفه الله جل ذكره و معرفه النبي صلى الله عليه و آله و الإمام عليه السلام و معرفه ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فإن حصل العلم بشىء من هذه التفاصيل اعتقد و تدين و إلا توقف و لم يتدين بالظن لو حصل له.

و من هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله و معرفه أوليائه صلى الله عليه و آله أهم من الاشتغال بعلم المسائل العمليه بل هو المتعين لأن العمل يصح عن



تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاثيا بخلاف المعرفه هذا.

و لكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضى الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحدى من الناس لأن المعرفه المذكوره لا تحصل إلا بعد تحصيل قوه الاستنباط المطالب من الأخبار و قوه نظريه أخرى لثلا يأخذ بالأخبار المخالفه للبراهين العقلية و مثل هذا الشخص مجتهد فى الفروع قطعاً فيحرم عليه التقليد.

و دعوى جوازه له للضروره ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفه التى لا- تحصل غالباً بالأعمال المبتنيه على التقليد هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء و المرافعه لأجل قله المجتهدين و أما فى مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداداه أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديه الأصوليه و العمليه عن الأدله العقلية و النقلية فيتركها مبغضاً لها لأن الناس أعداء ما جهلوا و يشتغل بمعرفه صفات الرب جل ذكره و أوصاف حججه صلوات الله عليهم أجمعين بنظر فى الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفه الخاص من العام و بنظر فى المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها و يشتغل فى خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعه العمليه و استهزائهم بقصور الفهم و سوء النيه فسيأتيهم أبناء ما كانوا يستهزئون هذا كله حال وجوب المعرفه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٧٧

و أما اعتبار ذلك فى الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الأخبار الكثيره المفسره لمعنى الإسلام و الإيمان.

(فقى روايه محمد بن سالم عن أبى جعفر عليه السلام المرويه فى الكافى: إن الله عز و جل بعث محمداً صلى الله عليه و آله و هو بمكه عشر سنين و لم

يمت بمكه فى تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله إلا أدخله الله الجنة بإقراره).

و هو إيمان التصديق فإن الظاهر أن حقيقه الإيمان التى يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود فى النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم ظهر فى الشريعة أمور صارت ضروريه الثبوت من النبى صلى الله عليه و آله فيعتبر فى الإسلام عدم إنكارها لكن هذا لا يوجب التغيير فإن المقصود أنه لم يعتبر فى الإيمان أزيد من التوحيد و التصديق بالنبى صلى الله عليه و آله و بكونه رسولا صادقا فيما يبلغ.

و ليس المراد معرفه تفاصيل ذلك و إلا لم يكن من آمن بمكه من أهل الجنة أو كان حقيقه الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها فى صدر الإسلام.

(و فى روايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارك و تعالى إياه فيقر له بالطاعه و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعه و يعرفه إمامه و حجته فى أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعه فقلت له يا أمير المؤمنين و إن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت قال نعم) و هى صريحه فى المدعى.

(و فى روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: جعلت فداك أخبرنى عن الدين الذى افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله و لا- يقبل منهم غيره ما هو فقال أعده على فأعاد عليه فقال شهاده أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إقام الصلاه و إيتاء الزكاه و حج البيت من استطاع إليه

سيلا- و صوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال و الولايه و الولايه مرتين ثم قال هذا الذى فرض الله عز و جل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيامة فيقول أ لا زدتنى على ما افترضت عليك و لكن من زاد زاده الله إن رسول الله صلى الله عليه و آله سن سنه حسنه ينبغى للناس الأخذ بها) و نحوها (روايه عيسى بن السرى: قلت لأبى عبد الله عليه السلام حدثنى عما بنيت عليه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٧٨

دعائم الإسلام التى إذا أخذت بها زكى عملى و لم يضرنى جهل ما جهلت بعده فقال شهادته أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و الإقرار بما جاء من عند الله و حق فى الأموال الزكاه و الولايه التى أمر الله بها ولايه آل محمد صلى الله عليه و آله فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليه و قال الله تعالى أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم فكان على ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده من على بن الحسين ثم من بعده محمد بن على ثم هكذا يكون الأمر إن الأرض لا تصلح إلا بإمام الحديث) (و فى روايه أبى اليسع قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام أخبرنى عن دعائم الإسلام التى لا يسع أحدا التقصير عن معرفه شىء منها التى من قصر عن معرفه شىء منها فسد عليه دينه و لم يقبل منه عمله و من عرفها و عمل بها صلح دينه و

قبل عمله و لم يضق به مما هو فيه لجهل شىء من الأمور جهله فقال شهاده أن لا إله إلا الله و الإيمان بأن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله و الإقرار بما جاء به من عند الله و حق فى الأموال الزكاه و الولايه التى أمر الله عز و جل بها ولايه آل محمد صلى الله عليه و آله (و فى روايه إسماعيل قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذى لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع و إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك أ ما أحدثك

بدينى الذى أنا عليه فقال بلى قلت أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله و الإقرار بما جاء به من عند الله و أتولاكم و أبرأ من عدوكم و من ركب رقابكم و تأمر عليكم و ظلمكم حاكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو الله الذى نحن عليه فقلت فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر قال لا إلا المستضعفين قلت من هم نساؤكم و أولادكم قال أ رأيت أم أيمن فإنى أشهد أنها من أهل الجنة و ما كانت تعرف ما أنتم عليه).

فإن فى قوله ما جهلت شيئا دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد فى أصل الدين.

و المستفاد من الأخبار المصرحه بعدم اعتبار معرفه أزيد مما ذكر فيها فى الدين و هو الظاهر أيضا من جماعه من علمائنا الأخيار كالشهيدين فى الألفيه و شرحها و المحقق الثانى فى الجعفرية و شارحها و غيرهم هو أنه يكفى فى معرفه الرب التصديق بكونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصديق بصفاته الثبوتيه الراجعه إلى

صفتى العلم و القدره و نفى الصفات الراجعه إلى الحاجه

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٧٩

و الحدوث و أنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

و المراد بمعرفه هذه الأمور ركوزها فى اعتقاد المكلف بحيث إذا سألته عن شىء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه و إن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفه على السنه الخواص.

و يكفى فى معرفه النبى صلى الله عليه و آله معرفه شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصديق بنبوته و صدقه فلا يعتبر فى ذلك الاعتقاد بعصمته أعنى كونه معصوما بالملكه من أول عمره إلى (قال فى المقاصد العليه و يمكن اعتبار ذلك لأن الغرض المقصود من رساله لا يتم إلا به فينتفى الفائده التى باعتبارها و جب إرسال الرسل و هو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك و الأول غير بعيد عن الصواب انتهى).

أقول و الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادى عشر للعلامه قدس سره حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال إن معرفه ما عدا النبوه واجبه بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه و كون معرفه أفضل من الصلوات الواجبه و أن الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير فى حقهم و تفريط فى حبههم و نقص يجب بحكم العقل رفعه بل من أعظم النقائص.

(وقد أوماً النبى صلى الله عليه و آله إلى ذلك حيث قال مشيرا إلى بعض العلوم الخارجه من العلوم الشرعيه: إن ذلك علم لا يضر

جهله ثم قال إنما العلوم ثلاثة آية محكمه و فريضه عادله و سنه قائمه و ما سواهن فهو فضل) (وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجه الكافي حيث قسم الناس إلى أهله الصحه و السلامه و أهل المرض و الزمانه و ذكر وضع التكليف عن الفرقه الأخيره).

و يكفى فى معرفه الأئمه صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمه يهدون بالحق و يجب الانقياد إليهم و الأخذ منهم و فى وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد فى بعض الأخبار تفسير معرفه حق الإمام بمعرفه كونه إماما مفترض الطاعه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٨٠

و يكفى فى التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من أحوال المبداء و المعاد كالتكليف بالعبادات و السؤال فى القبر و عذابه و المعاد الجسمانى و الحساب و الصراط و الميزان و الجنه و النار إجمالا مع تأمل فى اعتبار معرفه ما عدا المعاد الجسمانى من تلك الأمور فى الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود فى النار للأخبار المتقدمه المستفيضه و السيره المستمره فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثه إلى يومنا هذا.

و يمكن أن يقال إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور و غيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الأخبار من أن الشاك إذا لم يكن جاحدا فليس بكافر.

(فقى روايه زراره عن أبى عبد الله عليه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) و نحوها غيرها.

(و يؤيدها ما عن كتاب الغيبه للشيخ قدس سره بإسناده

(عن الصادق عليه السلام: إن جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على و لا يعرفون حقه و فضله و هم يدخلون الجنة)).

و بالجمله فالقول بأنه يكفى فى الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكاملات المنزه عن النقائص و بنبوه محمد صلى الله عليه و آله و بإمامه الأئمه عليهم السلام و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الذى لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد بالنظر إلى الأخبار و السيره المستمره و أما التدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه أو كفايه عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضا فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين و جوه أقواها الأخير ثم الأوسط.

و ما استقر بناه فى ما يعتبر فى الإيمان وجدته بعد ذلك فى كلام محكى عن المحقق الورع الأردبيلى فى شرح الإرشاد.

ثم إن الكلام إلى هنا فى تمييز القسم الثانى و هو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول و هو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمته أعنى الأسباب المحصله للاعتقاد و قد عرفت أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم فى القسم الثانى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٨١

### **القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد**

#### **إشارة**

القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

و أما القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبه إلى القادر على تحصيل العلم و أخرى بالنسبه إلى العاجز فهنا مقامان.

### **المقام الأول فى القادر**

المقام الأول فى القادر

و الكلام فى جواز عمله بالظن يقع فى موضعين الأول فى حكمه التكليفى و الثانى فى حكمه الوضعى من حيث الإيمان و عدمه فنقول أما حكمه التكليفى فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله أو بإمامه أحد من الأئمه صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسأله زياده النظر و يجب على العلماء أمره بزياده النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق لأنه حينئذ يدخل فى قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.

و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الأخبار الداله على وجوب الإيمان و التفقه و العلم و المعرفة و التصديق و الإقرار و الشهاده و التدين و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى.

و أما الموضوع الثانى فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الإيمان للأخبار المفسره للإيمان

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٨٢

بالإقرار و الشهاده و التدين و المعرفة و غير ذلك من العباثر الظاهره فى العلم و هل هو كافر مع ظنه بالحق فيه و جهان من إطلاق ما دل على أن الشاك و غير المؤمن كافر و ظاهر ما دل من الكتاب و



السنة على حصر المكلف في المؤمن و الكافر و من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه و دلالة الأخبار المستفيضه على ثبوت الواسطه بين الكفر و الإيمان و قد أطلق عليه في الأخبار الضلال لكن أكثر الأخبار الداله على الواسطه مختصه بالإيمان بالمعنى الأخص فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن و لا بكافر لا على ثبوت الواسطه بين الإسلام و الكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك و حينئذ فالشاك في شىء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن و لا كافر فلا يجرى عليه أحكام الإيمان.

و أما الشاك في شىء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوه و المعاد فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين و عدم الإنكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم و إن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أماره على الاعتقاد الباطنى فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجرى عليه أحكام المسلمين من جواز المناكحه و التوارث و غيرهما و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق و أما الظان بالباطل فالظاهر كفره.

بقى الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن و حصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك أو لا بد من النظر و الاستدلال ظاهر الأكثر الثانى بل (ادعى عليه العلامه قدس سره في الباب الحادى عشر الإجماع حيث قال أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه

و النبوه و الإمامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد) فإن صريحه أن المعرفه بالتقليد غير كافيه و مثلها عباره الشهيد الأول و المحقق الثاني و أصرح منهما عباره المحقق فى المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم فى غير محله.

لكن مقتضى استدلال العضدى على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفه الله و أنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفه.

و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العده كما سيجىء كلامه (و كلام الشهيد فى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٨٣

القواعد من عدم جواز التقليد فى العقليات و لا فى الأصول الضروريه من السمعيات و لا فى غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الأنبياء السابقه) (و يعضده أيضا ظاهر ما عن شيخنا البهائى فى حاشيه الزبده من أن النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفايه الظن و عدمها).

و يؤيده أيضا اقتران التقليد فى الأصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع حيث يذكرون فى أركان الفتوى أن المستفتى فيه هى الفروع دون الأصول.

لكن الظاهر عدم المقابله التامه بين التقليدين إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا و هذا غير معقول فى أصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفايه التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع أو موافقا كما فى الفروع بل المراد كفايه التقليد فى الحق و سقوط النظر به عنه إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا و إن لم يعتقد لكنه بعيد.

ثم إن ظاهر كلام الحاجبى

و العضدى اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية.

و هو فى محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لأن الذى لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو فى العقليات المبنيه على الاستدلالات العقلية و أما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد كالاعتماد على قول المخبر الذى قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن و فى الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

و كيف كان فالأقوى كفايه الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة و التصديق و الاعتقاد و تقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أن الإنصاف أن النظر و الاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر فى الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادته فى النفس و المدونه فى الكتب حتى أنهم ذكروا شبيها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم فى فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه و معاده خصوصاً و الشيطان يغتنم الفرصه لإلقاء الشبهات و التشكيك فى البديهيات و قد شاهدنا جماعه قد صرفوا أعمارهم و لم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٨٤

### المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم

المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم

و الكلام فيه تاره فى تحقق موضوعه فى الخارج و أخرى فى أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا و ثالثه فى حكمه الوضعى قبل الظن و بعده.

أما الأول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظراً إلى العمومات الداله على حصر الناس فى المؤمن و الكافر مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم فى النار بضميمه حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف ذلك عن تقصير

كل غير مؤمن و أن من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق و لو فى زمان ما و إن صار عاجزا قبل ذلك أو بعده و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص و لهذا ادعى غير واحد فى مسأله التخطئه و التصويب الإجماع على أن المخطئ فى العقائد غير معذور.

لكن الذى يقتضيه الإنصاف شهاده الوجدان بقصور بعض المكلفين و قد تقدم عن الكلينى ما يشير إلى ذلك و سيجى ء (من الشيخ قدس سره فى العده من كون العاجز عن التحصيل بمنزله البهائم) هذا مع ورود الأخبار المستفيضه بثبوت الواسطه بين المؤمن و الكافر و قضيه مناظره زواره و غيره مع الإمام عليه السلام فى ذلك المذكوره فى الكافى و مورد الإجماع على أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافى كون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

و أما الثانى فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه لأن المفروض عجزه عن الإيمان و التصديق المأمور به و لا دليل آخر على عدم جواز الوقف و ليس المقام من قبيل الفروع فى وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لأن المقصود فيها العمل و لا معنى للتوقف فيه لا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئا فيندرج فى عموم (قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها).

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسأله إلى العالم و رأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق و لم

يخف عليه إفضاء نظره الظنى إلى الباطل فلا يبعد وجوب إزمائه بالتحصيل لأن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٨٥

انكشاف الحق و لو ظنا أولى من البقاء على الشك فيه.

و أما الثالث فإن لم يقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره و إن أقر به مع العلم بأنه شاك باطنا فالظاهر عدم إسلامه بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

و في جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك و من تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود.

(مثل روايه محمد بن مسلم قال سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام قال: ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا أبا محمد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه و آله قال كافر ثم التفت إلى زواره فقال إنما يكفر إذا جحد) (و في روايه أخرى: لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا).

ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت و إنكار التدين به لأجل عدم الثبوت و يحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم و على التقديرين فظاهرها أن المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر.

و يؤيد هذا روايه زواره الوارده في تفسير قوله تعالى و ءآخرون مرجون لأمر الله (عن أبي جعفر عليه السلام قال: قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا الإسلام فوجدوا الله و تركوا الشرك و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة و لم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على

تلك الحالة إما يعذبهم و إما يتوب عليهم) و قريب منها غيرها.

(و لنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافيه فى أقسام المقلد فى أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد و أقسامه بناء على عدم جوازه قال إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة لأنه إما أن يكون مقلدا فى مسأله حقه أو فى باطل و على التقديرين إما أن يكون جازما بها أو ظانا و على

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٨٦

تقديرى التقليد فى الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبتنيا على عناد و تعصب بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه و إما لا فهذه أقسام ستة.

فالأول و هو من قلد فى مسأله حقه جازما بها مثلا قلد فى وجود الصانع و صفاته و عدله فهذا مؤمن و استدل عليه بما تقدم حاصله من أن التصديق معتبر من أى طريق حصل إلى أن قال الثانى من قلد فى مسأله حقه ظانا بها من دون جزم فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه فى الظاهر إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق سيما إذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك).

أقول هذا مبنى على أن الإسلام مجرد الإقرار الصورى و إن لم يحتمل مطابقتة للاعتقاد و فيه ما عرفت من الإشكال و إن دل عليه غير واحد من الأخبار.

(الثالث من قلد فى باطل مثل إنكار الصانع أو شىء مما يعتبر فى الإيمان و جزم به من غير ظهور حق و لا عناد.

الرابع من قلد فى باطل و ظن به كذلك و الظاهر فى هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحججه فى يوم القيامة و أما فى الدنيا

فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه و بالإسلام إن لم يكونا كذلك فالأول كمن أنكر النبي صلى الله عليه و آله مثلا و الثاني كمن أنكر إماما.

الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد.

السادس من قلد في باطل ظانا كذلك و هذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق و الإصرار.

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال إنه إما أن يكون مقلدا في حق أو في باطل و على التقديرين مع الجزم أو الظن و على تقديرى التقليد فى الباطل بلا- عناد أو به و على التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره و على الدلاله أصر على التقليد أو رجح و لم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا.

فهذه أقسام أربعة عشر.

الأول التقليد فى الحق جازما مع العلم بوجود النظر و الإصرار فهذا مؤمن

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٨٧

فاسق لإصراره على ترك الواجب) (الثانى هذه الصورة مع ترك الإصرار و الرجوع فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث المقلد فى الحق الظان مع الإصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجى فى الآخرة و فاسق للإصرار.

الرابع هذه الصورة مع عدم الإصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق.

الخامس و السادس المقلد فى الحق جازما أو ظانا مع عدم العلم بوجود الرجوع فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهره إرادته قول المشهور فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة فى أول الباب الحادى عشر لأن الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل

لا التقليد ثم قال السابغ المقلد فى الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر و الإصرار عليه فهذا أشد الكافرين.

الثامن هذه الصورة من غير عناد و لا إصرار فهذا أيضا كافر.

ثم ذكر الباقي و قال إن حكمها يظهر مما سبق).

أقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لأنهم أولى به من السابقين.

(بقى الكلام فيما نسب إلى الشيخ فى العده من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عباره العده فنقول قال فى باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيره على التقليد فى الفروع و الكلام فى عدم جواز التقليد فى الأصول مستدلا بأنه لا خلاف فى أنه يجب على العامى معرفه الصلاه و أعدادها و إذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفه الله و معرفه عدله و معرفه النبوه و جب أن لا يصح التقليد فى ذلك.

ثم اعترض بأن السيره كما جرت له على تقرير المقلدين فى الفروع كذلك

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٨٨

جرت على تقرير المقلدين فى الأصول و عدم الإنكار عليهم.

فأجاب بأن على بطلان التقليد فى الأصول أدله عقليه و شرعيه من كتاب و سنه و غير ذلك و هذا كاف فى النكير.

ثم قال إن المقلد للحق فى أصول الديانات و إن كان مخطئا فى تقليده غير مؤاخذ به و إنه معفو عنه و إنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقه التى قدمناها لأنى لم أجد أحدا من الطائفه و لا من الأئمه عليهم السلام قطع موالاته من يسمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم و إن لم يستند ذلك إلى حجه من عقل أو شرع.

ثم اعترض على ذلك بأن ذلك لا يجوز لأنه يؤدى إلى



الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

و أجاب بمنع ذلك لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لأنه إنما يمكنه معرفه ذلك إذا عرف الأصول و قد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله فكيف يكون إسقاط العقاب مغرباً و إنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول و سبروا أحوالهم و أن العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم و لا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلك يخرجهم من باب الإغراء و هذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به إما على جملة أو تفصيل و من ليس له قدره على ذلك أصلاً فليس بمكلف و هو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفه بحال انتهى).

و ذكر عند الاحتجاج على حججه أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك (قال و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئاً معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى).

أقول ظاهر كلامه قدس سره في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفه الصلاه و أعدادها على معرفه أصول الدين أن الكلام في المقلد الغير الجازم و حينئذ فلا دليل على العفو.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٨٩

و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الأئمة موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم لا يدل على العفو و إنما يدل

على كفايه التقليد.

و إمساك النكير عليهم فى ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفايه النكير المستفاد من الأدله الواضحه على بطلان التقليد فى الأصول لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدله فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق أن إمساك النكير لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحه و لعملهم بالأصول دليل على عدم الوجوب لأن وجود الأدله لا يكفى فى إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و إن كفى فيه من حيث الإرشاد و الدلاله على الحكم الشرعى لكن الكلام فى ثبوت التقرير و عدم احتمال كونه لاحتمال العلم فى حق المقلدين.

فالإنصاف أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفه الجزميه بعقائده بل قد عرفت احتمال كفره لعموم أدله كفر الشاك و أما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور فى الآخره و فى جريان حكم الكفر احتمال تقدم و أما الجازم فلا يجب عليه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآيات و الأخبار وجوب النظر و الاستدلال لأن وجوب ذلك توصلى لأجل حصول المعرفه فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا تعبديا مستقلا أو شرطا شرعيا للإيمان لكن الظاهر خلاف ذلك فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٩٠

**الأمر السادس إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار آخر غيرها**

**اشاره**

الأمر السادس إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار آخر غيرها

إذا بنينا على عدم حجيه ظن

أو على عدم حجيه الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار غير الحجيه بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلالة أو كونه موهنا لحجه أخرى أو كونه مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر و مجمل القول في ذلك أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجيه كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح.

و أما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثه

### **المقام الأول الجبر بالظن الغير المعبر**

المقام الأول الجبر بالظن الغير المعبر

فنقول عدم اعتباره إما أن يكون من جهه ورود النهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه و إما من جهه دخوله تحت عمومات أصاله حرمة العمل بالظن.

و أما الأول فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و استعماله في الدين.

و أما الثاني فالأصل فيه و إن كان ذلك إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجا إليه من جهه إفادته للظن بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجه بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور فأفاد تلك الأماره الغير المعبره الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده به إلا- أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩١

بصدوره من غير سنده و بالجمله فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور.

و من هنا لا- ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلاله بالظن المطلق لأن المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا في مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهرا في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة

فهو وإلا- بأن كان مجملاً أو كان دلالة في الأصل ضعيفه كدلالة الكلام بمفهومه الوصفى فلا يجدى الظن بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض إذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام بل ربما لا تكون تلك الأماره موجباً للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غايته إفادته للظن بالحكم الفرعى ولا ملازمه بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق.

و مما ذكرنا ظهر أن ما اشتهر من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينه.

و الفرق أن فهم الأصحاب و تمسكهم به كاشف ظنى عن قرينه على المراد بخلاف عمل الأصحاب فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت.

بقى الكلام فى مستند المشهور فى كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع أنه قد لا- يوجب الظن بصدور ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر أن جلهم لا- يقولون بحججه الخبر المظنون الصدور مطلقاً فإن المحكى عن المشهور اعتبار الإيمان فى الراوى مع أنه لا يرتاب فى إفاده الموثق للظن.

فإن قيل إن ذلك لخروج خبر غير الإمامى بالدليل الخاص مثل منطوق آيه النبيا و مثل (قوله عليه السلام: لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا).

قلنا إن كان ما خرج

بحكم الآيه و الروايه مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق و إن كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الإمامي المنجبر بالشهره و الموثق متساويين فى الدخول تحت الدليل المخرج و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب و الخبر المعتضد بالأولويه و الاستقراء

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩٢

و سائر الأمارات الظنيه مع أن المشهور لا يقولون بذلك و إن كان لقيام دليل خاص عليه ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

و بالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهره و المنجبر بغيرها من الأمارات و بين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر فى غايه الإشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الروايه.

(و إليه أشار شيخنا فى موضع من المسالك بأن جبر الضعيف بالشهره ضعيف مجبور بالشهره).

و ربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصه حيث ادعى الإجماع على حجيته و لم يثبت.

و أشكال من ذلك دعوى دلالة منطوق آيه النبأ عليه بناء على أن التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر و هو بعيد إذ لو أريد مطلق الظن فلا- يخفى بعده لأن المنهى عنه ليس إلا- خبر الفاسق المفيد للظن إذ لا- يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه و إن أريد البالغ حد الاطمئنان فله وجه غير أنه يقتضى دخول سائر الظنون الجابره إذا بلغت و لو بضميمه المجبور حد الاطمئنان و لا يختص بالشهره فالآيه تدل على حجيه الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان و لا بعد فيه.

و قد مر فى أدله حجيه الأخبار ما يؤيده أو يدل عليه من حكايات الإجماع و الأخبار.

و أبعد من الكل دعوى استفاده

حجيته مما دل من الأخبار كقبوله ابن حنظله و المرفوعه إلى زراره على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين فإن ترجيحه على غيره فى مقام التعارض يوجب حجته فى مقام عدم المعارض بالإجماع و الأولويه.

و توضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهره الخبر من حيث الروايه كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنهما معا مشهوران مع أن ذكر الشهره من المرجحات يدل على كون الخبرين فى أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهره

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٢٩٣

### المقام الثانى فى كون الظن الغير المعترف موهنا

المقام الثانى فى كون الظن الغير المعترف موهنا

و الكلام هنا أيضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره و أخرى فيما لم يثبت اعتباره.

و تفصيل الكلام فى الأصول أن المقابل له إن كان من الأمور المعترفه لأجل إفاده الظن النوعى أى لكون نوعه لو خلى و طبعه مفيدا للظن و إن لم يكن مفيدا له فى المقام الخاص فلا إشكال فى عدم وهنه بمقابله ما علم عدم اعتباره كالقياس فى مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصه على هذا الوجه.

و من هذا القبيل القياس فى مقابله الظواهر اللفظيه فإنه لا عبره به أصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعى و لو كان من باب التعبد فالأمر أوضح نعم لو كان حجيته سواء كان من باب الظن النوعى أو كان من باب التعبد مقيده بصوره عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال.

و لعله الوجه فيما حكاه لى بعض المعاصرين عن شيخه أنه ذكر له مشافهه أنه يتوقف فى الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس و أشباهه.

لكن هذا القول أعنى تقييد حجيه الظواهر

بصوره عدم الظن على خلافها بعيد في الغايه.

و بالجمله فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا إلى استمرار سيره الأصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال إن مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبه مخالفته للواقع يقتضى أن لا يترتب شرعا على القياس أثر لا من حيث تأثيره في الكشف و لا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات فحكمه حكم عدمه فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوى.

و يؤيد ما ذكرنا الروايه المتقدمه عن أبان الداله على ردع الإمام له في رد الخبر الوارد في تنصيف ديه أصابع المرأه بمجرد مخالفته للقياس فراجع و هذا حسن.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩٤

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجيه الخبر ما لم يكن ظن على خلافه فإن نفي الأثر شرعا من الظن القياسى يوجب بقاء اعتبار تلك الأماره على حاله.

و أما ما كان اعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجيته شرعا إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلاله على الواقع فتأثير الظن بالخلاف فى القدرح فى حجيه الظواهر ليس مثل تأثيره فى القدرح فى حجيه الخبر المظنون بالخلاف فى كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفى الأثر عن القياس لأن المنفى فى حكم الشارع من آثار الشىء الموجود حسا هى الآثار المجعوله دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال إن العرف بعد تبين حال القياس

لهم من قبل الشارع لا يعبئون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطاباته فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

و مما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها فإن في وهنهما بالقياس الوجهين من حيث رفعه للقياس المأخوذ في حجيتها على وجه الشرطيه فمرجه إلى فقدان شرط وجداني أعني وصف الظن بسبب القياس و نفي الآثار الشرعيه للظن القياسي لا يجدى لأن الأثر المذكور أعني رفع الظن ليس من الأمور المجعوله و من أن أصل اشتراط الظن من الشارع فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص أصلا من حيث الإيصال إلى الواقع و عدمه من الخبر السليم عن مزاحمته و أن وجود القياس و عدمه في نظره سيان فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق بأنه إن كان الدليل المذكور المقيده باعتباره بالظن مما دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله و إن كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم و الطرق الشرعيه فلا وجه لاعتباره مع مزاحمه القياس الراجع لما هو مناط حجيته أعني الظن فإن غاية الأمر صيروره مورد اجتماع تلك الأماره و القياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشيء إلا أن يدعى المدعى أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأماره المزاحمه به عن القوه التي تكون



لها على تقدير عدم المزاحم و إن كان لا يعبر عن تلك القوه حينئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٢٩٥

و الحاصل أن العقلاء إذا وجدوا في شهره خاصه أو إجماع منقول مقداراً من القوه و القرب إلى الواقع و التجثوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبره بما يفيد من الظن و لا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهره و الإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوه و المزيه المسماه بالظن الشأني و النوعي و الطبعي.

و مما ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج أن يقولوا بحجيه الظن الشأني بمعنى أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشموله لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجه عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك على رأى بعضهم ممن يجرى دليل الانسداد في كل مسأله مسأله لأنه إذا فرض في مسأله وجود أماره مزاحمه بالقياس فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأماره فافهم.

هذا كله مع استمرار السيره على عدم ملاحظه القياس في مورد من الموارد الفقهيه و عدم الاعتناء به في الكتب الأصوليه فلو كان له أثر شرعي و لو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول و البحث و التفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب و قد تركه أصحابنا في الأصول و الفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم و إن كان من المؤسسين لتقرير الأصول و تحرير الفروع كالإسكافي الذي نسب إليه أن تدوين

أصول الفقه من الإماميه منه و من العماني يعنى ابن عقيل قدس سرهما و فى كلام آخر أن تحرير الفتاوى فى الكتب المستقله  
منهما أيضا جزاهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظه ما ذكرنا فى التفصلى عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما  
سطرنا هاهنا نقضا و إبراما.

هذا تمام الكلام فى وهن الأماره المعتبره بالظن المنهى عنه بالخصوص كالقياس و شبهه.

و أما الظن الذى لم يثبت إلغاؤه إلا- من جهه بقاءه تحت أصاله حرمة العمل بالظن فلا إشكال فى وهنه لما كان من الأمارات  
اعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف فضلا عما كان اعتباره مشروطا بإفاده الظن و السر فيه انتفاء الشرط كما أنه لا إشكال فى  
عدم الوهنه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعى.

و توهم جريان ما ذكرنا فى القياس هنا من جهه أن النهى يدل على عدم كونه مؤثرا أصلا فوجوده كعدمه من جميع الجهات  
مدفوع

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٩٦

### المقام الثالث فى الترجيح بالظن الغير المعتبر

#### اشاره

المقام الثالث فى الترجيح بالظن الغير المعتبر

و قد عرفت أنه على قسمين أحدهما ما ورد النهى عنه بالخصوص كالقياس و شبهه و الآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل و بقاءه  
تحت أصاله الحرمة.

### القسم الأول و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص

القسم الأول و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص

أما الأول فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به (نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا حيث قال فى باب القياس  
ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك و جها يقتضى ترجيح ذلك الخبر  
على معارضه و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق فى أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما فتعين العمل بأحدهما و  
إذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد فى العمل بأحدهما من مرجح و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين

العمل بما طابقه.

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر و هذا لأن فائده كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس و فيه نظر انتهى).

و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم بعض الميل و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه فإنه لو لا القياس كان العمل به جائزاً و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس و أى عمل أعظم من هذا و الفرق

بين المرجح

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩٧

و الدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعين العمل به و المرجح

رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل فى العله التامه لتعين العمل به فإذا كان استعمال القياس محظورا و أنه لا- يعبأ به فى الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع أن مقتضى الاستناد فى الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعيين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم إليه فى الاقتضاء.

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن و أما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضى بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلى لأن الخبر المنضم إليه ليس له مدخل فى حصول الظن الفعلى بمضمونه نعم قد يكون الظن مستندا إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضى.

و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيره أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم فى الاستنباط على هجره و ترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسى أحيانا فضلا عن أن يتوقفوا فى التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس كيف و لو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس و البحث فيه بما يقتضى البحث عنها على تقدير الحجية.

**و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعبر لأجل بقاءه تحت أصاله حرمة العمل**

**اشاره**

و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعبر لأجل بقاءه تحت أصاله حرمة العمل

فالكلام فى الترجيح به يقع فى مقامات الأول الترجيح به فى الدلاله بأن يقع التعارض بين ظهورى الدليلين كما فى العامين من وجه و أشباهه و هذا لا اختصاص له بالدليل الظنى السند بل يجرى فى الكتاب و السنه المتواتره.

الثانى الترجيح به فى وجه الصدور بأن نفرض الخبرين صادرين و ظاهرى الدلاله و انحصر التحير فى تعيين ما صدر لبيان الحكم و تمييزه عما

صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضيه لبيان خلاف الواقع و هذا يجرى فى مقطوعى الصدور و فى مطنونى الصدور مع بقاء الظن بالصدور فى كل منهما.

الثالث الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مطنون الصدور.

### **أما المقام الأول و هو الترجيح بالظن الغير المعترف فى الدلاله**

أما المقام الأول و هو الترجيح بالظن الغير المعترف فى الدلاله

فتفصيل القول فيه أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٩٨

لاشترط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا إشكال فى وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه فيصير ما وافقه حجه سليمه عن المعارض إذ لو لم يكن فى مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار نظير الشهره فى أحد الخبرين الموجبه لدخول الآخر فى الشواذ التى لا اعتبار بها بل أمرنا بتركها و لو لم يكن فى مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا إذا قلنا باشترط حجيه الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها لكن هذا القول سخييف جدا و الأول أيضا بعيد كما حققناه فى مسأله حجيه الظواهر.

و إن قلنا بأن حجيه الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلى و أنه لا-عبره بالظن الحاصل من غيرها على طبقها أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال على أصاله عدم القرينه التى لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلى فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن فى مقام الترجيح إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية فى مورد التعارض فإنه إذا صدر عنه قوله مثلا اغسل ثوبك من

أبوال ما لا- يؤكل لحمه و ورد أيضا كل شىء يطير لا بأس بخثره و بوله و فرض عدم قوه أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجية فى ماده التعارض أعنى خرى الطير الغير المأكول و بوله.

أما على القول الأول فلأن حجيه الظواهر مشروطه بالظن المفقود فى المقام.

و أما على الثانى فلأن أصاله عدم القرينه فى كل منهما معارضه بمثلها فى الآخر و الحكم فى باب تعارض الأصلين مع عدم حكومه أحدهما على الآخر التساقت و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما على قابليه الاعتبار فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما كالشهره القائمه فى المسأله المذكوره على النجاسه كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرين و صيرورتهما كعدمه فالمتجه حينئذ الرجوع فى المسأله بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيه أو لبيان الواقع إلى قاعده الطهاره

### **أما المقام الثانى و هو الترجيح بالظن الغير المعترف فى وجه الصدور**

أما المقام الثانى و هو الترجيح بالظن الغير المعترف فى وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن أصاله عدم التقيه إن كان المستند فيها أصل العدم فى كل حادث بناء على أن دواعى التقيه التى هى من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثه تدفع بالأصل فالمرجع بعد

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٢٩٩

معارضه هذا الأصل فى كل خبر بمثله فى الآخر هو التساقت.

و كذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا الإمام عليه السلام فى مقام إظهار الأحكام التى نصب لأجلها هو بيان الحق و قلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلى المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ فإن

عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقيه و خلافها بناء على حجيه الظن فى هذا المقام لأجل الحاجه إليه من جهه العلم بصدور كثير من الأخبار تقيه و أن الرجوع إلى أصله عدمها فى كل مورد يوجب الإفتاء بكثير مما صدر تقيه فتعين العمل بالظن أو لأننا نفهم مما ورد فى ترجيح ما خالف العامه على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقه مظنه للتقيه فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أماره كان ذلك الظن دليلا مستقلا فى ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

و لو استندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا فى اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن حجه سليمه عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره فى المقام الأول.

و إن استندنا فيها إلى الظهور النوعى نظير ظهور فعل المسلم فى الصحيح و ظهور تكلم المتكلم فى كونه قاصدا لا هازلا و لم يشترط فى اعتباره الظن الفعلى و لا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فيقع الكلام فى الترجيح بهذا الظن المفروض و الكلام فيه يعلم مما سيجى ء.

### **أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن**

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

فالكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجيه الظن المطلق و لا بحجيه الخبرين بشرط إفاده الظن و لا بشرط عدم الظن على خلافه إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحيه بل يصير حجه مستقلة على الأول سواء كان حجيه المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظن الخاص فإن القول بالظن المطلق لا ينافى القول بالظن الخاص فى بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين و يسقط المرجوح عن

الحجيه على الأخيرين فيتعين أن الكلام فى مرجحيته فيما إذا قلنا بحجيه كل منهما من حيث الظن النوعى كما هو مذهب الأكثر. و الكلام يقع تاره فى الترجيح بالظن فى مقام لولاه لحكم بالتخير و أخرى فى الترجيح به فى مقام المرجحات المنصوصه فى الأخبار العلاجيه.

أما الكلام فى الأول و ملخصه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٠٠

أنه لا ريب فى أن مقتضى الأصل عدم الترجيح كما أن الأصل عدم الحجيه لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين و الالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع و أن الحكم الشرعى الواقعى هو مضمونه لا مضمون الآخر من غير دليل قطعى يدل على ذلك فهو تشريع محرم بالأدله الأربعة و العمل به لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفه القاعده أو الأصل الذى يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المقتضى لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع أو مخالفه الأصول القطعيه الموجوده فى المسأله جار بعينه فى الترجيح بالظن و الآيات و الأخبار الناهيه عن القول بغير علم كلها متساويه النسبه إلى الحجيه و إلى المرجحيه و قد عرفت فى الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر هذا.

و لكن الذى يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

و ليعلم أولا- أن محل الكلام كما عرفت فى عنوان المقامات الثلاثه أعنى الجبر و الوهن و الترجيح هو الظن الذى لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلاله ترجيح بأمر خارجى و هذا لا دخل



له بمسأله أخرى اتفقيه و هى وجوب العمل بأقوى الدليلين و أرجحهما.

فإن الكلام فيها فى ترجيح أحد الخبرين الذى يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند كالأعدل و الأفقه أو المسند أو الأشهر روايه أو غير ذلك أو من حيث الدلاله كالعالم على المطلق و الحقيقه على المجاز و المجاز على الإضمار و غير ذلك و بعبارة أخرى الترجيح بالمرجحات الداخليه من جهه السند اتفقيه و استفاض نقل الإجماع من الخاصه و العامه على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر.

و الكلام هنا فى المرجحات الخارجيه المعاضده لمضمون أحد الخبرين الموجه لصيروره مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم لو كشف تلك الأماره عن مزيه داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالتة دخلت فى المسأله الاتفقيه و وجب الأخذ بها لأن العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا أم لم يعلم إلا إجمالا.

و من هنا ظهر أن الترجيح بالشهره و الإجماع المنقول إذا كشفنا عن مزيه داخلية فى سند أحد الخبرين أو دلالتة مما لا ينبغى الخلاف فيه نعم لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظنا ففى حجيتة أو

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٠١

إلحاقه بالمرجح الخارجى و جهان أقواهما الأول كما سيجى ء.

و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجیح بمطلق الظن الخارجى و جوه الأول قاعده الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير و تعيين الموافق للظن.

و توهم أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم فى المسأله الفرعيه فيعارض الاحتياط فى المسأله الأصوليه بل يرجح عليه فى مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام فى معممات نتيجته دليل الانسداد مدفوع بأن المفروض فيما

نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظن.

لأن الأخذ به إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط و براءة الذمه من الواقع فى حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له و لهذا يحكم بالتخير أيضا و إن كان أحدهما موافقا للاستصحاب و الآخر مخالفا إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الأصول كذلك الدليل المخير فى العمل به و بمعارضه.

و إن كان من جهة بعض الأخبار الداله على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه ففيه ما تقرر فى محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الداله على التخير.

بل هنا كلام آخر و هو أن حجيه الخبر المرجوح فى المقام و جواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف إذ لا يكفى فى ذلك ما دل على حجيه كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به و طرح المشكوك و ليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين و التخير حتى يبنى على مسأله البراءه و الاشتغال و تمام الكلام فى خاتمه الكتاب فى مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

الثانى ظهور الإجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتراهم يستدلون فى موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه بإفادته للظن بمطابقه أحد الدليلين للواقع فكان الكبرى و هى وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمه عندهم و ربما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضه على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين إلا أنه يشكل بما ذكرنا من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك فى نفسه

و لو انكشف أمر خارجي عن ذلك كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لأماره غير معتبره كالاستقراء و الأولويه الظنيه مثلا على تقدير عدم اعتبارهما فإن الظاهر خروج ذلك

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٠٢

عن معقد تلك الإجماعات و إن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا- مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا- اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلا.

نعم الإنصاف أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبره في الترجيح بصيروره مضمون أحد الخبرين بواسطه المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و قد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا (فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر).

و منها ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر فإن مرجح ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقته أحدهما لحكم الله الواقعي إلا أن يقال إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا أو ناقلا.

و منها ما ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل و في ترجيحه بعمل علماء المدينة إلا أن يقال أيضا إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.

و بالجمله فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأماره أجنبيه

توجب قوه مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيه الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين فلا أقل من كونه مضمونا و الظاهر وجوب العمل به فى مقابل التخيير و إن لم يجب العمل به فى مقابل الأصول و سيجى ء بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث ما يظهر من بعض الأخبار من أن المناط فى الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع سواء كان المرجح داخلى كالأعدليه مثلا أو لمرجح خارجى كمطابقته لأماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

مثل ما دل على الترجيح بالأصديه فى الحديث كما فى مقوله ابن حنظله فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفه ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق و ليس هذه الصفه مثل الأعدليه و شبهها فى احتمال كون العبره

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٠٣

بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص و لذا اعتبر الظن الحاصل من عداله اليينه دون الحاصل من مطلق الوثاقه لأن صفه الصدق ليست إلا المطابقه للواقع فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بها يدل على أن العبره بالأقربيه من أى سبب حصلت.

و مثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقيه شده الاعتماد عليه و ليس إلا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى فى أحد الخبرين من مرجح خارجى اتبع.

و مما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم و كون الآخر غير مشهور الروايه بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بأن المجمع

عليه لا- ريب فيه فيدل على أن طرح الآ-خر لأجل ثبوت الريب فيه لا- لأنه لا ريب فى بطلانه كما قد يتوهم و إلا لم يكن معنى للتعارض و تحير السائل و لا لتقديمه على الخبر المجمع عليه إذا كان روايه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر و لا لقول السائل بعد ذلك هما مشهوران معا.

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب فى الخبر الغير المشهور و انتفاؤه فى المشهور فيكون المشهور من الأمر البين الرشد و غيره من الأمر المشكل لا- بين الغى كما توهم و ليس المراد به نفى الريب من جميع الجهات لأن الإجماع على الروايه لا يوجب ذلك ضروره بل المراد وجود ريب فى غير المشهور يكون منتفيا فى الخبر المشهور و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.

و ليس المراد بالريب مجرد الاحتمال و لو موهوما لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة فى غير المشهور غايه الأمر كونه فى المشهور فى غايه الضعف بحيث يكون خلافه واضحا فى غير المشهور احتمالا مساويا يصدق عليه الريب عرفا.

و حينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذى اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان روايه أعدل و أصدق من راوى معارضه المجمع عليه لأخذه به و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقته و مخالفه معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبه.

و لعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامه على الموافق بأن ذاك لا يحتمل إلا الفتوى و هذا يحتمل التقيه لأن

الريب الموجود فى الثانى منتف فى الأول و كذا كثير من المرجحات الراجعه إلى وجود احتمال فى أحدهما مفقود علما أو ظنا فى الآخر فتدبر فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الآخر أو يوجد و لا يعد لغايه ضعفه ريبا فذاك الآخر مقدم عليه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٠٤

و أظهر من ذلك كله فى إفاده الترجيح بمطلق الظن ما دل من الأخبار العلاجيه على الترجيح بمخالفه العامه بناء على أن الوجه فى الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما كون الخبر المخالف أبعد من التقيه كما علل به الشيخ و المحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينه خارجيه توجب أبعديه أحدهما عن خلاف الحق و لو كانت مثل الشهره و الاستقراء بل يستفاد منه عدم اشتراط الظن فى الترجيح بل يكفى تطرق احتمال غير بعيد فى أحد الخبرين بعيد فى الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبه إلى معارضة.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه فى الأخبار و إنما هو شىء مستنبط منها ذكره الشيخ و من تأخر عنه نعم (فى روايه عبيد بن زراره: ما سمعته منى يشبه قول الناس ففيه التقيه و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه) دلالة على ذلك.

الثانى كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع و الفرق بين الوجهين أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر و الثانى كاشف عن مطابقه مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه منصوص فى الأخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها (بقولهم عليهم السلام: فإن الرشد فى خلافهم) و (: ما خالف العامه ففيه

الرشاد) فإن هذه القضية قضيه غالبه لا دائميه فيدل على أنه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشذ فى المضمون أحد الخبرين.

و يدل على هذا التعليل أيضا ما ورد فى صوره عدم وجدان المفتى بالحق فى بلد من قوله (: ائت فقيه البلد فاستفته فى أمرك فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه فإن الحق فيه).

و أصرح من الكل فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعه (أبى إسحاق الأرجانى إلى أبى عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام: أ تدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامه فقلت لا أدرى فقال إن عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمه إلى غيره إرادته لإبطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشىء الذى لا يعلمونه فإذا أفتاهم بشىء جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس).

و يصدق هذا الخبر سيره أهل الباطل مع الأئمه عليهم السلام على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى (أن أبا حنيفه حكى عنه أنه قال خالفت جعفرًا فى كل ما يقول أو يفعل لكنى لا أدرى هل يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٠٥

و الحاصل أن تعليل الأخذ بخلاف العامه فى هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع حتى أنه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع إليه فى البلد ظاهر فى وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأماره فى كون مضمونه مظنه الرشذ فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالأصديه و الأوثقيه فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظيه تامه.

و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجيّه هو الذى دعا

أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخيرين على الآخر بل يوجب في أحدهما مزيه مفقوده في الآخر و لو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على علامه و غيره قدست أسرارهم من متابعتهم في ذلك طريقه العامه ظن في غير المحل.

ثم إن الاستفاده التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلاله اللفظيه فلا إشكال في الاعتماد عليها و إن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الإشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فإن لم يبلغ المجموع حد الحجيه فلا أقل من كونها أماره مفيده للظن بالمدعى و لا بد من العمل به لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لأن التخيير في جميع الموارد و عدم ملا حظه المرجحات يوجب مخالفه الواقع في كثير من الموارد لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضه و طرح بعضها معنا و المرجحات المنصوصه في الأخبار غير و افيه مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبوله ابن حنظله المتضمنه لتقديم الأعدليه على الشهره و مخالفه العامه و موافقه الكتاب.

و حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح و انتفاء المرجح اليقيني و انتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكل ما ظن أنه مرجح في نظر الشارع و جب الترجيح به و إلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه و الأول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيره نعلم التكليف بوجود الترجيح و الثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على



أحدهما لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهي و حينئذ فإذا ظننا من الأمارات السابقه أن مجرد أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح فى نظر الشارع تعيين الأخذ به هذا.

و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومه كالتراجيح الراجعه إلى الدلاله التى دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص و الأظهر على الظاهر.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٠٦

بيان ذلك أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص و الظاهر كالعام و الخاص و شبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه و شبههما مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح إلا بقوه الدلاله لا بمطابقه أحدهما لظن خارجى غير معتبر و لذا لم يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه إلى الأصول و القواعد فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط لإجمال الدلاله.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيه.

و من المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين.

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنه مطابق لأحدهما و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل و إن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأماره خارجيه و ذلك لأن العمل بالعموم و الأصل يقينى لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقينى و الخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن

لم يثبت فلا وارد على العموم و الأصل.

القسم الثانى ما لا يكون كذلك و هذا أقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظن خارجى على طبق أحدهما لم يكن محذور نعم الاحتياط يقتضى الأخذ بما يطابق الظن خصوصا مع أن مبنى المسأله على حجيه الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلى على خلافه.

و الدليل على هذا الإطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهره المحققه أو نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهره فإن إثبات حجيه الخبر المخالف للمشهور فى غايه الإشكال و إن لم نقل بحجيه الشهره و لذا (قال صاحب المدارك إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل و موافقه الأصحاب من غير دليل أشكل).

و بالجمله فلا- ينبغى ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون فى مقابل التخير و أما فى مقابل العمل بالأصل فإن كان الأصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم فى بعض الموارد فالأ-حوط العمل بالأصل و إن كان نافيا للتكليف كأصل البراءه و الاستصحاب النافى للتكليف أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلك ففيه الإشكال و فى باب التراجيح تتمه المقال و الله العالم بحقيقه الحال و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٠٧

## المقصد الثالث من مقاصد الكتاب فى الشك

### مقدمه

قد قسمنا فى صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعى العملى فى الواقعه على ثلاثه أقسام لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعى و إما أن يحصل له الظن و إما أن يحصل له الشك.

و قد عرفت أن القطع حجه فى نفسه لا يجعل جاعل و الظن

يمكن أن يعتبر في متعلقه لكونه كاشفا ظنيا و مرآه لمتعلقه لكن العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به و هو غير واقع إلا في الجملة و قد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

و أما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل فيه أن يعتبر فلو ورد في مورد حكم شرعى كأن يقول الواقعه المشكوكه حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض و يطلق عليه الواقعي الثانوى أيضا لأنه حكم واقعي للواقع المشكوك في حكمها و ثانوى بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه لأن موضوع هذا الحكم الظاهرى و هى الواقعه المشكوك في حكمها لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعه و الشك فيه.

مثلا شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فإذا فرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق و هذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به في الظاهر و واقعي ثانوى لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهرى أصلا.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٠٩ و أما ما دل على الحكم الأول علما أو ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل و قد يقيد بالاجتهادى كما أن الأول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتى و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبه مذكوره فى تعريف الفقه و الاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى.

و مما ذكرنا من تأخر مرتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعي لأجل

تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدله على الأصول لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضه بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بوجود الدليل.

ألا- ترى أنه لا- معارضه و لا تنافى بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحه و بين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فإذا علمنا بالثاني لكونه علميا و نفرض سلامته عن معارضه الأول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأول و هو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلتزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

و من هنا كان إطلاق التقديم و الترجيح في المقام تسامحا لأن الترجيح فرع المعارضه و كذلك إطلاق الخاص على الدليل و العام على الأصل فيقال يخصص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل.

و يمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقه بالنسبه إلى الأدله الغير العلميه بأن يقال إن مؤدى أصل البراءه مثلا أنه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم و هذا عام و مفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأماره الغير العلميه المقابله للأصل أنه إذا قام تلك الأماره الغير العلميه على حرمة الشىء الفلانى فهو حرام و هذا أخص من دليل أصل البراءه مثلا فيخرج عنه به و كون دليل تلك الأماره أعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءه لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأماره بين مواردھا.

و توضيح ذلك أن كون الدليل رافعا لموضوع الأصل و هو الشك إنما يصح في الدليل العلمى حيث إن وجوده يخرج حكم

الواقعه عن كونه مشكوكا فيه و أما الدليل الغير العلمى فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم و أما الدليل الدال على اعتباره فهو و إن كان علميا إلا- أنه لا- يفيد إلا- حكما ظاهريا نظير مفاد الأصل إذ المراد بالحكم الظاهرى ما ثبت لفعل المكلف بملاحظه الجهل بحكمه الواقعى الثابت له من دون مدخلية العلم و الجهل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٠ فكما أن مفاد (قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) يفيد الرخصه فى الفعل الغير المعلوم ورود النهى فيه فكذلك ما دل على حجيه الشهره الداله مثلا على وجوب شىء يفيد وجوب ذلك الشىء من حيث إنه مظنون مطلقا أو بهذه الأماره.

و لذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانيه و هى هذا ما أدى إليه ظنى و كبرى برهانيه و هى كل ما أدى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهرى.

فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحه للفعل الغير المعلوم الحرمة و مفاد دليل تلك الأماره ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محاله فإذا بنى على العمل بتلك الأماره كان فيه خروج عن عموم الأصل و تخصيص له لا محاله هذا.

و لكن التحقيق أن دليل تلك الأماره و إن لم يكن كالدليل العلمى رافعا لموضوع الأصل إلا- أنه نزل شرعا منزله الرافع فهو حاكم على الأصل لا مخصص له كما سيتضح إن شاء الله على أن ذلك إنما يتم بالنسبه إلى الأدله الشرعيه.

و أما الأدله العقلية القائمه على البراءه و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدله الظنيه واضح لجواز الاقتناع بها فى

مقام البيان و انتهاؤها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر و أما التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

و اعلم أن المقصود بالكلام فى هذه الرساله الأصول المتضمنه لحكم الشبهه فى الحكم الفرعى الكلى و إن تضمنت حكم الشبهه فى الموضوع أيضا و هى منحصره فى أربعة أصل البراءه و أصل الاحتياط و التخيير و الاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من الأخبار إذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل فى الأمارات الكاشفه عن الحكم الواقعى و أما الأصول المشخصه لحكم الشبهه فى الموضوع كأصالة الصحه و أصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسبه يقتضيها المقام.

ثم إن انحصار موارد الاشتباه فى الأصول الأربعة عقلي لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و إما أن لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان و لم يلحظ و الأول مورد الاستصحاب و الثانى إما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا و الثانى مورد

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١١ التخيير و الأول إما أن يدل دليل عقلي أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول و إما أن لا يدل و الأول مورد الاحتياط و الثانى مورد البراءه.

و قد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل لأن المناط فى الاستصحاب ملاحظه الحاله المتيقنه السابقه و مدار الثلاثه الباقيه على عدم ملاحظتها و إن كانت موجوده.

ثم إن تمام الكلام فى الأصول الأربعة يحصل بإشباعه فى مقامين أحدهما حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه الراجع إلى الأصول الثلاثه الثانى حكمه بملاحظه الحاله السابقه و هو الاستصحاب

## أما المقام الأول و هو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه

### اشاره

أما المقام الأول و هو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه

فيقع الكلام فيه في موضعين لأن الشك إما في نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب و التحريم.

و إما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شيء و شك بين تعلقه بالظهر و الجمعه أو علم وجوب فائته و تردد بين الظهر و المغرب.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣١٤

## و الموضع الأول و هو الشك في نفس التكليف

### اشاره

و الموضع الأول و هو الشك في نفس التكليف

يقع الكلام فيه في مطالب لأن التكليف المشكوك فيه إما تحريم مشتبه بغير الوجوب و إما وجوب مشتبه بغير التحريم و إما تحريم مشتبه بالوجوب [لأن التكليف المشكوك فيه إما إيجاب مشتبه بغيره و إما تحريم كذلك ص] و صور الاشتباه كثيره.

و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجه إلى تعميم العنوان.

ثم متعلق التكليف المشكوك:

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

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

و منشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجيه.

و منشؤه فى الأول إما عدم النص فى المسأله كمسأله شرب التتن و إما أن يكون إجمال النص كدوران الأمر فى قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد و التخفيف مثلاً و إما أن يكون تعارض النصين و منه الآيه المذكوره بناء على تواتر القراءات.



توضيح أحكام هذه الأقسام فى ضمن مطالب:

الأول دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثانى دوران الأمر بين الوجوب و غير التحريم.

الثالث دورانه بين الوجوب و التحريم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٥

### **فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب**

#### **اشاره**

فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب

و قد عرفت أن متعلق الشك تاره الوقعه الكليه كشرب التتن و منشأ الشك فيه عدم النص أو إجماله أو تعارضه و أخرى الوقعه الجزئيه.

فهاهنا أربع مسائل

#### **المسأله الأولى ما لا نص فيه**

#### **اشاره**

المسأله الأولى ما لا نص فيه

و قد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين أحدهما إباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتياط بالترك.

و الثانى وجوب الترك و يعبر عنه بالاحتياط.

و الأول منسوب إلى المجتهدين.

و الثانى إلى معظم الأخباريين.

و ربما نسب إليهم أقوال أربعة التحريم ظاهرا و التحريم واقعا و التوقف و الاحتياط.

و لا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان.

و يحتمل الفرق بينها و بين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدله الأخباريين.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٦

## احتج للقول الأول بالأدله الأربعة

### فمن الكتاب آيات

فمن الكتاب آيات

منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها.

قيل دلالتها واضحه.

و فيه أنها غير ظاهره فإن حقيقه الإيتاء الإعطاء.

فإما أن يراد بالموصول المال بقريته قوله تعالى قبل ذلك من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطى من المال.

و إما أن يراد نفس فعل الشىء أو تركه بقريته إيقاع التكليف عليه فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه فتدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسى رحمه الله و هذا المعنى أظهر و أشمل لأن الإنفاق من الميسور داخل فى ما آتاه الله.

و كيف كان فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور و إلا لم يناع فى وقوع التكليف به أحد من المسلمين و إن نازعت الأشاعره فى إمكانه.

نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم و التكليف كان إيتاؤه عبارته عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافى مورد الآيه و إرادته الأعم منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس

الحكم و بالفعل المحكوم عليه فافهم.

نعم (فى روايه عبد الأعلى عن أبى عبد الله عليه السلام:

قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفه قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٧ لكنها لا- تنفع فى المطلب لأن نفس المعرفه بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها فى الآيه إلى إرادته الإعلام من الإيتاء فى الآيه و سيجى ء زياده توضيح لذلك فى ذكر الدليل العقلى إن شاء الله تعالى و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

و منها قوله تعالى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا.

بناء على أن بعث الرسول كنايه عن بيان التكليف لأنه يكون به غالبا كما فى قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كنايه عن دخول الوقت أو عبارته عن البيان الثقلى و يخصص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجود التأكيد و عدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل و إن حسن الذم بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض و على أى تقدير فتدل على نفي العقاب قبل البيان.

و فيه أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقه.

ثم إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآيه فى المقام و بين رد من استدل بها لعدم الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق فإن الإخبار بنفى التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعا فلا

وجه للثاني و إن لم يدل فلا وجه للأول.

و يمكن دفعه بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام لأن الخصم يدعى أن في ارتكاب الشبهه الوقوع في العقاب و الهلاك فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى روايه التلث و نحوها التي هي عمدته أدلتهم و يعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفى الفعلية بخلاف مقام التكلم في الملازمه فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل و عدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل إنه محرم معفو عنه و كما في العزم على المعصية على احتمال نعم لو فرض هناك أيضا إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسأله لم يجز التمسك به هناك.

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

و منها قوله تعالى و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٨ أى ما يجتنونه من الأفعال و التروك و ظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما يبين لهم.

(و عن الكافي و تفسير العياشى و كتاب التوحيد: حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه) و فيه ما تقدم في الآيه السابقه مع أن دلالتها أضعف من حيث إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم إلا بالفحوى.

و منها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه.

و فى دلالتها تأمل ظاهر.

و يرد على الكل أن غايه مدلولها عدم المؤاخذة

على مخالفته النهى المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا فلا- ينافى ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم و معلوم أن القائل بالاحتياط و وجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي.

و هذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه كما لا يخفى.

و منها قوله تعالى مخاطبا لنبية صلى الله عليه و آله ملقنا إياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحى الله إليه و عدم وجدانه صلى الله عليه و آله ذلك فيما أوحى إليه و إن كان دليلا- قطعيا على عدم الوجود إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفايه عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكن الإنصاف أن غايه الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشاره إلى المطلب و أما الدلالة فلا و لذا (قال في الوافية و في الآيه إشعار بأن إباحه الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع) مع أنه لو سلم دلالتها فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقى بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا و سيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣١٩

و منها قوله تعالى و ما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه

و قد فصل لكم ما حرم عليكم.

يعنى مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه.

و لعل هذه الآيه أظهر من سابقتها لأن السابقه دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي صلى الله عليه وآله و هذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل و إن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضا إلا أن دلالتها موهونه من جهة أخرى و هى أن ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشىء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعيه و عدم كون المتروك منها و لا ريب أن اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعا فالتوبيخ فى محله.

و الإنصاف ما ذكرنا من أن الآيات المذكوره لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط لأن غايه مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيها لم يعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل و هذا مما لا نزاع فيه لأحد و إنما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقلى أو النقلى على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصه و عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه و أما الآيات المذكوره فهى كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك ضروره أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر فى نفسه أنه يجب الاحتياط فى كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شىء من الآيات المذكوره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢٠

**و أما السنه فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره**

و أما السنه فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره

(منها المروى عن النبي صلى الله عليه وآله بسند

صحيح في الخصال كما عن التوحيد:

رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه... الخبر).

فإن حرمه شرب التتن مثلاً - مما لا - يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان رفع آثارها أو خصوص المؤاخذه فهو نظير (قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

ويمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لا - يعلمون بقريته أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع أن تقدير المؤاخذه في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لأن المقدر المؤاخذه على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها.

فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره أمكن أن يقال إن أثر حرمه شرب التتن المؤاخذه على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذه نسبة المؤاخذه إلى نفس المذكورات.

والحاصل أن المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه وأن يقدر المؤاخذه في الكل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحته ٣٢١ وهذا أقرب عرفاً من الأول وأظهر من الثاني أيضاً لأن الظاهر أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد فإذا أريد من الخطأ والنسيان و

ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحه عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذه (فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البنزطى جميعا عن أبي الحسن عليه السلام:

فى الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال رسول الله صلى الله عليه و آله وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطئوا الخبر).

فإن الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقه و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الوضع شاهد على عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذه لكن النبوى المحكى فى كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعه فلعل نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل.

و مما يؤيد إرادته العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعه من خواص أمه النبى صلى الله عليه و آله إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر فى كثير من تلك الأمور من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها فلا اختصاص له بأمة النبى صلى الله عليه و آله على ما يظهر من الروايه و القول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام.

لكن الذى يهون الأمر فى الروايه جريان هذا الإشكال فى الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الإشكال فيها و هى الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطروا إليه هى بعينها ما استوهبها النبى صلى



اللّٰه عليه وآله من ربه جل ذكره ليله المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى اللّٰه عليه وآله فى القرآن بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا.

والذى يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢٢ يعلمون مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق فى الرواية هو ما لا يتحمل فى العادة لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران فى الهواء وأما فى الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبه فمعنى لا تحملنا ما لا طاقه لنا به لا تورده علينا ما لا نطيقه من العقوبه.

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

وأضعف منه وهن إرادته العموم بلزوم كثره الإضمار وهو كما ترى وإن ذكره بعض الفحول ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل.

وفيه أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها فى رفع المؤاخذة إلا أن يراد إثبات ظهورها من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص فى عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الأدلة ميبين لتلك الرواية فإن المخصص إذا كان مجملا من جهه تردده بين ما يوجب

كثرة الخارج و بين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبينا لإجماله فتأمل و أجمل.

و أضعف من الوهن المذكور و هن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها حيث إنها لا ترتفع بالخطأ و النسيان و أخواتهما و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه.

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفاره المترتب على قتل الخطأ و وجوب سجدة السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء و ليس المراد أيضا رفع الآثار المترتبة على الشىء بوصف عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الإفطار فعليه كذا لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه فى صورته الخطأ بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

ثم المراد بالآثار هى الآثار المجعولة الشرعية التى وضعها الشارع لأنها هى القابلة للارتفاع برفعه و أما ما لم يكن يجعله من الآثار العقلية و العاديه فلا تدل الرواية على رفعها و لا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له فيعم الدفع و لو بأن يوجه

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٢٣ التكليف على وجه يختص بالعامد و سيجىء بيانه.

فإن قلت على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لأن استحقاق العقاب أثر عقلى له مع أنه متفرع على المخالفه بقيد العمد إذ مناطه أعنى المعصيه لا يتحقق إلا بذلك

و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه و الحاصل أنه ليس فيما لا يعملون أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم و الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت قد عرفت أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له سواء كان هناك دليل يثبت له لو لا الرفع أم لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة و حينئذ فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجد التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورته الشك فيه فلم يفعل ذلك و لم يوجب تحصيل العلم و لو بالاحتياط و وجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلات على المكلف كفى في صدق الرفع.

و هكذا الكلام في الخطأ و النسيان فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد و غيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذه على الترك كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع أصلا إذ ليس من شأنه أن يوجه إليه التكليف.

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

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

و الحاصل أن المرتفع في ما لا- يعلمون و أشباهه مما لا- يشمل أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفه الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولا و بالذات أمر مجعول

يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

و نظير ذلك ما ربما يقال فى رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى فى النجاسه ناسيا بعموم حديث الرفع من (أن وجوب الإعادة و إن كان حكما شرعيا إلا- أنه مترتب على مخالفه المأتى به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأول و هى ليست من الآثار الشرعيه للنسيان و قد تقدم أن الروايه لا تدل على رفع الآثار الغير المجعوله و لا الآثار الشرعيه المترتبه عليها كوجوب الإعادة فيما نحن فيه).

و يرد ما تقدم فى نظيره من أن الرفع راجع هنا إلى شرطيه طهاره اللباس بالنسبه إلى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢٤ الناسى يقال بحكم حديث الرفع إن شرطيه الطهاره شرعا مختصه بحال الذكر فيصير صلاه الناسى فى النجاسه مطابقه للمأمور به فلا يجب الإعادة و كذلك الكلام فى الجزء المنسى فتأمل.

و اعلم أيضا أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتتان على الأمه كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل فى عموم ما اضطروا إليه إذ لا- امتتان فى رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهيه المسوغه لدفع الضرر.

و أما ورود الصحيحه المتقدمه عن المحاسن فى مورد حق الناس أعنى العتق و الصدقه فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء لا إضرارا بهم و كذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه فيما إذا تعلق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر

عن الغير لا- ينافى الامتنان و ليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافى ترخيصه الامتنان على العباد فإن الضرر أولاً و بالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادته المكره بالكسر لا على المكره بالفتح بقى فى المقام شىء و إن لم يكن مربوطاً به و هو أن النبوى المذكور مشتمل على ذكر الطيره و الحسد و التفكير فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه و ظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيره و يمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيده أيضاً.

و يؤيده تأخير الحسد عن الكل (فى مرفوعه النهدي عن أبى عبد الله عليه السلام المرويه فى أواخر أبواب الكفر و الإيمان من أصول الكافى قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: وضع عن أمتى تسعه أشياء الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و ما استكروها عليه و الطيره و الوسوسه فى التفكير فى الخلق و الحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد الحديث).

و لعل الاقتصار فى النبوى الأول على قوله ما لم ينطق لكونه أدنى مراتب الإظهار.

(و روى: ثلاثه لا يسلم منها أحد الطيره و الحسد و الظن قيل فما نصح قال إذا تطيرت

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢٥ فامض و إذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق).

و البغى عبارته عن استعمال الحسد و سيأتى فى (روايه الخصال: إن المؤمن لا يستعمل حسده) و لأجل ذلك (عد فى الدروس من الكبائر فى باب الشهادات إظهار الحسد لا نفسه) و فى

(الشرائع أن الحسد معصيه و كذا الظن بالمؤمن و التظاهر بذلك قاذح فى العداله).

و الإنصاف أن فى كثير من أخبار الحسد إشاره إلى ذلك.

و أما الطيره بفتح الياء و قد يسكن و هى فى الأصل التشؤم بالطير لأن أكثر تشؤم العرب كان به خصوصا الغراب و المراد إما رفع المؤاخذه عليها و يؤيده ما روى من أن الطيره شرك و إنما يذهبه التوكل و إما رفع أثرها لأن الطيره كان يصددهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.

و أما الوسوسه فى التفكير فى الخلق كما فى النبوى الثانى أو التفكير فى الوسوسه فيه كما فى الأول فهما واحد و الأول أنسب و لعل الثانى اشتباه من الراوى و المراد به كما قيل وسوسه الشيطان للإنسان عند تفكره فى أمر الخلقه و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

(فى صحيحه جميل بن دراج: قلت لأبى عبد الله عليه السلام إنه يقع فى قلبى أمر عظيم فقال عليه السلام قل لا إله إلا الله قال جميل فكلما وقع فى قلبى شىء قلت لا إله إلا الله فذهب عني) (و فى روايه حمران عن أبى عبد الله عليه السلام عن الوسوسه و إن كثرت قال عليه السلام:

لا شىء فيها تقول لا إله إلا الله) (و فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام: جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه و آله فقال يا رسول الله إنى هلكت فقال صلى الله عليه و آله له أتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال الله من خلقه فقال إى و الذى بعثك بالحق قال كذا فقال صلى الله عليه و آله ذاك و الله

محض الإيمان) (قال ابن أبي عمير حدثت ذلك عبد الرحمن بن حجاج فقال حدثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما عنى بقوله هذا محض الإيمان خوفاً أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك)

فرائد الأصول، ج ١، صفحته ٣٢٦ (و في روايه أخرى عنه صلى الله عليه وآله: و الذى بعثنى بالحق أن هذا لصريح الإيمان فإذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله و رسوله و لا حول و لا قوة إلا بالله) (و في روايه أخرى عنه صلى الله عليه وآله: إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم فأتاكم من هذا الوجه لكى يسترلكم فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده).

و يحتمل أن يراد بالوسوسة فى الخلق الوسوسة فى أمور الناس و سوء الظن بهم و هذا أنسب بقوله ما لم ينطق بشفتيه.

ثم هذا الذى ذكرنا هو الظاهر المعروف فى معنى الثلاثة الأخيره المذكوره فى الصحيحه.

(و فى الخصال بسند فيه رفع عن أبي عبد الله: قال ثلاث لم يعر منها نبى فمن دونه الطيره و الحسد و التفكر فى الوسوسة فى الخلق) (و ذكر الصدوق رحمه الله فى تفسيرها أن المراد بالطيره التطير بالنبى صلى الله عليه وآله إذا المؤمن لا يطيره كما حكى الله عز و جل عن الكفار قالوا اطيرنا بك و بمن معك و المراد بالحسد أن يحسد لا أن يحسد كما قال الله تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله و المراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيره أنه فكر و

قدر فقتل كيف قدر فافهم).

و قد خرجنا فى الكلام فى النبوى الشريف عما يقتضيه وضع الرساله.

(و منها قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

فإن المحجوب حرمه شرب التتن فهى موضوعه عن العباد.

و فيه أن الظاهر مما حجب الله تعالى علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه و اختفى عليهم من معصيه من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره فالروايه مساوقه لما ورد (عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم) (و منها قوله عليه السلام: الناس فى سعه ما لم يعلموا)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٢٧ فإن كلمه ما إما موصوله أضيف إليه السعه و إما مصدرية ظرفيه و على التقديرين يثبت المطلوب.

و فيه ما تقدم فى الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التبع.

(و منها روايه عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن من لم يعرف شيئا هل عليه شىء قال لا).

بناء على أن المراد بالشىء الأول فرد معين مفروض فى الخارج حتى لا يفيد العموم فى النفى فيكون المراد هل عليه شىء فى خصوص ذلك الشىء المجهول و أما بناء على إرادته العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذى لا يدرك شيئا.

(و منها قوله صلى الله عليه و آله: أيما امرئ ارتكب أمرا بجهاله فلا شىء عليه).

و فيه أن الظاهر من الروايه و نظائرها من قولك فلان عمل



هكذا بجهاله هو اعتقاد الصواب أو الغفله عن الواقع فلا يعم صوره التردد في كون فعله صوابا أو خطأ.

و يؤيده أن تعميم الجهاله بصوره التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه يأبى عن التخصيص فتأمل.

(و منها قوله عليه السلام: إن الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم).

و فيه أن مدلوله كما عرفت في الآيات و غير واحد من الأخبار مما لا ينكره الأخباريون.

(و منها قوله عليه السلام في مرسله الفقيه: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى).

استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيه و استند إليه في أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه و دلالته على المطلب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادته ورود النهى في الشىء من حيث هو لا- من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدله الاحتياط دلالة و سنداً و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعده التعارض.

(و قد يحتج بصحيحه عبد الرحمن بن حجاج: فيمن تزوج امرأه في عدتها قال أما إذا كان

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٢٨ بجهاله فليتزوجها بعد ما يتقضى عدتها فقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك قلت بأى الجهالتين أعذر أ بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدته قال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأن الله تعالى حرم عليه ذلك و ذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في الأخرى معذور قال عليه السلام نعم إذا انقضت عدتها فهو

معدور في أن يتزوجها).

و فيه أن الجهل بكونها في العده إن كان مع العلم بالعهده في الجملة و الشك في انقضائها فإن كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهه في الموضوع خارج عما نحن فيه مع أن مقتضى الاستصحاب المركز في الأذهان عدم الجواز.

و منه يعلم أنه لو كان الشك في مقدار العده فهي شبهه حكميه قصر في السؤال عنها و ليس معدورا فيها اتفاقا لأصالة بقاء العده و أحكامها بل في روايه أخرى أنه (: إذا علمت أن عليها العده لزمها الحجه) فالمراد من المعدوريه عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة.

و يشهد له أيضا (قوله عليه السلام بعد قوله: نعم إذا انقضت عدتها جاز له أن يتزوجها).

و كذا مع الجهل بأصل العده لوجوب الفحص و أصالة عدم تأثير العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل هذا إن كان الجاهل ملتفتا شاكا و إن كان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسأله البراءة لعدم قدرته على الاحتياط و عليه يحمل تعليل معدوريه الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام لأنه لا يقدر إلخ و إن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدره الجاهل بالعهده على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل إلا أنه إشكال يرد على الروايه على كل تقدير و محصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه و في دفعه.

و قد يستدل على المطلب أخذا من الشهيد في الذكرى (بقوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه).

و تقريب الاستدلال (كما في شرح الوافيه أن معنى الحديث أن كل

فعل من جمله الأفعال التي تتصف بالحل و الحرمة و كذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف و يتصف بالحل و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو حلال.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٢٩ فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل أن ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلى فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أم لا.

و بعبارة أخرى أن كل شىء فى الحلال و الحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين و لا تدرى المعين منهما فهو لك حلال.

فيقال حينئذ إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى و الميتة و على شرب التن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها أنه شىء فى حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول هو إما حلال و إما حرام و إنه يكون من جمله الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا و بعضها حراما و اشتركت فى أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى).

أقول الظاهر أن المراد بالشىء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله

بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في منه إليهما لكن لفظه منه ليس في بعض النسخ.

و أيضا الظاهر أن المراد بقوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنا و لا خارجا و كون الشيء مقسما لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصا مع قوله قدس الله سره إنه يجوز لنا ذلك لأن التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم أمر لازمي فهري لا جائز لنا.

و على ما ذكرنا فالمعنى و الله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا في

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٣٠ الخارج فتدعه و على الاستخدام يكون المراد أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى في الخارج فتدعه و على أى تقدير فالرواية مختصه بالشبهه فى الموضوع.

و أما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمال و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه و لو على الاستخدام.

ثم الظاهر أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما (فى قوله عليه السلام فى روايه أخرى:

كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف كما أن الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل أيضا يحصل بذلك.

(و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد

الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضييه فى الانقسام الفعلى فلا يشمل مثل شرب التتن من:

أنا نفرض شيئاً له قسمان حلال و حرام و اشتبهه قسم ثالث منه كاللحم فإنه شىء فيه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزير فهذا الكلى المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمة.

و وجه الفساد أن وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا- دخل له فى هذا الحكم أصلاً و لا فى تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقييد أجنبى لا- دخل له فى الحكم و لا فى تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان بالإجماع المركب مستهجن جداً لا ينبغى صدوره من متكلم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجه إلى الإجماع المركب فإن الشرب فيه قسمان شرب الماء و شرب البنج و شرب التتن كلحم الحمار بعينه و هكذا الأفعال المجهوله الحكم و أما الفرق بين الشرب و اللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغى أن يصغى إليه.

هذا كله مضافاً إلى أن الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٣١ فرض وجوده فى الشىء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمة لا- يكون غايه لحيه لحم الحمار.

(وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال و حرام فى معنيين أحدهما أنه قابل للاتصاف بهما و بعبارة أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا

يقبل الاتصاف بشىء منهما والثانى أنه منقسم إليهما ويوجد النوعان فيه إما فى نفس الأمر أو عندنا وهو غير جائز و بلزوم استعمال قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فى المعنيين أيضا لأن المراد حتى تعرف من الأدله الشرعيه الحرمة إذا أريد معرفه الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من بينه أو غيرها الحرمة إذا أريد معرفه الموضوع المشتبه فليتأمل انتهى).

و ليته أمر بالتأمل فى الإيراد الأول أيضا ويمكن إرجاعه إليهما معا وهو الأولى.

و هذه جمله ما استدل به من الأخبار.

و الإنصاف ظهور بعضها فى الدلاله على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه فى الشبهه بحيث لو فرض تماميه الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضه بينها لكن بعضها غير دال إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به فلا يعارض ما سيجىء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجيه سندا و دلاله

فرائدالأصول، ج ١، صفحہ ٣٣٢

### **و أما الإجماع فتقريره من وجهين**

و أما الإجماع فتقريره من وجهين

الأول دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلى أو نقلى على تحريمه من حيث هو و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم هى البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقلى و النقلى للحظر و الاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتى.

الثانى دعوى الإجماع على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول ملاحظه فتاوى العلماء فى

موارد الفقه فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمه شىء من الأفعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طى الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا بأس بالإشاره إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

(فمنهم ثقه الإسلام الكليني رحمه الله حيث صرح في ديباجه الكافي بأن الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير).

و لم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان و ما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٣٣ (و منهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا أن الأشياء على الإباحه حتى يرد النهى).

و يظهر من هذا موافقه والده و مشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم لهم بل ربما يقول الذى اعتقده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه أنه من دين الإماميه.

(و أما السيدان فقد صرحا باستقلال العقل بإباحه ما لا طريق إلى كونه مفسده و صرحا أيضا في مسأله العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعه رجعنا فيها إلى حكم العقل) و أما الشيخ قدس سره فإنه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد رحمه الله إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح في العده بأن حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لا يمتنع أن يدل دليل سمعى على أن الأشياء على الإباحه بعد أن

كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب انتهى.

و أما من تأخر عن الشيخ رحمه الله كالحلبى و العلامه و المحقق و الشهيدين و غيرهم فحكمهم بالبراءه يعلم من مراجعه كتبهم و بالجملة لا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعه.

(ثم إنه ربما نسب إلى المحقق قدس سره رجوعه عما فى المعارج إلى ما فى المعبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى و غيره و أنه لا يقول بالبراءه فى الثانى) و سيجىء الكلام فى هذه النسبه بعد ذكر الأدله إن شاء الله.

و مما ذكرنا يظهر أن تخصيص بعض القول بالبراءه بمتأخرى الإماميه مخالف للواقع و كأنه ناش عما رثى من السيد رحمه الله و الشيخ رحمه الله من التمسك بالاحتياط فى كثير من الموارد.

(و يؤيده ما فى المعارج من نسبه القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعه).

الثانى الإجماعات المنقوله و الشهره المحققه فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق و ممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق رحمه الله فى عبارته المتقدمه عن اعتقاده.

و ممن ادعى اتفاق المحصلين عليه (الحلى فى أول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب و السنه و الإجماع إنه إذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فى المسأله الشرعيه عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى).

و مراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو أصل البراءه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٣٤ (و ممن ادعى إطباق العلماء المحقق فى المعارج فى باب الاستصحاب و عنه فى المسائل المصریه أيضاً فى توجيه نسبه السيد إلى مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم ورود نص فيه أن من أصلنا العمل بالأصل



حتى يثبت الناقل و لم يثبت المنع عن إزاله النجاسه بالمائعات).

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

و أما الشهره فإنما تتحقق بعد التتبع فى كلمات الأصحاب خصوصا فى الكتب الفقهيّه.

و يكفى فى تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخرين.

الثالث الإجماع العملى الكاشف عن رضاء المعصوم فإن سيره المسلمين من أول الشريعة بل فى كل شريعته على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و أن طريقه الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصه فى الفعل إلى البيان و كفايه عدم النهى فيها.

(قال المحقق رحمه الله على ما حكى عنه إن الشرائع كافه لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شىء من المأكول و المشروب أن يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه فى كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن انتهى).

أقول إن كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئه بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلى الآتى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كافه العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم

قبحه لغرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام مثلا أو فرض المولى فى التكليف العرفيه ممن يؤخذ على الحرام و لو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجىء الكلام فيه إن شاء الله

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٣٥

### الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٣٥ الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف

و يشهد له حكم العقلاء كافه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه.

و دعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المؤاخذه مدفوعه بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا- يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهه المحصوره و ما يشبهها هذا كله إن أريد بالضرر العقاب.

و إن أريد مضره أخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتبها على العلم فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتمال بقبح العقاب من غير بيان إلا- أن الشبهه من هذه الجبهه موضوعيه لا- يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمل لكان هذا

مشترك الورود فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

(ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره في الغنيه أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق) و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسأله البراءه و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه كما صرح به جماعه من الخاصه و العامه في دليل اشتراط

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٣٦ التكليف بالعلم و إلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعى حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً و صدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعى التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

و اعلم أن هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الأدله النقليه معلق على عدم تماميه أدله الاحتياط فلا يثبت به إلا الأصل في مسأله البراءه و لا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

## و قد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

و قد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

منها استصحاب البراءة المتيقنه حال الصغر و الجنون.

و فيه أن الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الداله على الحكم الواقعي دون الأصول المثبته للأحكام الظاهريه و سيجى ء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

و أما لو قلنا باعتباراه من باب الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمه من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه و المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل عن العقاب و معه لا- حاجه إلى الاستصحاب و ملاحظه حاله السابقه و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكوره لأن عدم استحقاق العقاب في الآخره ليس من اللوازم المجعوله حتى يحكم به الشارع في الظاهر.

و أما الإذن و الترخيص في الفعل فهو و إن كان أمرا قابلا للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعا إلا أن الإذن الشرعي ليس لازما للمستصحابات المذكوره بل هو من المقارنات حيث إن عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسه لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفى الآخر بأصالة العدم.

و من هنا تبين أن استدلال بعض من اعترف بما

ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن و عدم إثباته إلا اللوازم الشرعيه فى هذا المقام باستصحاب البراءه منظور فيه.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٣٨ نعم من قال باعتباره من باب الظن أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللوازم الشرعيه فلا بأس بتمسكه به مع أنه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجىء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فى الاستصحاب و موضوع البراءه فى السابق و مناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل و بالجمله فأصل البراءه أظهر عند القائلين بها و المنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

و منها أن الاحتياط عسر منفى وجوبه.

و فيه أن تعسره ليس إلا من حيث كثره موارد ههنا ممنوعه لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص و ههنا ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصه و ههنا عند الأكثر ليست بحيث تؤدي الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج و لو فرض لبعضهم قله الظنون الخاصه فلا بد من العلم بالظن الغير المنصوص على حججه حذرا عن لزوم محذور الحرج و يتضح ذلك بما ذكره فى دليل الانسداد الذى أقامه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصه المنصوصه فراجع.

و منها أن الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة.

و فيه ما لا يخفى و لم أر ذكره إلا فى كلام شاذ لا يعاب به

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٣٩

**احتج للقول الثانى و هو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالأدله الثلاثه**

**فمن الكتاب طائفتان**

فمن الكتاب

إحداهما ما دل على النهى عن القول بغير علم فإن الحكم بترخيص الشارع لمحمتم الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و لا- يرد ذلك على أهل الاحتياط لأنهم لا- يحكمون بالحرمة و إنما يتركون لاحتمال الحرمة و هذا بخلاف الارتكاب فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة و العمل على الإباحة.

و الأخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط و الاتقاء و التورع مثل ما (ذكره الشهيد رحمه الله فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت للدلالة على مشروعيه الاحتياط فى قضاء ما فعلت من الصلوات المحتمله للفساد و هى قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته و جاهدوا فى الله حق جهاده).

أقول و نحوهما فى الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم و قوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه و قوله تعالى فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول.

و الجواب أما عن الآيات الناهيه عن القول بغير علم مضافا إلى النقض بشبهه الوجوب و الشبهه فى الموضوع فبأن فعل الشىء المشتهه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من ذلك.

و أما عما عدا آيه التهلكه فبمنع منافاه الارتكاب للتقوى و المجاهده مع أن غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله.

و أما عن آيه التهلكه فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم و بمعنى غيره يكون الشبهه موضوعيه لا- يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤٠

### و من السنه طوائف

#### إحداها ما دل على حرمة القول و العمل بغير العلم

إحداها ما دل على حرمة القول و العمل بغير العلم

و قد ظهر جوابها مما ذكر فى الآيات.

و الثانيه ما دل

على وجوب التوقف عند الشبهه و عدم العلم و هى لا تحصى كثره و ظاهر التوقف المطلق السكون و عدم المضى فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

و هو محصل قوله عليه السلام فى بعض الأخبار (: الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات).

فلا يرد على الاستدلال أن التوقف فى الحكم الواقعى مسلم عند كلا الفريقين و الإفتاء بالحكم الظاهرى منعا أو ترخيصا مشترك كذلك و التوقف فى العمل لا معنى له.

فذكر بعض تلك الأخبار تيمنا (منها مقبوله عمر بن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام و فيها بعد ذكر المرجحات: إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكه) (و نحوها صحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام: إن لكل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه) (و فى روايات الزهرى و السكونى و عبد الأعلى: الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤١ (و روايه أبى شيبه عن أحدهما عليهما السلام و موثقه سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آباءه عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه و قفوا عند الشبهه إلى أن قال فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه).

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض فى الاستحباب مدفوع بملاحظه أن الاقتحام فى الهلكه لا خير فيه أصلا مع أن جعله تعليلا لوجوب الإرجاء فى المقبوله و تمهيدا لوجوب

طرح ما خالف الكتاب فى الصحيحه قرينه على المطلوب فمساقه مساق قول القائل أترك الأكل يوما خيرا من أن أمنع منه سنه).

(و قوله عليه السلام فى مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: لأن أصلى بعد الوقت أحب إلى من أن أصلى قبل الوقت) (و قوله عليه السلام فى مقام التقيه: لأن أفطر يوما من شهر رمضان فأقضيه أحب إلى من أن يضرب عنقى) (و نظيره فى أخبار الشبهه قول على عليه السلام فى وصيته لابنه: أمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك فإن الكف عند حيره الضلال خير من ركوب الأهوال) (و منها موثقه حمزه بن طيار: أنه عرض على أبى عبد الله بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له كف و اسكت ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه إلى القصد و يجلو عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (و منها روايه جميل عن الصادق عن آباءه عليه السلام أنه قال رسول الله صلى الله عليه و آله: الأمور ثلاثه أمر بين لك رشده فخذه و أمر بين لك غيه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فرده إلى الله عز و جل

(و منها روايه جابر: عن أبى عبد الله عليه السلام فى وصيته لأصحابه إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤٢ (و منها روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: حق



الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا- يعلمون) (و قوله عليه السلام فى روايه المسمعى الوارده فى اختلاف الحديثين: و ما لم تجدوا فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا) إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب و الجواب أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضى فى الشبهه اقتحاما فى التهلكه و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذوريه الفاعل لأجل قدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبه منه كما هو ظاهر المقبوله و موثقه حمزه بن طيار و روايه جابر و روايه المسمعى.

و بعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك لا تكاله فى الأمور العمليه على الاستنباطات العقليه الظنيه أو لكون المسأله من الاعتقادات كصفات الله سبحانه و رسوله و الأئمه عليهم السلام كما يظهر من (قوله عليه السلام فى روايه زراره: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) و التوقف فى هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر فى الاستحباب مثل (قوله عليه السلام: أروع الناس من وقف عند الشبهه) (و قوله عليه السلام: لا ورع كالوقوف عند الشبهه) (و قول أمير المؤمنين عليه السلام: من ترك ما اشتبهه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها) (و فى روايه نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول:

لكل ملك حمى و حمى الله حلاله و حرامه و

المشتبهات بين ذلك لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات) (و قوله عليه السلام: من اتقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه).

و ملخص الجواب عن تلك الأخبار أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤٣ أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف و لا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهه.

فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهه نظير الشبهه المحصوره و نحوها أو كان المكلف قادرا على الفحص أو إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبه أو كانت الشبهه من العقائد و الغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم و بصيره بل نهى عن ذلك (بقوله صلى الله عليه و آله: إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم).

فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية و الشواذ النقليه إلى العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفه في تلك المسأله ففي هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الإرشاد كأوامر الطبيب بترك المضار.

و إن كان الهلاك المحتمل مفسده أخرى غير العقاب سواء كانت دينيه كصيروره المكلف بارتكاب الشبهه أقرب إلى ارتكاب المعصيه كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه أم دنيويه كالاحتراز عن أموال الظلمه فمجرد احتمال

لا- يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا و المفروض أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهه لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لأن المفروض كونه للإرشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتمل فاجتناب هذه الشبهه لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

و ما نحن فيه و هي الشبهه الحكيمه التحريميه من هذا القبيل لأن الهلكه المحتمله فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخرى باتفاق الأخباريين لا-عترفهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفه الحرمه الواقعيه المجهوله و إن زعموا ثبوت العقاب من جهه بيان التكليف في الشبهه بأوامر التوقف و الاحتياط فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخرى كان حالها حال الشبهه الموضوعيه كأموال الظلمه و الشبهه الوجوبيه في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار و المفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد و التخويف عن تلك المضره المحتمله.

و بالجمله فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكه المحتمله فلا بد من إحراز احتمال الهلكه عقابا كانت أو غيره و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال و لا خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا و استحبابه إذا كان غيره فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٤٤ الاحتمال و لا في حكمه.

فإن قلت إن المستفاد منها احتمال التهلكه في كل محتمل التكليف و المتبادر من الهلكه في الأحكام الشرعيه الدينيه هي الأخرى فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهوله لأجل الجهل و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكليف المختلفه من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت إيجاب الاحتياط إن كان

مقدمه للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترفت و إن كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكه الأخرويه مترتبه على مخالفته لا مخالفه الواقع و صريح الأخبار إرادته الهلكه الموجوده فى الواقع على تقدير الحرمة الواقعيه.

هذا كله مضافا إلى دوران الأمر فى هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهه الوجوبيه و الموضوعيه و ما ذكرنا أولى.

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

فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف مقبوله عمر بن حنظله التى جعلت هذه القضيه فيها عله لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح و صحيحه الجميل المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

و من موارد استعمالها فى غير اللازم روايه الزهرى المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لترك روايه الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالتة فإن من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه (و موثقه سعد بن زياد المتقدمه التى فيها قول النبى صلى الله عليه و آله: لا- تجامعوا فى النكاح على الشبهه و قفوا عند الشبهه) (فإن مولانا الصادق عليه السلام فسرته فى تلك الموثقه بقوله عليه السلام: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه الخبر).

و من المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما فى الروايه من النسوه المشتبهه غير لازم باتفاق

فرائد الأصول، ج ١،

صفحة ٣٤٥ الأخباريين لكونها شبيهة موضوعيه و لأصالة عدم تحقق مانع النكاح و قد يجاب عن أخبار التوقف بوجه غير خاليه عن النظر منها أن ظاهر أخبار التوقف حرمه الحكم و الفتوى من غير علم و نحن نقول بمقتضاها و لكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري و هي الإباحه لأدله البراءه.

و فيه أن المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد أكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضى فيه على حسب الإراده الذي هو الاقتحام في الهلكه لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبهها لا من حيث كونه حكما في شبهه فوجب التوقف عباره عن ترك العمل المشتبه الحكم.

و منها أنها ضعيفه السند.

و منها أنها في مقام المنع عن العمل بالقياس و أنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص من أهل بيت الوحي عليه السلام. و في كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

و منها أنها معارضه بأخبار البراءه و هي أقوى سندا و دلالة و اعتضادا بالكتاب و السنه و العقل و غايه الأمر التكافؤ فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان و المختار فيه التخيير فيرجع إلى أصل البراءه.

و فيه أن مقتضى أكثر أدله البراءه المتقدمه و هي جميع آيات الكتاب و العقل و أكثر السنه و بعض تقريرات الإجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفه الحكم الذي لم يعلمه المكلف.

و من المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف و لا غيرها من الأدله النقليه على خلافه و إنما يثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف

و ترك المضى عند الشبهه و الأدله المذكوره لا تنفى هذا المطلب فتلك الأدله بالنسبه إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبه إلى الدليل فلا- معنى لأخذ الترجيح بينهما و ما يبقى من السنه من قبيل (قوله عليه السلام: كل شىء مطلق) لا يكافئ أخبار التوقف لكونها

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤٦ أكثر و أصح سندا و أما قوه الدلاله فى أخبار البراءه فلم يعلم و ظهر أن الكتاب و العقل لا ينافى و جوب التوقف.

و أما ما ذكره من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ لأن أخبار الاحتياط مخالفه للعامه لاتفاقهم كما قيل على البراءه و منع التخيير على تقدير التكافؤ لأن الحكم فى تعارض النصين الاحتياط مع أن التخيير لا- يضره لأنه يختار أدله و جوب الاحتراز عن الشبهات.

و منها أن أخبار البراءه أخص لاختصاصها بمجهول الحليه و الحرمة و أخبار التوقف تشمل كل شبهه فتخصص بأخبار البراءه.

و فيه ما تقدم من أن أكثر أدله البراءه بالإضافة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل و الدليل و ما يبقى فإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحكيمه التحريميه (مثل قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) فيوجد فى أدله التوقف ما لا يكون أعم منه فإن ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الإباحه غير داخل فى هذا الخبر و يشمله أخبار التوقف فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب فتأمل.

مع أن جميع موارد الشبهه التى أمر فيها بالتوقف لا تخلو عن أن يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا أو حكما أم اعتقادا فتأمل و التحقيق فى الجواب ما ذكرنا.

### **الثالثه ما دل على وجوب الاحتياط و هى كثيره**

الثالثه ما

دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة

(منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء قال بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه قال إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه و تعلموا) (و منها موثقه عبد الرحمن بن وضاح على الأقوى قال: كتبت إلى العبد الصالح يتوارى عنا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ١٣٤٧ المؤذنون فأصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل.

فكتب عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائط لدينك) فإن الظاهر أن قوله عليه السلام و تأخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا.

(و منها ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ بسند كالصحيح عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) و ليس في السند إلا على بن محمد الكاتب الذي يروى عنه المفيد (و منها ما عن خط الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصرى عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعنتا و تجربه و إياك أن تعمل برأيك شيئا و خذ الاحتياط

فى جمىع أمورك ما تجء إله سبىلا و اهرب من الفءىاء هربك من الأسد و لا ءجعل رقبءك عءبه للناس) (و منها ما أرسله الشهءء رحمه الله و حكى عن الفرىقن من قوله: ءع ما ىرىبك إله ما لا ىرىبك فأنك لن ءجء فقد شىء ء ءركءه لله عز و جل (و منها ما أرسله الشهءء رحمه الله أىضا من قوله عله السلام: لك أن ءنظر الحزم و ءأخذ بالحاءءه لءىنك) (و منها ما أرسل أىضا عنهم علهم السلام: لىس بناكب عن الصراط من سلك سبىل الاءءىاء) و الءواب

أما عن الصءىءه فبعءم الءلاله لأن المشار إله فى قوله عله السلام بمءل هذا إما نفس واقعه الصىء و إما أن ىكون السؤال عن حكمها.

و على الأول فإن جعلنا المورد من قبىل الشك فى ءءكلف بمعنى أن وءوب نصف الءزاء على كل واءء مءقن و ىشك فى وءوب النصف الآخر عله فىكون من قبىل وءوب أءاء

فراءءالأصول، ج ١، صفءه ٣٤٨ الءىن المرءء بىن الأقل و الأ-كءر و قضاء الفواءء المرءءه و الاءءىاء فى مءل هذا ءىر لازم بالاءءاق لأنه شك فى الوءوب و على ءقءىر قولنا بوءوب الاءءىاء فى مورد الروابه و أمءاله مما ءبء ءءكلف فىه فى الءمله لأجل هذه الصءىءه و ءىرها لم ىكن ما نحن فىه من الشببه مماءلا له لءءم ءبوء ءءكلف فىه رأسا.

و إن جعلنا المورد من قبىل الشك فى مءعلق ءءكلف و هو المكلف به لكون الأقل على ءقءىر وءوب الأ-كءر ءىر واءب بالاءءءقال نظىر وءوب ءءسلىم فى الصلاه و الاءءىاء هنا و إن كان مذهب جماعه من المءءءهءىن أىضا إلا أن ما نحن فىه من الشببه الحكمىه ءءرىمىه



ليس مثلاً- لمورد الروايه لأن الشك فيه فى أصل التكليف هذا مع أن ظاهر الروايه التمكن من استعمال حكم الواقعه بالسؤال و التعلم فيما بعد و لا مضايقه عن القول بوجوب الاحتياط فى هذه الواقعه الشخصيه حتى تعلم المسأله لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه كما هو الثانى من شقى الترديد فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينعف فيما نحن فيه و إن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط فكذلك.

و أما عن الموثقه فبأن ظاهرها الاستحباب و الظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمره المرتفعه أماره عليها لأن إرادته الاحتياط فى الشبهه الحكميه بعيده عن منصب الإمام عليه السلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله و لا ريب أن الانتظار مع الشك فى الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعده الاشتغال بالصلاه فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاك فى براءه ذمته عن الصوم و الصلاه و يتعدى منه إلى كل شاك فى براءه ذمته عما يجب عليه يقينا لا- مطلق الشاك لأن الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كله على تقدير القول بكفايه استتار القرص فى الغروب و كون الحمره غير الحمره المشرقيه و يحتمل بعيداً أن يراد من الحمره الحمره المشرقيه التى لا بد من زوالها فى تحقق المغرب.

و تعليله حينئذ بالاحتياط و إن كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو

من التعبير لأجل التقيه لإيهام أن التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما أن قوله أرى

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٤٩ك يستشم منه رائحه الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهه التقيه و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه.

و أما عن روايه الأمالى فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر موارد الشبهه و هى الشبهه الموضوعيه مطلقا و الحكميه الوجوبيه و الحمل على الاستحباب أيضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب.

و حينئذ فلا- ينافى لزومه فى بعض الموارد و عدم لزومه فى بعض آخر لأن تأكد الطلب الإرشادى و عدمه بحسب المصلحه الموجوده فى الفعل لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضره فيختلف رضاء المرشد بتركه و عدم رضاء بحسب مراتب المضره كما أن الأمر فى الأوامر الوارده فى إطاعه الله و رسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات و فعل المنذوبات هذا.

و الذى يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامى لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه و لا المقدار الواجب.

و المراد من قوله بما شئت ليس التعميم من حيث القله و الكثره و التفويض إلى مشيه الشخص لأن هذا كله مناف لجعله بمنزله الأخ بل المراد أن أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلها و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه إلى الدين لأنه بمنزله الأخ الذى هو كذلك و ليس بمنزله سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما

عدا الأخ من الرجال فهو بمنزله قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمه مع ضعف السند فى الجميع.

(نعم يظهر من المحقق رحمه الله فى المعارج اعتبار إسناد النبوى دع ما يربيك حيث اقتصر فى رده على أنه خبر واحد لا يعول عليه فى الأصول و أن إلزام المكلف بالأثقل مظنه الريبه).

و ما ذكره محل تأمل لمنع كون المسأله أصوليه ثم منع كون النبوى من أخبار الآحاد المجرده لأن مضمونه و هو ترك الشبهه يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار أخبار الآحاد فى المسأله الأصوليه و ما ذكره من أن إلزام المكلف بالأثقل إلخ فيه أن الإلزام من هذا الأمر فلا ريبه فيه

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٥٠

### **الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى صلى الله عليه و آله و الوصى عليه السلام و بعض الأئمه عليهم السلام**

الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى صلى الله عليه و آله و الوصى عليه السلام و بعض الأئمه عليهم السلام

ففى مقبوله ابن حنظله الوارده فى الخبرين المتعارضين بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترك الشاذ النادر معللا (بقوله عليه السلام: فإن المجمع عليه لا ريب فيه) (قوله: إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم).

وجه الدلاله أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللا بأن المجمع عليه لا ريب و المراد أن الشاذ فيه الريب لا أن الشهره تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه و

إلا لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعيه و لا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النبى صلى الله عليه و آله.

و الحاصل أن الناظر فى الروايه يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام رده إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله.

فيعلم من ذلك كله أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله فى التثليث لا- يستقيم إلا- مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلالة قوله نجا من المحرمات بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب (و قوله صلى الله عليه و آله: وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم).

و دون هذا النبوى فى الظهور النبوى المروى عن أبى عبد الله عليه السلام فى كلام طويل و قد تقدم فى أخبار التوقف و كذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

و الجواب عنه ما ذكرنا سابقا من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهه إرشادى للتحذير عن المضرة المحتمله فيها فقد تكون المضرة عقابا و حينئذ فالاجتناب لازم و قد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكه كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الأخباريين

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٥١ أيضا كما تقدم.

و إذا تبين لك أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام فيكفى حينئذ فى مناسبه ذكر كلام النبى صلى الله عليه و آله المسوق للإرشاد أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام

راجحا تفصيا عن الوقوع فى مفسده الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب و أقرب إلى الحق إذ لو قصر فى ذلك و أخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمال أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجه له فىكون الحكم به حكما من غير الطريقه المنصوبه من الشارع فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا من أن النبوى ليس واردا فى مقام الإلزام بترك الشبهات أمور.

أحدها عموم الشبهات للشبهه الموضوعيه التحريميه التى اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها و تخصيصه بالشبهه الحكميه مع أنه إخراج لأكثر الأفراد مناف للسياق فإن سياق الروايه آب عن التخصيص لأنه ظاهر فى الحصر و ليس الشبهه الموضوعيه من الحلال البين و لو بنى على كونها منه لأجل أدله جواز ارتكابها قلنا بمثله فى الشبهه الحكميه.

الثانى أنه صلى الله عليه و آله رتب على ارتكاب الشبهه الوقوع فى المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم و المراد جنس الشبهه لأنه فى مقام بيان ما تردد بين الحرام و الحلال لا فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع أنه ينافى استشهاد الإمام عليه السلام و من المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهه لا- يوجب الوقوع فى الحرام و لا- الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفه كما يدل عليه بعض ما مضى و ما يأتى من الأخبار فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى و هى أن الإشراف على الوقوع فى الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به أصلا.

الثالث الأخبار الكثيره المساوقه لهذا الخبر الشريف الظاهره فى الاستحباب بقرائن مذكوره فيها:

منها قول النبى

صلى الله عليه وآله في روايه النعمان و قد تقدم في أخبار التوقف.

(و منها قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسله الصدوق أنه خطب و قال: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٥٢ (و منها روايه أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال قال جدى رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى إلا أن لكل ملك حمى و إن حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله و محارمه) (و منها ما ورد من: أن فى حلال الدنيا حسابا و فى حرامها عقابا و فى الشبهات عتابا) (و منها روايه فضل بن عياض قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هؤلاء يعرفه)

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٥٣

### و أما العقل فتقريره بوجهين

و أما العقل فتقريره بوجهين

أحدهما أنا نعلم إجمالا- قبل مراجعه الأدله الشرعيه بمحرمات كثيره يجب بمقتضى قوله تعالى و ما نهىكم عنه فانتهاوا و نحوه الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعى اليقين بالبراءه باتفاق المجتهدين و الأخباريين و بعد مراجعه الأدله و العمل بها لا يقطع بالخروج عن تلك المحرمات الواقعيه فلا بد من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعى يدل

على حليته إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعا.

فإن قلت بعد مراجع الأدلة نعلم تفصيلا بحرمة أمور كثيرة و لا نعلم إجمالا بوجود غيره فلاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط و بعبارة أخرى العلم الإجمالى قبل الرجوع إلى الأدلة و أما بعده فليس هنا علم إجمالى.

قلت إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعى الأولى فكل مراجع فى الفقه يعلم أن ذلك غير متيسر لأن سند الأخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية و إن أريد منها ما يعم الدليل الظنى المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالا- إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنى إلا- وجوب الأخذ بمضمونه فإن كان تحريما صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية و إن كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله و إن كان فى الواقع من المحرمات و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية فى مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل و لا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومه إجمالا.

و ليس الظن التفصيلى بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلى بها لأن العلم التفصيلى

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٥٤ بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالى و الظن غير مناف له لا بنفسه و لا بملاحظه اعتباره شرعا على الوجه المذكور.

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم نعلم إجمالا بوجود

محرمات فيها ثم قامت البيه على تحريم جملة منها و تحليل جملة و بقى الشك فى جملة ثالثه فإن مجرد قيام البيه على تحريم البعض لا- يوجب العلم و لا- الظن بالبراءه من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البيه فى المقام بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرمات المعلومه وجودا و عدما بهذا الطريق رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيه لا الحرام الواقعى.

و الجواب أولا- منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا- بما يؤدي إليه الطرق الغير العلميه المنصوبه له فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه لأن ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق و توضيحه فى محله و حينئذ فلا يكون ما شك فى تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمة واقعا.

و ثانيا سلمنا التكليف الفعلى بالمحرمات الواقعيه إلا أن من المقرر فى الشبهه المحصوره كما سيجى ء إن شاء الله تعالى أنه إذا ثبت فى المشتبهات المحصوره وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المعلق بالمعلوم الإجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الإجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا فأصالة الحل فى البعض الآخر معارضه بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الإجمالى كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين تفصيلا فوق قدره فى أحدهما المجهول فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر لأن حرمة أحدهما معلومه تفصيلا أم كان لاحقا كما فى مثال الغنم المذكور فإن العلم الإجمالى غير ثابت بعد



العلم التفصيلي بحرمه بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينه و سيجى ء توضيحه إن شاء الله تعالى و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٥٥ الوجه الثانى أن الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر كما نسب إلى طائفه من الإماميه فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا- نص فيه و ما ورد على تقدير تسليم دلالتہ معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل.

و لو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان و احتج عليه (فى العده بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه).

و قد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم فى الغنيه و إن قال بالإباحه كالسيد المرتضى رحمه الله تعويلا على قاعده اللطف و أنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه لكن رده فى العده بأنه قد يكون المفسده فى الإعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و الجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنه إن أريد به ما يتعلق بأمر الآخره من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون و إن أريد غيره مما لا يدخل فى عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبه مع الجهل أيضا فوجب دفعها غير لازم عقلا- إذ العقل لا- يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسانيه و قد جوز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد و على تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهه الموضوعيه لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فى هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم

التحريم على هذا المانع الخاص و الشبهه الموضوعيه لا- يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضا و سيجى ء الكلام فى الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٥٦

**و ينبغى التنبيه على أمور**

**الأول**

الأول

أن المحكى عن المحقق التفصيل فى اعتبار أصل البراءه بين ما يعم به البلوى و غيره فيعتبر فى الأول دون الثانى و لا- بد من حكايه كلامه رحمه الله فى المعتر و المعارج حتى يتضح حال النسبه.

(قال فى المعتر الثالث يعنى من أدله العقل الاستصحاب و أقسامه ثلاثه الأول استصحاب حال العقل و هو التمسك بالبراهه الأصلية كما يقال الوتر ليس واجبا لأن الأصل براهه الذمه و منه أن يختلف العلماء فى حكم الديه المتردده بين الأقل و الأكثر كما فى ديه عين الدابه المتردده بين النصف و الربع إلى أن قال الثانى أن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه و هذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به أما لا مع ذلك فيجب التوقف و لا يكون ذلك الاستدلال حجه و منه القول بالإباحه لعدم دليل الوجوب و الحظر الثالث استصحاب حال الشرع ثم اختار أنه ليس بحجه انتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله) (و ذكر فى المعارج على ما حكى عنه أن الأصل خلو الذمه عن الشواغل الشرعيه فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك فى انتفائه بالبراهه الأصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعيه لكن ليس كذلك فيجب نفيه و هذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين إحداهما أنه لا دلالة عليه شرعا بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيه و يبين عدم دلالتها عليه.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٥٧ و الثانيه

أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به و هو تكليف بما لا يطاق و لو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت الدلالات منحصره فيها لكننا بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق و عند ذلك يتم كون ذلك دليلا- على نفي الحكم انتهى) (و حكي عن المحدث الأسترآبادي في فوائده أن تحقيق هذا الكلام هو أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويه عنهم في مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعا عاديا بعدمه لأن جما غفيرا من أفاضل علمائنا أربعه آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السلام كما في المعتمر كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مده تزيد على ثلاثمائه سنه و كان همهم و همم الأئمه عليهم السلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول لثلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامه و لتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبه الكبرى فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام لم يضيعوا

من في أصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمه ففي مثل تلك الصوره يجوز التمسك بأن نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع إلى أن قال و لا يجوز التمسك في غير المسأله المفروضه إلا عند العامه القائلين بأنه صلى الله عليه و آله أظهر عند أصحابه كل ما جاء به و توفرت الدواعي على جهه واحده على نشره

و ما خص صلى الله عليه و آله أحدا بتعليم شىء لم يظهره عند غيره و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى).

أقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه و الاستفادة منه فلا فرق بين ما لم يكن فى الواقع دليل شاف أصلا أو كان و لم يتمكن المكلف من الوصول إليه أو تمكن لكن بمشقه رافعه للتكليف أو تيسر و لم يتم دلالاته فى نظر المستدل فإن الحكم الفعلى فى جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٥٨ رحمه الله فى كلامه السابق سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلى حكما آخر يسمى حكما واقعيا أو حكما شأنيا على ما هو مقتضى مذهب المخطئه أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على أن مناط الثواب و العقاب و مدار التكليف هو الحكم الفعلى.

و حينئذ فكل ما تتبع المستنبط فى الأدله الشرعيه فى نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التبع و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلى و لا فرق فى ذلك بين العام البلوى و غيره و لا بين العامه و الخاصه و لا بين المخطئه و المصوبه و لا بين المجتهدين و الأخباريين و لا بين أحكام الشرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالى بالنسبه إلى عبيدهم هذا بالنسبه إلى الحكم الفعلى و أما بالنسبه إلى الحكم الواقعى النازل به جبرئيل على النبى صلى الله عليه و آله

لو سميناه حكما بالنسبه إلى الكل فلا- يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه الله من لزوم التكليف بما لا- طريق للمكلف إلى العلم به لأن المفروض عدم إناطه التكليف به.

نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرد بل مع ظن عدم المانع من نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره و لا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدله العقليه و لا بمسأله التكليف بما لا يطاق و لا بكلام المحقق رحمه الله فما تخيله المحدث تحقيقا لكلام المحقق رحمه الله مع أنه غير تام في نفسه أجنبي عنه بالمره.

نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقه الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق رحمه الله.

و من هنا يعلم أن تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمه بين عدم الدليل و عدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظه الحاله السابقه فجعله من أقسام الاستصحاب مبنى على إرادته مطلق الحكم على طبق الحاله السابقه عند الشك و لو لدليل آخر غير الاتكال على الحاله السابقه فيجرى فيما لم يعلم فيه الحاله السابقه و مناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظه الحاله السابقه حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

و يشهد لما ذكرنا من المغايره الاعتباريه أن الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب و قال به لأجل أن عدم الدليل دليل العدم نعم

هذا القسم

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٥٩ الثانی أعم موردا من الأول لجريانه فى الأحكام العقلية و غيرها كما ذكره جماعه من الأصوليين. و الحاصل أنه لا- ينبغى الشك فى أن بناء المحقق رحمه الله على التمسك بالبراءه الأصلية مع الشك فى الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه فى المعتر

## الثانى

الثانى

مقتضى الأدله المتقدمه كون الحكم الظاهرى فى الفعل المشتبه الحكم هى الإباحه من غير ملا-حظه الظن بعدم تحريمه فى الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمه لا الظن بعدم الحكم واقعا و لو أفاده لم يكن معتبرا إلا أن الذى يظهر من جماعه كونه من الأدله الظنيه منهم صاحب المعالم رحمه الله عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذى ذكره لحجيه خبر الواحد و منهم شيخنا البهائى رحمه الله.

و لعل هذا هو المشهور بين الأصوليين حيث لا- يتمسكون فيها إلا باستصحاب البراءه السابقه بل ظاهر المحقق رحمه الله فى المعارج الإطباق على التمسك بالبراءه الأصلية حتى يثبت الناقل و ظاهره أن اعتمادهم فى الحكم بالبراءه على كونها هى الحاله السابقه الأصلية.

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

## الثالث

الثالث

لا إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا و نقلا كما يستفاد من الأخبار المذكوره و غيرها.

و هل الأوامر الشرعيه للاستحباب فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى أو غيرى بمعنى كونه مطلوبا لأجل التحرز عن الهلكه المحتمله و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به إرشاديا لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصيه المترتبه على الفعل أو الترك نظير أوامر الطيب و نظير الأمر بالإشهاد عند المعامله لثلا يقع التنازع وجهان من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادته الوجوب و من سياق جل الأخبار الوارده فى ذلك فإن الظاهر كونها مؤكده لحكم العقل بالاحتياط

و الظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزامياً لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

و كما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك طلبه

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٠ الغير الإلزامى إذا احتتمل الضرر.

بل و كما أن أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى أطيعوا الله و رسوله لمحض الإرشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصيه و يفوته ثواب الطاعة و لا يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور و لا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعى على تقدير تحققه.

و يشهد لما ذكرنا أن ظاهر الأخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهه في التفصلى عن الهلكه الواقعيه لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم و اقتترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا.

و من المعلوم أن الأمر باجتنب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد لا يترتب على مخالفتها و موافقتها سوى الخاصيه الموجوده في المأمور به و هو الاجتناب عن الحرام أو فوتها فكذلك الأمر باجتنب الشبهه لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام.

و لا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث إنه انقياد و إطاعه حكميه.

فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعه الحقيقيه و الأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر هذا.

و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمه مثل (قوله عليه السلام: من

ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات) و (قوله: من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك) و (قوله: من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه) هو كون الأمر به للاستحباب و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الخاصيه المترتبه على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسأله حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب و التحريم بناء على أن دفع المفسده الملزمه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملزمه و ظهور الأخبار المتقدمه فى ذلك أيضا.

و لا يتوهم أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمال كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما لأن محرمه التشريع تابعه لتحقيقه و مع إتيان ما احتمال كونه عباده لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلاه إلى أربع جهات أو فى الثوبين

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٦١ المشتبهين و غيرهما و سيجى ء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

## الرابع

### الرابع

(نسب الوحيد البهبهانى رحمه الله إلى الأخباريين مذاهب أربعة فيما لا نص فيه التوقف و الاحتياط و الحرمة الظاهريه و الحرمة الواقعيه) فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد و كون اختلافها فى التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدله القول بوجوب اجتناب الشبهه فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف و آخر إلى أخبار الاحتياط و ثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمه لتجنب المحرمات كحديث التثليث و رابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث



إنها مشتبهات فإن هذا الموضوع فى نفسه حكمه الواقعى الحرمة.

و الأظهر أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الأحكام المشتبهه فى الأموال و الأعراض و النفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعه فمن عبر به أراد وجوب التوقف فى جميع الوقائع الخاليه عن النص العام و الخاص.

و الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحريم و محتمل الوجوب مثل وجوب السوره أو وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد و كله.

و أما الحرمة الظاهريه و الواقعيه فيحتمل الفرق بينهما بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعى فالحرمة ظاهريه و المعبر بالثانيه قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم و هو موضوع من الموضوعات الواقعيه فالحرمة واقعيه أو بملاحظه أنه إذا منع الشارع المكلف من حيث إنه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعا لأن معنى الإباحه الإذن و الترخيص فتأمل.

و يحتمل الفرق بأن القائل بالحرمة الظاهريه يحتمل أن يكون الحكم فى الواقع هى الإباحه إلا أن أدله الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا و القائل بالحرمة الواقعيه إنما يتمسك فى ذلك بأصالة الحظر فى الأشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق بأن معنى الحرمة الظاهريه حرمة الشىء فى الظاهر فيعاقب عليه مطلقا و إن كان مباحا فى الواقع و القائل بالحرمة الواقعيه يقول بأنه لا حرمة ظاهرا أصلا فإن كان فى الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه و إلا فلا و ليس معناها أن المشتبه حرام واقعا بل معناها أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعيه على تقدير ثبوتها فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين

فى المسأله على ما ذكر العلامه الوحيد المتقدم فى موضع آخر حيث قال بعد رد خبر التثليث المتقدم بأنه لا يدل على

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٢ الحظر أو وجوب التوقف بل مقتضاه أن من ارتكب شبهه و اتفق كونه حراما فى الواقع يهلك لا مطلقا و يخطر بخاطرى أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى.

و لعل هذا القائل اعتمد فى ذلك على ما ذكرنا سابقا من أن الأمر العقلى و النقلى بالاحتياط للإرشاد من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر نعم الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما فى بعض أوامر الطبيب لا للأولويه كما اختاره القائلون بالبراءه.

و أما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص من الهلاك المحتمل فى الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوبا عند المولى ففیه نوع من الانقياد و يستحق عليه المدح و الثواب و أما تركه فليس فيه إلا التجرى بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضا للمولى و لا دليل على حرمة التجرى على هذا الوجه و استحقاق العقاب عليه بل عرفت فى مسأله حجیه العلم المناقشه فى حرمة التجرى بما هو أعظم من ذلك كأن يكون الشىء مقطوع الحرمة بالجهل المركب و لا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط و التجرى بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا و سيأتى تتمه توضيح ذلك فى الشبهه المحصوره إن شاء الله تعالى

## الخامس

### الخامس

أن أصل الإباحه فى مشتبه الحكم إنما هو مع عدم

أصل موضوعى حاكم عليه فلو شك فى حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرى أصاله الحل و إن شك فيه من جهه الشك فى قبوله للتذكيه فالحكم الحرمة لأصاله عدم التذكيه لأن من شرائطها قابليه المحل و هى مشكوكه فيحكم بحرمتها و كون الحيوان ميته.

و يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين قدس سرهما فيما إذا شك فى حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعهما فى الاسم و ليس له مماثل أن الأصل فيه الطهاره و الحرمة.

فإن كان الوجه فيه أصاله عدم التذكيه فإنما يحسن مع الشك فى قبول التذكيه و عدم عموم يدل على جواز تذكيه كل حيوان إلا ما خرج كما ادعاه بعض.

و إن كان الوجه فيه أصاله حرمة أكل لحمه قبل التذكيه ففيه أن الحرمة قبل التذكيه لأجل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٦٣ كونه من الميتة فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر و لو شك فى قبول التذكيه رجع إلى الوجه السابق و كيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصاله الحل و الإباحه.

نعم ذكر شارح الروضه هنا وجها آخر و نقله بعض محشيها عن تمهيد القواعد (قال شارح الروضه إن كلاله من النجاسات و المحللات محصوره فإذا لم يدخل فى المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه و هو ظاهر انتهى).

و يمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصوره و العقل و النقل دل على إباحه ما لم يعلم حرمة و لذا يتمسكون كثيرا بأصاله الحل فى باب الأطمعه و الأشربه.

و لو قيل إن الحل إنما علق فى قوله تعالى قل أحل لكم الطيبات المفيد للحصر فى

مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيبا فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا إن التحريم محمول في القرآن على الخبائث و الفواحش فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصاله الإباحه و عموم قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى (و قوله عليه السلام: ليس الحرام إلا ما حرم الله تعالى) مع أنه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقدر فهو أمر عدمى يمكن إحرازه بالأصل عند الشك فتدبر.

## السادس

### السادس

(حكى عن بعض الأخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائده و هو أنه هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله فيقال له بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية فيقول كنت أعمل بقول المعصوم و أقتفى أثره و ما يثبت من المعلوم فإن اشتبه على شىء عملت بالاحتياط أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط و يقابل بالإهانه و الإحباط فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقه الأبرار هيئات هيئات أن يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنه خالدين و أهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه).

أقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم أن أحدا لا يقول بحرمة الاحتياط و لا ينكر حسنه و

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٤ أنه سبيل النجاه و أما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمة فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب و التحريم و إلا فالاحتياط في ترك الفتوى و حينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه

و إن لم يلتفت إليه و احتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا و على كل تقدير فلا ينفع قول الأخباريين له إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل و لا قول الأصولي له إن العقل يحكم بنفى البأس مع الاشتباه.

و بالجمله فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط و الإفتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين و لا متيقن من الأمرين فى البين و مفاصد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاصد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد و الله العالم و هو الحاكم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٥

### **المسألة الثانية ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النص**

المسألة الثانية ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهى المجرى عن القرينه إذا قلنا باشتراك لفظا بين الحرمة و الكراهة و إما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الإجمال فى وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله فيكون المشكوك فى كونه غناء محتمل الحرمة أم كان الإجمال فى المراد منه كما إذا شك فى شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به و لحكم فى ذلك كله كما فى المسألة الأولى و الأدله المذكوره من الطرفين جاريه هنا.

و ربما يتوهم أن الإجمال إذا كان فى متعلق الحكم كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا فى الشبهه فى طريق الحكم و هو فاسد.

### **المسألة الثالثة أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما**

المسألة الثالثة أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما

و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكوره التى عرفت حالها و بعض ما ورد فى خصوص تعارض النصين مثل (ما فى عوالى اللئالى من مرفوعه العلامة رحمه الله إلى زراره عن مولانا أبى جعفر عليه السلام قال: قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك و اترك الشاذ النادر فقلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقوله

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٦ أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندى فقال انظر ما وافق منهما مذهب

العامه فاتركه و خذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين لهم فكيف نصنع قال فخذ بما فيه الحائظه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع قال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر الحديث).

و هذه الروايه و إن كانت أخص من أخبار التخيير إلا أنها ضعيفه السند و قد طعن صاحب الحقائق فيها و فى كتاب العوالى و صاحبه فقال إن الروايه المذكوره لم نقف عليها فى غير كتاب العوالى مع ما هى عليها من الإرسال و ما عليه الكتاب المذكور من نسبه صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى.

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففى كون أصل البراءه مرجحا لما يوافقه أو كون الحكم الوقف أو التساقط و الرجوع إلى الأصل أو التخيير بين الخبرين فى أول الأمر أو دائما وجوه ليس هنا محل ذكرها فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط و الله العالم.

بقى هنا شىء و هو أن الأصوليين عنونوا فى باب التراجيح الخلاف فى تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف و نسب تقديم المخالف و هو المسمى بالناقل إلى أكثر الأصوليين بل إلى جمهورهم منهم العلامة قدس سره و عنونوا أيضا مسأله تقديم الخبر الدال على الإباحه على الدال على الحظر و الخلاف فيه و نسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف فى ذلك و الخلاف فى المسأله الأولى ينافى الوفاق فى الثانيه كما أن قول الأكثر فيهما

مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على تقديم المخالف للأصل بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين و البراءة عند المجتهدين حتى العلامة مضافا إلى ذهاب جماعه من أصحابنا فى المسألتين إلى التخيير.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٦٧ و يمكن أن يقال إن مرادهم من الأصل فى الناقل و المقرر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة فيفارق مسأله تعارض المبيح و الحاضر و إن حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الوارده لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم فلاحظ و تأمل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٦٨

### **المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب مع كون الشك فى الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه فى بعض الأمور الخارجيه**

#### **اشاره**

المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب مع كون الشك فى الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه فى بعض الأمور الخارجيه

كما إذا شك فى حرمة شرب مائع أو إباحته للتردد فى أنه خل أو خمر و فى حرمة لحم لتردده بين كونه من الشاه أو من الأرنب.

و الظاهر عدم الخلاف فى أن مقتضى الأصل فيه الإباحه للأخبار الكثيره فى ذلك مثل (قوله عليه السلام: كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) (و: كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال).

و استدل العلامة رحمه الله فى التذکره على ذلك (بروايه مسعده بن صدقه:

كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقه أو العبد يكون عندك لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو

تقوم به البيئه).

و تبعه عليه جماعه من المتأخرين و لا إشكال فى ظهور صدرها فى المدعى إلا أن الأمثله المذكوره فيها ليس الحل فيها مستندا إلى أصاله الحلبيه فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف لأصاله بقاء الثوب على ملك الغير و أصاله الحرية فى الإنسان المشكوك فى رقيته.

و كذا الزوجه إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحليه مستنده إليه و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

و بالجملة فهذه الأمثله الثلاثه بملاحظه الأصل الأولى محكوم به بالحرمة و الحكم بحليتها إنما هو

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٦٩ من حيث الأصل الموضوعى الثانوى فالحل غير مستند إلى أصاله الإباحه فى شىء منها هذا و لكن فى باقى الأخبار المتقدمه بل جميع الأدله المتقدمه من الكتاب و العقل كفايه مع أن صدرها و ذيلها ظاهران فى المدعى.

و توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا نظرا إلى أن الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمه العلميه فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفه الحرام مدفوع بأن النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا بين محصورين و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه و الثانى يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غير.

و أما ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه و ليس مقدمه للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق



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

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا لأن العمومات الداله على حرمه الخبائث و الفواحش و ما نهيكم عنه فانتهاها تدل على حرمه أمور واقعيه يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهم المذكور ملاحظه تعلق الحكم بكلى مردد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه فيتخيل أن التردد فى المكلف به فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

و نظير هذا التوهم قد وقع فى الشبهه الوجوبيه حيث تخيل بعض أن دوران ما فات من الصلاه بين الأقل و الأ-كثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه و قد عرفت و سيأتى اندفاعه.

فإن قلت الضرر محتمل فى هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه.

قلت إن أريد بالضرر العقاب و ما يجرى مجراه من الأمور الأخرويه فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان و إن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما فى المضار الدنيويه فوجوب دفعه عقلا لو سلم كما تقدم من الشيخ و جماعه لم يسلم وجوبه شرعا لأن الشارع صرح بحليه ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعى الغير المتعلق بأمر المعاد كما هو المفروض فى الضرر المحتمل فى المقام.

فإن قيل نختار أولا احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخره و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان لاحتمال المصلحه فى عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل كما صرح فى العده فى جواب

فرائد الأصول،

ج ١، صفحہ ٣٧٠ ما ذكره القائلون بأصالة الإباحه من أنه لو كان هناك في الفعل مضره آجله لبينها.

و ثانيا المضره الدينويه و تحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه كما استدل به الشيخ أيضا في العده على دفع أصاله الإباحه و هذا الدليل و مثله رافع للحليه الثابته بقولهم عليهم السلام (: كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام).

قلت لو سلمنا احتمال المصلحه في عدم بيان الضرر الأخرى إلا أن (قولهم عليهم السلام:

كل شىء لك حلال) بيان لعدم الضرر الأخرى و أما الضرر الغير الأخرى فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع و آيه التهلكه مختصه بمظنه الهلاك و قد صرح الفقهاء في باب المسافر بأن سلوك الطريق الذى يظن معه العطب معصيه دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك و كذا في باب التيمم و الإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العباده دون الشك.

نعم ذكر قليل من متأخرى المتأخرين انسحاب حكم الإفطار و التيمم مع الشك أيضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلق الحكم فى الأدله بخوف الضرر الصادق مع الشك بل مع بعض أفراد الوهم أيضا.

لكن الإنصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السميّه إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظه نفس الضرر الدينوى من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخرى كذلك إلا أنه قد يتحد مع الضرر الدينوى عنوان يترتب عليه نفع آخرى فلا يستقل العقل بوجوب دفعه و لذا لا ينكر العقل أمر

الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص و تعريضها له فى الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد و حينئذ فالضرر الدنيوى المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحه فإباحته للضرر المشكوك لمصلحه الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح أولى بالجواز:

فإن قلت إذا فرضنا قيام أماره غير معتبره على الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشك و الظن الغير المعتمد.

قلنا الظن بالحرمة لا- يستلزم الظن بالضرر أما الأخرى فلأن المفروض عدم البيان فيقبح و أما الدنيوى فلأن الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوى بل القطع بها أيضا لا- يلازمه لاحتمال انحصار المفسده فيما يتعلق بالأمر الأخرى و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوى فلا محيص عن التزام حرمة كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوى من الحركات و

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧١

**و ينبغي التنبيه على أمور**

**الأول**

الأول

أن محل الكلام فى الشبهه الموضوعيه المحكومه بالإباحه ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى يقضى بالحرمة فمثل المرأه المردده بين الزوجه و الأجنبيه خارج عن محل الكلام لأن أصله عدم علاقته الزوجيه المقتضيه للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمه على أصله الإباحه و نحوها المال المردد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له.

و أما مع عدم سبق ملك أحد عليه فلا ينبغي الإشكال فى عدم ترتب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه و نحوه مما يعتبر فيه تحقق المالىه.

و أما إباحه التصرفات الغير المترتبه فى الأدله على ماله و ملكه فيمكن القول به للأصل و يمكن عدمه لأن الحليه فى الأملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء (و لقوله عليه السلام: لا يحل مال إلا من حيث أحله

الله).

و مبنى الوجهين أن إباحه التصرف هى المحتاجه إلى السبب فيحرم مع عدمه و لو بالأصل و أن حرمه التصرف محموله فى الأدله على ملك الغير فمع عدم تملك الغير و لو بالأصل يتنفى الحرمة.

و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكى و الميتة فإن أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصاله الإباحه و الطهاره.

و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه استصحاب عدم التذكيه و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكيه بأصاله عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة.

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

و الثانى مدفوع أولا بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكيه و لو بالأصل و لا يتوقف على

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧٢ ثبوت الموت حتى يتنفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكى و إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعتبره فى التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه.

و ثانيا أن الميتة عباره عن غير المذكى إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكيه فهى ميتة شرعا و تمام الكلام فى الفقه.

## الثانى

الثانى

أن الشيخ الحر قدس سره أورد فى بعض كلماته اعتراضا على معاشر الأخباريين و حاصله أنه ما الفرق بين الشبهه فى نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه حيث أوجبتم الاحتياط فى الأول دون الثانى و أجاب بما لفظه:

أن

حد الشبهه فى الحكم ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الإباحه و التحريم و حد الشبهه فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشتري من السوق لا يعلم أنه مذكى أو ميتة مع العلم بحكم المذكى و الميتة و يستفاد هذا التقسيم من أحاديث و من وجوه عقليه مؤيده لتلك الأحاديث و يأتى بعضها و قسم متردد بين القسمين و هى الأفراد التى ليست بظاهرة الفرديه لبعض الأنواع و ليس اشتباهها بسبب شىء من الأمور الدنيويه كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها لأمر ذاتى أعنى اشتباه صنفها فى نفسها كبعض أفراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه أنواعه فى أفراد يسيره و بعض أفراد الخبائث الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاء فيها و منها شرب التتن و هذا النوع يظهر من الأخبار دخوله فى الشبهات التى ورد الأمر باجتنابها.

و هذه التفاصيل يستفاد من مجموع الأحاديث و نذكر مما يدل على ذلك وجوها (منها قوله عليه السلام: كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال) فهذا و أشباهه صادق على الشبهه فى طريق الحكم (إلى أن قال: و إذا حصل الشك فى تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالا و لا حراما) أقول كان مطلبه أن هذه الروايه و أمثالها مخصصه لعموم ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧٣ فى مطلق الشبهه و إلا- فجرىان أصاله الإباحه فى الشبهه الموضوعيه لا ينفى جريانها فى الشبهه الحكيمه مع أن سياق أخبار التوقف و الاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث احتمالها على العله العقليه لحسن التوقف و الاحتياط أعنى الحذر من الوقوع

فى الحرام و الهلكه فحملها على الاستحباب أولى.

(ثم قال (و منها قوله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات) و هذا إنما ينطبق على الشبهه فى نفس الحكم و إلا لم يكن الحلال البين و لا الحرام البين و لا يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب و هذا ظاهر واضح) أقول فيه مضافا إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص أن روايه التثليث التى هى العمده من أدلتهم ظاهره فى حصر ما يتلى به المكلف من الأفعال فى ثلاثه فإن كانت عامه للشبهه الموضوعيه أيضا صح الحصر و إن اختصت بالشبهه الحكميه كان الفرد الخارجى المردد بين الحلال و الحرام قسما رابعا لأنه ليس حلالا بينا و لا حراما بينا و لا مشتبه الحكم و لو استشهد بما قبل النبوى من قول الصادق عليه السلام إنما الأمور ثلاثه كان ذلك أظهر فى الاختصاص بالشبهه الحكميه إذ المحصور فى هذه الفقره الأمور التى يرجع فيها إلى بيان الشارع فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه أمرا رابعا للثلاثه.

و أما ما ذكره من المانع لشمول النبوى للشبهه الموضوعيه من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علام الغيوب ففيه أنه إن أريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى و إن أريد ندرتهما ففيه أن الندره تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من شمولها له مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابله للمنع بل المحرمات الخارجيه المعلومه أكثر بمراتب من المحرمات الكليه المعلوم تحريمها.

(ثم قال و منها ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمه و

الإباحه بسبب تعارض الأدله و عدم النص و ذلك واضح الدلاله على اشتباه نفس الحكم الشرعى).

أقول ما دل على التخيير و التوسعه مع التعارض و على الإباحه مع عدم ورود النهى و إن لم يكن فى الكثره بمقدار أدله التوقف و الاحتياط إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحه و الرخصه أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧٤ (قال و منها أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه).

أقول مقتضى الإنصاف أن حمل أدله الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره.

(ثم قال ما حاصله و منها أن الشبهه فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام بخلاف الشبهه فى طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه انتهى).

أقول ما ذكره من الفرق لا مدخل له فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهه فيه لا من الإمام عليه السلام و لا من غيره من الطريق المتمكن منها و الرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم و أما مسأله مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم و الخصوص و كيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيئتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشىء أو عدم توقف على ذلك فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفه فى ذلك ما يطمئن به النفس فالأولى و كقول علم ذلك إليهم صلوات الله

عليهم أجمعين.

(ثم قال و منها أن اجتناب الشبهه فى نفس الحكم أمر ممكن مقدور لأن أنواعه محصوره بخلاف الشبهه فى طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين و لزوم تكليف ما لا- يطاق و الاجتناب عما يزيد على قدر الضروره حرج عظيم و عسر شديد لاستلزامه الاقتصار فى اليوم و الليله على لقمه واحده و ترك جميع الانتفاعات انتهى).

أقول لا- ريب أن أكثر الشبهات الموضوعيه لا- يخلو عن أمارات الحل و الحرمة كيد المسلم و السوق و أصاله الطهاره و قول المدعى بلا معارض و الأصول العدميه المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين على ما صرح به المحدث الأسترآبادى كما سيحى ء نقل كلامه فى الاستصحاب و بالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب فى الموارد الخاليه عن هذه الأمارات لقلتها.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٧٥(قال و منها أن اجتناب الحرام واجب عقلا- و نقلا- و لا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعى و من الأفراد الغير الظاهره بالفرديه و ما لا يتم الواجب إلا به و كان مقدورا فهو واجب إلى غير ذلك من الوجوه و إن أمكن المناقشه فى بعضها فمجموعها دليل كاف شاف فى هذا المقام و الله أعلم بحقائق الأمور و الأحكام انتهى).

أقول الدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب الاجتناب من الشبهه فى طريق الحكم بل لو تم لم يتم إلا- فيه لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشىء ء أو أمر وجوب إطاعه الأوامر و النواهي مما ورد فى الشرع و حكم به العقل فهى كلها تابعه لتحقق الموضوع أعنى الأمر و النهى و المفروض



الشك في تحقق النهى و حينئذ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة فأين وجوب ذى المقدمه حتى يثبت وجوبها.

نعم يمكن أن يقال فى الشبهه فى طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بموافقه هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتتمل حرمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقا و أن التكليف بذى المقدمه غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالى فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالى لا يجب لا نفسا و لا مقدمه و الله العالم.

## الثالث

### الثالث

أنه لا- شك فى حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه إلا أنه لا- ريب فى أن الاحتياط فى الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للغرض و التبعض بحسب الموارد و استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال أيضا مشكل لأن تحديده فى غايه التعسر فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات.

و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام و يدل على هذا العقل بعد ملاحظه حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال و يحتمل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٧٦ التبعض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه و إلا فلا.

و يدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح و أنه شديد و أنه يكون منه الولد.

منها ما

تقدم من (قوله عليه السلام: لا تجامعوا على النكاح بالشبهه) (قال عليه السلام: فإذا بلغك امرأه أرضعتك إلى أن قال إن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه).

وقد تعارض هذه بما دل على وجوب السؤال و التوبيخ عليه و عدم قبول قول من يدعى حرمه المعقوده مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقه و غير ذلك.

وفيه أن مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط فلا ينافى الاستحباب و يحتمل التبعض بين مورد الأماره على الإباحه و مورد لا يوجد إلا أصاله الإباحه فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثانى دون الأول لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيه على الإباحه فإن الأمارات فى الموضوعات بمنزله الأدله فى الأحكام مزيله للشبهه خصوصاً إذا كان المراد من الشبهه ما يتحير فى حكمه و لا- بيان من الشارع لا عموماً و لا خصوصاً بالنسبه إليه دون مطلق ما فيه الاحتمال و هذا بخلاف أصاله الإباحه فإنها حكم فى مورد الشبهه لا مزيله لها هذا و لكن أدله الاحتياط لا تنحصر فى ما ذكر فيه لفظ الشبهه بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً فالأولى الحكم برجحان الاحتياط فى كل موضع لا يلزم منه الحرام و ما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصوره لزوم الاختلال عسر فهو إنما يقدر فى وجوب الاحتياط لا فى حسنه.

## الرابع

### الرابع

إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصه بالعاجز عن الاستعلام بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم أدلته من العقل و النقل (و قوله عليه السلام فى ذيل روايه مسعده بن صدقه:

و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيئه)

فإن ظاهره حصول الاستبانه و قيام البيئه لا بالتحصيل (و قوله: هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان) لكن هذا و أشباهه مثل قوله عليه السلام فى اللحم المشتري من السوق كل و لا- تسأل و (قوله عليه السلام: ليس عليكم المسأله إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم) و قوله عليه السلام فى حكاية المنقطعه التى تبين لها زوج لم سألت و ارده فى موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا يشمل ما نحن فيه إلا أن المسأله غير خلافيه مع كفايه الإطلاقات

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧٧

## المطلب الثانى فى دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام

### إشاره

المطلب الثانى فى دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام

و فيه أيضا مسائل

## المسأله الأولى فيما اشبه حكمه الشرعى الكلى من جهه عدم النص المعتبر

### إشاره

المسأله الأولى فيما اشبه حكمه الشرعى الكلى من جهه عدم النص المعتبر

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعه بوجوب فعل كالدعاء عند رؤيه الهلال و كالأستهلال فى رمضان و غير ذلك و المعروف من الأخباريين هنا موافقه المجتهدين فى العمل بأصاله البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

(قال المحدث الحر العاملى فى باب القضاء من الوسائل إنه لا خلاف فى نفى الوجوب عند الشك فى الوجوب إلا إذا علمنا اشتغال الذمه بعباده معينه و حصل الشك بين الفردين كالقصر و الإنتمام و الظهر و الجمعه و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك فإنه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا للنص و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملا بأحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجه) (و قال المحدث البحرانى فى مقدمات كتابه بعد تقسيم أصل البراءه إلى قسمين أحدهما أنها عباره عن نفى وجوب فعل وجودى بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب و هذا القسم لا- خلاف فى صحه الاستدلال به إذ لم يقل أحد إن الأصل الوجوب) (و قال فى محكى كتابه المسمى بالدرر النجفيه إن كان الحكم المشكوك دليه هو الوجوب فلا خلاف و لا إشكال فى انتفائه حتى يظهر دليه لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج و التكليف بما لا يطاق انتهى).

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٧٨ لكنه رحمه الله فى مسأله وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

(إن منه ما يكون واجبا و منه ما يكون مستحبا فالأول كما إذا تردد المكلف في الحكم إما لتعارض الأدله أو لتشابهها

و عدم وضوح دلالتها أو لعدم الدليل بالكليه بناء على نفي البراءه الأصلية أو لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومه الحكم أو نحو ذلك و الثانى كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعى احتمالا مستندا إلى بعض الأسباب المجوزه كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعى إباحه شىء و حليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع و منه جوائز الجائر و نكاح امرأه بلغكك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم و لم يثبت شرعا و منه أيضا الدليل المرجوح فى نظر الفقيه أما إذا لم يحصل ما يوجب الشك و الريه فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدله و إن احتمل النقيض فى الواقع و لا- يستحب له الاحتياط بل ربما كان مرجوحا لاستفاضه الأخبار بالنهى عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين).

ثم ذكر الأمثله للأقسام الثلاثه لوجوب الاحتياط أعنى اشتباه الدليل و تردده بين الوجوب و الاستحباب و تعارض الدليلين و عدم النص قال (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الأحكام التى لا- يعم به البلوى عند من لم يعتمد على البراءه الأصلية فإن الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف انتهى).

و ممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا (المحدث الأسترآبادى حيث حكى عنه فى الفوائد المدنيه أنه قال إن التمسك بالبراءه الأصلية إنما يجوز قبل إكمال الدين و أما بعد تواتر الأخبار بأن كل واقعه محتاج إليها فيها خطاب قطعى من قبل الله تعالى فلا يجوز قطعا و كيف يجوز و قد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فى ما لم يعلم حكمها معللين بأنه بعد

أن كملت الشريعة لا تخلو واقعه عن حكم قطعى وارد من

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٧٩ الله تعالى و من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون).

ثم أقول هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء فحرى بنا أن نحقق المقام و نوضحه بتوفيق الملك العلام و دلالة أهل الذكر عليه السلام.

فنقول التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن و القبح الذاتيين و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام و هو الحق عندى.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده إلا على مذهب من جوز من العامه خلو الواقعه عن حكم.

لا يقال بقى هنا أصل آخر و هو أن يكون الخطاب الوارد فى الواقعه موافقا للبراءة الأصلية.

لأننا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لأن خطابه تعالى تابع للمصالح و الحكم و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفه إلى أن قال (هذا الكلام مما لا يرتاب فى قبحه نظير أن يقال الأصل فى الأجسام تساوى نسبه طبائعها إلى جهه السفلى و العلوى و من المعلوم بطلان هذا المقال).

ثم أقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور فى الثلاثه و حديث دع ما يريبك إلى ما لا يريبك و نظائرهما أخرج كل واقعه لم يكن حكمها مبينا من البراءة الأصلية و أوجب التوقف فيها.

(ثم قال بعد أن الاحتياط قد يكون فى محتمل الوجوب و قد يكون فى محتمل الحرمة إن عاده العامه و المتأخرين من الخاصه جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية و لما أبطلنا جواز التمسك بها

فى المقامىن لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا دىنا و علمنا بأن كل واقعه ىحتاج إليها ورد فىها خطاب قطعى من الله تعالى خال عن المعارض و بأن كل ما جاء به نبىنا صلى الله عليه و آله مخزون عند العتره الطاهره و لم ىرخصوا لنا فى التمسك بالبراءه الأصلية بل أوجبوا التوقف فى كل ما لم ىعلم حكمه و أوجبوا الاحتياط فى بعض صوره فعلىنا أن نبين ما ىجب أن ىفعل فى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٨٠ المقامىن و سنحققه فىما ىأتى إن شاء الله تعالى.

و ذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوى احتمال الأمر الوارد بين الوجوب و الاستحباب و لو كان ظاهرا فى الندب بنى على جواز الترك و كذا لو وردت روايه ضعيفه بوجوب شىء و تمسك فى ذلك بحديث ما حجب الله علمه و حديث رفع التسعه قال و خرج عن تحتها كل فعل وجودى لم ىقطع بجوازه لحديث التثلىث).

أقول قد عرفت فىما تقدم فى نقل كلام (المحقق رحمه الله أن التمسك بأصل البراءه منوط بدلىل عقلى هو قبح التكلىف بما لا طرىق إلى العلم به) و هذا لا دخل فىه لإكمال الدين و عدمه لكون الحسن و القبح أو الوجوب و التحرىم عقلىين أو شرعىين فى ذلك.

و العمده فىما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره تخيله أن مذهب المجتهدىن التمسك بالبراءه الأصلية لنفى الحكم الواقعى و لم أجد أحدا ىستدل بها على ذلك نعم قد عرفت سابقا أن ظاهر جماعه من الإماميه جعل أصل البراءه من الأدله الظنيه كما تقدم فى المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبى المعالم و الزبده.

لكن ما ذكره من إكمال

الدين لا ينفى حصول الظن بجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقه ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءه و ما ذكره من تبعيه خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافى ذلك.

لكن الإنصاف أن الاستصحاب لا- يفيد الظن خصوصا في المقام كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله و لا أماره غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن و منع اعتباره على تقدير الحصول و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليين في هذا المنع.

و كيف كان (فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعه حيث قال الاحتياط غير لازم و صار آخرون إلى لزومه و فصل آخرون انتهى) و حكى عن المعالم نسبتة إلى جماعه.

فالظاهر أن المسأله خلافه لكن لم يعرف القائل به بعينه و إن كان يظهر من الشيخ و السيدين رحمهم الله التمسك به أحيانا لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل و الأقوى فيه جريان أصاله البراءه للأدله الأربعة المتقدمه مضافا إلى الإجماع المركب

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٨١

## و ينبغي التنبيه على أمور

### الأول

#### الأول

أن محل الكلام في هذه المسأله هو احتمال الوجوب النفسى المستقل و أما إذا احتتمل كون شىء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به و إن كان المختار جريان أصل البراءه فيه أيضا كما سيجيء إن شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسأله الاتفاقية.

### الثانى

#### الثانى

أنه لا- إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتتمل كراهته و الظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعى احتمال المحبوبيه لأنه انقياد و إطاعه حكميه و الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنها في حكم المعصيه و إن لم يفعل محرماً واقعياً.

و في جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان أقواهما العدم لأن العباده لا بد فيها من



نيه التقرب المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالاً كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة و ما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع و العبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا.

و دعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمه الأمر به شرعا مدفوعه بما تقدم في المطلب الأول من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي و الإطاعه الواقعيه في معلوم التكليف إرشادي محض لا يترتب على موافقته و مخالفته أزيد

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٨٢ مما يترتب على نفس وجود الأمور به أو عدمه كما هو شأن الأوامر الإرشاديه فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادي و لا ينفع في جعل الشيء

عباده كما أن إطاعه الأوامر المتحققه لم تصر عباده بسبب الأمر الوارد بها فى قوله تعالى أطيعوا الله ورسوله.

و يحتمل الجريان بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلى يكفى فى العباده و منع توقفها على ورود أمر بها بل يكفى الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبعوضاً و لذا استقرت سيره العلماء و الصلحاء فتوى و عملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفه النصوص الغير المعتمره و الفتاوى النادره.

(و استدل فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت على شرعيه قضاء الصلاه لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم و اتقوا الله حق تقاته و قوله و الذين يؤتون مائة أتوا و قلوبهم و جله إنهم إلى ربهم راجعون).

و التحقيق أنه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيه فى صحه العباده فيما لا يعلم المطلوبيه و لو إجمالاً فهو و إلا فما أورده رحمه الله فى الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدى فى صحتها لأن موضوع التقوى و الاحتياط الذى يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العباده على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العباده حتى نيه التقرب و إلا لم يكن احتياطاً فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأً للقربه المنويه فيها.

اللهم إلا أن يقال بعد النقص بورود هذا الإيراد فى الأوامر الواقعيه بالعبادات مثل قوله أقيموا الصلاه و ءاتوا الزكاه حيث إن قصد القربه مما يعتبر فى موضوع العباده شرطاً أو شرطاً و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها أن المراد من الاحتياط و الالتقاء فى هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه فمعنى

الاحتياط بالصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القرية فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عباده و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبه.

و لو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي و هو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبه لم يجز للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٨٣ الاحتياط مع استقرار سيره أهل الفتوى على خلافه فيعلم أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيه الداعي.

ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيرا ضعيفا فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفه إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب.

(كصحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) (و عن البحار بعد ذكرها أن هذا الخبر من المشهورات رواه العامه و الخاصه بأسانيد).

و الظاهر أن المراد من شيء من الثواب بقريته ضمير فعله و إضافه الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

(و في عده الداعي عن الكليني رحمه الله أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام: أنه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه و إن لم يكن الأمر

كما بلغه) (و أرسل نحوه السيد رحمه الله في الإقبال عن الصادق عليه السلام إلا أن فيه: كان له ذلك) و الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة إلا أن ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه.

و إن كان يورد عليه أيضا تاره بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعى و أخرى بما تقدم فى أوامر الاحتياط من أن قصد القربة مأخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يجوز أن تكون هى المصححة لفعله فيختص موردها بصوره تحقق الاستحباب و كون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيه الفعل و ثالثه بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب.

لكن يرد هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر و يرد ما قبله ما تقدم فى أوامر الاحتياط.

و أما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٨٤ متفرعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل.

و يؤيده تقييد العمل فى غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبى صلى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب و حينئذ فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكده لحكم العقل بالاستحقاق.

و أما طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور و هو عين الأمر بالاحتياط و إن كان على وجه الطلب الشرعى المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى و

من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقيه و ما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكميه و هو الفعل الذى يعد معه العبد فى حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نيه الخير التى يعد معها العبد فى حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أما ما يتوهم من أن استفاده الاستحباب الشرعى فيما نحن فيه نظير استفاده الاستحباب الشرعى من الأخبار الوارده فى الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل (قوله عليه السلام: من سرح لحيته فله كذا) مدفوع بأن الاستفاده هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقه أو حكما.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إنيا و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل و أما الثواب الموعود فى هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعه الحكميه فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعى آخر له نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعى

إلى الفعل بل قد يناقش في تسميه ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا و إن كان نوعا من الجزاء و العوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٨٥ اللہ سبحانہ علی العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعی هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها ملزوم لأمر إرشادی يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

و الحاصل أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيه الخير لا- على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثم إن الثمره بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعی تظهر في ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على المستحبات الشرعيه مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه و لا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحيه في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح من بلله و إن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم

### الثالث

#### الثالث

أن الظاهر اختصاص أدله البراءه بصوره الشك في الوجوب التعيني سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المنخير المتعين لأجل الانحصار أما لو شك في الوجوب التخيري و الإباحه فلا تجرى فيه أدله البراءه لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يلزم به و يعاقب عليه.

و في جريان أصاله عدم الوجوب تفصيل لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه و بين غيره أو وجوب

ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصاله عدم الوجوب إذ ليس هنا إلا وجوب واحد متردد بين الكلى و الفرد فتعين هنا أصاله إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك و أما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص جرى أصاله عدم الوجوب و أصاله عدم لازمه الوضعى و هو سقوط الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له أما إذا قطع بكونه مسقطا للوجوب المعلوم و شك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا- مجرى للأصل إلا- بالنسبه إلى طلبه و تجرى أصاله البراءه عن وجوبه التعينى بالعرض إذ فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر.

و ربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءه و تعلمها بناء على رجوع المسأله إلى الشك في كون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه و بين الصلاه مع القراءه.

فيدفع وجوبه التخييرى بالأصل.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٨٦ لكن الظاهر أن المسأله ليست من هذا القبيل لأن صلاه الجماعه فرد من الصلاه الواجبه فتتصف بالوجوب لا محاله و اتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردى الواجب فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره فإذا عجز تعين و خرج عن الاستحباب كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاه منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنه يتمكن من الصلاه منفردا بلا قراءه لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

(قال فخر المحققين فى الإيضاح فى شرح قول والده رحمه الله و الأقرب و وجوب الائتمام على الأمى العاجز و وجه القرب تمكنه من صلاه صحيحه القراءه و

يحتمل عدمه لعموم نصين أحدهما الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم و الثاني ندييه الجماعه و الأول أقوى لأنه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعين عند الضروره لأن كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله و قد بين ذلك في الأصول و يحتمل العدم لأن قراءه الإمام مسقطه لوجوب القراءه على المأموم و التعذر أيضا مسقط فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر إذ التقدير أن كلا منهما سبب تام و المنشأ أن قراءه الإمام بدل أو مسقط انتهى).

و المسأله محتاجه إلى التأمل.

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلى إذا سلم على جماعه و هو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٨٧

### **المسأله الثانيه فيما اشبه حكمه الشرعى من جهه إجمال اللفظ**

المسأله الثانيه فيما اشبه حكمه الشرعى من جهه إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب و الاستحباب أو الإباحه و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط و قد تقدم عن المحدث العاملى فى الوسائل أنه لا خلاف فى نفي الوجوب عند الشك فى الوجوب و يشمله أيضا معقد إجماع المعارج لكن تقدم من المعارج أيضا عند ذكر الخلاف فى وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا.

(و قد صرح صاحب الحدائق تبعاً للمحدث الأسترآبادى بوجوب التوقف و الاحتياط هنا فى الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف أن من يعتمد على أصله البراءه يجعلها هنا مرجحه للاستحباب و فيه أولاً منع جواز الاعتماد على البراءه الأصلية فى الأحكام الشرعيه و ثانياً أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءه و من المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعه للمصالح و الحكم الخفيه و لا يمكن أن يقال إن



مقتضى المصلحه موافقه البراءه الأصلية فإنه رجم بالغيب و جراه بلا ريب انتهى).

و فيه ما لا يخفى فإن القائل بالبراءه الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلا عن تعليل ذلك بالبراءه الأصلية و إن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعيه الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها كما عليه الأشاعره أجنبي عن ذلك إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحه أولا عنها على الخلاف.

و بالجمله فلا أدري وجهها للفرق بين ما لا نص فيه و بين ما أجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٨٨ هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينه الوجوب مع الكلام المجمل المذكور و إلا لنقل مع توفر الدواعى بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعى على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا و الكلام فى استحبابه شرعا كما تقدم نعم الأخبار المتقدمه فيمن بلغه الثواب لا يجرى هنا لأن الأمر لو دار بين الوجوب و الإباحه لم يدخل فى مواردنا لأن المفروض احتمال الإباحه فلا يعلم بلوغ الثواب و كذا لو دار بين الوجوب و الكراهه و لو دار بين الوجوب و الاستحباب لم يحتج إليها و الله العالم

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٨٩

### **المسأله الثالثه فيما اشبه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين**

المسأله الثالثه فيما اشبه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين

و هنا مقامات لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط و المعروف عدم

وجوبه هنا و ما تقدم فى المسأله الثانيه من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا و قد صرح المحدثان المتقدمان لوجوب التوقف و الاحتياط هنا و لا مدرك له سوى أخبار التوقف التى قد عرفت ما فيها من قصور الدلاله على الوجوب فيما نحن فيه مع أنها أعم مما دل على التوسع و التخيير و ما دل على التوقف فى خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منها مختص أيضا بصوره التمكّن من إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

و أما روايه عوالى اللئالى المتقدمه الأمره بالاحتياط و إن كانت أخص منها إلا أنك قد عرفت ما فيها مع إمكان حملها على صورته التمكّن من الاستعلام و منه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحه ابن الحجاج الوارده فى جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه.

و مما يدل على الأمر بالتخيير فى خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروى فى الاحتجاج عن الحميرى حيث (كتب إلى الصاحب عجل الله فرجه:

سألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصحابنا قال لا يجب عليه تكبيره و يجوز أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب فى ذلك حديثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن حاله إلى أخرى فعليه التكبير و أما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و التشهد الأول

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٠ يجرى هذا المجرى و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر).

فإن

الحديث الثانى و إن كان أخص من الأول و كان اللازم تخصيص الأول به و الحكم بعدم وجوب التكبير إلا أن جوابه صلوات الله عليه و على آبائه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى و أراد شموله لحاله الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يتمكن إرادته ما عدا هذا الفرد منه فأجاب عليه السلام بالتخير.

ثم إن وظيفه الإمام و إن كانت إزاله الشبهه عن الحكم الواقعى إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع و ليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفايه قصد القربه فى العمل و كيف كان فإذا ثبت التخير بين دليلى وجوب الشىء على وجه الجزئيه و عدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقل بالإجماع و الأولويه القطعيه.

ثم إن جماعه من الأصوليين ذكروا فى باب التراجيح الخلاف فى ترجيح الناقل أو المقرر و حكى عن الأكثر ترجيح الناقل و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحه و ذهب جماعه إلى ترجيح الأول و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحه و المفيد للحظر و حكى عن الأكثر بل الكل تقديم الحاضر و لعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩١

### **المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهة الاشتباه فى موضوع الحكم**

المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهة الاشتباه فى موضوع الحكم

و يدل عليه جميع ما تقدم فى الشبهه الموضوعيه التحريميه من أدله البراءه عند الشك فى التكليف و تقدم فيها أيضا اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدمه

لامتثال التكليف فى جميع أفراده موافقته فى كل ما يحتمل أن يكون فردا له و من ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعده الاشتغال فيما إذا ترددت الفائته بين الأقل و الأكثر كصلاتين و صلاه واحده بناء على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمه.

توضيح ذلك مضافا إلى ما تقدم فى الشبهه التحريميه أن قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلى بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقل و لا يدل أصلا على وجوب ما شك فى فوته و ليس فعله مقدمه لواجب حتى يجب من باب المقدمه فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا- يقتضى إلا- وجوب المعلوم فواته لا من جهه دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهه أن الأمر بقضاء الفئات الواقعي لا يعد دليلا إلا على ما علم صدق الفئات عليه و هذا لا يحتاج إلى مقدمه و لا يعلم منه وجوب شىء آخر يحتاج إلى المقدمه العلميه.

و الحاصل أن المقدمه العلميه المتصفه بالوجوب لا- يكون إلا- مع العلم الإجمالى نعم لو أجرى فى المقام أصاله عدم الإتيان بالفعل فى الوقت فيجب قضاؤه فله وجه و سيجىء الكلام عليه هذا.

و لكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد قدس سره إلى الشهيد الثانى أنه لو لم يعلم كميه ما فات قضى حتى يظن الفراغ بها و ظاهر ذلك خصوصا بملاحظه ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصه و أن القاعده تقتضى وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعده (قال فى التذكره

فرائد الأصول،

ج ١، صفحہ ٣٩٢ الو فاتتہ صلوات معلومہ العین غیر معلومہ العدد صلی من تلک الصلوات إلی أن یغلب فی ظنہ الوفاء لاشتغال الذمہ بالفائت فلا یحصل البراءہ قطعاً إلا بذلک و لو كانت واحده و لم یعلم العدد صلی تلک الصلاہ مکرراً حتی یظن الوفاء ثم احتمل فی المسألہ احتمالین آخرین أحدهما تحسیل العلم لعدم البراءہ إلا بالیقین و الثانی الأخذ بالقدر المعلوم لأن الظاهر أن المسلم لا یفوت الصلاہ ثم نسب کلا الوجهین إلی الشافعیہ انتهى).

و حکى هذا الكلام بعينه عن النهایه (و صرح الشہیدان بوجوب تحسیل العلم مع الإمكان) (و صرح فی الرياض أيضا بأن مقتضى الأصل القضاء حتى یحصل العلم بالوفاء تحسیلاً للبراءہ الیقینیہ) (و قد سبقهم فی هذا الاستدلال الشیخ قدس سره فی التهذیب حیث قال أما ما یدل علی أنه یجب أن یكثر منها فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب و إذا ثبت وجوبها و لا یمكنه أن یتخلص من ذلك إلا بأن یستكثر منها و جب انتهى).

و قد عرفت أن المورد من موارد جریان أصله البراءہ و الأخذ بالأقل عند دوران الأمر بینہ و بین الأكثر كما لو شك فی مقدار الدین الذی یجب قضاؤه أو فی أن الفائت منه صلاہ العصر فقط أو هی مع الظهر فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر و کذا لو تردد فی ما فات عن أبویہ أو فی ما تحمله بالإجاره بین الأقل و الأكثر.

و ربما یظهر من بعض المحققین الفرق بین هذه الأمثله و بین ما نحن فیہ حیث حکى عنه فی رد صاحب الذخیره القائل بأن مقتضى القاعده فی المقام الرجوع إلی البراءہ قال (إن المكلف حین

علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائته قطعا و كذلك الحال فى الفائته الثانيه و الثالثه و هكذا و مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب بل الإجماع أيضا و أى شخص يحصل منه التأمل فى أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفا و بمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت و إن أنكر حجيه الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه إلى أن قال نعم فى الصوره

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٣ التى يحصل للمكلف علم إجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعدده يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فإنه يمكن حينئذ أن يقال لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذى ييقنه إلى أن قال و الحاصل أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد و التبس عليه ذلك كما و أمكنه الخروج عن عهده فالأمر كما أفتى به الأصحاب و إن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أما أزيد عن ذلك فلا بل احتمال احتمله فالأمر كما ذكره فى الذخيره و من هنا لو لم يعلم أصلا بمتعدد فى فائته و علم أن صلاه صبح يومه فاتت و أما غيرها فلا يعلم و لا يظن فوته أصلا فليس عليه إلا الفريضه الواحده دون الأكثر [المحتمل] لكونه شكا بعد خروج الوقت و المفروض أنه ليس عليه قضاؤها بل لعله المفتى به انتهى كلامه رفع مقامه).

و يظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا و لا- يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءه فى أمثال ما نحن فيه مما لا يحصى و ربما يوجه الحكم

فيما نحن فيه بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبه فيترتب عليه وجوب القضاء إلا في صلاه علم الإتيان بها في وقتها.

و دعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل ممنوعه لما يظهر من الأخبار و كلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه و أما ما دل على أن الشك في إتيان الصلاه بعد وقتها لا يعتد به لا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبيق ذلك على قاعده الاحتياط اللازم فتوضيحه أن القضاء و إن كان بأمر جديد إلا أن ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبيه الصلاه من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غايه الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بأن يكون الكلى المشترك بين ما فى الوقت و خارجه مطلوبيا و كون إتيانه فى الوقت مطلوبيا آخر كما أن أداء الدين و رد السلام واجب فى أول أوقات الإمكان و لو لم يفعل ففى الآن الثانى و هكذا و حينئذ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمه

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٩٤ عن ذلك الكلى فإذا شك فى براءه ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءه اليقينيہ وجوب الإتيان كما لو شك فى البراءه قبل خروج الوقت و كما لو شك فى أداء الدين الفورى فلا يقال إن الطلب فى الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان و وجوده فى الزمان الثانى مشكوك فيه و كذلك جواب السلام.

و الحاصل أن التكليف المتعدد بالمطلق و المقيّد لا ينافى جريان الاستصحاب و قاعده الاشتغال بالنسبه إلى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءه هذا.

و لكن الإنصاف

ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أما أولا- فلأن من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كل من الأداء و القضاء تكليفا مغايرا للآخر فهو من قبيل وجوب الشىء و وجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل و أمر القضاء به بوصف الفوت و يؤيده بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلا و هو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الأمر بالكلى و الأمر بفرد خاص.

و أما ثانيا فلأن منع عموم ما دل على أن الشك في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على أن الشك في الشىء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل (قوله عليه السلام: إنما الشك في شىء لم تجزه) و مع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أما ثالثا فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك في مقدار ما فات منهما و لا أظنهم يلتزمون بذلك و إن التزموا بأنه إذا وجب على الميت لجهله بما فات به مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة و جب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف و أضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد بأن من عليه من النافله ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص لا أنه مختص بالنافله مع أن الاهتمام في النافله



بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى فتأمل

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٣٩٥

### المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة

#### المسألة الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

المسألة الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصاله عدم كل من الوجوب و الحرمة بمعنى نفى الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفه علم تفصيلي بل و لو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي.

و إنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصاله البراءة و عدمه فإن في المسألة وجوها ثلاثة الحكم بالإباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب و التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا- ظاهرا و لا- واقعا [و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا- حرج في الفعل و لا في الترك و إلا لزم الترجيح بلا مرجح و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه] و [هو] التخيير و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة إذ لو كانا تعبيدين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة لأنها مخالفه قطعيه عمليه.

و كيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهرا لعموم أدله الإباحة الظاهرية مثل قولهم (: كل شىء لك حلال) (و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع) فإن كلا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه و غير ذلك من أدلته حتى (قوله

عليه السلام:

كل شىء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهى) على روايه الشيخ رحمه الله إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهى.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٦ هذا كله مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل و الترك فإن الجهل بأصل الوجوب عله تامه عقلا بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه و كذا الجهل بأصل الحرمة و ليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد حتى يقال إن التكليف فى المقام معلوم إجمالاً.

و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها أن المراد بوجوب الالتزام إن أريد وجوب موافقه حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فإن فى الفعل موافقه للوجوب و فى الترك موافقه للحرمة إذ المفروض عدم توقف الموافقه على قصد الامتثال و إن أريد وجوب الانقياد و التدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلا وجب التدين به كذلك و إن علم إجمالاً وجب التدين بثبوتة فى الواقع و لا ينافى ذلك التدين حينئذ الحكم بإباحته ظاهراً إذ الحكم الظاهرى لا يجوز أن يكون معلوم المخالفه تفصيلاً للحكم الواقعى من حيث العمل لا من حيث التدين به.

و منه يظهر اندفاع ما يقال من أن الالتزام و إن لم يكن واجبا بأحدهما إلا أن طرحهما و الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعى و هو محرم و عليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمه على القولين يعلم دخول الإمام عليه السلام فى أحدهما.

توضيح الاندفاع أن المحرم

و هو الطرح فى مقام العمل غير متحقق و الواجب فى مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع و هو أيضا متحقق فلم يبق إلا و جوب تعبد المكلف و تدينه و التزامه بما يحتمل الموافقه للحكم الواقعى و هذا مما لا دليل على وجوبه أصلا.

و الحاصل أن الواجب شرعا هو الالتزام و التدين بما علم أنه حكم الله الواقعى و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقليه للعلم العادى التفصيلى يحصل من ضم صغرى معلومه تفصيلا إلى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلى.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيه الدال أحدهما على الأمر و الآخر على النهى كما هو مورد بعض الأخبار الوارده فى تعارض الخبرين.

و لا يمكن أن يقال إن المستفاد منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٧ فإنه يمكن أن يقال إن الوجه فى حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجيه فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما و هذا تكليف شرعى فى المسأله الأصوليه غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا فى المسأله الفرعيه بواحد من الفعل و الترك بل و لو لا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجبهه بخلاف ما نحن فيه إذ لا تكليف إلا بالأخذ بما صدر واقعا فى هذه الواقعه

و الالتزام به حاصل من غير حاجه إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام فى بعض تلك الأخبار (: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك) و قوله عليه السلام من باب التسليم إشاره إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتره من أخبار الأئمه عليهم السلام كما يظهر ذلك من الأخبار الوارده فى باب التسليم لما يرد من الأئمه عليهم السلام منها قوله (: لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتره المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لأحدهما مخيرا فى تعيينه.

ثم إن هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشه أو منع إلا أن مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفاده حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخير فى مقام التعارض فافهم.

فالأقوى فى المسأله التوقف واقعا و ظاهرا فإن الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقم عليه دليل و العمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو من التشريع.

و بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين فى الوجوب و الحرمة.

و ما ذكره فى مسأله اختلاف الأئمه لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقيا.

على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخير كما سيجى ء هو إرادته التخير الواقعى المخالف لقول الإمام عليه السلام فى المسأله و لذا اعترض عليه المحقق رحمه الله بأنه لا

ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل لأن التخيير أيضا طرح لقول الإمام عليه السلام و إن انتصر للشيخ بعض بأن التخيير بين الحكمين ظاهرا و أخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع فى المقام.

لكن ظاهر كلام الشيخ يابى عن ذلك (قال فى العده

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٨ إذا اختلفت الأمه على قولين فلا يكون إجماعا و لأصحابنا فى ذلك مذهبان منهم من يقول إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن قول المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطا و وجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم) و هذا القول ليس بقوى ثم علله بإطراح قول الإمام عليه السلام قال و لو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه و العمل بما فى العقل و منهم من يقول نحن مخيرون فى العمل بأى القولين و ذلك يجرى مجرى الخبرين إذا تعارضا ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد و على القول الثانى عدم جواز ذلك معللا بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر و قد قلنا إنهم مخيرون فى العمل و لو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك انتهى.

و ما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادته التخيير الواقعى و إن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا و قد مضى شطر من الكلام فى ذلك فى المقصد الأول من الكتاب عند التكلم فى الفروع اعتبار القطع فراجع.

و كيف كان فالظاهر بعد التأمل فى كلماتهم فى باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام عليه السلام من حيث العمل فتأمل.

و لكن الإنصاف أن أدله الإباحه فى محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب و أدله نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المؤاخذه على الترك أو الفعل و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب و هذا المقدار لا ينافى وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود فاللازم هو التوقف و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعى على ما هو عليه فى الواقع و لا دليل على عدم جواز خلو واقعه عن حكم ظاهرى إذا لم يحتج إليه فى العمل نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

ثم على تقدير وجوب الأخذ هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٣٩٩ و جهان بل قولان يستدل على الأول بعد قاعده الاحتياط حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهه فإن الظاهر من التوقف ترك الدخول فى الشبهه و بأن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه لما (عن النهايه أن الغالب فى الحرمة دفع مفسده ملازمه للفعل و فى الوجوب تحصيل مصلحه لازمه للفعل و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسده أتم و يشهد له ما أرسل عن (أمير المؤمنين عليه السلام من: أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات) (وقوله عليه السلام: اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات) و لأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفله بخلاف فعل الواجب انتهى).

و بالاستقراء بناء على أن الغالب فى موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب

الشارع لجانب الحرمه و مثل له بأيام الاستظهار و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

و يضعف الأخير بمنع الغلبه و ما ذكر من الأمثله مع عدم ثبوت الغلبه بها خارج عن محل الكلام فإن ترك العباده فى أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور و لو قيل بالوجوب و لعله لمراعاه أصاله بقاء الحيض و حرمه العباده و أما ترك غير ذات الوقت العباده بمجرد الرؤيه فهو للإطلاقات و قاعده كل ما أمكن و إلا فأصاله الطهاره و عدم الحيض هى المرجع و أما ترك الإناءين المشتبهين فى الطهاره فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام لأن الظاهر كما ثبت فى محله أن حرمه الطهاره بالماء النجس تشريعيه لا ذاتيه و إنما منع عن الطهاره مع الاشتباه لأجل النص مع أنها لو كانت ذاتيه فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمم كما لو اشتبه إناء ذهب بغيره مع انحصار الماء فى المشتبهين.

و بالجمله فالوضوء من جهه ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع أن القائل بتغليب جانب الحرمه لا يقول بجواز المخالفه القطعيه فى الواجب لأجل تحصيل الموافقه القطعيه فى الحرام لأن العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع فى الحرام فهذا المثل أجنبي عما

فرائد الأصول، ج ١، صفحه ٤٠٠ نحن فيه قطعا.

و يضعف ما قبله بأنه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لئفى التخيير و أما أولويه دفع المفسده فهى مسلمه لكن المصلحه الفائته بترك الواجب أيضا مفسده و إلا لم يصلح للإلزام إذ مجرد فوات المنفعه عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحالها فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح

وجها للإلزام شىء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسده وإلا- لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

و بما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية و ترتب المضرة الدنيوية فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

و أما الأخبار الدالة على التوقف فظاهره فيما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى.

و ظاهر كلام السيد الشارح للوافيه جريان أخبار الاحتياط أيضاً في المقام و هو بعيد.

و أما قاعده الاحتياط عند الشك في التخيير و التعيين فغير جار في أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فإن العقل إما أن يستقل بالتخيير و إما أن يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كل تقدير و إنما الشك في الأحكام التوقيفيه التي لا يدركها العقل إلا- أن يقال إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة و لو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط و الأخذ بالحرمة.

ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر فلا- يجوز له العدول عما اختار أو مستمر فله العدول مطلقاً أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه.

يستدل للأول بقاعده الاحتياط و استصحاب حكم المختار و استلزام العدول للمخالفة القطعيه المانعه عن الرجوع التي لم يرجع إلى الإباحه من أول الأمر حذراً منها.

و يضعف الأخير بأن المخالفة القطعيه في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول



بجوازه.

و يضعف الاستصحاب بمعارضه استصحاب التخيير الحاكم عليه.

و يضعف قاعده الاحتياط بما تقدم من أن حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجرى فيه الاحتياط و من ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقاءه في الزمان الثاني فالأقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٤٠١

### **المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل**

المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكما كالأمر المردد بين الإيجاب و التهديد أو موضوعا كما أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشئ و تركه فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

### **المسألة الثالثة لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدلة**

المسألة الثالثة لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا التخيير لإطلاق الأدلة و خصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى خلافا للعلامة رحمه الله في النهايه و شارح المختصر و الأمدى فرجحوا ما دل على النهي لما ذكرنا سابقا و لما هو أضعف منه.

و في كون التخيير هنا بدويا أو استمراريا مطلقا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار وجوه تقدمت إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل بأنها مسوقة لبيان حكم المتحير في أول الأمر و لا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث إنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار إلا أن يدعى أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير و بعد الأخذ بأحدهما لا تحير فتأمل و سيتضح هذا في بحث الاستصحاب و عليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

فرائد الأصول، ج ١، صفحہ ٤٠٢

### **المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع**

المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليله الواجب وطؤها بالأصالة أو لعارض من نذر أو غيره بالأجنبيه و بالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.

و يرد على الأول أن الحكم فى ذلك هو تحريم الوطى لأصالة عدم الزوجيه بينهما و أصالة عدم وجوب الوطى.

و على الثانى أن الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمة جمعا بين أصالتي الإباحه و عدم الحلف على شربه و الأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدو و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة و الحكم

فيه كما فى المسأله الأولى من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر بل هنا أولى إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام إذ ليس الاشتباه فى الحكم الشرعى الكلى الذى بينه الإمام عليه السلام و ليس فيه أيضا مخالفه عمليه معلومه و لو إجمالاً مع أن مخالفه المعلوم إجمالاً فى العمل فوق حد الإحصاء فى الشبهات الموضوعيه.

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثه أعنى دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة و عكسه و دوران الأمر بينهما.

و أما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام فيعلم بملاحظه ما ذكرنا.

و ملخصه أن دوران الأمر بين طلب الفعل و الترك و بين الإباحه نظير المقامين الأولين و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهه نظير المقام الثالث و لا إشكال فى أصل هذا الحكم إلا أن إجراء أدله البراهه فى صوره الشك فى الطلب الغير الإلزامى فعلاً أو تركاً قد يستشكل فيه لأن ظاهر تلك الأدله نفى المؤاخذه و العقاب و المفروض انتفاؤهما فى غير الواجب و الحرام فتدبر

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٠٣

## الموضع الثانى فى الشك فى المكلف به

### إشاره

مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتهه الحرام أو الواجب و مطالبه أيضا ثلاثه

## المطلب الأول دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب و مسائله أربع

### المسأله الأولى.

### إشاره

لو علم التحريم و شك فى الحرام من جهه اشتباه الموضوع الخارجى

و إنما قدمنا الشبهه الموضوعيه هنا لاشتهار عنوانها فى كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهه الحكميه ثم الحرام المشتبهه بغيره إما مشتبه فى أمور محصوره كما لو دار بين أمرين أو أمور محصوره و يسمى بالشبهه المحصوره و إما مشتبه فى أمور غير محصوره.

## أما المقام الأول الشبهه المحصوره

### إشاره

فالكلام فيه يقع فى مقامين أحدهما جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور و طرح العلم الإجمالى و عدمه و بعبارة أخرى حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمها الثانى و جوب اجتناب الكل و عدمه و بعبارة أخرى و جوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٠٤

### أما المقام الأول و هو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه

فالحق فيه عدم الجواز و حرمه المخالفه القطعيه و حكى عن ظاهر بعض جوازه.

لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمه و عدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضى فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإن قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع أنه لو خص الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن كونه خمرا واقعا و كان حاللا واقعا و لا أظن أحدا يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الألفاظ أسامى للأمر المعلومه فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.

و أما عدم المانع فلأن العقل لا يمنع من التكليف عموما أو خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فى أمرين أو أمور و العقاب على مخالفه هذا التكليف و أما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من (قولهم عليهم السلام: كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) و (كل شىء حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) و غير ذلك بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حليه المشتبه مع عدم العلم الإجمالى و إن كان محرما فى علم الله سبحانه كذلك دلت على حليه المشتبه مع العلم الإجمالى.

و يؤيده إطلاق الأمثله المذكوره فى بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة و المملوك

المحتمل للحريه و المرأه المحتمله للرضيعه فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالى بل الغالب ثبوت العلم الإجمالى لكن مع كون الشبهه غير محصوره و لكن هذه الأخبار لا تصلح للمنع لأنها كما تدل على حليه كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمه ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شىء علم حرمته.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٠٥

فإن قلت إن غايه الحل معرفه الحرام بشخصه و لم يتحقق فى المعلوم الإجمالى.

قلت أما (قوله عليه السلام: كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) فلا يدل على ما ذكرت لأن قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير جىء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه و إلا فكل شىء علم حرمته فقد علم حرمه نفسه فإذا علم نجاسه إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناءان إناء زيد شىء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا- بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه فى مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أما (قوله عليه السلام: فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) فله ظهور فى ما ذكر حيث إن قوله بعينه قيد للمعرفه فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه و لا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشاره الحسيه إليه و أما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو فى المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزه له فى الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه إلا أن بقاء الصحيحه على هذا الظهور يوجب المنافاه لما دل على حرمه ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأن الإذن فى كلا المشتبهين

ينافى المنع عن عنوان مردد بينهما يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً- فى متن الواقع و هو مما يشهد الاتفاق و النص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت مخالفه الحكم الظاهرى للحكم الواقعى لا- يوجب ارتفاع الحكم الواقعى كما فى الشبهه المجرده عن العلم الإجمالى مثلاً- قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعى الذى لم يعلم به المكلف و لو إجمالاً- و حليته فى الظاهر لا- يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً فلا ضير فى التزام ذلك فى الخمر الواقعى المعلوم إجمالاً.

قلت الحكم الظاهرى لا يقدر مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما فى أصالة البراءة و إلى بدليه الحكم الظاهرى عن الواقع أو كونه طريقاً مجعولاً- إليه على الوجهين فى الطرق الظاهريه المجعوله و أما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لأن العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعة.

فإن قلت إذن الشارع فى فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه إنما ينافى حكم العقل من حيث إنه أذن فى المعصيه و المخالفه و هو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصيه حين ارتكابها حينئذ.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٠٦

و الإذن فى ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدرىج بل هو أذن فى المخالفه مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها و ليس فى العقل ما يقبح ذلك و إلا لقبح الإذن فى ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهه الغير المحصوره أو فى ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون

الحرام فيها و في ارتكاب الشبهه المجرده التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصيه و في الحكم بالتخيير الاستمرارى بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت إذن الشارع فى أحد المشتبهين ينافى أيضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فى الاجتناب بالاجتناب عنه جاز فأذن الشارع فى أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعى فيكون المحرم الظاهرى هو أحدهما على التخيير و كذا المحلل الظاهرى و يثبت المطلوب و هو حرمة المخالفه القطعيه بفعل المشتبهين و حاصل معنى تلك الصحيحه أن كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف أن فى ارتكابه فقط أو فى ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام و الأول فى العلم التفصيلى و الثانى فى العلم فإن قلت إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا- تدريجا ففى زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا فالمقصود من التخيير و هو ترك أحدهما حاصل مع الإذن فى ارتكاب كليهما إذ لا يعتبر فى ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال.

قلت الإذن فى فعلهما فى هذه الصورة أيضا ينافى الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعى المحرم لما تقدم من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده فى المشتبهين لا يصح الإذن فى أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعى و معناه المنع عن فعله بعده لأن هذا هو الذى يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعى حتى لا ينافى أمره بالاجتناب عنه

إذ تركه في زمان فعل الآخر لا- يصلح أن يكون بدلا عن حرمة و حينئذ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول و إلا لغا المنع المذكور فإن قلت الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن يرتكبهما دفعه و المفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجه إلى المنع و لا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٠٧

قلت تجوز ارتكابهما من أول الأمر و لو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي و التخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين أو يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعه بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمة و سيأتي تتمه ذلك في الشبهه الغير المحصوره.

فإن قلت إن المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي فوق حد الإحصاء في الشرعيات كما في الشبهه الغير المحصوره و كما لو قال القائل في مقام الإقرار هذا لزيد بل لعمرو فإن الحاكم يأخذ المال لزيد و قيمته لعمرو مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو مع علمه بأن أحد الآخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه و لو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث إنه يغرم لكل من عمرو و خالد تمام القيمه مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً



و أى فرق بين (قوله عليه السلام: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز) و بين أدله حل ما لم يعرف كونه حراما حتى إن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفه أحدهما للواقع و الثانى لا يعم الشئين المعلوم حرمة أحدهما.

و كذلك لو تداعيا عينا فى موضوع يحكم بتصنيفها بينهما مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

و ذكروا أيضا فى باب الصلح أنه لو كان لأحد الودعيين درهم و للآخر درهما فتلف عند الودعى أحد الدراهم فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الإجمالى بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

و كذا لو اختلف المتبايعان فى المبيع و الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع فإنه يلزم مخالفه العلم الإجمالى بل التفصيلى فى بعض الفروض كما لا يخفى.

قلت أما الشبهه الغير المحصوره فسيجى ء وجه جواز المخالفه فيها و أما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية كالإقرار و الحلف و البيه و غيرها فهو قائم مقام المستحق فى أخذ حقه و لا- عبره بعلمه الإجمالى.

نظير ذلك ما إذا أذن المفتى لكل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك فى دخول المسجد فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظه تكليفه فى نفسه فلا يقال إنه يلزم من ذلك إذن الجنب فى دخول المسجد و هو حرام.

و أما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالكين من الشخصين المقر لهما فى مسأله الإقرار فلا نسلم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٠٨

جواز أخذه لهما بل و لا لشيء منهما إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه منهما يعامل معه معامله الملك الواقعى نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء على أن

العبره فى ترتيب آثار الموضوعات الثابته فى الشريعه كالملكيه و الزوجيه و غيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك و الزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك و لذلك قيل بجواز الاقتداء فى الظهرين بواجدى المنى فى صلاه واحده بناء على أن المناط فى صحه الاقتداء الصحه عند المصلى ما لم يعلم تفصيلا فساده.

و أما مسأله الصلح فالحكم فيها تعبدى و كأنه صلح قهرى بين المالكين أو يحمل على حصول الشركه بالاختلاط و قد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعده الرجوع إلى القرعه و بالجملة فلا بد من التوجيه فى جميع ما يوهم جواز المخالفه القطعيه الراجعه إلى طرح دليل شرعى لأنها كما عرفت مما يمنع عنها العقل و النقل خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام هذا مما لا تأمل فيه و من يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنه قصد غير هذه الصوره.

و منه يظهر أن إلزام القائل بالجواز بأن تجوز ذلك يفضى إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر خصوصا على ما مثل به من الجمع بين الأجنبيه و الزوجه هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين أمرين.

و أما إذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الإجمالى بأن أحد المائعين إما خمر أو الآخر مغصوب فالظاهر أن حكمه كذلك إذ لا فرق فى عدم جواز المخالفه للدليل الشرعى بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل و كونه معلوما بالإجمال فإن من ارتكب الإناءين فى المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمه الخمر أو

دليل حرمه المغصوب و لذا لو كان إناء واحد مرددا بين الخمر و المغصوب لم يجوز ارتكابه مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفه أحد الدليلين لا بعينه و ليس ذلك إلا من جهه أن مخالفه الدليل الشرعى محرم عقلا و شرعا سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

و يظهر من صاحب الحدائق التفصيل فى باب الشبهه المحصوره بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه و بين كونه مرددا بين عنوانين فلا- يجب فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شىء منهما فى الثانى و جواز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا و إن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجىء ما فيه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٠٩

## و أما المقام الثانى و هو وجوب اجتناب الكل و عدمه

### اشاره

فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور و فى المدارك أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب و نسبه المحقق البهبهانى فى فوائده إلى الأصحاب و عن المحقق المقدس الكاظمى فى شرح الوافيه دعوى الإجماع صريحا و ذهب جماعه إلى عدم وجوبه و حكى عن بعض القرعه.

لنا على ما ذكرنا أنه إذا ثبت كون أدله تحريم المحرمات شامله للمعلوم إجمالا- و لم يكن هنا مانع عقلى أو شرعى من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل الاحتراز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

و بعبارة أخرى التكليف بذلك المعلوم إجمالا إن لم يكن ثابتا جازت مخالفه القطعيه و المفروض فى هذا المقام التسالم على حرمتها و إن كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعى فيعاقب عليه لأن المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه و لو لم

يعلم حين الارتكاب.

و اختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى اجتنب و تحرز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط و لا فرق بين هذا الخطاب و بين أدله المحرمات الثابته في الشريعة إلا العموم و فإن قلت أصاله الحل في كلا المشتبهين جاريه في نفسها و معتبره لو لا- المعارض و غايه ما يلزم في المقام تعارض الأصلين فتخير في العمل في أحد المشتبهين و لا وجه لطرح كليهما.

قلت أصاله الحل غير جاريه هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط و التحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام و هو معنى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤١٠

المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى (: اترك ما لا- بأس به حذرا عما به البأس) فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما و سيجيء في باب الاستصحاب أيضا أن الحكم في تعارض كل أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر هو التساقط لا التخيير.

فإن قلت قوله (: كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام) و نحوه يستفاد منه حليه المشتبهات بالشبهه المجرده عن العلم الإجمالي جميعا و حليه المشتبهات المقرونه بالعلم الإجمالي على البديل لأن الرخصه في كل شبهه مجرده لا تنافي الرخصه في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا- في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلا.

و أما الرخصه في شبهه مقرونه بالعلم الإجمالي و البناء على كونه خلا لما تستلزم وجوب البناء على كون

المحرم هو المشتبه الآخر فلا- يجوز الرخصة فيه جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرم غيره مثلا الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمير مع العلم بكون أحدهما خمرا فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي و لو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه و أن المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

و الحاصل أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء و حليته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها و لما كان في المشتبهين بالشبه المحصوره شك واحد و لم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالا- و ذاك حراما و احتمال العكس كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالا- له في الآخر و بالعكس و كان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الآخر و ليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن في ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم أن استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي و الشبهات المجردة استعمال في معنيين.

قلت الظاهر من الأخبار المذكوره البناء على حلية محتمل التحريم و الرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل و لو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخمر أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر فليس في الروايات من البدليه عين و لا أثر فتدبر.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤١١

**احتج من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين**

**الأول**

الأخبار الداله

على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام وهو حرام وإما لما ذكره بعضهم من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام (قال في توضيح ذلك إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمة والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه و كل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حالاً).

والجواب عن ذلك أن الأخبار المتقدمة على ما عرفت إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين وإما أن تشملهما جميعاً وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول فغير صالح للمنع أما الأول فلأنه إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهى عنه وإن لم يحصل له العلم وإن أريد أن الممنوع عنه عقلاً من مخالفه أحكام الشرع بل مطلق الموالى هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فإنها لا تعد عصياناً في العرف فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب وحاصله منع وجوب المقدمه العلميه فففيه مع إطباق العلماء بل العقلاء كما حكى على وجوب المقدمه العلميه أنه إن أريد من حرمة المخالفة العلميه المخالفة المعلومه حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً إذ

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤١٢

لا يحصل معه مخالفه معلومه تفصيلاً وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو

بعدها فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذى به يصير المخالفه معلومه و قد عرفت منع حرمتها جدا.

و مما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثانى فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر لا دخل له فى حرمة نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقق فهى مقدمه للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر فساد جعل الحرام كالا-منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فإن حرمة و إن كانت معلومه إلا أن الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومه التحقق و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام

## الثانى

ما دل بنفسه أو بضميمه ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعى على جواز تناول الشبهه المحصوره فيجمع بينه على تقدير ظهوره فى جواز تناول الجميع و بين ما دل على تحريم العنوان الواقعى بأن الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلا عن الحرام الواقعى فيكفى تركه فى الامثال الظاهرى كما لو اكتفى بفعل الصلاه إلى بعض الجهات المشتببه و رخص فى ترك الصلاه إلى بعضها و هذه الأخبار كثيره.

منها (موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بنى أميه و هو يتصدق منه و يصل قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و يقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام إن الخطيئه لا تكفر الخطيئه و إن الحسنه تحط الخطيئه ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس).

فإن ظاهره نفى البأس عن التصدق و الصله و الحج

من المال المختلط و حصول الأجر في ذلك.

و ليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع و لو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي و هو مقتضى بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها و من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضا لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤١٣

و الجواب عن هذا الخبر أن ظاهره جواز التصرف في الجميع لأنه يتصدق و يصل و يحج بالبعض و يمسك الباقي فقد تصرف في الجميع بصرف البعض و إمساك البعض الآخر فلا بد إما من الأخذ به و تجويز المخالفه القطعيه و إما من صرفه عن ظاهره و حينئذ فحمله على إرادته نفى البأس عن التصرف في البعض و إن حرم عليه إمساك مقدار الحرام ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة أخبار من حليه الربا الذي أخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط.

و بالجملة فالأخبار الواردة في حليه ما لم يعلم حرمة على أصناف.

منها ما كان من قبيل (قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام).

و هذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهه المحصوره و الأحاد المعينه في المجرده من العلم الإجمالي و الشبهه الغير المحصوره متعسر بل متعذر فيجب حملها على صوره عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

و منها ما دل ارتكاب كلا المشتبهين



فى خصوص الشبهه المحصوره مثل الخبر المتقدم.

و هذا أيضا لا يلتزم المستدل بمضمونه و لا يجوز حملة على غير الشبهه المحصوره لأن موردها فيها فيجب حملها على أقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار و من وروده فى مورد خاص كالربا و نحوه مما يمكن التزم خروجه عن قاعده الشبهه المحصوره و من ذلك يعلم حال ما ورد فى الربا من حل جميع المال المختلط به.

و منها ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا كأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

و سيجىء حمل جملها أو كلها على كون الحكم بالحل مستندا إلى كون الشئء مأخوذا من يد المسلم و متفرعا على تصرفه المحمول على الصحه عند الشك.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعده العقلية الناشئه عما دل من الأدله القطعيه على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمه الواقعيه و هى وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين و وجوب إطاعه التكاليف المعلومه المتوقفه على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤١٤

جدا خصوصا مع اعتضاد القاعده بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

أحدهما الأخبار الداله على هذا المعنى.

منها (قوله عليه السلام: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و المرسل المتقدم (: اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و ضعفها ينجر بالشهره المحققه و الإجماع المدعى فى كلام من تقدم.

و منها (روايه ضريس: عن السمن و الجبن فى أرض المشركين قال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل و أما ما لم تعلم فكل) فإن الخلط يصدق مع الاشتباه و (روايه ابن سنان:

كل شئء حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة)

فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة.

و منها (قوله صلى الله عليه و آله في حديث التثليث: وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم) بناء على أن المراد بالهلاكه ما هو أثر للحرام فإن كان الحرام لم ينتجز التكليف به فالهلاكه المترتب عليه منقصته ذاته و إن كان مما ينتجز التكليف به كما في ما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الأخرى و حيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل و جب الاجتناب عن كل مشتببه بالشبهه المحصوره و لما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهه المجرده غير واجب بل مستحبا.

و فائده الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعي فإن مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الأدله الداله على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث و بالتبوين بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهه الابتدائية فيسلم تلك الأدله فتأمل.

الثانى ما يستفاد من أخبار كثيره من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمه عليهم السلام و الشيعة بل العامه أيضا بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعده باستقراء مواردھا فى الشريعه.

لكن الإنصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا و إن كان ما يستشم منها قولاً و تقريرا من الروايات كثيره

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤١٥

منها ما ورد فى الماءين المشتبهين خصوصا مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها ما ورد فى الصلاه فى الثوبين المشتبهين.

و منها ما ورد فى وجوب غسل

الثوب من الناحية التي يعلم بإصابه بعضها للنجاسه معللا بقوله (: حتى يكون على يقين من طهارته) فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهاره على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان أصاله الطهاره بعد العلم الإجمالى بالنجاسه و هو الذى بنينا عليه وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره و عدم جواز الرجوع فيها إلى أصاله الحل فإنه لو جرى أصاله الطهاره و أصاله حل الطهاره و الصلاه فى بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكوره وجه و لا للتعليل فى الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهاره بعد اليقين بالنجاسه.

و منها ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكاهها ممن يستحل الميتة من أهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عموما حرمة بيع المشتبه بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياه من الميتة.

و قد يستأنس له مما ورد من وجوب القرعه فى قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء فى بعضها و هى الروايه المحكيه فى جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزا الراعى على واحده منها ثم أرسلها فى الغنم (حيث قال عليه السلام:

يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين و هكذا حتى يبقى واحد و نجا الباقي) و هو حجه القول بوجوب القرعه لكنها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول نعم هى داله على عدم جواز ارتكاب شىء منها قبل القرعه فإن التكليف بالاجتناب عن الموطوءه الواقعيه واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال و لو بطريق شرعى هذا.

و لكن الإنصاف أن الروايه أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعه على الاستحباب إذ على قول المشهور لا بد

من طرح الروايه أو العمل بها فى خصوص موردها

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤١٦

**و ينبغى التنبيه على أمور**

## **الأول**

أنه لا فرق فى وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غير ذلك لعموم ما تقدم من الأدله و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فإنه ذكر كلام صاحب المدارك فى مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.

و هو (أن الاستفادة من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسه فى الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله و هو مؤيد لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك أولا بأنه من باب الشبهه الغير المحصوره و ثانيا أن القاعده المذكوره إنما تتعلق بالأفراد المندرجه تحت ماهيه واحده و الجزئيات التى تحويها حقيقه واحده إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها فيفرق بين المحصور و غير المحصور بما تضمنه تلك الأخبار لا وقوع الاشتباه كيف انفق انتهى كلامه رفع مقامه).

و فيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصا بغير المحصور بل لو شك فى وقوع النجاسه فى الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحكم بطهاره الماء أيضا كما يدل عليه تأويلهم لصحيحه على بن جعفر الوارده فى الدم الغير المستبين فى الماء بذلك أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعده.

أما أولا- فلعوم الأدله المذكوره خصوصا عمدتها و هى أدله الاجتناب من العناوين المحرمه الواقعيه كالنجس و الخمر و مال الغير و غير ذلك بضميمه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما ثانيا فلأنه لا ضابطه لما ذكره من الاندراج تحت ماهيه واحده و لم يعلم الفرق بين تردد

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤١٧

النجس بين ظاهر الإناء و باطنه أو بين الماء و قطعه

من الأرض أو بين الماء و مائع آخر أو بين مائعين مختلفى الحقيقه و بين ترده ما بين مائين أو ثوبين أو مائعين متحدى الحقيقه.

نعم هنا شىء آخر و هو أنه هل يشترط فى العنوان المحرم الواقعى و النجس الواقعى المردد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد أم لا مثلا إذا كان أحد المشتبهين ثوبا و الآخر مسجدا حيث إن المحرم فى أحدهما اللبس و فى الآخر المسجده فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعى بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس فى الصلاه و لا تسجد على النجس.

و أولى من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجسا و كون الآخر مال الغير لإمكان تكليف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثانى.

و أولى من ذلك ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيه أو كون هذا المائع خمرا.

و توهم إدراج ذلك كله فى وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الأدله المتعلقه بالعناوين الواقعيه فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى.

و الأقوى أن المخالفه القطعيه فى جميع ذلك غير جائز و لا- فرق عقلا- و عرفا فى مخالفه نواهى الشارع بين العلم التفصيلى بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجمالى بمخالفه أحد النهيين ألا ترى أنه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيلى بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأه و شرب المائع فى المثال الأخير.

و الحاصل أن النواهى الشرعيه بعد الاطلاع عليها

بمنزله نهى واحد عن عده أمور.

فكما تقدم أنه لا- يجتمع نهى الشارع عن أمر واقعى واحد كالخمر مع الإذن فى ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهى عن عده أمور مع الإذن فى ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

و أما الموافقه القطعيه فالأقوى أيضا وجوبها لعدم جريان أدله الحليه و لا أدله البراءه عقليها و نقلها.

أما النقليه فلما تقدم من استوائها بالنسبه إلى كل من المشتبهين و إبقاؤهما يوجب التنافى مع أدله تحريم العناوين الواقعيه و إبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت أصله العموم.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤١٨

و أما العقليه فلمنع استقلاله فى المقام بفتح مؤاخذه من ارتكب الحرام المردد بين الأمرين بل الظاهر استقلال العقل فى المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر أعنى العقاب المحتمل فى ارتكاب أحدهما.

و بالجمله فالظاهر عدم التفكيك فى هذا المقام بين المخالفه القطعيه و المخالفه الاحتماليه فإما أن يجوز الأولى و إما أن يمنع الثانيه

## الثانى

أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فى المؤاخذه بمصادفه ما ارتكبه للحرام الواقعى فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع فى الحرام أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما و لو لم يصادف الحرام و لو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان أقواهما الأول لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادى و كذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فى

معصيه النهى عن الزنا لم يكن إلا إرشاديا و لم يترتب على موافقته و مخالفته سوى خاصيه نفس المأمور به و تركه كما هو شأن الطلب الإرشادى و إلى هذا المعنى أشار صلى الله عليه و آله (بقوله: اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و (قوله: من ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم).

و من هنا ظهر أنه لا فرق فى ذلك بين الاستناد فى وجوب الاجتناب إلى حكم العقل و بين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط و أما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه و إن لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لأن الضرر الدينوى ارتكابه مع العلم حرام شرعا و المفروض أن الظن فى باب الضرر طريق شرعى فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعبر.

نعم لو شك فى هذا الضرر يرجع إلى أصاله الإباحه و عدم الضرر لعدم استحاله ترخيص الشارع فى الإقدام على الضرر الدينوى المقطوع إذا كان فى الترخيص مصلحه أخرويه فيجوز ترخيصه بالإقدام على المحتمل لمصلحه و لو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته و هذا بخلاف الضرر الأخرى فإنه على تقدير ثبوته يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤١٩

وجوب دفعه عقلى و لو مع الشك لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى إنه لو قطع به ثم لم يدفعه و اتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجرى و قد تقدم فى المقصد الأول المتكفل لبيان مسائل حجيه القطع الكلام فيه

و سيجى ء أيضا.

فإن قلت قد ذكر العدليه فى الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بأن فى تركه احتمال المضره و جعلوا ثمره وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوه نبى زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى المحتمل.

قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر فى تركه لأجل مصادفه الاحتمال للواقع فإننا لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتب العقاب على تركه فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومه العقل فى مسأله دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجه عليه بمخالفه عقله و إلا فلا فغرضهم أن ثمره حكومه العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر فى الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا أن الشخص يعاقب بمخالفه العقل و إن لم يكن ضرر فى الواقع و قد تقدم فى بعض مسائل الشبهه التحريميه شطر من الكلام فى ذلك.

و قد يتمسك لإثبات الحرمة فى المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا و قد تقدم فى فروع حجه العلم الكلام فى حرمة التجرى حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع كما أفتى به فى التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر و انكشف بقاء الوقت و إن تردد فى النهايه.

و أضعف من ذلك التمسك بالأدله الشرعيه الداله على الاحتياط لما تقدم من أن الظاهر من ماده الاحتياط التحرز عن الوقوع فى الحرام كما يوضح ذلك النويان السابقان و (قولهم صلوات الله عليهم:

إن الوقوف عند الشبهه أولى من الاقتحام فى الهلكه)

### الثالث

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع



تقدير بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزا.

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلا كما لو علم بوقوع قطره من البول في أحد الإناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسه أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقى هذه القطره إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

و كذا لو كان التكليف في أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فإن ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم وقوع النجاسه في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر لأن الشك في أصل تنجز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجزا.

و كذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف أجنبي عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و إناء لا دخل للمكلف فيه أصلا فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممكن عقلا غير منجز عرفا و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو بملك أو بإباحه فاجتنب عنه.

و الحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل و العرف

بمن يعد مبتلى بالواقعه المنهى عنها و لذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

و لعل السر فى ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجه إلى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى.

و هذا باب واسع ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه المحصوره فى مواقع مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسه فى إنائه أو فى موضع من الأرض التى لا- يبتلى به المكلف عادة أو بوقوع النجاسه فى ثوبه أو ثوب غيره فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما فإذا أجرى أحدهما فى ثوبه أصاله الحل و الطهاره لم يعارض بجريانهما فى ثوب غيره إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمره عمليه للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٢١

بذلك الأصل طرح التكليف المنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا- ترى أن زوجه شخص لو شكت فى أنها هى المطلقه أو غيرها من ضررتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجيه على نفسها و لو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما و ليس ذلك إلا- لأن أصاله عدم تطليقه كل منهما متعارضان فى حق الزوج بخلاف الزوجه فإن أصاله عدم تطلق ضررتها لا تثمر لها ثمره عمليه نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجيه ضررتها دخلت فى الشبهه المحصوره و مثل ذلك كثير فى الغايه.

و مما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك رحمه الله من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذى

علم بوقوع النجاسه فيه أو فى خارجه إذلا- يخفى أن خارج الإناء سواء كان ظهره أو الأرض القريبه منه ليس مما يتلى به المكلف عاده و لو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما للعلم الإجمالى بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجده على الأرض النجسه.

و يؤيد ما ذكرنا (صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: الوارده فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه فقال عليه السلام إن لم يكن شىء يستبين فى الماء فلا بأس به و إن كان شيئاً بينا فلا).

حيث استدل به الشيخ قدس سره على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم و حملها المشهور على أن إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء فالمراد أنه مع عدم تبين شىء فى الماء يحكم بطهارته و معلوم أن ظهر الإناء و باطنه الحاوى للماء من الشبهه المحصوره.

و ما ذكرنا واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين و عدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيراً ما يخفى ألا ترى أنه لو دار الأمر بين وقوع النجاسه على الثوب و وقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عاده ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك أحد فى عدم وجوب الاجتناب عن الثوب أما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به فى السجود و التيمم و إن لم يحتج إلى ذلك فعلا ففيه تأمل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٢٢

و المعيار فى ذلك و إن كان صحه التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته و حسن ذلك من غير تقييد التكليف بصوره الابتلاء

و اتفاق صيرورته واقعه له إلا أن تشخيص ذلك مشكل جدا.

نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقا لأصل البراءه من التكليف المنجز كما هو المقرر فى كل ما شك فيه فى كون التكليف منجزا أو معلقا على أمر محقق العدم أو علم التعليق على أمر لكن شك فى تحققه أو كون المتحقق من أفراده كما فى المقام.

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقه غير معلقه و المعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقييح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العاده بابتلاء المكلف به أو لا تصرف فى اللباس المغصوب الذى لبسه ذلك الملك أو الجاربه التى غصبها الملك و جعلها من خواص نسوانه مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا و لا عاده إلا أنه بعيد الاتفاق و أما لو شك فى قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسأله إلى أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقيق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيه هل يجوز التمسك به أو لا و الأقوى الجواز فيصير الأصل فى المسأله وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام إلا أن يقال إن الاستفادة من صحيحه على بن جعفر المتقدمه كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء و عدمه إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعده الشبهه لأجل النص فافهم

أن الثابت فى كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالى بوجود الحرام الواقعى فىهما هو وجوب الاجتناب لأنه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى أما سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمه فيها فيرجع فيها إلى الأصول الجاريه فى كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى أصاله عدم موجب الحد و وجوبه.

و هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبيان على أن تنجس الملاقى إنما جاء من

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٤٢٣

وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط و لذا (استدل السيد أبو المكارم فى الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى و الرجز فاهجر) و يدل عليه أيضا ما فى بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذى مات فيه فأره بأن الله سبحانه حرم الميتة فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه.

و هذا معنى ما (استدل به العلامة رحمه الله فى المنتهى على ذلك بأن الشارع أعطاهما حكم النجس) و إلا فلم يقل أحد إن كلا من المشتبهين بحكم النجس فى جميع آثاره و إن الاجتناب عن النجس لا- يراد به إلا- الاجتناب عن العين و تنجس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب للعنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فإذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه أصل الطهاره و أصل الإباحه.

و الأقوى هو الثانى أما أولا فلما ذكر و حاصله

منع ما فى الغنيه من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه فى الشبهه المحصوره فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقه.

نعم قد يدل بواسطه بعض الأمارات الخارجيه كما استفيد نجاسه البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهاره عقيب من جهه استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل فحكم بكون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجب صاحب الحدائق رحمه الله من حكمهم بعدم النجاسه فيما نحن فيه و حكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما مشتبه حكم عليه ببعض أحكام النجاسه.

و أما الروايه (فهى روايه عمرو بن شمر عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام:

أنه أتاه رجل فقال له وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله فقال أبو جعفر عليه السلام لا تأكله فقال الرجل الفأره أهون على من أن أترك طعامى لأجلها فقال أبو جعفر عليه السلام إنك لم تستخف بالفأره وإنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شىء).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٢٤

وجه الدلاله أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شىء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الروايه ضعيفه سندا مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسه لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسه فضلا عن تنجس الملاقى و ارتكاب التخصيص فى الروايه بإخراج ما عدا النجاسات من

المحرمات كما ترى فالملازمه بين نجاسه الشئ ء و تنجس ملاقيه لا حرمة الشئ ء و حرمة ملاقيه.

فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه و إن لم يكن من حيث ملاقاته له إلا أنه يصير كملاقيه فى العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر فلا فرق بين الملاقيين فى كون كل منها أحد طرفى الشبهه فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم فى إناء قلت ليس الأمر كذلك لأن أصله الطهاره و الحل فى الملاقى بالكسر سليم عن معارضه أصله الطهاره للمشتبه الآخر بخلاف أصله الطهاره و الحل فى الملاقى بالفتح فإنها معارضه بها فى المشتبه الآخر.

و السر فى ذلك أن الشك فى الملاقى بالكسر ناش عن الشبهه المتقومه بالمشتبهين فالأصل فىهما أصل فى الشك السببى و الأصل فيه أصل فى الشك المسبب.

و قد تقرر فى محله أن الأصل فى الشك السببى حاكم و وارد على الأصل فى الشك المسبب سواء كان مخالفا له كما فى أصل طهاره الماء الحاكمه على أصله نجاسه الثوب النجس المغسول به أم موافقا كما فى أصله طهاره الماء الحاكمه على أصله إباحه الشرب.

فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريا لم يجر الأصل المحكوم لأن الأول رافع شرعى للشك المسبب و منزله الدليل بالنسبه إليه و إذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل فى الشك المسبب و وجب الرجوع إليه لأنه كالأصل بالنسبه إلى المتعارضين.

أ لا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصله الطهاره و النجاسه عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر و عند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعده الطهاره و لا تجعل القاعده كأحد المتعارضين.

نعم ربما تجعل

معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبه واحده.

لكنه توهم فاسد و لذا لم يقل أحد في مسأله الشبهه المحصوره بتقديم أصاله الطهاره في المشتبه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٢٥

الملاقى بالفتح لاعتضادها بأصاله طهاره الملاقى بالكسر.

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهه الموجه لهما الرجوع إلى ما ورائهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعده الطهاره في المثاليين فافهم و اغتنم و تمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقى بالكسر أصل آخر في مرتبه كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر كانا من الشبهه المحصوره و لو كان ملاقيه شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه و عن الباقي لأن أصاله الطهاره في الملاقى بالكسر معارضه بأصاله الطهاره في المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يتلى به المكلف و لا أثر له بالنسبه إليه.

فمحصل ما ذكرنا أن العبره في حكم الملاقى بكون أصاله الطهاره سليمه أو معارضه و لو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى و الملاقيه ففقد فالظاهر طهاره الملاقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى و لا يخفى وجهه فتأمل جيدا

## الخامس

لو اضطر إلى ارتكاب بعض الاحتمالات فإن كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى لاحتمال



كون المحرم هو المضطر إليه وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلميه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات و لو كان المضطر إليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي لأن العلم حاصل بحرمه واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه و ترخيص بعضها على البديل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادته الحرام الواقعي و لا تكليف بما عداه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٢٦

قلت المقدمه العلميه مقدمه للعلم و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا و حيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظه تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفه الحاصله من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفه الحاصله من ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته معلقا بالواقع على ما هو عليه.

و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امثاله منه و هو ترك باقي المحتملات و هذا نظير جميع الطرق الشرعيه المجهوله للتكاليف الواقعيه و مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحاله السابقه في الاستصحاب أو مخيرا كما في موارد التخيير.

و مما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعده عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعيه

و عدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط لمكان الجرح أو قيام الإجماع على عدم وجوبه أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقا أو في الجملة إلى الاحتياط مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط و وجوب العمل بالظن مطلقا أو في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن المعبر إلى الأصول الموجوده في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع على كون الظن مطلقا أو في الجملة حجه و طريقا في الأحكام الشرعيه أو منعوا أصاله وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردھا.

لكنك خير بأنه لم يتم و لم يقيموا على وجوب اتباع المظنون إلا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل في المسأله و عدم جواز ترجيح المرجوح و من المعلوم أن هذا لا- يفيد إلا- مخالفه الاحتياط بموافقه الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم و مقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنون.

## السادس

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما إذا كانت زوجه الرجل مضطربه في حیضها بأن تنسى وقتها و إن حفظت عددها فيعلم إجمالا أنها حائض في الشهر ثلاثه أيام مثلا فهل يجب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٢٧

على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر و يجب على الزوجه أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءه العزيمه تمام الشهر أم لا و كما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعامله ربويه فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه

و شهره أم لا.

التحقيق أن يقال إنه لا- فرق بين الموجودات فعلا- و الموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها إذا كان الابتلاء دفعه و عدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب.

نعم قد يمنع الابتلاء دفعه فى التدريجيات كما فى مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فإن قول الشارع فاعتزلوا النساء فى المحيض و لا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنه مختص بدوى الأزواج و لا يشمل العزاب إلا على وجه التعليق فكذلك من لم يتل بالمرأه الحائض.

و يشكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف فى ترك الوطى فى ليله خاصه ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد لكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط و كذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين.

و حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهه التدريجيه فالظاهر جواز المخالفه القطعيه لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعى بالنسبه إليه فالواجب الرجوع فى كل مشتبه إلى الأصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه بإباحه و تحريما.

فيرجع فى المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مدار الحيض فيرجع فيه إلى أصله الإباحه لعدم جريان الاستصحاب و فى المثال الثانى إلى أصله الإباحه و الفساد فيحكم فى كل معاملة يشك فى كونها ربويه بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتب الأثر عليها لأن فساد الربا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى و لذا يفسد فى حق القاصر بالجهل و النسيان و الصغر على وجه و ليس هنا مورد التمسك بعموم صحه العقود و إن قلنا بجواز

التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها و يجب الرجوع إلى أصاله الفساد.

اللهم إلا أن يقال إن العلم الإجمالى بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح فى إجراء الأصول العمليه فيها لا يقدح فى الأصول اللفظيه فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحه كل واحد من المشتبهات بأصاله العموم لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظيه و العمليه فتأمل

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٢٨

## السابع

قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل فى كل من المشتبهين بالشبهه المحصوره هو العلم الإجمالى بالتكليف المتعلق بالمكلف و هذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما فى المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما و قد يكون من جهه اشتباه المكلف كما فى الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسى الرجل و المرأه عليه.

و هذا من قبيل ما لو علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب و قد عرفت فى الأمر الأول أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين و بين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

و على هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله لأن أحدهما عوره قطعاً و التكلم مع الرجال و النساء إلا لضروره و كذا استماع صوتهما و إن جاز للرجال و النساء استماع صوتها بل النظر إليها لأصاله الحل بناء على عدم العموم فى آيه الغض للرجال و عدم جواز التمسك بعموم آيه حرمة إبداء الزينه على النساء لاشتباه مصداق المخصص و كذا يحرم عليه التزويج و التزوج لوجوب إحراز الرجوليه فى الزوج و الأنوثيه فى الزوجه إذ الأصل عدم تأثير العقد

و وجوب حفظ الفرج.

و يمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها إما لانصرافها إلى غيرها خصوصا في حكم اللباس المستنبت مما دل على حرمه تشبه كل من الرجل و المرأة على الآخر و إما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلا و إن كان مرددا بين خطابين متوجهين إليه تفصيلا لأن الخطابين بشخص واحد بمنزله خطاب واحد لشيئين إذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغير و بين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصا الأخيره ضعيفه فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العوره عن النظر للخثى كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلى فإن المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره عدم جواز إجراء أصل البراءة فى المشتبهين و هو ثابت فى ما نحن فيه ضروره عدم جواز جريان أصاله الحل فى كشف كل من قبلى الخثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٢٩

و الزنا على كل أحد فمسأله الخثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما.

## الثامن

أن ظاهر كلام الأصحاب التسويه بين كون الأصل فى كل واحد من المشتبهين فى نفسه هو الحل أو الحرمة لأن المفروض عدم جريان الأصل فيهما لأجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه.

و يمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام و تخصيص الجواز بالصوره الأولى و يحكمون فى الثانيه بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالأصل فيهما و لا يلزم هاهنا مخالفه قطعيه فى العمل و لا

دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتياط.

إلا- أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الداله على حليه المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم و على التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبيه أو إحدى الذبيحتين ميتة أو أحد المالين مال الغير أو أحد الأسيرين محقون الدم أو كان الإناءان معلومي النجاسه سابقا فعلم طهاره أحدهما.

و ربما يقال إن الظاهر أن محل الكلام فى المحرمات المالىه و نحوها كالنجس لا فى الأنفس و الأعراض فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب لأن المنع فى مثل ذلك ضرورى.

و فيه نظر.

## التاسع

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما لأن مقدمه المقدمه مقدمه و هو ظاهر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٤٣٠

## المقام الثانى فى الشبهه الغير المحصوره

و المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب و يدل عليه وجوه

## الأول الإجماع الظاهر المصرح به فى الروض و عن جامع المقاصد

و ادعاه صريحا المحقق البهبهانى رحمه الله فى فوائده و زاد عليه نفى الريب فيه و أن مدار المسلمين فى الأعصار و الأمصار عليه و تبعه فى دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه و زاد بعضهم دعوى الضروره عليه فى الجمله و بالجمله فنقل الإجماع مستفيض و هو كاف فى المسأله.

## الثانى ما استدل به جماعه من لزوم المشقه فى الاجتناب

و لعل المراد لزومه به فى أغلب أفراد هذه الشبهه لأغلب أفراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبه إليه و هذا المعنى و إن كان خلاف الظاهر إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونه ما ورد من إناطه الأحكام الشرعيه الكليه وجودا و عدما بالعسر و اليسر الغالبين.

و فى هذا الاستدلال نظر لأن أدله نفى العسر و الحرج من الآيات و الروايات لا تدل إلا على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣١

أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه و أما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه فى غاية السهولة فليس فيه امتنان على أحد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

و أما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فلا ينفذ فيما نحن فيه لأن الشبهه الغير المحصوره ليست واقعه واحده حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط فى أغلب موارد عسر على أغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً بل هى عنوان لموضوعات متعدده لأحكام متعدده و المقتضى للاحتياط فى كل موضوع هو نفس

الدليل الخاص التحريمى الموجود فى ذلك الموضوع و المفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم و لا يرد منه حرج على الأغلب و أن الاجتناب فى صورته اشتباهه أيضا فى غايه اليسر فأى مدخل للأخبار الوارده فى أن الحكم الشرعى يتبع الأغلب فى اليسر و العسر.

و كأن المستدل بذلك جعل الشبهه الغير المحصوره واقعه واحده مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر لكن لما تعسر الاحتياط فى أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليه.

و فيه أن دليل الاحتياط فى كل فرد من الشبهه ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعى فى خصوص مشتبهاته الغير المحصوره على أغلب المكلفين فى أغلب الأوقات كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعى مع اشتباهه فى أمور غير محصوره يوجب الحرج الغالى أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط فى خصوص النجاسه المشتبهه لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم فى الخمر المشتبهه بين مائعات غير محصوره و المرأه المحرمه المشتبهه فى ناحيه مخصوصه إلى غير ذلك من المحرمات و لعل كثيرا ممن تمسك فى هذا المقام بلزوم المشقه أراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك فى الطهاره و النجاسه.

هذا كله مع أن لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهه الغير المحصوره التى يقتضى الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع و وجهه أن كثيرا من الشبهات الغير المحصوره لا يكون جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف و لا يجب الاحتياط فى هذه الشبهه و إن كانت محصوره كما أوضحناه سابقا.

و بعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف منع غلبه التعسر فى الاجتناب.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٢

**الثالث الأخبار الداله على حليه كل ما لم يعلم حرمة**

فإنها بظاهرها



وإن عمت الشبهه المحصوره إلا- أن مقتضى الجمع بينها و بين ما دلت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصه على غير المحصوره و حمل أخبار المنع على المحصور.

و فيه أولا أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتببه لذلك بضميمه حكم العقل و قد تقدم بما لا مزيد عليها أن أخبار حل الشبهه لا يشمل صوره العلم الإجمالى بالحرام.

و ثانيا لو سلمنا شمولها لصوره العلم الإجمالى حتى يشمل الصوره الغير المحصوره لكنها تشمل المحصوره أيضا و أخبار وجوب الاجتناب مختصه بغير الشبهه الابتدائيه إجماعا فهي على عمومها للشبهه الغير المحصوره أيضا أخص مطلقا من أخبار الرخصه.

و الحاصل أن أخبار الحل نص في الشبهه الابتدائيه و أخبار الاجتناب نص في الشبهه المحصوره و كلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره بإخراجها عن أحدهما و إدخالها في الآخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح إلا أن يقال إن أكثر أفراد الشبهه الابتدائيه ترجع بالأخره إلى الشبهه الغير المحصوره لأننا نعلم إجمالا- بوجود النجس و الحرام في الوقائع المجهوله بغير المحصوره فلو أخرجت هذه الشبهه عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار فتدبر

#### **الرابع بعض الأخبار الداله على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما.**

مثل (ما في محاسن البرقى عن أبى الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل و الله إنى لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن و الله

ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان الخير).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٣٣

فإن قوله أ من أجل مكان واحد الخير ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته و كذا قوله عليه السلام و الله ما أظن كلهم يسمون فإن الظاهر منه إرادته العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح كالبربر و السودان إلا أن يدعى أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا- يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن و لا- كلام في ذلك لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى.

و أما قوله ما أظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحليه بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناء على أن السوق أماره شرعيه لحل الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام إلا- أن يقال إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب إلا كون الشبهه غير محصوره فتأمل.

### الخامس أصله البراءة

بناء على أن المانع من إجرائها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام لكنه إنما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدمه العلميه التي لا- يجب إلا- لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات الغير المحصوره و هذا لا- يجرى في المحتملات الغير المحصوره ضروره أن كثره الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إنايين و واحد من ألفى إناء و كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد فإن الشخصين كلاهما

يتأثران بالأول ولا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده و شخص واحد و بموت المردد بين ولده و بين كل واحد من أهل بلده فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

و إن شئت قلت إن ارتكاب المحتمل في الشبهه الغير المحصوره لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهه الغير المقرونه بالعلم الإجمالي.

و كان ما ذكره الإمام عليه السلام في الروايه المتقدمه من قوله أ من أجل مكان واحد الخبر بناء على أن الاستدلال به إشاره إلى هذا المعنى حيث جعل كون حرمه الجبن في مكان

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٤

واحد منشأ لحرمه جميع محتملاته الغير المحصوره من المنكرات المعلومه عند العقلاء التي لا- ينبغي للمخاطب أن يقبلها كما يشهد بذلك كلمه الاستفهام الإنكارى لكن عرفت أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكارى أيضاً.

و حاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل بوجود دفع العقاب المحتمل عند كثره المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب من كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان.

فعلم من ذلك أن الأمر اكتفى في المحرم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلى بإتيانه و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل.

## السادس عدم الابتلاء

إن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهه الغير المحصوره و يكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه و قد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهه فضلاً عن غير المحصوره

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٥

## ضابط المحصور و الارتكاب و النسبه و بقيه المسائل

### إشاره

هذا غايه ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهه الغير المحصوره و قد عرفت أن أكثرها لا- يخلو من منع أو قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة و المسأله فرعيه يكتفى فيها بالظن.

## إلا أن الكلام يقع في موارد

## الأول فى أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات فى غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصلى أم يجب إبقاء مقدار الحرام

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه فى مقابله الشبهه المحصوره التى قالوا فيها بوجوب الاجتناب و هذا غير بعيد عن سياق كلامهم فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكل إلا- أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز و أما الوجه الخامس فالظاهر دلالة على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر و أما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفه الحرام فيستحق العقاب.

فالأقوى فى المسألة عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر فإن قصده قصد المخالفة و المعصية فيستحق العقاب بمصادفه الحرام.

و التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعى الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعى كالخمر فى قوله اجتنب عن الخمر لأن هذا التكليف لا يسقط

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٦

من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات.

غايه ما ثبت فى غير المحصور الاكتفاء فى امثاله بترك بعض الاحتمالات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعى و إلا- فإخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمة واقعا و هو معلوم البطلان هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها و لو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمه فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجرى فصور ارتكاب الكل

ثلاثه عرفت كلها.

## الثانى اختلف عبارات الأصحاب فى بيان ضابط المحصور وغيره

فعن الشهيد و المحقق الثانىين و الميسى و صاحب المدارك أن المرجع فيه إلى العرف فما كان غير محصور فى العاده بمعنى أنه يعسر عده لا ما امتنع عده لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد و الحصر.

و فيه مضافا إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد فى عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب فى غير المحصور أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطه الحكم فى كلام المعصوم بها أن تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلا فإن عد الألف لا يعد عسرا.

و ربما قيد المحقق الثانى عسر العد بزمان قصير قال فى فوائد الشرائع كما عن حاشيه الإرشاد بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفيه.

(إن طريق ضبطه أن يقال لا ريب أنه إذا أخذ مرتبه عليا من مراتب العدد كالألف مثلا قطع بأنه مما لا يحصر و لا يعد عاده لعسر ذلك فى الزمان القصير فيجعل طرفا و يوجد مرتبه أخرى دنيا جدا كالثلاثه نقطع بأنها محصوره لسهوله عدها فى الزمان اليسير و ما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول ألحق به و كذا ما جرى مجرى الطرف الثانى ألحق به و ما يفرض فيه الشك يعرض على القوانين و النظائر و يراجع فيه إلى الغالب فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين و إلا- عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل و بهذا ينضبط كل ما ليس

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٧

بمحصور شرعا فى أبواب الطهاره و النكاح و غيرهما) أقول و للنظر فيما ذكر قدس سره مجال.

أما أولا فلأن جعل الألف من

غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب فإننا إذا فرضنا بيتا عشرون ذراعا في عشرين ذراعا و علم بنجاسه جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبه إلى البيت نسبه الواحد إلى الألف فأى عسر في الاجتناب عن هذا البيت و الصلاه في بيت آخر و أى فرق بين هذا الفرض و بين أن يعلم بنجاسه ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهه فإن سهوله الاجتناب و عسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالا قليلا أو كثيرا و كذا لو فرضنا أوقيه من الطعام يبلغ ألف حبه بل أزيد يعلم بنجاسه أو غصبيه حبه منها فإن جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصه فيه بتعسر الاجتناب.

و أما ثانيا فلأن ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهوله الحصر أو مجرى غيره لا دليل عليه.

و أما ثالثا فلعدم استقامه الرجوع في موارد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لأنه إن أريد استصحاب الحل و الجواز كما هو ظاهر من كلامه ففيه أن الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب في المحصور و هو وجوب المقدمه العلميه بعد العلم بحرمه الأمر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في غير المحصور و المانع غير معلوم فلا- وجه للرجوع إلى الاستصحاب إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدله عدم وجوب الاجتناب من أن المقتضى لوجوب الاجتناب في الشبهه الغير المحصوره هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود و حينئذ فمرجع الشك في كون الشبهه محصوره أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضى للاجتناب و معه يرجع إلى أصاله الجواز لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل فالأقوى

وجوب الرجوع مع الشك إلى أصاله الاحتياط لوجود المقتضى و عدم المانع.

و كيف كان فما ذكره من إحاله غير المحصوره و تمييزه المحصور عن غيره إلى العرف لا يوجب إلا زياده التحير فى موارد (و قال كاشف اللثام فى مسأله المكان المشتبّه بالنجس لعل الضابط أن ما يؤدى اجتنابه إلى ترك الصلاه غالبا فهو غير محصور كما أن اجتناب شاه أو امرأه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٣٨

مشتبهه فى صقع من الأرض يؤدى إلى الترك غالبا انتهى) و استصوبه فى مفتاح الكرامه.

و فيه ما لا يخفى من عدم الضبط.

و يمكن أن يقال بملاحظه ما ذكرنا فى الوجه الخامس إن غير المحصور ما بلغ كثره الوقائع المحتمله للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعامله مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قريه كبيره يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما و إن صادف زيدا.

و قد ذكرنا أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قله الاحتمال ما لا يؤثره مع الانتشار و كثره الاحتمال كما قلناه فى سب واحد مردد بين اثنين أو ثلاثه و مردد بين أهل بلده.

و نحوه ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفه المختلفه لبعض ظواهر الكتاب و السنه أو حصول النقل فى بعض الألفاظ إلى غير ذلك من الموارد التى لا يعتنى فيها بالعلوم الإجماليه المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش و المعاد فى كل مقام.

و ليعلم أن العبره فى المحتملات كثره و قله بالوقائع التى يقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلى بالحرام فإذا علم نجاسه أرز محرمة أو نجسه فى ألف حبه و المفروض أن تناول ألف حبه

من الأرز في العاده بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشره احتمالات لا ألف محتمل لأن كل لقمه يكون فيها الحبه حرام أخذها لاشتمالها على مال الغير أو مضعها لكونه مضعاً للنجس فكأنه علم إجمالاً بحرمه واحده من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبه واقعه مستقلة كان له حكم غير المحصور.

و هذا غايه ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها.

فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالى الموجود في ذلك المورد فإن قوله اجتنب عن الخمر لا فرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المررد بين أمور محصوره و بين الموجود المررد بين أمور غير محصوره غايه الأمر قيام الدليل في غير المحصوره على اكتفاء الشارع على الحرام الواقعى ببعض محتملاته كما تقدم سابقاً.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٣٩

فإذا شك في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعى في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

### الثالث

إذا كان المررد بين الأمور الغير المحصوره أفراداً كثيره نسبه مجموعها إلى المشتبهات كنسبه الشىء إلى الأمور المحصوره كما إذا علم بوجود خمسمائه شاه محرمه في ألف و خمسمائه شاه فإن نسبه مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبه الواحد إلى الثلاثه فالظاهر أنه ملحق بالشبهه المحصوره لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائه في المثال و محتملات هذا الحرام المتباينه ثلاثه فهو كاشتباه الواحد في الثلاثه و أما ما عدا هذه الثلاثه



من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتغال على الحرام.

## الرابع

أنا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع الأولى منها الشبهه الموضوعيه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٤٠

## و أما المسائل الثلاث الأخر

و هي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص أو إجمال النص أو تعارض النصين.

فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهه الموضوعيه.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه فإن مادتي الافتراق من هذا القسم.

و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة و اختلف في تعيينه (مثل قوله صلى الله عليه و آله: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام) حيث قرئ جدد بالجيم و الحاء المهملة و الحاء المعجمه و قرئ جددت بالجيم و التاء المثلثه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٤١

## المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام

### إشاره

و هو على قسمين لأن الواجب إما مردد بين أمرين متباينين كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر و الجمعة في يوم الجمعة و بين القصر و الإتمام في بعض المسائل.

و إما مردد بين الأقل و الأكثر كما إذا ترددت الصلاه الواجبه بين ذات السوره و فاقدتها للشك في كون السوره جزء و ليس المثالان الأولان من الأقل و الأكثر كما لا يخفى.

و اعلم أنا لم نذكر في الشبهه التحريميه من الشك في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهه إلى الشك في أصل التكليف لأن الأقل حينئذ معلوم الحرمة و الشك في حرمة الأكثر.

أما القسم الأول فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين.

فالكلام فيه يقع فى أربعة مسائل على ما ذكرنا فى أول الباب لأنه إما أن يشتهه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر أو إجماله أو تعارض النصين أو من جهة اشتباه الموضوع.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٤٢

### أما المسألة الأولى ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر

فالكلام فيها إما فى جواز المخالفه القطعيه فى غير ما علم بإجماع أو ضروره حرمتها كما فى المثالين السابقين فإن ترك الصلاتين فيهما رأسا مخالف للإجماع بل الضروره و إما فى وجوب الموافقه القطعيه.

أما الأول فالظاهر حرمه المخالفه القطعيه لأنها عند العقلاء معصيه فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا أو إجمالا فى حرمه مخالفته و فى عدها معصيه و يظهر من المحقق الخوانسارى دوران حرمه المخالفه مدار الإجماع و أن الحرمه فى مثل الظهر و الجمعه من جهته و يظهر من الفاضل القمى رحمه الله الميل إليه و الأقوى ما عرفت.

و أما الثانى ففيه قولان أقواما الوجوب لوجود المقتضى و عدم المانع.

أما الأول فلأن وجوب الأمر المردد ثابت فى الواقع و الأمر به على وجه يعم العالم و الجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلا إذ ليس موضوع الوجوب فى الأوامر مختصا بالعالم بها و إلا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمه الله فى التحرير لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه.

و أما المانع فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلى بالواجب و هو غير مانع عقلا و لا نقلا.

أما العقل فلأن حكمه بالعدر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود الأمور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل فى الجملة كما اعترف به غير

واحد ممن قال بالبراءه فيما نحن فيه كما سيأتى و إن كان من جهه كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشد منعا و إلا لجاز إهمال المعلوم إجمالا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٤٣

رأسا بالمخالفه القطعيه فلا وجه لالتزام حرمه المخالفه القطعيه و يقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعيه و فعل المحرمات كما هو المشهور.

و دعوى أن مرادهم تكليف الجاهل فى حال الجهل برفع الجهل و الإتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاه حال الجنابه لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل فلا- تنافى بين كون الجهل مانعا و التكليف فى حاله و إنما الكلام فى تكليف الجاهل مع وصف الجهل لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعه برجوعها حينئذ إلى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابه و قد تقدم بطلانها.

و أما النقل فليس فيه ما يدل على العذر لأن أدله البراءه غير جاريه فى المقام لاستلزام إجرائها جواز المخالفه القطعيه و الكلام بعد فرض حرمتها بل فى بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط.

(مثل صحيحه عبد الرحمن المتقدمه فى جزاء الصيد: إذا أصبتم مثل هذا و لم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا) و غيرها.

فإن قلت إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين و الاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالى عله تامه لوجوب الإطاعه حينئذ كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفه مع العلم التفصيلى دليل على كون العلم التفصيلى عله تامه لوجوب الإطاعه و حينئذ فلا- ملازمه بين العلم الإجمالى و وجوب الإطاعه فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالى و حيث كان مفقودا فأصل البراءه يقتضى عدم وجوب الجميع

و قبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان ترك الكل معصيه عند العقلاء حكم بتحريمها و لا تدل حرمه المخالفه القطعيه على وجوب الموافقه القطعيه.

قلت العلم الإجمالي كالتفصيلي عله تامه لتنجز التكليف بالمعلوم إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفايه أحد المحتملين للواقع إما تعييناً كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحاله السابقه و إما تخيراً كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فإن الواقع إذا علم به و علم إرادته المولى بشىء و صدور الخطاب عنه إلى العبد و إن لم يصل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٤٤

إليهم لم يكن بد عن موافقته إما حقيقه بالاحتياط و إما حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه و قد تقدم الإشاره إلى ذلك في الشبهه و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدله البراءه مثل روايه الحجب و التوسعه و نحوهما لأن العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبه إلى أحدهما المعين عند الله تعالى المعلوم وجوبه فإن وجوب واحده من الظهر و الجمعه أو من القصر و الإتمام مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعاً عنا و لسنا في سعه منه فلا بد إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شىء إجمالاً و إما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد و كونه محمولاً عليهم و مأخوذين به و ملزمين عليه دليل علمي بضميمه حكم العقل بوجود المقدمه العلميه

على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه و إن كان محجوبا عنا إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمه ليس محجوبا عنا و لا منافاه بين عدم وجوب الشىء ظاهرا لذاته و وجوبه ظاهرا من باب المقدمه كما لا تنافى بين عدم الوجوب النفسى واقعا و ثبوت الوجوب الغيرى كذلك.

(و اعلم أن المحقق القمى رحمه الله بعد ما حكى عن المحقق الخوانسارى الميل إلى وجوب الاحتياط فى مثل الظهر و الجمعه و القصر و الإتمام قال إن دقيق النظر يقتضى خلافه فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدده بإرادته فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه الذى اتفق أهل العدل على استحالته و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه إذ غايه ما يسلم فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و أمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب.

و نظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيه سيما فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئه فإن التحقيق أن الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه لا تحصيل الحكم النفس الأمري فى كل واقعه و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادى من أول الأمر.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٤٥

نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شىء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه لتم

ذلك.

و لكن لا يحسن حينئذ قوله يعنى المحقق الخوانسارى فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذ بل لا بد من القول باليقين و الجزم بالوجوب و لكن من أين هذا الفرض و أنى يمكن إثباته انتهى كلامه رفع مقامه).

و ما ذكره قدس الله سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التى ذكرها فى مسأله الاستنجاء بالأحجار.

حيث قال بعد كلام له (و الحاصل إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شىء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معينه معلومه عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشىء المعلوم حتى يتحقق الامتثال إلى أن قال و كذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شىء معين فى الواقع مردد فى نظرنا بين أمور و علم أن ذلك التكليف غير مشروط بشىء من العلم بذلك الشىء مثلا- أو على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و علم أيضا عدم اشتراطه بالعلم و جب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردد فيها فى نظرنا و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

و لا يكفى الإتيان بواحد منها فى سقوط التكليف و كذا حصول شىء واحد من الأشياء فى ارتفاع الحكم المعين إلى أن قال و أما إذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على أن الواجب الشىء الفلانى و نص آخر على أن هذا الواجب شىء آخر أو ذهب بعض الأئمه إلى وجوب شىء و بعض آخر إلى وجوب شىء آخر دونه و ظهر بالنص و الإجماع فى الصورتين أن ترك دينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء

بواحد منهما سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية و كذا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٤٤

الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينه انتهى كلامه رفع مقامه).

و أنت خير بما في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله من حديث التكليف المجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له في المقام إذ لا إجمال في الخطاب أصلا و إنما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين و إزاله هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبه على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كليه في الوقائع المختلفيه و إلا- فما يقتضيه العقل من البراءة و الاحتياط و نحن ندعى أن العقل حاكم بعد العلم بالوجوب و الشك في الواجب و عدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير و الاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي و أين ذلك من مسأله التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة مع أن التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعة و لو بالاحتياط.

و أما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شىء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به.

ففيه أنه إذا كان التكليف بالشىء قابلا لأن يقع مشروطا بالعلم و لأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشىء كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشىء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا و أما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول

بالنسبه إلى الخطاب الواقعي فإن الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر أم فرض قوله صل الجمعة لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب و لو كان عندك مجهولا و أنت بما فيه و لو كان غير معلوم كما يصح أن يرد خطاب مشروط و أنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة و أن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا و مرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط و مرجع الثاني إلى البراءة عن الكل إن أفاد نفي وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفه القطعيه و إلى نفي ما علم إجمالا بوجوبه و إن أفاد نفي

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٤٧

وجوب القطع بإتيانه و كفايه إتيان بعض ما يحتمله فمرجهه إلى جعل البدل للواقع و البراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الأول يناهض العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدله البراءة المغيه بالعلم و على الوجه الثاني غير موجود فيلزم من هذين الأمرين أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي و عدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالا حكم العقل بوجوب الاحتياط إذ لا- ثالث لدينك الأمرين فلا حاجه إلى أمر الشارع بالاحتياط و وجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

و أما ما ذكره من استلزام ذلك الفرض أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به لإسقاط قصد التعيين في الطاعه.

ففيه أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد و الإجمال في الواجب سواء قلنا فيه



بالبراءه و الاحتياط و ليس لازما لتنجز التكليف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

فإن قلت إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيهما ينوى الوجوب و القربه.

قلت له فى ذلك طريقان أحدهما أن ينوى بكل منهما الوجوب و القربه لكونه بحكم العقل مأمورا بالإتيان بكل منهما و ثانيهما أن ينوى بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقربا إلى الله تعالى فيفعل كلا منهما لتحصيل الواجب الواقعى و تحصيله لوجوبه و التقرب به إلى الله تعالى فملخص ذلك أنى أصلى الظهر لأجل تحقق الفريضه الواقعيه به أو بالجمعه التى أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربه إلى الله تعالى و ملخص ذلك أنى أصلى الظهر احتياطا قربه إلى الله تعالى و هذا الوجه هو الذى ينبغى أن يقصد.

و لا يرد أن المعتبر فى العباده قصد التقرب و التعبد بها بالخصوص و لا ريب أن كلا من الصلاتين عباده فلا معنى لكون الداعى فى كل منهما التقرب المررد بين تحققه به أو بصاحبه لأن القصد المذكور إنما هو معتبر فى العبادات الواقعيه دون المقدميه.

و أما الوجه الأول فيرد عليه أن المقصود إحراز الوجه الواقعى و هو الوجوب الثابت فى أحدهما المعين و لا يلزم من نيه الوجوب المقدمى قصده و أيضا فالقربه غير حاصله بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظه وجوبه الظاهرى لأن هذا الوجوب مقدمى و مرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفرغ الذمه و دفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما و هذا الوجوب إرشادى لا تقرب فيه أصلا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٤٨

نظير أوامر الإطاعه فإن امثالها لا يوجب تقربا و إنما المقرب نفس الإطاعه و المقرب هنا أيضا نفس الإطاعه الواقعيه المررده بين الفعلين فافهم فإنه

لا يخلو عن دقه.

و مما ذكرنا يندفع توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العباده لأن قصد القربه المعتبر فى الواجب الواقعى لانزم المراعاة فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى و من المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عباده مقربه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن فى العبادات و إنما يمكن فى غيرها من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين و التقرب لعدم اعتباره فى الواجب الواقعى المردد فيأتى بكل منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم مضافا إلى أن غايه ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط فى العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر فى الواجب الواقعى من جهة استلزامه للتشريع المحرم فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين و بين الإتيان بهما مهملا لقصد التقرب فى الكل فرارا عن التشريع و لا شك أن الثانى أولى لوجوب الموافقه القطعيه بقدر الإمكان.

فإذا لم يمكن الموافقه بمراعاة جميع ما يعتبر فى الواقعى فى كل من المحتملين اكتفى بتحقيق ذات الواجب فى ضمنهما أن اعتبار قصد التقرب و التعبد فى العباده الواجبه واقعا لا- يقتضى بقصده فى كل منهما كيف و هو غير ممكن و إنما يقتضى بوجوب قصد التقرب و التعبد فى الواجب المردد بينهما بأن يقصد فى كل منهما أنى أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعى.

و هذا الكلام بعينه جار فى قصد الوجه المعتبر فى الواجب فإنه لا- يعتبر قصد ذلك الوجه خاصه فى خصوص كل منهما بأن يقصد أنى أصلى الظهر لوجوبه ثم يقصد أنى أصلى الجمعه لوجوبها

بل يقصد أنى أصلى الظهر لوجوب الأمر الواقعى المردد بينه و بين الجمعه التى أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك.

و الحاصل أن نيه الفعل هو قصده على الصفه التى هو عليها التى باعتبارها صار واجبا فلا بد من ملاحظه ذلك فى كل من المحتملين فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفه التى هو عليها الموجبه للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به و المتقرب به إلى الله تعالى فى ضمنه فيقصد هذا المعنى و الزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصده التقرب فى كل منهما بخصوصه حتى يرد أن التقرب و التعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٤٩

نعم هذا الإيراد متوجه على ظاهر من اعتبر فى كل من المحتملين قصد التقرب و التعبد به بالخصوص لكنه مبنى أيضا على لزوم ذلك من الأمر الظاهرى بإتيان كل منهما عباده فيكون كل منهما واجبه فى مرحله الظاهر كما إذا شك فى الوقت أنه صلى الظهر أم لا فإنه يجب عليه فعلها فىنوى الوجوب و القربه و إن احتمل كونها فى الواقع لغوا غير مشروع فلا يرد عليه إيراد التشريع إذ التشريع إنما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعا المتعبد به فى نفس الأمر.

و لكنك عرفت أن مقتضى النظر المدقيق خلاف هذا البناء و أن الأمر المقدمى خصوصا الموجود فى المقدمه العلميه التى لا يكون الأمر بها إلا- إرشاديا لا يوجب موافقه التقرب و لا يصير منشأ لصيروره الشىء من العبادات إذا لم يكن فى نفسه و قد تقدم فى مسأله التسامح فى أدله السنن ما يوضح حال الأمر بالاحتياط كما أنه قد استوفينا فى بحث مقدمه

الواجب حال الأمر المقدمى و عدم صيروره المقدمه بسببه عباده و ذكرنا ورود الإشكال من هذه الجبهه على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه فى نفسه كالوضوء فإنه لا منشأ حينئذ لكونه منها إلا الأمر المقدمى به من الشارع.

فإن قلت يمكن إثبات الوجوب الشرعى المصحح لنيه الوجه و القربه فى المحتملين لأن الأول منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفه القطعيه و الثانى واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعى الظاهرى فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتيان بالواجب الواقعى و بقاء وجوبه.

قلت أما المحتمل المأتى به أولا- فليس واجبا فى الشرع لخصوص كونه ظهرا أو جمعه و إنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفه أو للقطع بالموافقه إذا أتى معه بالمحتمل الآخر و على أى تقدير فمرجهه إلى الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.

و أما المحتمل الثانى فهو أيضا ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمه.

و ما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب فى هذا المقام من جهه حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع إذ بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعاً و إلا- لم يكن حاكما بوجوب الجميع و هو خلاف الفرض أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه الاستصحاب و إنما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمه عند اشتغالها و هذا معنى الاحتياط فمرجع الأمر إليه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٥٠

و أما استصحاب وجوب ما وجب سابقا فى الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعى فشىء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثانى حتى يكون وجوبه شرعيا إلا

على تقدير القول بالأصول المثبتة و هي منفيه كما قرر في محله.

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شك في فعله فإن الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد لوجوب و القربه و غيرهما.

ثم إن تتمه الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٥١

### **المسألة الثانية ما إذا اشبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص**

بأن يتعلق التكليف الوجوبى بأمر مجمل كقوله ائتنى بعين و قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى بناء على تردد الصلاه الوسطى بين صلاه الجمععه كما فى بعض الروايات و غيرها كما فى بعض آخر.

و الظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف فى المسألة الأولى و المختار فيها هو المختار هناك بل هنا أولى لأن الخطاب هنا تفصيلا متوجه إلى المكلفين فتأمل.

و خروج الجاهل لا- دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجه الخطاب.

و دعوى قبح توجهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات أيضا ممنوعه لعدم القبح فيه أصلا.

و ما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدليه على استحاله تأخير البيان قد عرفت منع قبحه أولا و كون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانيا.

ثم إن المخالف فى المسألة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمى رحمه الله (و المحقق الخوانسارى فى ظاهر بعض كلماته لكنه قدس سره وافق المختار فى ظاهر بعضها الآخر قال فى مسأله التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له فى منع التكليف فى

العبادات إلا

بما ثبت من أجزائها و شرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون مرددا بين أمور فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة انتهى).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٢

و لكن التأمل فى كلامه يعطى عدم ظهور كلامه فى الموافقه لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين و أما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل و لا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا إجمال فيه عنده و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المررد لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى.

فالتحقيق أن هنا مسألتين إحداهما إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا.

الثانية أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلا و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبه إلينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا و المحقق حكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى.

فظهر من ذلك أن مسأله إجمال النص إنما يغاير المسأله السابقه أعنى عدم النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف إما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب و إما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الخطاب أما إذا كان الخطاب للحاضرين و عرض له الإجمال بالنسبه إلى الغائبين فالمسأله من قبيل عدم النص لا إجمال النص إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط

### **المسأله الثالثه ما إذا اشبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين**

كما فى بعض مسائل القصر و الإتمام فالمشهور فيه التخيير لأخبار التخيير السليمه عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط لأن المفروض عدم موافقه شىء

منهما للاحتياط إلا أن يستظهر من تلك الأدله مطلوبيه الاحتياط عند تصادم الأدله لكن قد عرفت فيما تقدم أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا و لا دلاله لأخبار التخيير.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٥٣

### المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغير الحرام من جهه اشتباه الموضوع

كما فى صوره اشتباه الفائته أو القبله أو الماء المطلق و الأقوى هنا أيضا وجوب الاحتياط كما فى الشبهه المحصوره لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائته واقعا مثلا و إن لم يعلم تفصيلا.

و مقتضاه ترتب العقاب على تركها و لو مع الجهل و قضيه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمه العلميه و الاحتياط بفعل جميع المحتملات.

و قد خالف فى ذلك الفاضل القمى رحمه الله فمنع وجوب الزائد على واحده من المحتملات مستندا فى ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشك فى المكلف به من قبح التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه.

و أنت خبير بأن الاشتباه فى الموضوع ليس من التكليف بالمجمل فى شىء لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه فى مصداقه لبعض العوارض الخارجيه كالنسيان و نحوه و الخطاب الصادر لقضاء الفائته عام فى المعلومه تفصيلا و المجهوله و لا مخصص له بالمعلومه لا من العقل و لا من النقل فيجب قضاؤها و يعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضه معللا ذلك ببراءه الذمه على كل تقدير فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك فى كل مقام اشتبه عليه الواجب و لذا تعدى المشهور عن مورد النص و هو تردد الفائته بين رابعه و ثلاثيه و ثنائيه إلى الفريضه الفائته من المسافر المردده بين ثنائيه و ثلاثيه

فاكتفوا فيها بصلاتين.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٤

**و ينبغي التنبيه على أمور**

## **الأول**

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسأله اشتباه القبلة و نحوها مما كان الاشتباه الموضوعى فى شرط من شروط الواجب كالقبلة و اللباس و ما يصح السجود عليه و شبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه و لذا (أسقط الحلوى و وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حكم بالصلاه عاريا) بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغى أن يكون على هذا الوجه فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغى أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بكفايه الفعل مع احتمال الشرط كالصلاه المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلا عن القبلة الواقعيه.

ثم الوجه فى دعوى سقوط الشرط المجهول إما انصراف أدلته إلى صورته العلم به تفصيلا كما فى بعض الشروط نظير اشتراط الترتب بين الفوائت و أما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر و هو وجود مقارنه العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب و ندب المنسوب حين فعله و هذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول و هذا هو الذى يظهر من كلام الحلوى.

و كلا الوجهين ضعيفان أما الأول فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط و إلا لم يكن من الشك فى المكلف به للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاه إلى القبلة الواقعيه المجهوله بالنسبه إلى الجاهل.

و أما الثانى فلأن ما دل على وجوب مقارنه العمل بقصد وجهه و الجزم مع النيه إنما يدل عليه مع التمكن و معنى التمكن القدره على الإتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجه من الوجوب و الندب حين الفعل أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذى أوجب



العجز عن الجزم بالنيه و السر في تعيينه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٥

للشرايط و ليس اشتراطه في مرتبه سائر الشرايط بل متأخر عنه فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرايط مجزوما به.

## الثاني

أن النيه في كل من الصلوات المتعدده على الوجه المتقدم في مسأله الظهر و الجمعه و حاصله أنه ينوي في كل منهما فعلهما احتياطا لإحراز الواجب الواقعي المررد بينها و بين صاحبها تقربا إلى الله على أن يكون التقرب عله للإحراز الذي جعل غايه للفعل.

و يترتب على هذا أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازما على فعل الآخر إذ النيه المذكوره لا تتحقق بدون ذلك فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصدا لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير نعم هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفه هذا المحتمل له لا مطلقا و هذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشئ عباده كغسل الجنابه إن احتمل الجنابه اكتفى فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير.

فغايه ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال فهذا غايه ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد

## الثالث

أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين حتى إنه لو قلنا بدلاله أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائته على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الإرشاد و قد تقدم الكلام من ذلك من فروع للاحتياط في الشك في التكليف.

و أما إثبات وجوب التكرار شرعا في ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسأله الأولى عدم دلالة الاستصحاب على

ذلك إلا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الأمور الاتفاقيه المقارنه معه و قد تقدم إجمالاً ضعفه و سيأتي إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

و على ما ذكرنا فلو ترك المصلى المتحير فى القبله أو الناسى لفائته جميع الاحتمالات لم يستحق إلا عقاباً واحداً و كذا لو ترك أحد الاحتمالات و اتفق مصادفته للواجب الواقعى و لو لم يصادف لم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٦

يستحق عقاباً من جهه مخالفه الأمر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهه التجرى و تمام الكلام فيه قد تقدم.

#### الرابع

لو انكشف مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنها لأنه صلى الصلاه الواقعيه قاصداً للتقرب بها إلى الله تعالى و إن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

#### الخامس

لو فرض احتمالات الواجب غير محصوره لم يسقط الامتثال فى الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاه إلى القبله المجهوله و شبهها قطعاً إذ غاية الأمر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط رأساً.

و أما فى غيره مما كان نفس الواجب مردداً فالظاهر أيضاً عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتكاب الكل فى الشبهه الغير المحصوره لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا فإنه يعلم به مخالفه الواجب الواقعى حين المخالفه.

و هل يجوز الاقتصار على واحد إذ به يندفع محذور المخالفه أم يجب الإتيان بما تيسر من الاحتمالات وجهان من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط فلا مقتضى لإيجاب مقدماته العلميه و إنما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفه القطعيه و من أن اللازم بعد الالتزام بحرمه مخالفه الواقع مراعاته مهما أمكن و عليه بناء العقلاء فى أوامرهم العرفيه.

و الاكتفاء بالواحد التخييرى عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه و أما مع عدمه و فرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب إما لحصول الواجب و إما لسقوطه بعدم تيسر الفعل و هذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر و هذا هو الأقوى.

و هذا الحكم مطرد فى كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من الاحتمالات و لو طرأ المانع من بعض معين منها

ففى الوجوب كما هو المشهور إشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي و الأصل البراءه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٧

## السادس

هل تشترط فى تحصيل العلم الإجمالى بالبراءه بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلى بإزاله الشبهه أو اختياره ما يعلم به البراءه تفصيلا أم يجوز الاكتفاء به و إن تمكن من ذلك فلا يجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبله أو تعيين الواجب الواقعى من القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعه الامتثال بالجمع بين المشتبهات و جهان بل قولان ظاهر الأكثر الأول لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر و سيأتى الكلام فى ذلك عند التعرض بشروط البراءه و الاحتياط إن شاء الله تعالى.

و يتفرع على ذلك أنه لو قدر على العلم التفصيلى من بعض الجهات و عجز عنه من جهه أخرى فالواجب مراعاة العلم التفصيلى من تلك الجهه فلا يجوز إن قدر على الثوب الطاهر المتيقن و عجز عن تعيين قبله تكرار الصلاه فى الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلى بالمأمور به من حيث طهاره الثوب و إن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلى على الإطلاق.

## السابع

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا كالظهر و العصر المرادين بين القصر و الإتمام أو بين الجهات الأربع فهل يعتبر فى صحه الدخول فى احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع احتمالاته كما صرح به فى الموجز و شرحه و المسالك و الروض و المقاصد العليه أم يكفى فيه فعل بعض احتمالات الأول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع احتمالات المشتبهين ما عن نهايه الأحكام و المدارك فيأتى بظهر و عصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المقدم فى الأمر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلى مع الإمكان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهه

نفس الواجب.

فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله ترددًا في أصل الواجب كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين على أربع جهات فإنه يوجب ترددًا في الواجب زائدًا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٥٨

يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله أما إذا لم يوجب إهماله ترددًا زائدًا في الواجب فلا يجب كما في ما نحن فيه فإن الإتيان بالعصر المقصوره بعد الظهر المقصوره لا يوجب ترددًا زائدًا على التردد الحاصل من جهة القصر و الإتمام لأن العصر المقصوره إن كانت مطابقه للواقع كانت واجده لشرطها و هو الترتب على الظهر و إن كانت مخالفه للواقع لم ينفع وقوعها مترتبه على الظهر الواقعيه لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعا.

و من ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعي.

و ذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي و هو مسلم و لذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع احتمالات العصر و هذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي و المصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك و جريان الأصلين فيه أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصيه المشكوكه في العباده و إن لم يوجب إهماله ترددًا في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي.

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكنه فالواجب على العاجز عن تعيين كون صلاة العصر قصرًا أو تمامًا العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبًا على الظهر و لا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا

كله مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعه واحده فى الوقت المشترك أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط فى الوقت المختص ففعل بعض احتمالاته فىمكن أن يقال بعدم الجواز نظرا إلى الشك فى تحقق الأمر بالعصر فكيف يقدم على احتمالاتها التى لا تجب إلا مقدمه لها بل الأصل عدم الأمر فلا يشرع الدخول فى مقدمات الفعل.

و يمكن أن يقال إن أصله عدم الأمر إنما يقتضى عدم مشروعيه الدخول فى الأمور به و احتمالاته التى تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعا كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التى صلى الظهر أما ما لا يحتمله إلا على تقدير وجود الأمر فلا يقتضى الأصل المنع عنه كما لا يخفى

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٥٩

### القسم الثانى فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين الأقل و الأكثر

#### اشاره

و مرجعه إلى الشك فى جزئيه شىء للمأمور به و عدمها و هو على قسمين لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجى أو جزء ذهنى و هو القيد و هو على قسمين لأن القيد إما منتزع من أمر خارجى مغاير للمأمور به فى الوجود الخارجى فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجى كالوضوء الذى يصير منشأ للطهاره المقيد بها الصلاه و أما خصوصيه متحده فى الوجود مع المأمور به كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبه أو رقبه خاصه و من ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال و بين واحده معينه منها.

و الكلام فى كل من القسمين فى أربع مسائل.

### أما مسائل القسم الأول و هو الشك فى الجزء الخارجى

### فالمسأله الأولى منها أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر فى المسأله

#### اشاره

فيكون ناشئا من ذهاب جماعه إلى جزئيه الأمر الفلانى كالأستعاذه قبل القراءه فى الركعه الأولى مثلا على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا.

و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخرى المتأخرين بوجوبه و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد رحمه الله و الشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الآخر

خلافه و صريح جماعه إجراء أصاله البراءه و عدم وجوب الاحتياط و الظاهر أنه المشهور بين العامه و الخاصه المتقدمين منهم و المتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف و السرائر و كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني و من تأخر عنهم. بل الإنصاف أنه لم أعر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد و الشيخ الشهيد قدس سره و كيف كان فالمختار جريان أصل البراءه.

### **لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل**

أما العقل

فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عده أجزاء و يشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشئ الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئيه ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم و ترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب و اختفى غايه الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح و هذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفيه الصادره من الأطباء أو الموالى فإن الطبيب إذا

أمر المريض بتركيب معجون فشك في جزئيه شىء له مع العلم بأنه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم و كذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت أما أوامر الطبيب فهى إرشاديه ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصيه المترتبه على ذات الأمور به و لا يتكلم فيها من حيث الإطاعه و المعصيه و لذا لو كان بيان ذلك الدواء بجمله خبريه غير طلبيه كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها و إن لم يترتب على مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب.

و الكلام فى المسأله من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفه المجهول و عدمه.

و أما أوامر الموالى الصادره بقصد الإطاعه فنلتزم فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطع عليه المولى و قدر على رفع جهله و لو على بعض الوجوه الغير المتعارفه إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاخفى على العبد لبعض العوارض.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٦١

نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك فى حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا أمر بمعجون و علم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحيث كان هو الأمر به فى الحقيقه أو علم أنه الغرض من الأمر به فإن تحصيل العلم بإتيان الأمر به لازم كما سيجىء فى المسأله الرابعه.

فإن قلت إن الأوامر الشرعيه كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح فى الأمور به فالمصلحه فيها إما من قبيل العنوان فى الأمور به أو من قبيل الغرض و بتقرير آخر المشهور بين العدليه أن الواجبات الشرعيه إنما وجبت لكونها أطافا فى الواجبات العقلية فاللطف إما هو الأمر به حقيقه أو غرض للأمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف

و لا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت أولا- مسأله البراءه و الاحتياط غير مبنيه على كون كل واجب فيه مصلحه و هو لطف فى غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعره المنكرين للحسن و القبح رأسا أو مذهب بعض العدليه المكتفين بوجود المصلحه فى الأمر و إن لم يكن فى الأمور به.

و ثانيا إن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا و لذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف و لا أثر آخر من آثار العباده الصحيحه بل اللطف إنما هو فى الإتيان به على وجه الامتثال و حينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصرافى امتثاله التفصيلى مع معرفه وجه الفعل ليقع الفعل على وجه فإن من صرح من العدليه بكون العبادات السمعيه إنما وجبت لكونها أطافا فى الواجبات العقلية قد صرح بوجود إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به.

و هذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتى بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق من ضمنه و لذا صرح بعضهم كالعلامه رحمه الله و يظهر من آخر منهم وجوب تميز الأجزاء الواجبه من المستحبات لنوع كلا على وجهه.

و بالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم و إن أحرز الواقع بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعه مخالفه الأمر الموجه عليه فإن هذا واجب عقلى فى مقام الإطاعه و المعصيه و لا دخل له بمسأله اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحه فى الأمور به رأسا و هذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب و المؤاخذه



و أما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

فإن قلت إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا و هو أن المقتضى و هو

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٦٢

تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف.

قلت نختار هنا أن الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان و لا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

و ما ذكر في المتباينين سندا لمنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة القطعية و قبح خطاب الجاهل المقصر و كونه معذورا بالنسبة إلى الواقع مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه غير جار فيما نحن أما الأول فلأن عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومه بالتفصيل فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا و إن لم يعلم أن العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه و هو الأكثر فإن هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرمات دفع العقاب و لا يفرق في تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

و أما عدم معذوريه الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل

بنفس التكليف المستقل و هو العلم الإجمالي بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعة و أنه لولاه لزم إخلال الشريعة لا العلم الإجمالى الموجود فى المقام إذ الموجود فى المقام علم تفصيلى و هو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه و شك فى أصل وجوب الزائد و لو مقدمه.

و بالجمله فالعلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا و دوران الإلزام فى الأقل بين كونه مقدميا أو نفسيا لا يقدر فى كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالا أو تفصيلا إلتزام المولى به على أى وجه كان و يحكم بقبح المؤاخذة على ما شك فى إلتزامه و المعلوم إلتزامه تفصيلا هو الأقل و المشكوك إلتزامه رأسا هو الزائد و المعلوم إلتزامه إجمالا هو الواجب النفسى المردد بين الأقل و الأ-كثر و لا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى و مشكوك كما فى كل معلوم إجمالى كان كذلك كما لو علم إجمالا بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس خمرا فإنه يحكم بحليه الطاهر منهما و العلم الإجمالى لا يؤثر فى وجوب الاجتناب عنه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٤٦٣

و مما ذكرنا يظهر أنه يمكن التمسك فى عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه فإنها سليمة فى هذا المقام عن المعارضه بأصالة عدم وجوب الأقل لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلا فلا يجرى فيه الأصل و تردد وجوبه بين الوجوب النفسى و الغيرى مع العلم التفصيلى لورود الخطاب التفصيلى بوجوبه بقوله و ربك فكبر و قوله و قوموا لله قانتين و قوله فاقراءوا ما تيسر منه و

قوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنه للأمر بالأجزاء لا- يوجب جريان أصاله عدم الوجوب و أصاله البراءه.

لكن الإنصاف أن التمسك بأصاله عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام بل هو قليل الفائدة لأنه إن قصد به نفى أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو و إن كان غير معارض بأصاله عدم وجوب الأقل كما ذكرنا إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبا أو تحريما لا ينفع في رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب و الحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب القاطع و قد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصاله عدم حجيته و قلنا إن الشك في حجيته كاف في التحريم فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل و إن قصد به نفى الآثار المترتبة على الوجوب النفسى المستقل فأصاله عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضه بأصاله عدمه في الأقل فلا- يبقى لهذا الأصل فائده إلا- في نفى ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسى و الغيرى.

ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلى المتقدم فى المتباينين فيما نحن فيه يقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط فى هذا المقام.

مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل و أن الاشتغال اليقيني يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءه.

و مثل أدله اشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الأحكام المقتضيه لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا.

و مثل وجوب دفع الضرر

و هو العقاب المحتمل قطعاً و عبارته أخرى و جوب المقدمه العلميه للواجب.

و مثل أن قصد القربه غير ممكن بالإتيان بالأقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٦٤

في العبادات بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

فإن الأول مندفع مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل و الأ-كثر بالاستصحاب لا-يجدى بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالأصل المثبت و أن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأ-كثر فيجب الإتيان به أمكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن أن يقال إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذه من دون بيان فتعين الاشتغال بالأقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق.

و أما الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام و قد عرفت الجواب و أن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل و غيره مشكوك فيه.

و أما الثالث ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين و الحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم و الجهل على صفة واحده و لا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

و أما الرابع فلأنه يكفي في قصد القربه الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب فإن هذا المقدار كاف في نيه القربه المعتبره في العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

و أما الخامس فلأن وجوب المقدمه فرع وجوب ذى المقدمه و هو الأمر المتردد بين الأقل و الأكثر و قد تقدم أن

وجوب المعلوم إجمالاً- مع كون أحد طرفيه متيقن بالإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمى غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن و هو الأكثر فيما نحن فيه موردا لقاعده البراءه كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم لو ثبت أن ذلك أعنى تيقن أحد طرفى المعلوم بالإجمال تفصيلاً و ترتب أثره عليه لا يقدر فى وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط فيقال فى المثال إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضى استحقاق العقاب على تناوله بتناول أى الإناءين اتفق كونه خمراً فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما فكذلك فيما نحن فيه.

و الدليل العقلى على البراءه من هذه الجهه يحتاج إلى مزيد تأمل.

بقى الكلام فى أنه كيف يقصد القربه بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً لتردده بين الواجب النفسى المقرب و المقدمى الغير المقرب فنقول يكفى فى قصد القربه قصد التخلص من العقاب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٦٥

فإنها إحدى الغايات المذكوره فى العبادات

و أما الدليل النقلى

فهو الأخبار الداله على البراءه الواضحه سنداً و دلالة و لذا عول عليها فى المسأله من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالى و إن كان الإلزام فى أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل و قد تقدم أكثر تلك الأخبار فى الشك فى التكليف التحريمى و الوجوبى.

(منها قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشئ المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل.

و يمكن تقريب الاستدلال بأن وجوب الأكثر مما حجب

علمه فهو موضوع و لا- يعارض بأن وجوب الأقل كذلك لأن العلم بوجوده المردد بين النفسى و الغيرى غير محجوب فهو غير موضوع.

(و منها قوله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى... ما لا يعلمون).

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين أو أن العقاب و المؤاخذه المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءه الجارية فى الشبهه الوجوبيه.

و كان بعض مشايخنا رحمه الله يدعى ظهورها فى نفى الوجوب النفسى المشكوك و عدم جريانها فى الشك فى الوجوب الغيرى.

و لا- يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين فى نفى ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأن ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

نعم لو كان الظاهر من الأخبار نفى العقاب المترتب على ترك الشىء من حيث خصوص ذاته

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٦٦

أمكن دعوى ظهورها فى ما ادعى مع إمكان أن يقال إن العقاب على ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته لأن ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع الموضوع فى الروايات خصوص المؤاخذه و أما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبة على الشىء المجهول كانت الدلاله أوضح لكن سيأتى ما فى ذلك.

ثم إنه لو فرضنا عدم تماميه الدليل العقلى المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط و مراعاة حال العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر كانت هذه الأخبار كافيه فى المطلب حاكمه على ذلك الدليل العقلى لأن الشارع أخبر بنفى العقاب على ترك الأكثر لو كان واجبا فى الواقع فلا يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط

الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

(وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك و حكمه أدله الاحتياط على هذه الأخبار فقال لا- نسلم حجب العلم فى المقام لوجود الدليل فى المقام و هى أصاله الاشتغال فى الأجزاء و الشرائط المشكوكه.

ثم قال لأن ما كان لنا طريق إليه فى الظاهر لا يصدق فى حقه الحجب و إلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجيه الأدله الظنيه كخبر الواحد و شهاده العدلين و غيرهما.

قال و لو التزم تخصيصها بما دل على حجيه تلك الطرق تعين تخصيصها أيضا بما دل على حجيه أصاله الاشتغال من عمومات أدله الاستصحاب و وجوب المقدمه العلميه.

ثم قال و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفى الحكم الوضعى و هى الجزئيه و الشرطيه انتهى).

أقول قد ذكرنا فى المتباينين و فيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به و فاقا لهذا الفاضل و أن العمده فى وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعى بعد إثبات تنجز التكليف و أنه المؤاخذ به و المعاقب على تركه و لو حين الجهل به و تردده بين متباينين أو الأقل و الأكثر و لا ريب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٦٧

أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف.

و حينئذ فإذا أخبر الشارع فى قوله ما حجب الله و قوله رفع عن أمتى و غيرهما بأن الله سبحانه و تعالى لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيه فقد ارتفع احتمال العقاب فى ترك ذلك المشكوك و حصل الأمن منه فلا يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة

على ترك الصلاة إلى جهه خاصه من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعيه فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمه لأن المفروض تركها لا يفضى إلى العقاب.

نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومته تلك الأخبار على أخبار البراءه وجه أشرنا إليه في الشبهه التحريميه من أقسام الشك في التكليف.

و مما ذكرنا يظهر حكومه هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضا كما أشرنا إليه سابقا لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوده كان المستصحب و هو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن إلا بالنسبه إلى الأقل و قد ارتفع بإتيانه و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهه الأكثر ملغى بحكم هذه الأخبار.

و بالجملة فما ذكره من حكومه أدله الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا نظرا إلى ما تقدم.

و أضعف من ذلك أنه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومه التي زعمها لأدله الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفى الحكم التكليفي إلى التمسك بها في نفى الحكم الوضعي أعني جزئيه الشئ المشكوك أو شرطيته و زعم أن ماهيه الأمور به تبين ظاهرا كونها للأقل بضميمه نفى جزئيه المشكوك و يحكم بذلك على أصاله الاشتغال (قال في توضيح ذلك إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات العبادات عباره عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه فيتبين مورد التكليف و يرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثم أيد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال إن من الأصول المعروفة عندهم أصاله العدم و عدم الدليل دليل العدم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٦٨

و يستعملونه في نفى الحكم التكليفي و الوضعي و نحن قد تفحصنا فلم نجد



لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك له غير عموم هذه الأخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعى و لو بمساعدته أفهامهم فيتناول الجزئيه المبحوث عنها فى المقام انتهى).

أقول أما ما ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفى غير الحكم الإلزامى التكليفى فلو لا عدوله عنه فى باب البراءة و الاحتياط من الأدله العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولا- و منع كون الجزئيه أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفى و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء و أما ما استشهد به من فهم الأصحاب و ما ظهر بالتفحص ففيه أن أول ما يظهر للمتفحص فى هذا المقام أن العلماء لم يستندوا فى الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما أصل العدم فهو الجارى عندهم فى غير الأحكام الشرعية أيضا من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينه و غيرها فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمه.

و أما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شىء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعده كالشيخ و ابن زهره و الفاضلين و الشهيد و غيرهم و لا اختصاص له بالحكم التكليفى و الوضعى.

و بالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار فى هذين الأصلين أما روايه الحجب و نظائرها فظاهر و أما النبوى المتضمن لرفع الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون فأصحابنا بين من يدعى ظهورها فى رفع المؤاخذه و لا ينفى به غير الحكم التكليفى كأخواته من روايه الحجب و غيرها و هو المحكى عن أكثر الأصوليين و بين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفيه لكن فى موارد وجود الدليل على ذلك الحكم و عدم جريان الأصلين المذكورين بحيث لو لا النبوى لقالوا بثبوت ذلك الحكم و نظرهم فى ذلك أن

النبوى بناء على عمومته لنفى الحكم الوضعى حاكم على تلك الأدله المثبتة لذلك الحكم الوضعى.

و مع ما عرفت كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التى ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفى المؤاخذة.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٦٩

نعم يمكن التمسك به أيضا فى مورد جريان الأصلين المذكورين بناء على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعنى الخطأ و النسيان و أخواتهما كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الأثر تحقيقا كما فى موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصوره الخطأ و النسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى و لو لم يكن عليه دليل و لا له مقتضى محقق لكن تصادق بعض موارد الأصلين و الروايه مع تباينهما الجزئى لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم.

ثم إن فى الملازمه التى صرح بها فى قوله و إلا لدلت هذه الأخبار على نفى حجيه الطرق الظنيه كخبر الواحد و غيره منعا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم.

و اعلم أن هنا أصولا ربما يتمسك بها على المختار منها أصاله عدم وجوب الأكثر.

و قد عرفت سابقا حالها.

و منها أصاله عدم وجوب الشئ المشكوك فى جزئيه.

حاله حال سابقه بل أردأ لأن الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء فى ضمن الكل عين وجوب الكل و وجوبه المقدمى بمعنى اللابديه لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيه الأربعة و بمعنى الطلب الغيرى حادث مغاير لكن لا يترتب عليه أثر يجدى فيما نحن فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهيه هى الأقل.

و منها أصاله عدم جزئيه الشئ المشكوك.

و فيه أن جزئيه الشئ المشكوك كالسوره للمركب الواقعى و عدمها ليست أمرا حادثا مسبوqa بالعدم.

و

إن أريد أصاله عدم صيروره السوره جزء لمركب مأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه و مرجعه إلى أصاله عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه ففيه ما من من أنه أصل مثبت.

و إن أريد أصاله عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذى هو عباره عن ملاحظه عده أجزاء غير مرتبطه فى نفسها شيئاً واحداً و مرجعها إلى أصاله عدم ملاحظه هذا الشىء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً فإن الماهيات المركبه لما كان تركيبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار و إلا فهى أجزاء لا ارتباط بينها فى أنفسها و لا وحده تجمعها إلا باعتبار معتبر توقف جزئيه شىء لها على ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشىء أمرًا واحدًا فمعنى جزئيه السوره للصلاه ملاحظه السوره مع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧٠

باقى الأجزاء شيئاً واحداً و هذا معنى اختراع الماهيات و كونها مجعوله فالجعل و الاختراع فيها من حيث التصور و الملاحظه لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئيه حكماً شرعياً وضعياً فى مقابل الحكم التكليفى كما اشتهر فى ألسنه جماعه إلا أن يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى.

و تمام الكلام يأتى فى باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه.

ثم إنه إذا شك فى الجزئيه بالمعنى المذكور فالأصل عدمها فإذا ثبت عدمها فى الظاهر يترتب عليه كون الماهيه المأمور بها هى الأقل لأن تعين الماهيه فى الأقل يحتاج إلى جنس وجودى و هى الأجزاء المعلومه و فصل عدمى هو عدم جزئيه غيرها و عدم ملاحظته معها و الجنس موجود بالفرض و الفصل ثابت بالأصل فتعين المأمور به فله وجه.

إلا أن يقال إن جزئيه الشىء مرجعها إلى

ملاحظه المركب منه و من الباقي شيئا واحدا كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظه غيره من الأجزاء شيئا واحدا.

فجزئيه الشئى ء و كليه المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك في جزئيه الشئى ء شك في كليه الأكثر و نفى جزئيه الشئى ء نفى لكليته فإثبات كليه الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفى الآخر و ليس أولى من العكس.

و منه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئا واحدا مركبا من ذلك و من باقى الأجزاء لأن هذا أيضا لا يثبت أنه اعتبر بالتركيب بالنسبه إلى باقى الأجزاء هذا مع أن أصالة عدم الالتفات لا- تجرى بالنسبه إلى الشارع المنزه عن الغفله بل لا- يجرى مطلقا فى ما دار أمر الجزء بين كونه جزء واجبا أو جزء مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتأمل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧١

### **المسألة الثانية ما إذا كان الشك في الجزئيه ناشئا من إجمال الدليل**

كما إذا علق الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بين مركبين يدخل أقلهما جزء تحت الأكثر بحيث يكون الآتى بالأكثر آتيا بالأقل.

و الإجمال قد يكون فى المعنى العرفى كأن وجب غسل ظاهر البدن فيشك فى أن الجزء الفلانى كباطن الأذن أو عكزه البطن من الظاهر أو الباطن و قد يكون فى المعنى الشرعى كالأوامر المتعلقة فى الكتاب و السنه بالصلاه و أمثالها بناء على أن هذه الألفاظ موضوعه للماهيه الصحيحه يعنى الجامعه لجميع الأجزاء الواقعيه و الأقوى هنا أيضا جريان أصالة البراءه لعين ما أسلفناه فى سابقه من العقل و النقل.

و ربما يتخيل جريان قاعده الاشتغال هنا و إن جرت أصالة البراءه فى المسأله المتقدمه لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالأمر المجمل فى تلك المسأله و وجوده هنا

فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل و لذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

و فيه أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل و الأ-كثر ممنوع لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسى و المقدمى فلا محيص عن الإتيان به لأن تركه مستلزم للعقاب و أما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فسيجى ء فيه ما مر من الدليل العقلى و النقلى.

و الحاصل أن مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدله البراءة فى واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها فى المحتمل الآخر حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة و يجب الاحتياط فيها

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧٢

لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيلى فى المسألة متعلق بالمجمل و بين وجود خطاب مردد بين خطابين و إذا فقدت المناط المذكور و أمكن البراءة فى واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق فى ذلك بين الخطاب التفصيلى و غيره.

فإن قلت إذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالإتيان بمراده و استحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا و عدم القناعه باحتمال تحصيل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين حتى يجب الاحتياط فيه و لو كان المصداق مرددا بين الأقل و الأكثر نظرا

إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجىء في المسألة الرابعة وإنما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول لأنه الموضوع له اللفظ و المستعمل فيه و اتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل و الأكثر لا مصداقه.

و نظير هذا التوهم أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح و الصحيح مردد مصداقه بين الأقل و الأكثر فيجب فيه الاحتياط و يندفع بأنه خلط بين الوضع للمفهوم و المصداق فافهم.

و أما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من الثمره بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح و بين وضعها للأعم فغرضه بيان الثمره على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئيه لا- أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحه فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءه في أجزاء العبادات كيف و المشهور مع قولهم بالوضع للصحيحه قد ملثوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئيه و الشرطيه بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصاله البراءه.

و التحقيق أن ما ذكروه ثمره للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح و عدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

أما الأول فلما عرفت من أن غايه ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجمله و قد عرفت أن المختار و المشهور في المجمل المردد بين الأقل و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧٣

و أما الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمره أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم و هو أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو

الصحيح كان كل جزء من أجزاء العباده مقوما لصدق حقيقه معنى لفظ الصلاه فالشك فى جزئيه شىء شك فى صدق الصلاه فلا إطلاق للفظ الصلاه على هذا القول بالنسبه إلى واجده الأجزاء و فاقده بعضها لأن الفاقده ليست بصلاه فالشك فى كون المأتى به فاقدا أو واجدا شك فى كونها صلاه أو ليست بها.

و أما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجده لجميع الأجزاء و الفاقده لبعضها نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه و من فاقده بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا- يخل فاقده لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلاه من الألفاظ المطلقة الصادقه على الصحيحه و الفاسده.

فإذا أريد بقوله أقيموا الصلاه فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاه كالصلاه مع السوره كان ذلك تقييدا للمطلق و هكذا إذا أريد المشتمله على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فإرادته الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائده على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاه أما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاه فهى من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمه له.

و حينئذ فإذا شك فى جزئيه شىء للصلاه فإن شك فى كونه جزء مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك فى صدق اسم الصلاه و لا- يجوز فيه إجراء البراءه لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاه كما أشرنا إليه فيما سبق و لا إجراء أصاله إطلاق اللفظ و عدم تقييده لأنه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

و أما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقه الصلاه بل هو على تقدير

اعتباره و كونه جزء فى الواقع لىس إلا- من الأ-جزاء التى يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعا للأعم من واجده و فاقده و  
حينئذ فالشك فى اعتباره و جزئيه راجع إلى الشك فى تقييد إطلاق الصلاه فى أقيموا الصلاه بهذا الشىء بأن يراد منه مثلا  
أقيموا الصلاه المشتمله على جلسه الاستراحه.

و من المعلوم أن الشك فى التقييد يرجع فيه إلى أصله الإطلاق و عدم التقييد فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا  
المشكوك و بأن الامتثال يحصل بدونه و أن هذا المشكوك غير

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٧٤

معتبر فى الامتثال و هذا معنى نفى جزئيه بمقتضى نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم و المصداق و هو  
توهم أنه إذا قام الإجماع بل الضروره على أن الشارع لا يأمر بالفاسده لأن الفاسد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به  
فقد ثبت تقييد الصلاه دفعه واحده بكونها صحيحه جامع لجمع الأجزاء فكلما شك فى جزئيه شىء كان راجعا إلى الشك فى  
تحقق العنوان المقيد للمأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لأنه كما يجب القطع بحصول نفس  
العنوان و هو الصلاه فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله فى تحققها كما أشرنا إليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم  
الذى قيد به العنوان كما لو قال أعتق مملوكا مؤمنا فإنه يجب القطع بحصول الإيمان كالقطع بكونه مملوكا.

و دفعه يظهر مما ذكرناه من أن الصلاه لم تقيد بمفهوم الصحيحه و هو الجامع لجميع الأجزاء و إنما قيدت بما علم من الأدله  
الخارجيه اعتباره فالعلم بعدم إرادته الفاسده يراد به العلم بعدم إرادته هذه المصاديق الفاقده للأمر التى



دل الدليل على تقييد الصلاه بها لا أن مفهوم الفاسده خرج عن المطلق وبقى مفهوم الصحيحه فكلما شك في صدق الصحيحه و الفاسده وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحه.

و هذه المغالطه جاريه في جميع المطلقات بأن يقال إن المراد بالمأمور به في قوله أعتق رقبه ليس إلا الجامع لشروط الصحه لأن الفاقد للشروط غير مراد قطعاً فكلما شك في شرطيه شىء كان شكاً في تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

و بالجمله فاندفاع هذا التوهم غير خفى بأدنى التفات فلنرجع إلى المقصود و نقول إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها و من المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك به بإطلاقه بل له شروط كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضييه المهمله بحيث لا يكون المقام مقام بيان أ لا ترى أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجه لا بد لك من شرب الدواء و المسهل فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء و المسهل و كذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافره غداً.

و بالجمله فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز أن يدفع القيود المحتمله للمطلق بالأصل لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إرادته المقيد إلا بضميمه أنه إذا فرض و لو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إرادته الأعم من

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٧٥

المقيد و إلا- قبح التكليف لعدم البيان فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

و الذى يقتضيه التدبر في

جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة فإن قوله تعالى أقيموا الصلاة إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة و المحافظه عليها نظير قوله من ترك الصلاة فهو كذا و كذا و إن صلاه فريضه خير من عشرين أو ألف حجه نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء إما قبل بيانه له حتى يكون إشاره إلى ما يفصله له حين العمل و إما بعد البيان له حتى يكون إشاره إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب و الأوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلاه و الصوم و الحج كلها على أحد الوجهين و الغالب فيها الثاني.

و قد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليه التمسك فيها بأصالة الإطلاق و عدم التقييد لكنها قابله للدفع أو غير مطرده في جميع المقامات و عمد الموهن لها ما ذكرناه.

فحينئذ إذا شك في جزئيه شىء لعباده لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئيه من أصاله عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصاله البراءه على الخلاف في المسأله.

فالذى ينبغى أن يقال في ثمره الخلاف بين الصحيحى و الأعمى هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح و حكم المجمل مبنى على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصاله البراءه و إمكان البيان و الحكم بعدم الجزئيه لأصاله عدم التقييد على القول بالأعم فافهم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧٦

### **المسأله الثالثه فيما إذا تعارض نصاب متكافئان في جزئيه شىء لشىء و عدمها**

كأن يدل أحدهما على جزئيه السوره و الآخر على عدمها و مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا لكن ينبغى أن يحمل هذا الحكم منهم على

ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصاله عدم تقييده عدم جزئيه هذا المشكوك كأن يكون هنا إطلاق معتبر للأمر بالصلاه بقول مطلق و إلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ و هذا الفرض خارج عن موضوع المسأله لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضه فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسأله حتى تكون موردا للأصول العمليه.

فإن قلت فأى فرق بين وجود هذا المطلق و عدمه و ما المانع من الحكم بالتخير هنا كما لو لم يكن مطلق.

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التسايط حتى إن المقيد المبتلى بمثله بمنزله العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم فى صوره عدم وجود المطلق التى حكم فيها بالتخير هو التسايط و الرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءه و الاحتياط على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخير كما هو المشهور نصا و فتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخير هاهنا لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذى هو بمنزله تعيين العمل بالخبر المعارض للقيد.

قلت أما لو قلنا بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لأن موافقه أحدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به و يطرح الآخر فلا إشكال فى الحكم و فى خروج مورده عن محل الكلام.

و إن قلنا إنهما متكافئان و المطلق مرجح لا مرجح نظرا إلى كون أصاله عدم التقييد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٧٧

تعديا لا من باب الظهور النوعى فوجه عدم شمول أخبار التخير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصوره عدم وجود الدليل الشرعى فى تلك الوقعه و أنها مسوقه لبيان

عدم جواز طرح قول الشارع فى تلك الواقعة و الرجوع إلى الأصول العقليه و النقليه المقرره لحكم صورته فقدان قول الشارع فيها و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضميمه أصاله الإطلاق المتعبد بها عند الشك فى المقيد.

و الفرق بين هذا الأصل و بين تلك الأصول الممنوع فى هذه الأخبار عن الرجوع إليها و ترك المتكافئين هو أن تلك الأصول عمليه فرعيه مقرره لبيان العمل فى المسأله الفرعيه عند فقد الدليل الشرعى فيها و هذا الأصل مقرر لإثبات كون الشىء و هو المطلق دليلا- و حجه عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعى المعين لحكم المسأله المتعارض فيها النصان بخلاف التخير مع جريان تلك الأصول فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث فى موردهما هذا.

و لكن الإنصاف أن أخبار التخير حاكمه على هذا الأصل و إن كان جاريا فى المسأله الأصوليه كما أنها حاكمه على تلك الأصول الجاربه فى المسأله الفرعيه لأن مؤداها بيان حجه أحد المتعارضين كمؤدى أدله حجه الأخبار و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل فهى داله على مسأله أصوليه و ليس مضمونها حكما عمليا صرفا.

فلا فرق بين أن يرد فى مورد هذا الدليل المطلق اعلم بالخبر الفلانى المقيد لهذا المطلق و بين قوله اعلم بأحد هذين المقيد أحدهما له فالظاهر أن حكم المشهور فى المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخير مبنى على ما هو المشهور فتوى و نصا من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود فى تلك المسأله كما يظهر من ملاحظه النصوص و الفتاوى و سيأتى توضيح ما هو الحق من المسلكين فى باب التعادل

### المسألة الرابعة فيما إذا شك في جزئيه شىء للمأمور به من جهة الشبهه في الموضوع الخارجى

كما إذا أمر بمفهوم مبین مردد مصداقه بين الأقل و الأكثر و منه ما إذا وجب صوم شهر هلالى و هو ما بين الهلالين فشك في أنه ثلاثون أو ناقص و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاه فشك في جزئيه شىء للوضوء أو الفعل الرفعين.

و اللازم في المقام الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبین معلوم تفصيلا و إنما الشك في تحققه بالأقل فمقتضى أصاله عدم تحققه و بقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به و لزوم الإتيان بالأكثر.

و لا يجرى هنا ما تقدم من الدليل العقلى و النقلى الدال على البراءه لأن البيان الذى لا بد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فإذا شك في تحققه فى الخارج فالأصل عدمه و العقل أيضا يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلا أعنى المفهوم المعين المبين للمأمور به ألا ترى أنه لو شك في وجود باقى الأجزاء المعلومه كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا كان مقتضى العقل و الاستصحاب وجوب الإتيان بها.

و الفارق بين ما نحن فيه و بين الشبهه الحكيمه من المسائل المتقدمه التى حكمتنا فيها بالبراءه هو أن نفس متعلق التكليف مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا و بين تعلقه بالمشكوك و هذا التردد لا- حكم له بمقتضى العقل لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك و هى قبيحه بحكم العقل.

فالعقل و النقل الدالان على البراءه مبینان لمتعلق التكليف من أول الأمر فى مرحله الظاهر.

و أما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبین معين معلوم تفصيلا

لا- تصرف للعقل و النقل فيه و إنما يشك في تحققه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومه و العقل و النقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج بل الأصل عدم تحققه و العقل أيضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٧٩

### و أما القسم الثاني و هو الشك في كون الشيء قيدا للمأمور به

فقد عرفت أنه على قسمين لأن القيد قد يكون منشؤه فعلا- خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجى كالطهاره الناشئه من الوضوء و قد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجى.

أما الأول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نزيل بالإعاده و أما الثاني فالظاهر اتحاد حكمهما.

و قد يفرق بينهما بإلحاق الأول بالشك في الجزئيه دون الثاني نظرا إلى جريان العقل و النقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الأول فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به و لو مقدمه منفيا بحكم العقل و النقل و المفروض أن الشرط الشرعى إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر و أما ما كان متحدا مع المقيد في الوجود الخارجى كالإيمان في الرقبه المؤمنه فليس مما يتعلق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدمه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

و الحاصل أن أدله البراءة من العقل و النقل إنما تنفى الكلفه الزائده الحاصله من فعل المشكوك و العقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فإن الآتى بالصلاه بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله و أما الآتى بالرقبه الكافره فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل

هو تارك للمأمور به رأساً.

و بالجمله فالمطلق و المقيد من قبيل المتباينين لا الأقل و الأكثر.

و كان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءه عند الشك في الشرطيه و الجزئيه كالمحقق القمى رحمه الله في باب المطلق و المقيد من تأييد استدلال العلامه رحمه الله في النهايه على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٨٠

وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعده الاشتغال و رد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعى العلم بالبراءه بقوله (و فيه أن المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد أو المطلق و نعلم أنا مكلفون بأحدهما لاشتغال الذمه بالمجمل و لا يحصل البراءه إلا- بالمقيد إلى أن قال و ليس هنا قدر مشترك يقينى يحكم بنفى الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود فى ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل و لا تفارق لهما فليتأمل انتهى هذا).

و لكن الإنصاف عدم خلو المذكور عن النظر فإنه لا بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل لأن المنفى فيها الإلزام بما لا- يعلم و رفع كلفته و لا- ريب أن التكليف بالمقيد مشتمل على كلفه زائده و إلزام زائد على ما فى التكليف بالمطلق و إن لم يزد المقيد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج و لا- فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبه الكافره و إتيان الصلاه بدون الوضوء.

مع أن ما ذكره من تغاير وجود منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فى الوضوء و اتحادهما فى الرقبه المؤمنه كلام ظاهرى فإن الصلاه حال الطهاره بمنزله الرقبه المؤمنه فى كون كل منهما أمراً واحداً فى مقابل الفرد الفاقد للشرط و أما وجوب إيجاد الوضوء مقدمه لتحصيل ذلك المقيد

فى الخارج فهو أمر يتفق بالنسبه إلى الفاقد للطهاره.

و نظيره قد يتفق فى الرقبه المؤمنه حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها فى الخارج بل قد يجب السعى فى هدايه الرقبه الكافره إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها و انحصر الواجب فى و بالجمله فالأمر بالمشروط بشىء لا يقتضى بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له فى الوجود الخارجى بل قد يتفق و قد لا يتفق و أما الواجد للشرط فهو لا يزيد فى الوجود الخارجى على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

و أما ما ذكره المحقق القمى رحمه الله فلا ينطبق على ما ذكره فى باب البراءه و الاحتياط من إجراء البراءه حتى فى المتباينين فضلا عن غيره فراجع.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨١

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى ما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين كما لو دار الواجب فى كفاره رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث فإن فى إلحاق ذلك بالأقل و الأ-كثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيد أو المتباينين و جهين بل قولين من عدم جريان أدله البراءه فى المعين لأنه معارض بجريانها فى الواحد المخير و ليس بينهما قدر مشترك خارجى أو ذهنى يعلم تفصيلا و جوبه فيشكك فى جزء زائد خارجى أو ذهنى و من أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفه زائده على الإلزام بأحدهما فى الجمله و هو ضيق على المكلف و حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفه فهى موضوعه عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعه منه



بحكم الناس في سعه ما لم يعلموا.

و أما وجوب الواحد المررد بين المخير و المعين فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه و لا هو في سعه من جهته و المسأله في غايه الإشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءه عن التعيين بعد العلم الإجمالي و عدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشرطيه أو الشرطيه بل هو على تقديره عين المكلف به و الأخبار غير منصرفه إلى نفي التعيين لأنه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوه بل الحكم في الشرط و إلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال لكن الأقوى فيه الإلحاق.

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع.

ثم إن مرجع الشك في المانعيه إلى الشك في الشرطيه و عدمه.

و أما الشك في القاطعيه بأن يعلم أن عدم الشئ لا مدخل له في العباده إلا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعتبره في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئه الاتصاليه و عدم خروج الأجزاء السابقه عن قابليه صيرورتها أجزاء فعليه و سيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

ثم إن الشك في الجزئيه أو الشرطيه قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير أصله البراءه في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الأصل في الشرطيه و الجزئيه فيخرج عن موضوع مسأله الاحتياط و البراءه فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته أو عدم وجوبه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٢

**و ينبغي التنبيه على أمور متعلقه بالجزء و الشرط**

**الأمر الأول**

**إشاره**

إذا ثبت جزئيه شئ و شك في ركنيته فهل الأصل كونه ركنا أو عدم كونه كذلك أو مبني على مسأله البراءه و الاحتياط في الشك

فى الجزئيه أو التبعض بين أحكام الركن فيحكم ببعضها و نفى بعضها الآخر وجوه لا- يعرف الحق منها إلا- بعد معرفه معنى الركن فنقول إن الركن فى اللغه و العرف معروف و ليس له فى الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه فى زمان صدور تلك الأخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء و قد اختلفوا فى تعريفه بين من قال بأنه ما تبطل العباده بنقصه عمدا و سهوا و بين من عطف على النقص زيادته و الأول أوفق بالمعنى اللغوى و العرفى و حينئذ فكل جزء ثبت فى الشرع بطلان العباده بالإخلال فى طرف النقصه أو فيه و فى طرف الزيادة فهو ركن.

فالمهم بيان حكم الإخلال بالجزء فى طرف النقصه أو الزيادة و أنه إذا ثبت جزئيه فهل الأصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا و إلا لم يكن جزء.

فهنا مسائل ثلاث بطلان العباده بتركه سهوا.

و بطلانها بزيادته عمدا.

و بطلانها بزيادته سهوا.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٣

### **أما المسأله الأولى و هى بطلان العباده بترك الجزء سهوا.**

فالأقوى فيها أصاله بطلان العباده بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحه لأن ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفله فإذا انتفى ينتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به و هو معنى فساده أما عموم جزئيه لحال الغفله فلا-ن الغفله لا- توجب تغير المأمور به فإن المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره فى الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله لأنه غافل عن غفلته فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور بها بأمر أصلا غايه الأمر عدم توجه الأمر الفعلى بالصلاه مع

السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأول.

فإن قلت عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئيه بمثل (قوله: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب) دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئيه شىء فى الجملة و احتمال اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها بصحة الصلاه المنسى فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامه مثل (قوله عليه السلام: تمت صلاته و لا يعيد) و حينئذ فمرجع الشك إلى الشك فى الجزئيه حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءه و الاحتياط على الخلاف و كذا لو كان الدال على الجزئيه حكماً تكليفاً مختصاً بحال الذكر و كان الأمر بأصل العباده مطلقاً فإنه يقتصر فى تقييده على مقدار قابليه دليل التقييد أعنى حال الذكر إذ لا تكليف حال الغفله فالجزء المنتزع من الحكم التكليفى نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير و نحوه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٤

قلت إن أريد بعدم جزئيه ما ثبت جزئيته فى الجملة فى حق الناسى إيجاب العباده الخاليه عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه بالنسبه إلى المغفول عنه إيجاباً و إسقاطاً و إن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسى بدلاً عن العباده الواقعيه فهو حسن لأنه حكم فى حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئيه بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين فى مسأله البراءه و الاحتياط لأن هذا المعنى حكم وضعى لا

يجرى فيه أدله البراءة بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

و هذا معنى ما اخترناه من فساد العباده الفاقده للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

و مما ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسأله من مسأله اقتضاء الأمر للأجزاء فى شىء لأن تلك المسأله مفروضه فيما إذا كان المأتى به مأمورا به بأمر شرعى كالصلاه مع التيمم أو بالطهاره المظنونه و ليس فى المقام أمر بما أتى به الناس أصلا.

و قد يتوهم أن فى المقام أمرا عقليا لاستقلال العقل بأن الواجب فى حق الناسى هو هذا المأتى به فيندرج لذلك فى إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و هو فاسد جدا لأن العقل ينفى تكليفه بالمنسى و لا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء و إنما يأتى بها بداعى الأمر بالعباده الواقعيه غفله عن عدم كونه إياها كيف و التكليف عقليا كان أو شرعيا يحتاج إلى الالتفات و هذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه.

و نظير هذا التوهم توهم أن ما أتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و فساده يظهر مما ذكرنا بعينه.

و أما ما ذكره من أن دلالة الجزء قد يكون من قبيل التكليف و هو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد إطلاق الأمر بالكل إلا بقدر مورده و هو غير الغافل فإطلاق الأمر بالكلى المقتضى لعدم جزئيه هذا الجزء له بالنسبه إلى الغافل بحاله.

ففيه أن التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزء للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكل و إن كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزء لأن الأمر الغيرى إنما يتعلق

بالمقدمه و انتفاؤه بالنسبه إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيه في حقه لأن الجزئيه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٥

غير مسببه عنه بل هو مسبب و من ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فإن الشرطيه مسببه عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفى بانتفائه.

و الحاصل أن الأمر الغيرى بشىء لكونه جزء و إن انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكل فى حقه إلا أن الجزئيه لا تنتفى بذلك.

و قد يتخيل أن أصله العدم على الوجه المتقدم و إن اقتضت ما ذكر إلا أن استصحاب الصحه حاكم عليها.

و فيه ما سيجىء فى المسأله الآتیه من فساد التمسك به فى هذه المقامات و كذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فإن قلت إن الأصل الأولى و إن كان ما ذكرت إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضى إمضاء ما يفعله الناسى خالياً عن الجزء و الشرط المنسى عنه و هو (قوله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى تسعة الخطأ و النسيان).

بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذه بل جميع الآثار الشرعيه المترتبه على الشىء المنسى لو لا النسيان فإنه لو ترك الصوره لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد و وجوب الإعادة و هذا مرفوع مع ترك السوره نسياناً و إن شئت قلت إن جزئيه السوره مرتفعه حال النسيان.

قلت بعد تسليم إرادته رفع جميع الآثار إن جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعاً بل هى ككليه الكل و إنما المجعول الشرعى و وجوب الكل و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الروايه و وجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول لا على ترك السوره.

و دعوى

أن ترك السوره سبب لترك الكل الذى هو سبب وجود الأمر الأول لأن عدم الرفع من أسباب البقاء و هو من المجعولات القابله للارتفاع فى الزمان الثانى فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه و هو ترك الجزء و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو ترك الكل و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو وجود الأمر فى الزمان الثانى.

مدفوعه بما تقدم فى بيان معنى الروايه فى الشبهه التحريميه فى الشك فى أصل التكليف من أن المرفوع فى الروايه الآثار الشرعيه الثابته لولا-النسيان لا-الآثار الغير الشرعيه و لا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعيه فالآثار المرفوعه فى هذه الروايه نظير الآثار الثابته للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب فى أنها هى خصوص الآثار الشرعيه المجعوله للشارع دون الآثار العقلية و العاديه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٦

و دون ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه.

نعم لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع أو أن نسيانه كعدم نسيانه أو أنه لا حكم لنسيان السوره مثلا و جب حملة تصحيحا للكلام على رفع الإعاده و إن لم يكن أثرا شرعيا فافهم.

و زعم بعض المعاصرين الفرق بين أصله عدم الجزئيه و مضمون النبوى حيث حكم فى مسأله البراءه و الاشتغال فى الشك فى الجزئيه بأن أصله عدم الجزئيه لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل لأنه لازم غير شرعى أما رفع الجزئيه الثابته بالنبوى فيثبت به كون المأمور به هو الأقل و ذكر فى وجه الفرق ما لا يصلح له من إرادته راجعه فيما ذكره فى أصله العدم و كيف كان فالقاعده الثانويه فى النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى

القاعده الثانويه فى خصوص الصلاه من جهه (قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاه إلا من خمسه الطهور و الوقت و القبله و الركوع و السجود) (و قوله عليه السلام فى مرسله سفيان: يسجد سجدتى السهو فى كل زياده و نقيصه) (و قوله عليه السلام فى من نسى الفاتحه: أ ليس قد أتممت الركوع و السجود) و غيره.

ثم إن الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء و الأصل الأولى و الثانوى المزيف و المقبول و هو غايه المسئول

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٧

### المسأله الثانيه فى زياده الجزء عمدا

و إنما يتحقق فى الجزء الذى لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزياده فلو أخذ بشرطه فالزياده عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصه لأن فاقد الشرط كالمتروك كما أنه لو أخذ فى الشرع لا بشرط الوحده و التعدد فلا إشكال فى عدم الفساد و يشترط فى صدق الزياده قصد كونه من الأجزاء أما زياده صوره الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمه فى الصلاه لم تعد زياده فى الجزء.

نعم (ورد فى بعض الأخبار: أنها زياده فى المكتوبه) و سيأتى الكلام فى معنى الزياده فى الصلاه.

ثم الزياده العمديه تتصور على وجوه أحدها أن يزيد جزء من أجزاء الصلاه بقصد كون الزائد جزء مستقلا كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا أن الواجب فى كل ركعه ركوعان كالسجود.

الثانى أن يقصد كون مجموع الزائد و المزيد عليه جزء واحدا كما لو اعتقد أن الواجب فى الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدد.

الثالث أن يأتى بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه إما اقتراحا كما لو قرأ سوره ثم بدا له فى الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سوره أخرى لغرض دينى كالفصيله أو دنيوى كالأستعجال و إما لإيقاع الأول

على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها ثم يبدو له فى إعادته على وجه صحيح.

أما الزيادة على الوجه الأول فلا إشكال فى فساد العباده إذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلاه أو فى الأثناء لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٨

و أما الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك فى مانعيه الزيادة و مرجعها إلى شرطيه عدمها و قد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءه.

و قد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغيير لهيئه العباده الموظفه فتكون مبطله و قد احتج به فى المعتبر على بطلان الصلاه بالزيادة.

و فيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئه المعتبره فى الصلاه فالصغرى ممنوعه لأن اعتبار الهيئه الحاصله من عدم الزيادة أول الدعوى فإذا شك فيه فالأصل البراءه و إن أريد أنه تغيير للهيئه المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبرى ممنوعه لمنع كون تغيير الهيئه المتعارفه مبطلا.

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان فى الضعف الاستدلال للصحه باستصحابها بناء على أن العباده قبل هذه الزيادة كانت صحيحه و الأصل بقاؤها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه أن المستصحب إن كان صحه مجموع الصلاه فلم يتحقق بعد و إن كان صحه الأجزاء السابقه منها فهى غير مجديه لأن صحه الأجزاء إما عباره عن مطابقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتب الأثر عليها و المراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمه مع باقى الأجزاء و الشرائط إذ ليس أثر الجزء المنوط به



صحته إلا حصول الكل به منضمًا إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

و لا- يخفى أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة لأنها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه و هي بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها.

ألا- ترى أن صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجيين لا- يراد بها إلا- كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجيين لحصل الكل فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبه جزئيه فإذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف إذا شك في حصول الكل من جهه الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فإن الشك في حصه الصلاه بعد تحقق الزيادة المذكوره من جهه الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطًا و عدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشروط المعتمره و لم يتحقق فلا يتحقق الكل.

و من المعلوم أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقه فاستصحاب صحة تلك

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٩

الأجزاء غير محتاج إليه لأننا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدى في صحة الصلاه بمعنى اجتماعها لما عداها من الأجزاء و الشروط فإن قلت فعلى ما ذكرته فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقه أبدا بل هي باقيه على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من

الموانع من أن من الشائع فى النصوص و الفتاوى إطلاق المبطل و الناقض على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاة.

قلت نعم و لا- ضمير فى التزام ذلك و معنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي إليها  
فيجب استئناف الصلاة امثالاً للأمر.

نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً يكشف عن أن لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئته اتصاليه  
ترتفع ببعض الأشياء دون بعض فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال و التجشؤ لا يقطعه و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين  
و هما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقه و الأجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق و اللاحق يسقط عن قابليه  
ضمه إلى الآخر و ضم الآخر إليه.

و من المعلوم أن الأجزاء السابقه كانت قابله للضم إليها و صيرورتها أجزاء فعلية للمركب و الأصل بقاء تلك القابليه و تلك  
الهيئته الاتصاليه بينها و بين ما يلحقها فيصح الاستصحاب فى كل ما شك فى قاطعيه الموجود.

و لكن هذا مختص بما إذا شك فى القاطعيه و ليس مطلق الشك فى مانعيه الشىء كالتزايده فيما نحن فيه شكاً فى القاطعيه.

و حاصل الفرق بينهما أن عدم الشىء فى جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من جمله الشروط فإذا وجد أنا ما فقد انتفى  
الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجبهه و هذا لا يجدى فيه القطع بصحة الأجزاء السابقه فضلاً عن  
استصحابها و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً و رافعاً للهيئته الاتصاليه و الارتباطيه فى نظر الشارع بين الأجزاء فإذا  
شك فى رافعيه شىء لها حكم ببقاء تلك

الهيئة و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما يرد استصحاب الصحة بأنه إن أريد صحة الأجزاء المأتى بها بعد طرو المانع الإجمالى فغير مجد لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض و إن أريد إثبات عدم مانعيه الطارى أو صحة بقيه الأجزاء فساقط لعدم التعويل على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٠

الأصول المثبتة انتهى.

و فيه نظر يظهر مما ذكرنا و حاصله أن الشك إن كان فى مانعيه شىء و شرطيه عدمه للصلاه فصحة الأجزاء السابقه لا يستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبه إليها من الأصول المثبتة و إن كان فى قاطعيه الشىء و رفعه للاتصال و الاستمرار الموجود للعباده فى نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف إذ لا يقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصاليه و الشك إنما هو فيه لا فى ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه و لا فى صحة بقيه الأجزاء من غير جهه زوال الهيئة الاتصاليه بينها و بين الأجزاء السابقه و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال و الهيئة الاتصاليه إن كان ما بين الأجزاء السابقه بعضها مع بعض فهو باق لا- ينفع و إن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتية فالشك فى وجودها لا بقائها و أما أصاله بقاء الأجزاء السابقه على قابليه إلحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة.

اللهم إلا- أن يقال إن استصحاب الهيئة الاتصاليه من الاستصحابات العرفيه الغير المبنيه على التدقيق نظير استصحاب الكريه فى الماء المسبوق بالكريه و يقال فى بقاء الأجزاء السابقه على قابليه الاتصال إنه

لما كان المقصود الأصلي من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقه و عدمه و كان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوه الحكم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات فافهم.

و بما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسأله السابقه من عدم الجدوى في استصحاب الصحه لإثبات صحه العباده المنسى فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئيه المنسى حال النسيان.

و قد يتمسك لإثبات صحه العباده عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى و لا تبطلوا أعمالكم فإن حرمه الإبطال إيجاب للمضى فيها و هو مستلزم لصحتها و لو بالإجماع المركب أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم و الحج.

و قد استدل بهذه الآيه غير واحد تبعاً للشيخ قدس سره.

و هو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآيه الشريفه من المعانى فنقول إن حقيقه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٩١

الإبطال بمقتضى وضع باب الإفعال إحداث البطلان في العمل الصحيح و جعله باطلا نظير قولك أقيمت زيدا أو أجلسته أو أغنيته و الآيه بهذا المعنى راجعه إلى النهى عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الأذى بناء على أن النهى عن تعقيبها بهما بشهاده قوله تعالى ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا و لا أذى الثانى أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركيه يعنى أحدثه ضيقاً لا أحدث فيه الضيق بعد السعه و الآيه بهذا المعنى نهى عن إتيان الأعمال مقارنه للوجوه المانعه عن صحتها أو فاقده

للأمور المقتضية للصحة و النهى على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد إذ لا يترتب على إحداث البطلان فى العمل أو إيجادها باطلا عدا فوت مصلحه العمل الصحيح.

الثالث أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه كقطع الصلاه و الصوم و الحج و قد اشتهر التمسك بحرمه قطع العمل بها و يمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لأنه أيضا عمل لغه و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر و صيرورته جزء فعليا للمركب فلا- يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابليه كونه جزء فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للأول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الإبطال فى أثناءه.

و كيف كان فالمعنى الأول أظهر لكونه المعنى الحقيقى و لموافقته لمعنى الإبطال فى الآيه الأخرى المتقدمه و مناسبتة لما قبله من قوله تعالى يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم فإن تعقيب إطاعه الله و إطاعه الرسول بالنهى عن الإبطال يناسب الإحباط لا إتيان العمل على الوجه الباطل لأنها مخالفه لله و الرسول هذا كله مع ظهور الآيه فى حرمه إبطال الجميع فيناسب الإحباط بمثل الكفر لا إبطال شىء من الأعمال الذى هو المطلوب.

و يشهد لما ذكرنا مضافا إلى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآيه بالمعنى الأول (فعن الأمالى و ثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من قال سبحان الله غرس له الله بها شجره فى الجنة و من قال الحمد لله غرس الله له بها شجره فى الجنة و من قال لا إله إلا الله غرس

فرائد الأصول،

الله له بها شجره فى الجنة فقال له رجل من قريش إن شجرتنا فى الجنة لكثير قال صلى الله عليه وآله نعم و لكن إياكم أن ترسلوا إليها نارا فتحرقوها إن الله عز و جل يقول يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم).

هذا إن قلنا بالإيجاب مطلقا أو بالنسبه إلى بعض المعاصى و إن لم نقل به و طرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله فى مثل المسأله كان المراد فى الآيه الإبطال بالكفر لأن الإيجاب به اتفاقى و ببالى أنى وجدت أو سمعت ورود الروايه فى تفسير الآيه و لا تبطلوا أعمالكم بالشرك.

هذا كله مع أن إرادته المعنى الثالث الذى يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبه إلى ما لا- يحرم فى غايه القله فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا أيضا على حرمة قطع العمل فى الأثناء إلا- أنه لا- ينفع فيما نحن فيه لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له و إبطالا فلا معنى لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

و مما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فى الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة.

و أضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل للشك فى الزمان اللاحق فى القدره على إتمامه و فى أن مجرد إلحاق باقى الأجزاء إتمام له فلعل

عدم الزيادة من الشروط و الإتيان بما عداه من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقي لإتمامه حتى يصدق إتمام العمل أ لا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد فى وجوب السوره و عدمه لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقه أنه إتمام للعمل.

و ربما يجاب عن حرمه الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنهما لا يدلان على صحه العمل فيجمع بينهما و بين أصاله الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته للشك فى أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.

و فيه نظر فإن البراءه اليقنيه على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام و إن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٣

هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلى الصلاه فى ضمن هذا الفرد و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعاده من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمه القطع مدفوع بالأصل لأن الشبهه فى أصل التكليف الوجوبى أو التحريمى بل لا احتياط مستحبا فى الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمه القطع لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهه أخرى و هى مراعاة نيه الوجه التفصيلى فى العباده فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم و إن أتمه ثم أعاد فاتت منه نيه الوجوب فى ما هو الواجب عليه و لا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم لأنه كان الشك فيه فى أصل التكليف و هذا شك فى المكلف به.

و الحاصل أن الفقيه إذا كان مترددا بين الإتمام و الاستئناف فالأولى له الحكم بالقطع و الأمر بالإعاده بنيه الوجوب.

ثم إن ما ذكرناه من حكم الزيادة و أن مقتضى أصل البراءه عدم

مانعتها إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولى و إلا فقد يقتضى الدليل فى خصوص بعض المركبات البطلان كما فى الصلاه حيث دلت الأخبار المستفيضه على بطلان الفريضه بالزياده فيها.

مثل (قوله صلى الله عليه و آله: من زاد فى صلاته فعليه الإعاده) (و قوله عليه السلام: و إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبه فليستقبل صلاته) (و قوله صلى الله عليه و آله فيما حكى عن تفسير العياشى: فى من أتم فى السفر إنه يعيده قال لأنه زاد فى فرض الله عز و جل دل بعموم التعليل على وجوب الإعاده لكل زياده فى فرض الله عز و جل.

و ما ورد فى النهى عن قراءه العزيمه فى الصلاه من التعليل (بقوله عليه السلام: لأن السجود زياده فى المكتوبه) (و ما ورد فى الطواف: لأنه مثل الصلاه المفروضه فى أن الزياده مبطله له).

و لبيان معنى الزياده و أن سجود العزيمه كيف يكون زياده فى المكتوبه مقام آخر و إن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبه إلا أن الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرساله أهم من ذكر ما يناسب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٩٤

### **المسأله الثالثه فى ذكر الزياده سهوا التى تقدر عمدا و إلا فما لا يقدر عمدا فسهوا أولى بعدم القدر**

و الكلام هنا كما فى النقص نسيانا لأن مرجعه إلى الاختلال بالشرط نسيانا و قد عرفت أن حكمه البطلان و وجوب الإعاده.

فثبت من جميع المسائل الثلاث أن الأصل فى الجزء أن يكون نقصه مخلا و مفسدا دون زيادته.

نعم لو دل دليل على قدر زيادته عمدا كان مقتضى القاعده البطلان بها سهوا إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل (قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاه إلا من خمسه) بناء على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزياده.

(و قوله عليه السلام فى المرسله: تسجد سجدة السهو لكل زياده و نقيصه تدخل



عليك).

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الأصل الأولى فيما ثبت جزئيه الركنيه إن فسر الركن بما يبطل الصلاه بنقصه و إن عطف على النقص الزيادة عمدا و سهوا فالأصل يقتضى التفصيل بين النقص و الزيادة عمدا و سهوا لكن التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاه إذ كل ما تبطل الصلاه بالإخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا و سهوا فأصله البراءه الحاكمه بعدم البأس بالزيادة معارضه بضميمه عدم الاشتغال الحاكمه ببطلان العباده بالنقص سهوا فإن جوزنا القول بالفصل فى الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصول العمليه فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعى فيعمل بكل من الأصليين و إلا فاللازم ترجيح قاعده الاشتغال على البراءه كما لا يخفى.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٥

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمه على الأصول و أما بملاحظتها فمقتضى لا تعاد الصلاه إلا من خمس و المرسله المذكوره عدم قدح الزيادة و النقص سهوا و مقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمه قدح الزيادة عمدا و سهوا و بينهما تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهويه بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو و الظاهر حكومه قوله لا تعاد على أخبار الزيادة لأنها كأدله سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاه كالحدث و التكلم و ترك الفاتحه و قوله لا تعاد يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الإعادة و إن كان من حقه أن يوجبها.

و الحاصل أن هذه الصحيحه مسوقه لبيان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فى الجمله.

ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشىء سهوا كان أخص من الصحيحه إن اختصت بالنسيان و عمت بالزيادة و النقصان و

الظاهر أن بعض أدله الزيادة مختصه بالسهو مثل (قوله:

إذا استيقن أنه زاد في المكتوبه استقبل الصلاة).

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٦

## الأمر الثانى

إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته فى الجملة فهل يقتضى الأصل جزئيته و شرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان.

لأول أصاله البراءه من الفاقده و عدم ما يصلح لإثبات التكليف كما سنبين و لا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لأن وجوبه كان مقدمه لوجوب الكل فينتفى بانتفائه و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء.

نعم إذا ورد الأمر بالصلاه مثلا و قلنا بكونها اسما للأعم كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومه فيه من قبيل التقييد فإذا لم يكن للمقيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيه فى الجملة أو على وجوب المركب من هذا الجزء فى حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبه إلى القادر أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاه بالنسبه إليه سليما عن القيد و مثل ذلك الكلام فى الشروط.

نعم لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالكل و المشروط كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامى للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر و لا- أمر آخر بالعارى عن المفقود و كذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدده فإن كلا منها أمر غيرى إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمه أعنى الكل فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي فى الفرض الأول كما ذكرنا و لا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق فى المعنيين أعنى المجرد عن ذلك الجزء بالنسبه إلى العاجز و المشتمل على ذلك الجزء بالنسبه إلى القادر لأن المطلق كما بين فى موضعه

موضوع للماهيه المهمله الصادقه على المجرد عن القيد و المقيد كيف و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا  
كذلك فإن الخطاب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٧

الوارد بالصلاه قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقا مع كونهم مختلفين فى التمكّن من الماء و عدمه و فى الحضر  
و السفر و الصحه و المرض و غير ذلك و كذا غير الصلاه من الواجبات.

و للقول الثانى استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقا بالقدره بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى  
لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره أو الوجوب النفسى المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء و  
الفاقد لبعضها و دعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعم الموجود فى اللاحق و لو مسامحه فإن أهل العرف يطلقون  
على من عجز عن السوره بعد قدرته عليها أن الصلاه كانت واجبه عليه حال القدره على السوره و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز  
عنها و لو لم يكف هذا المقدار فى الاستصحاب لاختل جريانه فى كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثره الماء و قلته فإن  
الماء المعين الذى أخذ بعضه أو زيد عليه يقال إنه كان كثيرا أو قليلا و الأصل بقاء ما كان مع أن هذا الماء الموجود لم يكن  
متيقن الكثره أو القله و إلا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مسامحه فى مدخليه الجزء الناقص أو الزائد فى  
المشار إليه و لذا يقال فى العرف هذا الماء كان كذا و شك فى صيرورته كذا من غير ملاحظه زيادته و نقيصته.

و يدل على المطلوب أيضا النبوى و العلويان المرويان فى عوالى اللئالى.

(فعن النبى صلى الله

عليه وآله: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) (و عن علي عليه السلام: الميسور لا يسقط بالمعسور) و (: ما لا يدرك كله لا يترك كله) و ضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع.

نعم قد يناقش في دلالتها أما الأولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء أو بيانها و ما مصدرية زمانية.

و فيه أن كون من بمعنى الباء مطلقا و بيانها في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام و العجب معارضه هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء ببناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما أستطيع منه ثم تقييده بصوره تعذر إتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعده اتفاقا كما في كثير

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٤٩٨

من المواضع إذ لا يخفى أن التقيدين الأولين استفادان من قوله فأتوا منه إلخ و ظهوره حاكم عليهما نعم إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد و الحاصل أن المناقشه في ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه في فهم الخطابات و أما الثانيه فلما قيل من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور.

و لا كلام في ذلك لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء.

و فيه أولا- أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا- على حكمه فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند

عدم تعسر شىء فلا يسقط بسبب تعسره و بعبارة أخرى ما وجب عند التمكن من شىء آخر فلا يسقط عند تعذره و هذا الكلام إنما يقال فى مقام يكون ارتباط وجوب الشىء بالتمكن من ذلك الشىء الآخر محققا سابقا من دليله كما فى الأمر بالكل أو متوهما كما فى الأمر بما له عموم أفرادى.

و ثانيا أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف فى إثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا فى توجيه الاستصحاب من أن أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و سقوطه لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت ثابتا غيريا و هذا الوجوب الذى يتكلم فى ثبوته و عدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء و لا على عدمه السقوط و الارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادى فى ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب فى وجوب باقى الأجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى.

و بمثل ذلك يقال فى دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمه لما كان لازما لسقوط ذيلها فالحكم بعدم الملازمه فى الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقلة فى الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

و أما فى الثالثه فبما قيل من أن جملة لا يترك خبريه لا تفيده إلا الرجحان مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفه الظاهر فيها إما بحمل

الجملة على مطلق المرجوحه أو إخراج المنسوبات و لا- رجحان للتخصيص مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشاء لإمكان كونه إخبارا عن طريقه الناس و أنهم لا يتركون الشئ ء بمجرد عدم إدراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٤٩٩

لعدم ثبوت كونه حقيقه فى الكل المجموعى و لا- مشتركاً معنوياً بينه و بين الأفرادى فلعله مشترك لفظى أو حقيقه خاصه فى الأفرادى فيدل على أن الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادى إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فى ما أمكن من الأفراد.

و يرد على الأول ظهور الجملة فى الإنشاء الإلزامى كما ثبت فى محله مع أنه إذا ثبت الرجحان فى الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فى المسأله الفرعيه.

و أما دوران الأمر بين تخصيص الموصول و التجوز فى الجملة فممنوع لأن المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله للأفعال المباحه بل المحرمه فكما يتعين حملة على الأفعال الراجحه بقريته قوله لا- يترك كذلك يتعين حملة على الواجبات بنفس هذه القرينه الظاهره فى الوجوب.

و أما احتمال كونه إخباراً عن طريقه الناس فمدفوع بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أما احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادى فلا وجه له لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف و كله عبارته عن مجموعته.

نعم لو قام قرينه على إرادته المتعدد من الموصول بأن أريد أن الأفعال التى لا يدرك كلها كإكرام زيد و إكرام عمرو و إكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ أيضاً مجموعى لا أفرادى إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد ما لا يدرك شئ ء منها لا يترك شئ ء منها و

لا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادى مما لا ينبغي له لم ينفعه في شىء فثبت مما ذكرنا أن مقتضى الإنصاف تماميه الاستدلال بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى إنه يعرفه العوام بل النسوان والأطفال.

ثم إن الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفى مع كفايه الرواية الثانية في ذلك و أما الكلام في الشروط فنقول إن الأصل فيها ما مر في الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام بصورة التعذر و كان لدليل المشروط إطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على حصول التمكن من الشرط.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٠٠

و أما القاعده المستفاده من الروايات المتقدمه فالظاهر عدم جريانها.

أما الأولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح و أما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذى كان له مقتضى للثبوت حتى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه و من المعلوم أن العمل الفاقد للشرط كالرقبه الكافره مثلا- لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط و هو الإيمان هذا.

و لكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط التى يحكم العرف و لو مسامحه باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها أ لا ترى أن الصلاة المشروطه بالقبلة أو الستر أو الطهاره إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها و لو لا هذه المسامحه لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم.

نعم لو كان بين واجد الشرط و فاقده تغاير كلى فى العرف نظير الرقبه الكافره بالنسبه إلى

المؤمنه أو الحيوان الناهق بالنسبه إلى الناطق و كذا ماء غير الرمان بالنسبه إلى ماء الرمان لم تجر القاعده المذكوره.

و مما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر على أن ليس الموجود فى الروايه الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد و إنما الموجود (: و ليكن فى الماء شىء من الصدر).

توضيح ما فيه أنه لا فرق بين العبارتين فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد و المقيد كان قوله و ليكن فيه شىء من الصدر كذلك و إن كان من إضافه الشىء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما واحدا.

و دعوى أنه من المقيد لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكّن و يسقط حال الضروره و يبقى المطلقات غير مقيده بالنسبه إلى الفاقد مدفوعه بأن الأمر فى هذا المقيد للإرشاد و بيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر و ليس مسوقا لبيان التكليف إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمى لأن جعل الصدر فى الماء مقدمه للغسل بماء الصدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى لا جزء خارجى له حتى يسقط عند التعذر و تقييده بحال التمكّن ناش من تقييد وجوب ذيهها فلا معنى لإطلاق أحدهما و تقييد الآخر كما لا يخفى على المتأمل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٠١

و يمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه بروايه عبد الأعلى مولى آل سام (قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مراره فكيف أصنع بالوضوء قال يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه).

فإن معرفه حكم المسأله أعنى المسح على



المراره من آيه نفى الحرج متوقفه على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بأن يكون المنفى بسبب الحرج مباشره اليد الماسحه للرجل الممسوحه و لا ينتفى بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آيه الوضوء إذ لو كان سقوط المعسور و هي المباشره موجبا لسقوط أصل المسح لم يمكن معرفه وجوب المسح على المراره من مجرد نفى الحرج لأن نفى الحرج يدل على سقوط المسح فى هذا الوضوء رأسا فيحتاج وجوب المسح على المراره إلى دليل فرعان الأول لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فى ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزياره عاشوراء بجميع أجزائها فى مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالأجزاء تامه فى غير المجلس لأن فوات الوصف أولى من فوت الموصوف و يحتمل التخيير.

الثانى لو جعل الشارع لكل بدلا اضطراريا كالتميم فى تقديمه على الناقص وجهان من أن مقتضى البدليه كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئيه المفقود فيقدم على البدل كالتام و يدل عليه روايه عبد الأعلى المتقدمه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٢

### الأمر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطيه و الجزئيه فليس فى المقام أصل كلى يتعين به أحدهما فلا بد من ملاحظه كل حكم يترتب على أحدهما و أنه موافق للأصل أو مخالف.

### الأمر الرابع

لو دار الأمر بين كون الشىء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً أو كونه زياده مبطله فى التخيير هنا لأنه من دوران الأمر فى ذلك الشىء بين الوجوب و التحريم أو وجوب الاحتياط بتكرار العباده و فعلها مره مع ذلك الشىء و أخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه حيث قيل بوجوبه و قيل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر و كالجهر بالبسمله فى الركعتين الأخيرتين و كتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السوره.

فقد يرجح الأول أما بناء على ما اخترناه من أصاله البراءه مع الشك فى الشرطيه و الجزئيه فلأن المانع من إجراء البراءه عن لزوم الغيرى فى كل من الفعل و الترك ليس إلا- لزوم المخالفه القطعيه و هي غير قادحه لأنها لا تتعلق بالعمل لأن واحداً من فعل ذلك الشىء و تركه ضرورى مع العباده فلا يلزم من العمل بالأصل فى كليهما معصيه متيقنه كما كان يلزم فى طرح المتباينين كالظهر و الجمعه.

و بتقرير آخر إذا أتى بالعباده مع واحد منهما قبح العقاب من جهه اعتبار الآخر فى الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه و قبح المؤاخذه من دون بيان فالأجزاء المعلومه مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب و أما هذا المردد بين الفعل و الترك فلا يصح استناد

العقاب إليه لعدم العلم به و تركهما جميعا غير ممكن حتى يقال إن العقاب على تركهما معا ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٣

و

أما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطيه و الجزئيه فالأن وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل و الترك و إيجابه مع الجهل مستلزم لإلقاء شرطيه الجزم بالنيه و اقتران الواجب الواقعي بنيه الإطاعه به بالخصوص مع التمكن فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد و بين مراعاة شرط الجزم بالنيه.

و بالجمله فعدم وجوب الاحتياط في المقام يكون لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد بين الفعل و الترك في العباده واقعا في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاه مع اشتباه القبله لمنع شرطيه الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به.

و قد يرجح الثاني و إن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطيه و الجزئيه لأن مرجع الشك هنا إلى المتباينين لمنع جريان أدله نفى الجزئيه و الشرطيه عند الشك في المقام من العقل و النقل.

و ما ذكر من أن إيجاب الأمر الواقعي المردد بين الفعل و الترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنيه مدفوع بالتزام ذلك و لا ضير فيه و لذا وجب تكرار الصلاه في التوبين المشتبهين و إلى الجهات الأربع و تكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما و الجمع بين الوضوء و التيمم إذا فقد أحدهما مع أن ما ذكرنا في نفى كل من الشرطيه و المانعيه بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل و الترك توصليا على تقدير الاعتبار و إلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفه عمليه كما لا يخفى.

و التحقيق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطيه و الجزئيه و عدم حرمة المخالفه القطعيه للواقع إذا لم تكن عمليه فالأقوى التخيير هنا و إلا تعين

الجمع بتكرار العباده و وجهه يظهر مما ذكرنا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٥

### المطلب الثالث فى اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب و الآخر محرم و اشتبه أحدهما بالآخر.

و أما لو علم أن واحدا من الفعل و الترك واجب و الآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب.

لأنه من دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة الذى تقدم حكمه فى المطلب الثالث من مطالب الشك فى التكليف.

و الحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما و ترك الآخر مخيرا فى ذلك.

لأن الموافقه الاحتماليه فى كلا التكليفين أولى من الموافقه القطعيه فى أحدهما مع المخالفه القطعيه فى الآخر.

و منشأ ذلك أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع و الله أعلم.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٦

### خاتمه فيما يعتبر فى العمل بالأصل

#### إشاره

و الكلام تاره فى الاحتياط و أخرى فى البراءه

#### أما الاحتياط

فالظاهر أنه لا- يعتبر فى العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه و يكفى فى موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به و لو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبه إليه فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شىء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدله رجحان الاحتياط غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا مما لا خلاف فيه و لا إشكال.

إنما الكلام يقع فى بعض الموارد من جهه تحقق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع كما فى العبادات المتوقفه صحتها على نيه الوجه فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعيه المثبتة لوجه الفعل و عدم عثوره على طريق منها لأن نيه الوجه حينئذ ساقطه قطعاً.

فإذا شك في وجوب غسل الجمعة و استحبابه أو في وجوب السوره و استحبابها فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيه لأنه لا يتمكن من الفعل بنيه الوجه و الفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نيه الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.

فإذا تفحص فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه و إن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط لأن المفروض سقوط نيه الوجه لعدم تمكنه منها و كذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص و من هنا اشتهر بين أصحابنا أن عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد غير صحيحه و إن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٧

ثم إن هذه المسأله أعنى بطلان

عباده تارك الطريقتين يقع الكلام فيها في مقامين لأن العامل التارك في عمله لطريقى الاجتهاد و التقليد إما أن يكون حين العمل بانيا على الاحتياط و إحراز الواقع و إما أن لا يكون كذلك فالمتعلق بما نحن فيه هو الأول و أما الثانى فسيجىء الكلام فيه فى شروط البراءة فنقول إن الجاهل التارك للطريقتين الباقى على الاحتياط على قسمين لأن إحرازه للواقع تاره لا يحتاج إلى تكرار العمل كالاتى بالسوره فى صلاته احتياطاً و غير ذلك من موارد الشك فى الشرطيه و الجزئيه و أخرى يحتاج إلى التكرار كما فى المتباينين كالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فى مسيره أربع فراسخ و الجاهل بوجوب الظهر أو الجمعه عليه.

أما الأول فالأقوى فيه الصحه بناء على عدم اعتبار نيه الوجه فى العمل و الكلام فى ذلك قد حررناه فى الفقه فى نيه الموضوع.

نعم لو شك فى اعتبارها و لم يقد دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقق الإطاعه بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم لاكتفاء بعباده الجاهل حتى على المختار من إجراء البراءة فى الشك فى الشرطيه لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذه فى المأمور به الواقعه فى حيز الأمر حتى إذا شك فى تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببه عن تركه و النقل بكونه مرفوعاً عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الإطاعه و سقوط المأمور به و خروج المكلف عن العهده و من المعلوم أن مع الشك فى ذلك لا بد من الاحتياط و إتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن و بالجمله فحكم الشك فى تحقق الإطاعه و الخروج عن العهده بدون

الشيء غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا و المختار في الثاني البراءة و المتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها و عدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا و إن لم يعرفه تفصيلا بل لا بأس بالإتيان به بقصد القربه المشتركة بين الوجوب و الندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالا و تفصيل ذلك في الفقه.

إلا أن الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط لشهره القول بذلك بين الأصحاب و نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٠٨

أو لوجهها (و نقل السيد الرضى قدس سره إجماع أصحابنا على بطلان صلاه من صلى صلاه لا يعلم أحكامها) و تقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك في مسأله الجاهل بالقصر بل يمكن أن يجعل هذان الانفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهره العظيمه دليلا في المسأله فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا.

و أما الثاني و هو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العباده فقد يقوى في النظر أيضا جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العباده بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الإنصاف عدم العلم بكفايه هذا النحو من الإطاعه الاحتماليه و قوه احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليه في العباده بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنه هو الواجب عليه.

و لذا يعد تكرار العباده لإحراز الواقع مع التمكّن من العلم التفصيلي به أجنبيا عن سيره المتشرعه بل من

أتى بصلوات غير محصوره لإحراز شروط صلاه واحده بأن صلى فى موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات فى خمسهِ أثواب أحدها طاهر ساجدا على خمسهِ أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائه صلاه مع التمكن من صلاه واحده يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثه يعد فى الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى.

و الفرق بين الصلاه الكثيره و صلاتين لا يرجع إلى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلى كان ذلك منه محمودا مشكورا.

و ببالى أن صاحب الحدائق قدس سره قد يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعيه التكرار مع التمكن من العلم التفصيلى.

و لقد بالغ الحلّى فى السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا و لم يجوز التكرار المحرز له.

فأوجب الصلاه عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان و لم يجوز تكرار الصلاه فيها مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد مستندا فى ذلك إلى وجوب مقارنه الفعل الواجب لوجهه و كما لا يجوز الدخول فى العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فإن طابق الواقع و إلا أعاده.

و لو دخل فى العباده بنيه الجزم ثم اتفق له ما يوجب ترده فى الصحه و وجوب الإتمام و فى البطلان و وجوب الاستئناف ففى جواز الإتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ و الإعاده مع المخالفه و عدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحه حين العمل كما ذكرنا و لذا لم يجوز هذا من أول الأمر.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٠٩

و بعباره أخرى الجزم بالنيه معتبر فى الاستدامه كالاتداء و من أن المضى فى العمل و لو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظه على عدم إبطال



العمل المحتمل حرمة واقعا على تقدير صحته ليس بأدون من الإطاعة التفصيليه و لا ياباه العرف و لا سيره المشرعه.

و بالجمله فما اعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل مترددا من السيره العرفيه و الشرعيه غير جار فى المقام.

و يمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحه مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فى الصلاه لعموم البلوى كأحكام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد فى الأثناء المضى و البناء على الاستكشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختياره فهو فى مقام الإطاعه كالداخل فى العمل مترددا و بين كونه مما لا- يتفق إلا- نادرا و لأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام فى الاحتياط

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥١٠

## و أما البراءه

### اشاره

فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهه الشبهه فى الموضوع فقد تقدم أنها غير مشروطه بالفحص عن الدليل المزيل لها و إن كان من جهه الشبهه فى الحكم الشرعى فالتحقيق أن ليس لها إلا شرط واحد و هو الفحص عن الأدله الشرعيه.

و الكلام يقع تاره فى أصل الفحص و أخرى فى مقداره.

## أما وجوب أصل الفحص

### اشاره

و حاصله عدم معذوريه الجاهل المقصر فى التعلم فيدل عليه وجوه الأول الإجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءه قبل استفراغ الوسع فى الأدله.

الثانى الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر و الأخبار الداله على وجوب تحصيل العلم و تحصيل التفقه و الذم على ترك السؤال.

الثالث ما دل على مؤاخذه الجاهل بفعل المعاصى المجهوله المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضره العقاب.

مثل (: قوله صلى الله عليه و آله فيمن غسل مجدورا أصابته جنبه فكثر فمات قتلوه قتلهم الله أ لا سألوا أ لا يمموه) (: و قوله صلى الله عليه و آله لمن أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان أسوأ حالك لو مت على هذه الحاله ثم أمره بالتوبه و

(: و ما ورد فى تفسير قوله تعالى فله الحجه البالغه من أنه يقال للعبء يوم القيامة هل علمت فإن قال نعم قيل فهلا عملت و إن قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل) (و ما رواه القمى فى تفسير قوله تعالى الذين تتوفاهم الملائكه ظالمى أنفسهم نزلت فىمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام و لم يقاتل معه قالوا فىم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض أى لم نعلم من الحق

فقال الله تعالى أ لم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها أى دين الله و كتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحق).

الرابع أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام الذى نظيره فى العرفيات ما إذا ورد من يدعى الرساله من المولى و أتى بطومار يدعى أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها فتأمل و النقل الدال على البراءة فى الشبهه الحكميه معارض بما تقدم من الأخبار الداله على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعه كما فى صحيحه عبد الرحمن المتقدمه و ما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها و بين أدله البراءه بحملها على صوره التمكّن من إزاله الشبهه.

الخامس حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعه و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

فإن قلت إذا علم المكلف تفصيلا بعده أمور من الواجبات و المحرمات يحتمل انحصار التكليف فيها كان الشك بالنسبه إلى مجهولاته شكاً فى أصل التكليف و بتقرير آخر إن كان استعلام جملة من الواجبات و المحرمات تفصيلا موجبا لكون الشك فى الباقي شكاً فى أصل التكليف فلا مقتضى لوجوب الفحص و عدم الرجوع إلى البراءه و إلا لم يجر الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص إذ الشك فى المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءه و لو بذل الجهد فى الفحص و طلب الحكم الواقعى.

فإن قلت هذا يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءه فى أول الأمر و لو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان

البراءه مع العلم الإجمالى.

قلت المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعيه فى الوقائع التى يقدر على الوصول إلى مداركها و إذا تفحص و عجز عن الوصول إلى مدارك الوقعه خرجت تلك الوقعه عن الوقائع التى علم إجمالاً بوجود التكليف فيها فيرجع إلى البراءه هذا و لكن لا يخلو عن نظر لأن العلم الإجمالى إنما هو بين

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥١٢

جميع الوقائع من غير مدخليه تمكن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك.

فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالى بالوقائع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفه.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جمله من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها فتأمل و راجع ما ذكرنا فى رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه بالعلم الإجمالى و كيف كان فالأولى ما ذكر فى الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً و مناط عدم المعذوريه فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته فى تركه مستندين فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه شك فى المكلف به هذا كله مع أن فى الوجه الأول و هو الإجماع القطعى كفايه.

ثم إن فى حكم أصل البراءه كل أصل عملى خالف الاحتياط.

**بقى الكلام فى حكم الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص**

**إشاره**

و الكلام فيه إما فى استحقاقه العقاب و إما فى صحه العمل الذى أخذ فيه

**أما العقاب**

فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعا فلا عقاب و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم.

أما الأول فلعدم المقتضى للمؤاخذه عدا ما يتخيل من ظهور أدله وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى.

و هو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفه الواقع كما لا يخفى أو ما يتخيل من

قبح التجرى بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضره كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعه منهم الشيخ فى العده و أبو المكارم فى الغنيه.

لكنه قد أسلفنا الكلام فى صغرى و كبرى هذا الدليل.

و أما الثانى فلو جود المقتضى و هو الخطاب الواقعى الدال على وجوب الشىء أو تحريمه و لا مانع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥١٣

منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به و هو غير قابل للمنع عقلا و لا شرعا.

أما العقل فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى و كان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه.

و أما النقل فقد تقدم عدم دلالة على ذلك و أن الظاهر منها و لو بعد ملاحظه ما تقدم من أدله الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا إلى ما تقدم فى بعض الأخبار المتقدمه فى الوجه الثالث المؤيده بغيرها مثل (روايه تيمم عمار المتضمنه لتوبيخ النبى صلى الله عليه و آله إياه بقوله: أ فلا

صنعت هكذا).

و قد يستدل أيضا بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها.

و فيه أن معقد الإجماع تساوى الكفار و المسلمين فى التكليف بالفروع كالأصول و مؤاخذتهم عليها بالشروط المقرره للتكليف و هذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حق المسلم و الكافر.

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه المحقق الأردبيلي حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمه دون ذى المقدمه.

و يمكن توجيه كلامه بإرادته استحقاق عقاب ذى المقدمه حين ترك المقدمه فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما قبح توجه النهى إليه فى هذا الزمان لغفلته و إنما يعاقب على النهى الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن فى الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفه تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكاليف حين ترك المقدمه و هى المعرفة.

و نظيره من ترك قطع المسافه فى آخر أزمته الإمكان حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه لإفضائه إلى ترك أفعال الحج فى أيامها و لا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان أيام الحج و أفعاله.

و حينئذ فإن أراد المشهور توجه النهى إلى الغافل حين غفلته فلا ريب فى قبحه و إن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفه و إن لم يتوجه إليه نهى وقت المخالفه فإن أرادوا أن الاستحقاق على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥١٤

المخالفه وقت المخالفه لا قبلها لعدم تحقق معصيته ففيه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفه لصيروره الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمه مضافا إلى

شهاده العقلاء قاطبه بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا- يصيب زيدا و لا- يقتله إلا بعد مده مديده بمجرد الرمي و إن أرادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفه فهو حسن لا محيص عنه هذا.

و لكن بعض كلماتهم ظاهره فى الوجه الأول و هو توجه النهى إلى الجاهل حين عدم التفاته فإنهم يحكمون بفساد الصلاه فى المغصوب جاهلا- بالحكم لأن الجاهل كالعالم و أن التحريم لا يتوقف على العلم به و لو لا توجه النهى إليه حين المخالفه لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسى الغصبيه.

و الاعتذار عن ذلك بأنه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاه المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع و معاقب عليه و لو لم يكن منها عنه بالفعل مدفوع مضافا إلى عدم صحته فى نفسه بأنهم صرحوا بصحة صلاه من توسط أرضا مغصوبه فى حال الخروج عنها لعدم النهى عنه و إن كان آثما بالخروج.

إلا- أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبه و بين الغافل بتحقيق المبغوضيه فى الغافل و إمكان تعلق الكراهه الواقعيه بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبه إليه لبقاء الاختيار فيه و عدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحله الظاهر بخلاف المتوسط فإنه يقبح منه تعلق الكراهه الواقعيه بالخروج كالطلب الفعلى لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب.

و مما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب و إن فرض فيه الحرمة الواقعيه.

نعم يبقى الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصر و للتأمل فى حكم عبادته مجال بل تأمل بعضهم فى ناسى الموضوع لعدم ترخيص الشرعى من جهه الغفله فافهم.

و مما يؤيد إرادته

المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفله المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج و المفروض أن لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة و أما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات و حصول الغفله و كذلك الصلاة و الصيام بالنسبه إلى أوقاتها.

و من هنا قد يلجأ إلى ما لا يباه كلام صاحب المدارك و من تبعه من أن العلم واجب نفسى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥١٥

و العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصيه أعنى ترك الواجبات و فعل المحرمات المجهوله تفصيلا.

و ما دل بظاهره من الأدله المتقدمه على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمه محمول على بيان الحكمة فى وجوبه و أن الحكمة فى إيجابه لنفسه صيروره المكلف قابلا- للتكليف بالواجبات و المحرمات حتى لا- يفوته منفعه التكليف بها و لا تناله مضره إهماله عنها فإنه قد يكون الحكمة فى وجوب الشىء لنفسه صيروره المكلف قابلا- للخطاب بل الحكمة الظاهره فى الإرشاد و تبليغ الأنبياء و الحجج ليست إلا صيروره الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الإنصاف ظهور أدله وجوب العلم فى كونه واجبا غيريا مضافا إلى ما عرفت من الأخبار فى الوجه الثالث الظاهره فى المؤاخذة على نفس المخالفه.

و يمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبه مقدمه و إن كانت مشروطه بشروط مفقوده حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالا من الواجبات المطلقه و المشروطه لاستقرار بناء العقلاء فى مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق فى المذمه على



ترك التكليف المسطوره فيه بين المطلقه و المشروطه فتأمل.

هذا خلاصه الكلام بالنسبه إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءه

## و أما الكلام فى الحكم الوضعى

### اشاره

و هى صحه العمل الصادر من الجاهل و فساده فيقع الكلام فيه تاره فى المعاملات و أخرى فى العبادات.

### أما المعاملات

فالمشهور فيها أن العبره فيها بمطابقه الواقع و مخالفته سواء وقعت عن أحد الطريقتين أعنى الاجتهاد و التقليد أم لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعيه.

فالعلم و الجهل لا مدخل له فى تأثيرها و ترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأه عقدا لا يعرف تأثيره فى حليه الوطى فانكشف بعد ذلك صحته كفى فى صحته من حين وقوعه و كذا لو انكشف فساد رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع و كذا من

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥١٦

ذبح ذبيحه بفرى و دجيه فانكشف كونه صحيحا أو فاسدا و لو رتب عليه أثرا قبل الانكشاف فحكمه فى العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفه الواقع كما إذا وطئها فإن العقاب عليه مراعى و أما حكمه الوضعى كما لو باع لحم تلك الذبيحه فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال.

و لا- إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظه أدله سببيه تلك المعاملات و لا- خلاف ظاهرا فى ذلك أيضا إلا (من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث أطال الكلام هنا فى تفصيل ذكره بعد مقدمه هى أن العقود و الإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعيه هى ما قرره الشارع أولا و حقائق ظاهريه هى ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع و هى قد تطابق الواقعيه و قد تخالفها و لما لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهاديه إلى الواقعيه فالسبب و الشرط و المانع فى حقنا هى الحقائق الظاهريه و من البديهيات التى انعقد عليها الإجماع بل الضروره أن ترتب الآثار على الحقائق

الظاهريه يختلف بالنسبه إلى الأشخاص فإن ملاقيه الماء القليل للنجاسه سبب لتنجسه عند واحد دون غيره و كذا قطع الحلقوم للتذكيه و العقد الفارسي للتمليك أو الزوجيه.

و حاصل ما ذكره من التفصيل أن غير المجتهد و المقلد على ثلاثه أقسام لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعامله مخالفا للواقع و إما أن يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحه.

فالأول في حكم المجتهد أو المقلد لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده و المقلد بتقليده ما دام غافلا فإذا تنبه فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو و إلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه و قد مر حكمه في باب رجوع المجتهد.

و أما الثاني و هو المتفطن لاحتمال مخالفه ما أوقعه من المعامله للواقع فإما أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع و إما أن لا يكون كذلك بل كان حكم المعامله ثابتا بالظنون الاجتهاديه.

فالأول يترتب عليه الأثر مع الموافقه و لا يترتب عليه مع المخالفه إذ المفروض

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥١٧

أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعامله الفلانيه سبب لكذا و ليس معتقدا لخلافه حتى يتعبد بخلافه و لا دليل على التقييد في مثله بعلم و اعتقاد و لا يقدر كونه محتملا للخلاف أو ظانا به لأنه مأمور بالفحص و السؤال كما أن من اعتقد حليه الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر و إن لم يسأل لأنه مأمور بالسؤال.

و أما الثاني فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعامله كعدمها سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون للمجتهد

فترتب الأثر إنما هو في حقه.

ثم إن قلد بعد صدور المعامله المجتهد القائل بالفساد فلا إشكال فيه و إن قلد من يقول بترتب الأثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال من أن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهاره و النجاسه و الحليه و الحرمة و أمثالها يترتب عليه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مره بدون تقليد أو اكتفى في الذبيحه بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفايه الأول في الطهاره و الثانى في التذكيه ترتب الأثر على فعله السابق إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبه إلى كل من يرى ذلك و كذا المذبح حلالا بالنسبه إلى كل من يرى ذلك و لا يشترط كونه مقلدا حين الغسل و الذبح.

و أما ما يختص أثره بمعين أو معينين كالعقود و الإيقاعات و أسباب شغل الذمه و أمثالها فلا يترتب عليه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعين إذ لا معنى لسببيه عقد صادر عن رجل خاص على امرأه خاصه لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد و مقلديه و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدم و أما بعده و إن دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقه إذ المظنون لمجتهده سببيه هذا العقد متصلا بصدوره للأثر و لم يصر هذا سببا كذلك و أما السببيه المنفصله فلا- دليل عليها إذ ليس هو مظنون المجتهد و لا- دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك و الأصل في المعاملات الفساد مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصا)

فرائد الأصول، ج

و المهم فى المقام بيان ما ذكره فى المقدمه من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعيه و حقائق ظاهريه فنقول بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعا للمحققين من أن التسيبات الشرعيه راجعه إلى تكاليف إن الأحكام الوضعيه على القول بتأصلها هى الأمور الواقعيه المجهوله للشارع نظير الأمور الخارجيه الغير المجهوله كحياه زيد و موت عمرو و لكن الطريق إلى تلك المجهولات كغيرها قد يكون هو العلم و قد يكون هو الظن الاجتهادى أو التقليد و كل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذى الأثر و قد يحصل معه و قد يحصل بعده و لا فرق بينهما فى أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذى الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك فنقول إذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجه فكل من حصل له إلى سببيه هذا العقد طريق عقلى أعنى العلم أو جعلى بالظن الاجتهادى أو التقليد يترتب فى حقه أحكام تلك الزوجه من غير فرق بين نفس الزوجين و غيرهما فإن أحكام زوجه هند لزيد ليست مختصه بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجه كأحكام المصاهره و توريثها منه و الإنفاق عليها من ماله و حرمة العقد عليها حال حياته و لا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد سببته و هو فى الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شىء فى الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع و عمل على مقتضاه.

و بالجملة فحال الأسباب الشرعيه حال الأمور الخارجيه كحياه زيد و موت عمرو فكما أنه

لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مده من موته و بين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتب آثار الموت من حينه فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيه العقد لأثر بعد صدوره و بين الظن الاجتهادى به بعد الصدور فإن مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حجه له و حكما ظاهريا فى حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقه الزوجيه بين زيد و هند و المفروض أن دليل حجه هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع فأى فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سببا و بين الظن به بعد صدوره و إذا تأملت فى ما ذكرنا عرفت مواقع النظر فى كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها.

و محصل ما ذكرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى التكليفى و الوضعى فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادى أو التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥١٩

حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا فى مباحث الاجتهاد و التقليد أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضا باق على حكمه الواقعى فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا لجماعه حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنيا على الدوام و استمرار الآثار كالزوجيه و الملكيه لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق و تمام الكلام فى محله.

و ربما يتوهم الفساد فى معامله الجاهل من حيث الشك فى ترتب الأثر على ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الإنشاء فى العقود و الإيقاعات.

و فيه أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغه و هو الانتقال

فى الببع و الزوجيه فى النكاح و هذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فى أ لا ترى أن الناس يقصدون التمليك فى القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا فرق فى صحه معامله الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه فى الصحه حين صدورها و بين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات.

## و أما العبادات

فملخص الكلام فيها أنه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضيه البراءه كأن صلى بدون السوره فإن كان حين العمل متزلزلا فى صحه عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلا إشكال فى الفساد و إن انكشف الصحه بعد ذلك بلا خلاف فى ذلك ظاهرا لعدم تحقق نيه القربه لأن الشاك فى كون المأتى به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به و ما يرى من الحكم بالصحه فيما شك فى صدور الأمر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات و الأغسال التى لم يرد بها نص معتبر و إعادته بعض العبادات الصحيحه ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقته له و إتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد إطاعه عرفا.

و بالجمله فقصد التقرب شرط فى صحه العباده إجماعا نصا و فتوى و هو لا يتحقق مع الشك فى كون العمل مقربا.

و أما قصد التقرب فى الموارد المذكوره من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم و الجزم فيه

فرائد الأصول، ج ٢،

غير معتبر إجماعاً إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً و كيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته و إن انكشف مطابقته للواقع.

أما لو غفل عن ذلك أو سكن إلى قول من يسكن إليه من أبويه و أمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.

و على أي حال فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع إذ لا- يعتبر في العبادة إلا- إتيان المأمور به على قصد التقرب و المفروض حصوله و العلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فإن أدله و جوب رجوع المجتهد إلى الأدله و رجوع المقلد إلى المجتهد إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدر مع موافقتها مخالفه الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم إن مرآه مطابقه العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

و توهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقع السابقه غلط لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعى الثابت للأعمال الماضيه و المستقبليه.

و أما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السوره كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السوره في الصلاة و بعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعه من غير سوره كما تقدم نظير ذلك في المعاملات

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٢١

**و لنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمر**

**الأول**

هل العبره في باب المؤاخذه و العدم

بموافقه الواقع الذى يعتبر مطابقه العمل له و مخالفته و هو الواقع الأولى الثابت فى كل واقعه عند المخطئه فإذا فرضنا العصير العنبى الذى تناوله الجاهل حراما فى الواقع و فرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحليه فيعاقب و لو عكس الأمر لم يعاقب أو العبره بالطريق الشرعى المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب فى صوره العكس دون الأصل أو يكفى مخالفه أحدهما فيعاقب فى الصورتين أم يكفى فى عدم المؤاخذة موافقه أحدهما فلا عقاب فى الصورتين وجوه.

من أن التكليف الأولى إنما هو بالواقع و ليس التكليف بالطرق الظاهريه إلا من عثر عليها.

و من أن الواقع إذا كان فى علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه و كان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة.

و من أن كلاً من الواقع و مؤدى الطريق تكليف واقعى أما إذا كان التكليف ثابتا فى الواقع فلائنه كان قادرا على موافقه الواقع بالاحتياط و على إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعى المفروض دلالاته على نفي التكليف فإذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته و أما إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعى فلائنه قد ترك موافقه خطاب مقذور على العلم به فإن أدله وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفه.

و من عدم التكليف بالواقع لعدم القدره و بالطريق الشرعى لكونه ثابتا فى حق من اطلع عليه من باب حرمة التجرى فالمكلف به فعلا المؤاخذ على مخالفته الواجب و الحرام الواقعيان



المنصوب عليهما طريق فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٢٢

أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافق له لازم من باب الانقياد و تركها تجر و إذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا- تجرى أيضا و أما إذا كان وجوب واقعي و كان الطريق الظاهري نافيا فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه و الذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

و الأقوى هو الأول و يظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

و حاصله أن التكليف الثابت في الواقع و إن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلا إلا- أنه لا- مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه و لا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده و هو العقل و النقل الدالان على براءة الذمه بعد الفحص و العجز عن الوصول إليه و إن احتمل التكليف و تردد فيه.

أما إذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا- مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعيه و لو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع و إنما هو مجعول بعنوان كونه طريقا إليه فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء و لذا لو أدى عباده بهذا الطريق فتيين مخالفتها للواقع لم يسقط الأمر و وجب إعادتها.

نعم إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصيه ظاهريه من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا إلى الواقع

فهو فى الحقيقه نوع من التجرى و هذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق و وجوب رجوع العامى إلى المفتى لأجل إحراز الواجبات الواقعيه فإذا رجع و صادف الواقع و جب من حيث الواقع و إن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه فى هذه الواقعه واجبا فى الواقع و يترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطه بعدم انكشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب على الترك فإنه يثبت واقعا من باب التجرى و من هنا يظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفه الواقع من جهه تعدد التكليف.

نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعيه أحكام واقعيه ثانويه لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق و كان أوجه الاحتمالات حيثئذ الثانى منها

## الثانى

قد عرفت أن الجاهل العامل بما يوافق البراءه مع قدرته على الفحص و استبانته الحال غير

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٥٢٣

معذور لا- من حيث العقاب و لا- من جهه سائر الآثار بمعنى أن شيئا من آثار الشىء المجهول عقابا أو غيره من الآثار المترتبه على ذلك الشىء فى حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنى الأصحاب من ذلك القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات فحكموا بمعذوريه الجاهل فى هذين الموضوعين و ظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى و هى الصحه بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذه و هو الذى يقتضيه دليل المعذوريه فى الموضوعين أيضا.

فحينئذ يقع الإشكال فى أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفى كسائر الأحكام المجهوله للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع و هو القصر بالنسبه إلى المسافر باقيا و ما يأتى به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطا إن لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب

و إن كان مأمورا به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.

و دفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك و إما بمنع تعلقه بالمأتي به و إما بمنع التنافي بينهما.

فالأول إما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم و كذا الجهر و الإخفات.

و إما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي و هذا الجاهل و إن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع.

و إما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه.

و إما من جهة تسليم تكليفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز و إن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث إن الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمة الغضب إذ لو لا النهي حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان.

و الثاني منع تعلق الأمر بالمأتي به و التزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب فإن قيام ما

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٢٤

اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر

الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوت القصر.

و يرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدله كون المأتى به مأمورا به في حقه مثل (: قوله عليه السلام في الجهر و الإخفات تمت صلاته) و نحو ذلك و الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي و ثبوت الأمر بالبدل فتأمل.

(و الثالث بما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصيه الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر و الإتمام على تقدير معصيه في التكليف بالقصر) و سلك هذا الطريق في مسأله الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

و يرده أنا لا- نعقل الترتب في المقامين و إنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصيه الأول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهاره المائيه فكلف لضيق الوقت بالترايبه

### الثالث

أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهه الحكميه الناشئه من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل في الشبهه الموضوعيه فإن كانت الشبهه في التحريم فلا إشكال و لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص و يدل عليه إطلاق الأخبار مثل (قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعلم) (و قوله: حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئه) (و قوله: حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميته) و غير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها.

و إن كانت الشبهه وجوبيه فمقتضى أدله البراءه حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضا و هو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء أو

المؤمنين فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين إلا أنه قد يترأى أن بناء

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٢٥

العقلاء في بعض الموارد على الفحص و الاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئك و عدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

(قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآيه التثبت في خبر الفاسق إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و مقتضى ذلك إرادته الفحص و البحث عن حصوله و عدمه.

ألا ترى أن قول القائل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهما يقتضى إرادته السؤال و الفحص عن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى) (و أيد ذلك المحقق القمي رحمه الله في القوانين بأن الواجبات المشروطة بوجود شىء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعه الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إنى لا أعلم أنى مستطيع ولا يجب على شىء بل يجب عليه محاسبه ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعه أو فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبه في أن هذا المال هل يكفيه في الاستطاعه أم لا فالأصل عدم الوجوب حينئذ) ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

و أما كلمات الفقهاء فمختلفه في فروع هذه المسأله فقد أفتى جماعة منهم كالشيخ و الفاضلين و غيرهم بأنه لو كان

له فضه مغشوشه بغيرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شك في مقداره و جب التصفيه ليحصل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما تيقن معه البراءه.

نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك و صرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم بلوغ الخالص النصاب بأنه لا- يجب التصفيه و الفرق بين المسألتين مفقود إلا- ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم بلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به.

و فيه أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا أ لا ترى أنه لو علم بالدين و شك في قدره لم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٢٦

يوجب ذلك الاحتياط و الفحص مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص لمنع منها بعده إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص.

(و قال في التحرير في باب نصاب الغلايت و لو شك في البلوغ و لا- مكيال هنا و لا- ميزان و لم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى).

و ظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص و تحصيل العلم.

و بالجمله فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع مشكل و أشكل منه فرقه بين الموارد مع ما تقرر عندهم من أصاله نفى الزائد عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

و أما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله و تبعه عليه المحقق القمي رحمه الله من تقريب الاستدلال بآيه التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعي المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه و عدم

الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك وإلا لجاز الأخذ به ولم يجب التبين فيه بعد الفحص والياس عن العلم بحاله كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده أن وجوب التبين شرطى و مرجعه إلى اشتراط قبول الخبر فى نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعداله المخبر فإذا شك فى عدالته شك فى قبول خبره فى نفسه و المرجح فى هذا الشك و المتعين فيه عدم القبول لأن عدم العلم بحجيه شىء كاف فى عدم ثم الذى يمكن أن يقال فى وجوب الفحص أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع فى مخالفه التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءه كبعض الأمثله المتقدمه فإن إضافه جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلا بالفحص فإذا حصل العلم ببعض و اقتصر على ذلك نافيا لوجوب إضافه من عداه بأصاله البراءه من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد

مستحقا للعقاب و الملامه عند انكشاف ترك إضافه من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

و من هنا يمكن أن يقال فى مثال الحج المتقدم إن العلم بالاستطاعه فى أول أزمه حصولها

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٢٧

يتوقف غالبا على المحاسبه فلو بنى الأمر على تركها و نفى وجوب الحج بأصاله البراءه لزم تأخير الحج عن أول سنه الاستطاعه بالنسبه إلى كثير من الأشخاص لكن الشأن فى صدق هذه

و أما ما استند إليه المحقق المتقدم من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه أنه مسلم ولا يجدى لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط و ثبوت التكليف و الأصل عدمه غايه الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشئ و اشتراطه بالعلم به إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجه إلى الأصل و في الصورة الأولى يشك فيه فينفي بالأصل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٢٨

### و أما الكلام في مقدار الفحص

فملخصه أن حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدله و يختلف ذلك باختلاف الأعصار فإن في زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمده في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر على وجه صار مأیوسا كفى ذلك منه في إجراء البراءه أما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج و تعطيل استعمال سائر التكليف لأن انتهاء الفحص في واقعه إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع فيجب فيها إما الاحتياط و هو يؤدي إلى العسر و إما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها و جوازه ممنوع لأن هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسأله.

نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد و كان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع هذا أمكن أن يكون قوله حجه في حقه لكن اللازم حينئذ أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم



الرجوع إلى هذا المجتهد فإن كان مذهبه مطابقا للبراءة كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل و إن كان مذهبه مخالفا للبراءة كان شاهدا عدل على وجود دليل التكليف فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية أو العقلية من الأخبار أخذ بقوله في وجود دليل و جعل فتواه كروايته.

و من هذا القبيل ما حكاه غير واحد من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن على بن بابويه عن إعواز النصوص و التقييد بإعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى و إن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس و العقل لم يكن دليل على اعتباره في حقه و تعين العمل بالبراءة

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٢٩

### تذنيب (ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطا آخر

#### الأول أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى

مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا أو عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاه النجاسة فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء).

أقول توضيح الكلام في هذا المقام أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي كأن يثبت بالأصل براءة ذمه الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمه أصاله البراءة مستطعا فيجب عليه الحج فإن الدين مانع عن الاستطاعه فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب الحج بذلك المال و منه المثال الثاني فإن أصاله عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال و إما لاستلزام نفي الحكم به حكما يستلزم عقلا أو شرعا أو عادة و لو

فى هذه القضية الشخصيه لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل لجريان أدلته من العقل و النقل من غير مانع و مجرد إيجابه حكما وجوديا آخر لا يكون مانعا عن جريان أدلته كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعيه و العرفيه و مرجعه فى الحقيقه إلى رفع المانع فإذا انحصر الطهور فى ماء مشكوك الإباحه بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاه لفقد الطهورين فلا مانع من إجراء أصاله الحل و إثبات كونه واجدا للطهور فيجب عليه الصلاه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٣٠

و مثاله العرفى ما إذا قال المولى لعبده إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلى فاشتغل بكذا فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شىء على نفسه من قبل المولى.

و إن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكمين فإن أريد بإعمال الأصل فى نفى أحدهما إثبات الآخر ففيه أن مفاد أدله أصل البراءه مجرد نفى التكليف دون إثباته و إن كان الإثبات لازما واقعيا لذلك النفى فإن الأحكام الظاهريه إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها و لا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه و بين ما ثبت إلا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءه الذمه عن المدين و الحج و سيجىء توضيح ذلك فى باب تعارض الاستصحابين.

و إن أريد بإعماله فى أحدهما مجرد نفىه دون الإثبات فهو جارٍ إلا أنه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إما

إجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إما إهماله فيهما فهو المطلوب و إما إعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا- مرجح نعم لو لم يكن العلم الإجمالى فى المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجرى فى غيره من الأصول و الأدله.

و لعل مقصود صاحب الوافيه ذلك و قد عبر هو رحمه الله عن هذا الشرط فى باب الاستصحاب بعدم المعارض.

و أما أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كرا فقد عرفت أنه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسه الملاقى فإنه نظير أصاله البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

(و قد فرق بينهما المحقق القمى رحمه الله حيث اعترف بأنه لا مانع من إجراء البراءة فى الدين و إن استلزم وجوب الحج و لم يحكم بنجاسه الماء مع جريان أصاله عدم الكريه جمعا بينها و بين أصاله طهاره الماء و لم يعرف وجه فرق بينهما أصلا).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٣١

ثم إن مورد الشك فى البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكريه و أما المسبوق بالكريه فالشك فى نقصانه من الكريه و الأصل هنا بقاؤها و لو لم يكن مسبوقا بحال ففى الرجوع إلى طهاره الماء للشك فى كون ملاقاته مؤثره فى الانفعال فالشك فى رافعيته للطهاره أو إلى النجاسه لأن الملاقاه مقتضيه للنجاسه و الكريه مانعه عنها بمقتضى (قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء) و نحوه مما دل على سببيه الكريه لعدم الانفعال المستلزمه لكونها مانعه عنه و الشك

فى المانع فى حكم العلم بعدمه و أما أصاله عدم تقدم الكريه على الملاقاه فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيه الأصل نعم نفس الكريه حادثه فإذا شك فى تحققها حين الملاقاه حكم بأصاله عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكريه على الملاقاه لكن هنا أصاله عدم حدوث الملاقاه حين حدوث الكريه و هو معنى عدم تقدم الملاقاه على الكريه فيتعارضان و لا- وجه لما ذكره من الأصل (و قد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكريه و الملاقاه معلوما فإنه يحكم بأصاله تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته فى زمان يشك فى ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهاره و النجاسه و قد يجهل التاريخان بالكلية و قضيه الأصل فى ذلك التقارن و مرجعه إلى نفي وقوع كل منهما فى زمان يحتمل وقوعه فيه و هو مقتضى

ورود النجاسه على ما هو كر حال الملاقاه فلا يتنجس به انتهى).

و فيه أن تقارن ورود النجاسه و الكريه موجب لانفعال الماء لأن الكريه مانعه عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكريه على ما هو مقتضى (قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء) فإن الضمير المنسوب راجع إلى الكر المفروض كريته فإذا حصلت الكريه حال الملاقاه كان المفروض الملاقاه غير كر فهو نظير ما إذا حصلت الكريه بنفس الملاقاه فيما إذا تم الماء النجس كرا بطاهر و الحكم فيه النجاسه إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهاره.

بل ادعى المرتضى قدس سره عليه الإجماع حيث استدل بالإجماع على طهاره كر رئى فيه نجاسه لم يعلم تقدم وقوعها على الكريه على كفايه تميم النجس كرا فى زوال نجاسته.

(ورده الفاضلان و

غيرهما بأن الحكم بالطهاره هنا لأجل الشك في حدوث سبب النجس لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاه مؤثره لوقوعها قبل الكريه أو غير مؤثره) لكنه يشكل بناء

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٣٢

على أن الملاقاه سبب للانفعال و الكريه مانعه فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع و لو بالأصل محل تأمل فتأمل ( )

### الثاني أن لا يتضرر بإعمالها مسلم

كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهرب دابته فإن إعمال البراءه فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعده الإلتلاف و عموم قوله لا ضرر و لا ضرار فإن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع و إلا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ و لا ظن بأن الواقعه غير منصوصه فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعى بالضرار و لكن لا يعلم أنه مجرد التغيرير أو الضمان أو هما معا فينبغى له تحصيل العلم بالبراءه و لو بالصلح).

و يرد عليه أنه إن كان قاعده نفى الضرر معتبره في مورد الأصل كان دليلاً كسائر الأدله الاجتهاديه الحاكمه على البراءه و إلا فلا معنى للتوقف في الواقعه و ترك العمل بالبراءه و مجرد احتمال اندراج الواقعه في قاعده الإلتلاف أو الضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل و المعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الإيـثم و التغيرير إن كان متعمداً و إلا فلا يعلم وجوب شىء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءه و لو بالصلح.

و بالجمله فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدله الضرر

كما لا- وجه لما ذكره فى تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده بناء على أن المثبت لإجراء العباده هو النص لأن النص قد يصير مجملا وقد لا يكون نص فى المسأله فإن قلنا بجريان أصل و عدم العبره بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل و الأكثر فلا مانع منه و إلا فلا مقتضى له و قد قدمنا ما عندنا فى المسأله

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٣٣

### قاعده لا ضرر

و حيث جرى ذكر حديث نفى الضرر و الضرار ناسب بسط الكلام فى ذلك فى الجمله فنقول قد ادعى فخر الدين فى الإيضاح فى باب الرهن تواتر الأخبار على نفى الضرر و الضرار فلا- نتعرض من الأخبار الوارده فى ذلك إلا لما هو أصح ما فى الباب سندا و أوضحه دلالة و هى الروايه المتضمنه لقصه سمره بن جندب مع الأنصارى (و هى ما رواه غير واحد عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام:

أن سمره بن جندب كان له عذق و كان طريقه إليه فى جوف منزل لرجل من الأنصار و كان يجىء إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى فقال الأنصارى يا سمره لا تزال تفجؤنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها و إذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن فى طريقى إلى عذقى فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه فقال إن فلانا قد شكاك و زعم أنك تمر عليه و على أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله خل عنه و لك عذق فى مكان كذا قال لا قال فلئك

اثان فقال لا أريد فجعل صلى الله عليه وآله يزيد حتى بلغ عشر أعذق فقال صلى الله عليه وآله خل عنه و لك عشر أعذق في مكان كذا فأبى فقال خل عنه و لك بها عذق في الجنة فقال لا أريد فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن قال عليه السلام ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٣٤

فاغرسها حيث شئت الخبر) (: و في روايه أخرى موثقه أن سمره بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و في آخرها قال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر و لا ضرار الخبر) و أما معنى اللفظين (فقال في الصحاح الضر خلاف النفع و قد ضره و ضاره بمعنى و الاسم الضرر ثم قال و الضرار المضاره) (و عن النهايه الأثيريه في الحديث (: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام) الضر ضد النفع ضره يضره ضرا و ضرارا و أضربه يضره إضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاه بنقصه شيئا من حقه و الضرار فعال من الضر أى 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 ما تضر به صاحبك و تنتفع أنت به و الضرار أن تضره

بغير أن تنفع وقيل هما بمعنى و التكرار للتأكيد انتهى) (و عن المصباح ضره يضره من باب قتل إذا فعل به مكروها و أضر به

يتعدى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا و الاسم الضرر و قد يطلق على نقص فى الأعيان و ضاره مضاره و ضرارا بمعنى ضره انتهى) (و فى القاموس الضر ضد النفع و ضاره يضاره ضرارا ثم قال و الضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق انتهى).

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن المعنى بعد التعذر إرادته الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك و كذلك وجوب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٣٥

الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمان كثير و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصارى و كذلك حرمة الترافع عند حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

و منه براهه ذمه الضار من تدارك ما أدخله من الضرر إذ كما أنه تشريع حكم يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع فى تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافى هذا قوله لا ضرار بناء على أن معنى الضرر المجازاه على الضرر و كذا لو كان بمعنى المضاره التى هى من فعل الاثنين لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفى بالفقره الأولى فالضرر المنفى بالفقره الثانيه إنما يحصل بفعل الثانى و كأن من فسرہ بالجزاء على الضرر



أخذه من هذا المعنى لا على أنه معنى مستقل.

و يحتمل أن يراد من النفي النهى عن إضرار النفس أو الغير ابتداءً أو مجازاه لكن لا بد أن يراد بالنهى زائداً على التحريم الفساد و عدم المضى للاستدلال به فى كثير من رواياته على الحكم الوضعى دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء فى الشروط و العقود فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره و هذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه.

و الأظهر بملاحظه نفس فقره و نظائرها و موارد ذكرها فى الروايات و فهم العلماء هو المعنى ثم إن هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الداله بعمومها على تشريع الحكم الضررى كأدله لزوم العقود و سلطنه الناس على أموالهم و وجوب الوضوء على واجد الماء و حرمة الترافع إلى حكام الجور و غير ذلك.

و ما يظهر من غير واحد من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعده ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب و إما بالأصول كالبراءه فى مقام التكلف و غيرها فى غيره فهو خلاف ما يقتضيه التدبر فى نظائرها من أدله رفع الحرج و رفع الخطأ و النسيان و نفي السهو على كثير السهو و نفي السبيل على المحسنين و نفي قدره العبد على شىء و نحوها مع أن وقوعها فى مقام الامتنان يكفى فى تقديمها على العمومات.

و المراد بالحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشىء أو نفيه عنه فالأول مثل ما دل على الطهاره بالاستصحاب أو بشهاده العدلين فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاه إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظى على أن ما

فرائد الأصول،

ما ثبت من الأحكام للطهاره فى مثل لا- صلاه إلا- بطهور و غيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينه و الثانى مثل الأمثله المذكوره.

و أما المتعارضان فليس فى أحدهما دلالة لفظيه على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص و إنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر و بملا-حظه تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الأقوى قرينه عقليه على المراد من الآخر و ليس فى مدلوله اللفظى تعرض لبيان المراد منه و من هنا وجب ملاحظه الترجيح فى القرينه لأن قرينته بحكم العقل بضميمه المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظى كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظه مرجح له بل هو متعين للقرينه بمدلوله له و سيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكمه الروايه و ورودها فى مقام الامتتان نظير أدله نفى الحرج و الإكراه أن مصلحه الحكم الضررى المجعول بالأدله العامه لا تصلح أن تكون تداركا للضرر حتى يقال إن الضرر يتدارك بالمصلحه العائده إلى المتضرر و إن الضرر المقابل بمنفعه راجحه عليه ليس بمنفى بل ليس ضررا.

توضيح الفساد أن هذه القاعده تدل على عدم جعل الأحكام الضرريه و اختصاص أدله الأحكام بغير موارد الضرر نعم لو لا الحكومه و مقام الامتتان كان للتوهم المذكور مجال.

و قد يدفع بأن العمومات الجاعله للأحكام إنما تكشف عن المصلحه فى نفس الحكم و لو فى غير مورد الضرر و هذه المصلحه لا يتدارك بها الضرر الموجود فى مورده فإن الأمر بالحج و الصلاه مثلا يدل على عوض و لو مع عدم الضرر

ففى مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهم لأنه إن سلم عموم الأمر بصوره الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر فى هذا المورد مع أنه يكفى حينئذ فى تدارك الضرر الأجر المستفاد من (قوله صلى الله عليه و آله: أفضل الأعمال أحزمها) و ما اشتهر فى الألسن و ارتكز فى العقول من أن الأجر على قدر المشقه فالتحقيق فى دفع الوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومه و الورود فى مقام الامتتان.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٣٧

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور فى القاعده المذكوره من حيث مدركها سندا أو دلالة إلا أن الذى يوهن فيها هى كثره التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعده حصل منه فقه جديد و مع ذلك فقد استقرت سيره الفريقين على الاستدلال بها فى مقابل العمومات المثبتة للأحكام و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوى فى غايه الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعده.

و لعل هذا كاف فى جبر الوهن المذكور و إن كان فى كفايته نظر بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينه على إرادته معنى لا يلزم منه ذلك غايه الأمر تردد الأمر بين العموم و إرادته ذلك المعنى و استدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافى لمقام الامتتان و ضرب القاعده إلا أن يقال مضافا إلى منع أكثرية الخارج و إن سلمت كثرته إن الموارد الكثيره الخارجه عن العام إنما خرجت بعنوان واحد

جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي كما إذا قيل أكرم الناس و دل دليل على اعتبار العدالة خصوصا إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب.

و من هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها كما في (قوله عليه السلام: المؤمنون عند شروطهم) و قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على إرادته العقود كما في الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث إن ظاهرهم في الضرر المنفي النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا إلى ملاحظته نوع البيع المغبون و إن فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما إذا لم يوجد راغب في المبيع و كان بقاءه ضررا على البائع لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه و بالجمله فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمه لا- يعتبر اطرادها و في بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٣٨

رأسا إذا كان موجبا للضرر غالبا و إن لم يوجب دائما كما قد يدعى نظير ذلك في أدله نفى الحرج و لو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعة ضرر أيضا صار الأمر أشكل إلا أن يقال إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول

و القواعد الأخر كما أنه إذا أكره على الولايه من قبل الجائر المستلزمه للإضرار على الناس فإنه يرجع إلى قاعده نفى الحرج لأن إزام الشخص تحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج و قد ذكرنا توضيح ذلك فى مسأله التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

و مثله إذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره و تركه موجبا لتضرر نفسه فإنه يرجع إلى عموم (: الناس مسلطون على أموالهم) و لو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضررا لم يعتبر فى ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع إلى عموم التسلط و يمكن الرجوع إلى قاعده نفى الحرج لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه إما لحكومته ابتداء على نفى الضرر و إما لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل.

و لعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعه و تصريح آخرين بجواز تصرف المالك فى ملكه و إن تضرر الجار بأن يبنى داره مدبغه أو حماما أو بيت القصاره أو الحداده بل حكى عن الشيخ و الحلبي و ابن زهره دعوى الوفاق عليه.

و لعله أ...□...منشأ ما (فى التذكرة من الفرق بين تصرف الإنسان فى الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح و بين تصرفه فى ملكه حيث اعتبر فى الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثانى فإن المنع من التصرف فى المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع).

نعم ناقش فى ذلك صاحب الكفايه مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب بمعارضه عموم التسلط لعموم نفى الضرر (قال فى الكفايه و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما إذا حفر فى ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير أو جعل حانوته فى صف

العطارين حانوت حداد أو جعل داره مدبغه أو مطبخه انتهى) (و اعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٣٩

الأصحاب نقلا و تحصيلا و الخبر المعمول عليه بل المتواتر من (: أن الناس مسلطون على أموالهم) و أخبار الإضرار على ضعف بعضها و عدم تكافئها لتلك الأدلة محموله على ما إذا لم يكن له غرض الإضرار بل فيها كخبر سمره إيماء إلى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه و الترجيح للمشهور للأصل و الإجماع انتهى) (ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر فلا-ريب في أنه يمنع كما دل عليه خبر سمره بن جندب حيث قال له (النبى صلى الله عليه و آله: إنك رجل مضار) و إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر و على جاره ضرر يسير فإنه جائز قطعا و عليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار و أما إذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة فإنه جائز على كراهيه شديده و عليه بنوا كراهه التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه و أما إذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فإنه لا يجوز له ذلك و عليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك و عليه بنى جماعه كالفاضل فى التحرير و الشهيد فى اللمعه الضمان إذا أجب نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدى إلى

الغير و أما إذا كان ضرره كثيرا و ضرر جاره كذلك فإنه يجوز له دفع ضرره و إن تضرر جاره أو أخوه المسلم و عليه بنوا جواز الولاية من قبل

الجائر إلى أن قال و الحاصل أن أخبار الإضرار فيما يعد إضرارا معتدا به عرفا و الحال أنه لا ضرر بذلك على المضر لأن الضرر لا- يزال بالضرر انتهى) أقول الأوفق بالقواعد تقديم المالك لأن حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع إلى عموم قاعده السلطنه و نفى الحرج نعم في الصوره الأولى التى يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض فى التصرف يعتد به لا يعد فواته ضررا و الظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقله الضرر كما سيجى ء و إما لحكومته نفى الحرج على نفى الضرر فإن تحمل الغير على الضرر و لو يسيرا لأجل دفع الضرر عن الغير و لو كثيرا حرج و ضيق و لذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٠

القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو كان أقل من ضرر الغير هذا كله فى تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

و أما فى غير ذلك فهل يرجع ابتداء إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقله الضرر و جهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكيه عن التذكرة و بعض موارد الدروس و رجحه غير واحد من المعاصرين.

و يمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور من أنه لو أدخلت الدابه رأسها فى القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسر القدر و ضمن قيمته صاحب الدابه معللا بأن الكسر لمصلحته فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابه إذا حكم عليه بتلف الدابه و أخذ قيمتها أكثر مما يدخل على صاحب

القدر بتلفه و أخذ قيمته و عباره أخرى تلف إحدى العينين و تبدلها بالقيمه أهون من تلف الأخرى.

و حينئذ فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحه صاحب الدابه (بما فى المسالك من أنه قد يكون المصلحه لصاحب القدر فقط و قد تكون المصلحه مشتركه بينهما).

و كذلك حكمهم بضمان صاحب الدابه إذا دخلت فى دار لا تخرج إلا بهدمها معللا بأنه لمصلحه صاحب الدابه فإن الغالب أن تدارك المهذوم أهون من تدارك الدابه و الله العالم.

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب و بإعانه جناب المستطاب ميرزا محمد هادى سلمه الله طالقانى الأصل و طهرانى المسكن بيد أقل الطلاب... تحريراً فى شهر ذى حجه الحرام سنة ١٢٦٧.

و قد كتب المصنف عليه الرحمه فى الهامش بسم الله الرحمن الرحيم قد قوبل بنسخه صححها بيده الجانيه العبد الأحق مرتضى الأنصارى و فى أدناه نقش خاتمه الشريف.

لا إله إلا الله الملك الحق المبين عبده مرتضى الأنصارى.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٤١

## المقام الثانى فى (الاستصحاب)

### إشاره

و هو لغه أخذ الشىء مصاحباً) و منه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاه و عند الأصوليين عرف بتعاريف أسدها و أخصرها (إبقاء ما كان) و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعلة الإبقاء هو أنه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه فى ((الزبده بأنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى)) تعويلاً على ثبوته فى الزمان الأول.

بل نسبه شارح الدروس إلى القوم (فقال إن القوم ذكروا (أن الاستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه)).

و أزييف التعاريف تعريفه (بأنه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى



الآن اللاحق) إذ لا يخفى أن كون حكم أو وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب و محله لا نفسه.

(و لذا صرح فى المعالم كما عن غايه المأمول بأن استصحاب الحال محله أن يثبت حكم فى وقت ثم يجىء وقت آخر و لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان و هو الاستصحاب انتهى).

و يمكن توجيه التعريف المذكور بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدله و ليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم و المفيد للظن بوجود الحكم فى الآن اللاحق ليس إلا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٢

كونه يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره قدس سره.

لكن فيه أن الاستصحاب كما صرح به هو قدس سره فى أول كتابه (إن أخذ من العقل كان داخلا فى الدليل العقلى و إن أخذ من الأخبار فيدخل فى السنه).

و على كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لأن دليل العقل هو حكم عقلى يتوصل به إلى حكم شرعى و ليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان و المأخوذ من السنه ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشئ معلوما سابقا مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

(نعم ذكر شارح المختصر أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء).

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور و إن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

و كان صاحب الوافيه استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه فى

ذلك ((فقال إن الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال فيقال إن الأمر الفلاني قد كان و لم يعلم عدمه و كل ما كان كذلك فهو باق انتهى)) و لا ثمره مهمه في

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٤٣

## بقی الکلام فی أمور

### الأول

أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهريه الثابته للشئ ء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءه و قاعده الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار و أما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس و الاستقراء على القول بهما. و حيث إن المختار عندنا هو الأول ذكرناه في الأصول العمليه المقرره للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم لكن ظاهر كلمات الأكثر كالشيخ و السيدين و الفاضلين و الشهيدين و صاحب المعالم كونه حكما عقليا و لذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم ذكر في العده انتصارا للقائل بحجيته (ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من: أن الشيطان ينفخ بين أيتي المصلي فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتا أو يجد ريحا).

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص و لم يتمسك بالأخبار الصحيحه العامه المعدوده في حديث الأربعمائه من أبواب العلوم.

و أول من تمسك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي و تبعه صاحب الذخيره و شارح الدروس و شاع بين من تأخر عنهم.

نعم ربما يظهر من (الحلى في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين) و هذه العبارة ظاهر أنها مأخوذه من الأخبار.

### الثاني

أن عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب إفاده الظن من الأدله العقليه كما فعله غير

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٤٤

واحد منهم باعتبار أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطه خطاب الشارع فنقول إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت

سابقا و لم يعلم ارتفاعه و كل ما كان كذلك فهو باق

فالصغرى شرعيه و الكبرى عقليه ظنيه فهو و القياس و الاستحسان و الاستقراء نظير المفاهيم و الاستلزامات من العقليات الغير المستقله.

### الثالث

أن مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقليه مسأله أصوليه يبحث فيها عن كون الشئ ء دليلا- على الحكم الشرعى نظير حجيه القياس و الاستقراء.

نعم يشكل ذلك بما (ذكره المحقق القمى قدس سره فى القوانين و حاشيته من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليله الدليل).

و على ما ذكره قدس سره فيكون مسأله الاستصحاب كمسائل حجيه الأدله الظنيه كظاهر الكتاب و خبر الواحد و نحوهما من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه و حيث لم يتبين فى علم آخر احتيج إلى بيانها فى نفس العلم كأكثر المبادئ التصوريه.

نعم ذكر بعضهم (أن موضوع الأصول ذوات الأدله من حيث يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليليه).

و لعله موافق لتعريف الأصول ((بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الفرعيه عن أدلتها)).

أما على القول بكونه من الأصول العمليه ففى كونه من المسائل الأ-صوليه غموض من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنه و ليس التكلم فيه تكلما فى أحوال السنه بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنه و المسأله الأ-صوليه هى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعده من (قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك) و هى المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر و عن أحوال الألفاظ الواقعه فيه.

فهذه القاعده كقاعده البراءه و الاشتغال نظير قاعده نفى الضرر و الحرج من القواعد الفرعيه المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت هذه القاعده مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب كما

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٥٤٥

يندرج المسأله الأصوليه أحيانا تحت أدله

نفى الحرج كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج.

نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بأن إجراءاتها في موردها أعنى صورته الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفه للمقلد فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسألة الأصولية فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها.

فإن قلت إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أن موضوعها هو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص إلا للمجتهد وإلا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة و ترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت جميع المسائل الأصولية كذلك لأن وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثاره الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبر الواحد و تعيين مدلوله و تحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك و عجز المقلد عنه فكأن المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية و تشخيص مجارى الأصول العملية و إلا فحكم الله الشرعي في الأصول و الفروع مشترك بين المجتهد و المقلد هذا.

و قد جعل بعض الساده الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده و جعل (قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك) دليلا على الدليل نظير آيه النبأ بالنسبه إلى خبر الواحد حيث (قال إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شىء دليل شرعي رافع لحكم الأصل و مخصص لعمومات الحل إلى أن قال في آخر كلام له سيأتى نقله و ليس عموم (قولهم عليهم السلام: لا

تنقض اليقين بالشك) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب و جزئياته إلا كعموم آيه النيا بالقياس إلى آحاد الأخبار المعبره انتهى).

أقول معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاص كاستصحاب نجاسه الماء المتغير ليس إلا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٦

الحكم بثبوت النجاسه فى ذلك الماء النجس سابقا و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعى و هل الدليل عليه إلا (قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك) و بالجملة فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفاده من العمومات.

هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهه الحكيمه المثبت للحكم الظاهرى الكلى.

أما الجارى فى الشبهه الموضوعيه كعداله زيد و نجاسه ثوبه و فسق عمرو و طهاره بدنه فلا إشكال فى كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعده تعديده مستفاده من الأخبار لأن التكلم فيه على الأول نظير التكلم فى اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيئه و الغلبه و نحوها فى الشبهات الخارجيه و على الثانى من باب أصاله الطهاره و عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ و نحو ذلك

## الرابع

### اشاره

أن المناط فى اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهرى هو مجرد عدم العلم بزوال الحاله السابقه و أما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقه الفقهاء عدم اعتبار إفاده الظن فى خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كليه مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظانا ببقاء الحاله السابقه و يظهر ذلك لأدنى متتبع فى أحكام العبادات و المعاملات و المرافعات و السياسات.

(نعم ذكر شيخنا البهائى قدس سره فى الحبل المتين فى باب الشك فى الحدث بعد الطهاره ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصى حيث

قال لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب في من تيقن الطهاره و شك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المده شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان و يتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما إذا توضحاً عند الصبح و ذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه و لم يكن من عادته البقاء على الطهاره إلى ذلك الوقت و الحاصل أن المدار على الظن فما دام باقياً فالعمل عليه و إن ضعف انتهى كلامه) رفع في الخلد مقامه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٧

(و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام و لا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت و لم يعلم أو يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه و الشك في نقيضه لا يعارضه إذ الضعيف لا يعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بناؤها على الروايات مؤيده بأصالة البراءة في بعض الموارد و هي تشمل الشك و الظن معا فأخراج الظن منه مما لا وجه له أصلاً انتهى كلامه) (و يمكن استظهار ذلك من الشهيد قدس سره في الذكرى حيث ذكر أن قولنا اليقين لا- ينقضه الشك لا- نعنى به اجتماع اليقين و الشك بل المراد أن اليقين الذى كان فى الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لأصالة بقاء ما كان فيؤول إلى اجتماع الظن و الشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى كلامه).

و مراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه أن المناط فى اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض

اليقين بالشك هو الظن أيضا فتأمل.

## الخامس

أن الاستفادة من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا- نعم لا بد من إحراز ذلك حين إرادته الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعترف و أما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر فلا- يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي و إن توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه.

و الثاني الشك في وجوده في زمان لا-حق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا-استصحاب و قد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا.

ثم المعترف هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب و إن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٤٨

### فرض الشك فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك و صلى بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهاره و لا يجرى في حقه حكم الشك في الصحه بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلى ثم التفت و شك في كونه محدثا حال الصلاه أو متطهرا جرى في حقه قاعده الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل و عدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهاره و النهى عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهاره لو لا حكومه قاعده الشك بعد الفراغ عليه فافهم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٤٩

### السادس في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام

#### إشاره

ليعرف أن الخلاف في مسأله الاستصحاب في كلها أو بعضها فنقول إن له تقسيما باعتبار المستصحب و آخر باعتبار الدليل الدال عليه و ثالثا باعتبار الشك المأخوذ فيه.

#### أما بالاعتبار الأول فمن وجوه



من حيث إن المستصحب قد يكون أمرا وجوديا كوجوب شيء أو طهاره شيء أو رطوبه ثوب أو نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين أحدهما عدم اشتغال الذمه بتكليف شرعى ويسمى عند بعضهم بالبراءه الأصلية وأصالة النفي والثاني غيره كعدم نقل اللفظ من معناه وعدم القرينه وعدم موت زيد و رطوبه الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل و نحو ذلك.

ولا خلاف فى كون الوجودى محل النزاع.

و أما العدمى فقد مال الأستاذ قدس سره إلى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن أستاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله من دعوى الإجماع على اعتباره فى العدميات و استشهد على ذلك بعد نقل الإجماع المذكور باستقرار سيره العلماء على التمسك بأصول العدميه مثل أصاله عدم القرينه و النقل و الاشتراك و غير ذلك و بنائهم هذه المسأله على كفايه العله المحدثه للإبقاء أقول ما استظهره قدس سره لا يخلو عن تأمل أما دعوى الإجماع فلا مسرح لها فى المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثير بخلافه و إن كان يشهد لها ظاهر (الافتازانى فى شرح الشرح حيث قال

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٠

إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو فى الإثبات دون النفي الأصلية).

و أما سيره العلماء فقد استقرت فى باب الألفاظ على التمسك بالأصول الوجوديه و العدميه كليهما.

(قال الوحيد البهبهانى فى رسالته الاستصحايبه بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض و إثباته عن بعض و التفصيل عن

بعض آخر ما هذا لفظه لكن الذى نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقا أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون الأمر حقيقه فى الوجوب عرفا فكذا لغه لأصالة عدم النقل و يستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقه الشرعيه إلى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى).

و حينئذ فلا شهاده فى السيره الجاريه فى باب الألفاظ على خروج العدميات.

و أما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودى فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتى بالعدمى و بأنه يقتضى أن يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضى لا من حيث الراجع يمكن توجيهه بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم فى الاستصحاب الذى هو من أدله الأحكام الشرعيه اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى مع أنه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلب فى العدمى بالإجماع المركب بل الأولويه لأن الموجود إذا لم يحتج فى بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى نعم ظاهر عنوانهم للمسأله باستصحاب الحال و تعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودى إلا أن الوجه فيه بيان الاستصحاب الذى هو من الأدله الشرعيه للأحكام و لذا عنوانه بعضهم بل الأكثر باستصحاب حال الشرع.

و مما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم فى عنوان المسأله استصحاب الحال فى الوجودى و إلا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجيه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥١

و ممن يظهر منه دخول العدميات فى محل الخلاف الوحيد البهبهانى فيما تقدم عنه بل لعله صريح فى ذلك بملاحظه ما ذكره قبل ذلك فى تقسيم الاستصحاب.

و أصرح من ذلك فى عموم محل النزاع استدلال النافين فى كتب

الخاصه و العامه بأنه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينه النافى لاعتضاده بالاستصحاب و استدلال المثبتين كما فى المنيه بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدله لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب.

و ممن أنكر الاستصحاب فى العدميات صاحب المدارك حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكيه الذى تمسك به الأكثر لنجاسه الجلد المطروح.

و بالجمله فالظاهر أن التبع يشهد بأن العدميات ليست خارجه عن محل النزاع بل سيجىء عند بيان أدله الأقوال أن القول بالتفصيل بين العدمى و الوجودى بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه إذ ما من استصحاب وجودى إلا- و يمكن معه فرض استصحاب عدمى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فيسقط فائده نفى اعتبار الاستصحابات الوجوديه و انتظر لتمام الكلام.

و مما يشهد بعدم الاتفاق فى العدميات اختلافهم فى أن النافى يحتاج إلى دليل أم لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعينا.

نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفى المسمى بالبراءه الأصلية فإن المصرح به فى كلام جماعه كالمحقق و العلامه و الفاضل الجواد الإطباق على العمل عليه و كاستصحاب عدم النسخ فإن المصرح به فى كلام غير واحد كالمحدث الأسترآبادى و المحدث البحرانى عدم الخلاف فيه بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين و الحق الثانى بذلك استصحاب عدم التخصيص و التقييد.

و التحقيق أن اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل فى تحقق شىء فى الزمان الثانى على تحققه فى الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودى و العدمى نعم قد يتحقق

فى بعض الموارد قاعده أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحاله السابقه كقاعده قبح التكليف من غير بيان أو

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٢

عدم الدليل دليل العدم أو ظهور الدليل الدال على الحكم فى استمراره أو عمومه أو إطلاقه أو غير ذلك و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إنا لم نجد فى أصحابنا من فرق بين الوجودى و العدمى نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية

## الثانى

أن المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالتطهاره المستصحبه بعد خروج المذى و النجاسه المستصحبه بعد زوال تغير المتغير بنفسه و قد يكون غيره كاستصحاب الكريه و الرطوبه و الوضع الأول عند الشك فى حدوث النقل أو فى تاريخه و الظاهر بل صريح جماعه وقوع الخلاف فى كلا القسمين نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول و الاعتراف بالثانى و نسب إلى آخر العكس حكاهما الفاضل القمى فى القوانين.

و فيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى و غيره فنقول الحكم الشرعى يراد به تاره الحكم الكلى الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهاره من خرج منه المذى أو نجاسه ما زال تغيره بنفسه و أخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع كطهاره هذا الثوب و نجاسته فإن الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ليس وظيفه للشارع نعم وظيفته إثبات الطهاره كليه لكل شىء شك فى ملاقاته للنجس و عدمها.

و على الإطلاق الأول جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس أحكام الله تعالى.

(و جعله الأسترآبادى من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهاره الثوب و نجاسته و غيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئيه لأجل الاشتباه فى

الأمر الخارجيه) (و صرح المحدث الحر العاملي بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته و متعلقاته).

و الأصل في ذلك عندهم أن الشبهه في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٣

أو الاستصحاب فإنهما عندهم مختصان بالشبهه في الموضوع.

و على الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسأله الاستنجااء بالأحجار و ينقسم إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي و غيره و مثل للأول بنجاسه الثوب أو البدن و للثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه و بعضهم إلى حجيه القسم الأول فقط انتهى).

إذا عرفت ما ذكرناه ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيه و الأمور الخارجيه قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي.

لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه في غيره فإن ما حكاه المحقق الخوانساري و استظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

و إن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي و عدمه في الحكم الشرعي لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئيه.

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثه الأول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسه الثوب أو كليا كنجاسه الماء المتغير بعد زوال التغير و هو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري.

الثاني اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي و إن كان حكما جزئيا و هو الذي حكاه في رساله الاستصحابيه عن الأخباريين.

الثالث اعتباره في

الحكم الجزئى دون الكلى و دون الأمور الخارجيه و هو الذى ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافيه عن المحقق الخوانسارى فى حاشيه له على قول الشهيد قدس سره فى تحريم استعمال الماء النجس و المشتبه.

### الثالث

من حيث إن المستصحب قد يكون حكما تكليفيا و قد يكون وضعيا شرعيا كالأسباب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٤

و الشروط و الموانع و قد وقع الخلاف من هذه الجبهه ففصل صاحب الوافيه بين التكليفى و غيره بالإنكار فى الأول دون الثانى. و إنما لم ندرج هذا التقسيم فى التقسيم الثانى مع أنه تقسيم لأحد قسميه لأن ظاهر كلام المفصل المذكور و إن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفى و الوضعى إلا أن آخر كلامه ظاهر فى إجراء الاستصحاب فى نفس الأسباب و الشروط و الموانع دون السببيه و الشرطيه و المانعيه و سيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدله الأقوال

### و أما بالاعتبار الثانى فمن وجوه أيضا

### أحدها

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع و إما أن يكون غيره و قد فصل بين هذين القسمين الغزالي فأنكر الاستصحاب فى الأول (و ربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه فى الدرر النجفيه أن محل النزاع فى الاستصحاب منحصر فى استصحاب حال الإجماع) و سيأتى تفصيل ذلك عند نقل أدله الأقوال إن شاء الله.

### الثانى

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعى و قد يثبت بالدليل العقلى و لم أجد من فصل بينهما إلا أن فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى و هو الحكم العقلى المتوصل به إلى حكم شرعى تأملا- نظرا إلى أن الأحكام العقليه كلها مبينه مفصله من حيث مناط الحكم و الشك فى بقاء المستصحب و عدمه لا- بد و أن يرجع إلى الشك فى موضوع الحكم لأن الجهات المقتضيه للحكم العقلى بالحسن و القبح كلها راجعه إلى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع فالشك فى حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا- يكون إلا- للشك فى موضوعه و الموضوع لا بد أن يكون محرزا معلوم البقاء فى الاستصحاب كما سيحى ٤.

و لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الشك من جهه الشك فى وجود الرافع و بين أن يكون لأجل الشك فى استعداد الحكم لأن ارتفاع الحكم العقلى لا- يكون إلا- بارتفاع موضوعه فيرجع الأمر بالأخره إلى تبديل العنوان أ لا- ترى أن العقل إذا حكم بقبح

الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام و معلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقا لأن قولنا المضر قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبدا

ينفع فى إثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لأن الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر و الحكم له مقطوع البقاء و هذا بخلاف الأحكام الشرعية فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما و لا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باق فى زمان الشك أو مرتفع إما من جهه جهل المناط أو من جهه الجهل ببقائه مع معرفته فيستصحب الحكم الشرعى.

فإن قلت على القول بكون الأحكام الشرعية تابعه للأحكام العقلية فما هو مناط الحكم و موضوعه فى الحكم العقلى بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع فى حكم الشرع بحرمة إذ المفروض بقاعده التطابق أن موضوع الحرمة و مناطه هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعى و العقلى من حيث الظن بالبقاء فى الآن اللاحق لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب و عدمه فإنه تابع لتحقق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمة شىء فى زمان و شك فى الزمان الثانى و لم يعلم أن المناط الحقيقى واقعا الذى هو المناط و الموضوع فى حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أن الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدله الشرعية كان موجودا سابقا و شك فى بقاءه و يجرى فيه أخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه المعلق عليه فى حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

و مما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام العقلية و لا فى الأحكام



الشرعيه المستنده إليها سواء كانت وجوديه أم عدميه إذا كان العدم مستندا إلى القضييه العقليه كعدم وجوب الصلاه مع السوره على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصوره و أمثالها من موارد الأعدار العقليه الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه و أما إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضييه العقليه بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضييه العقليه موجوده أيضا فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضييه العقليه.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءه و النفي.

فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لا الحال المستنده إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضييه العقليه و هي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٥٦

و مما ذكرنا ظهر أنه لا- وجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي و البراءه بأن الثابت بالعقل قد يكون عدميا و قد يكون وجوديا فلا- وجه للتخصيص و ذلك لما عرفت من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضييه العقليه لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديا كان أو عدميا و ما ذكره من الأمتله يظهر الحال فيها مما تقدم

### الثالث

أن دليل المستصحب إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غايه و إما أن لا يدل و قد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج و المحقق الخوانساري في شرح الدروس فأنكرا الحجيه في الثاني و اعترفا بها في الأول مطلقا كما يظهر من المعارج أو بشرط كون الشك في وجود

الغايه كما يأتى من شارح الدروس.

و تخيل بعضهم تبعا لصاحب المعالم أن قول المحقق قدس سره موافق للمنكرين لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم فى الآن اللاحق لو لا الشك فى الرفع.

و هو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد و الشيخ و ابن زهره و غيرهم حيث إن المفروض فى كلامهم هو كون دليل الحكم فى الزمان الأول قضيه مهمله ساكته عن حكم الزمان الثانى و لو مع فرض عدم الرفع.

إلا أن الذى يقتضيه التدبر فى بعض كلماتهم مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك فى وجود الرفع للحكم الشرعى و غير ذلك مما يظهر للمتأمل و يقتضيه الجمع بين كلماتهم و بين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين و النافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره فى المعارج أخيرا ليس رجوعا عما ذكره أولا بل لعله بيان لمورد تلك الأدله التى ذكرها لاعتبار الاستصحاب و أنها لا تقتضى اعتبارا أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا و يشك فى رافعه.

**و أما باعتبار الشك فى البقاء فمن وجوه أيضا**

**أحدها**

من جهه أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول أو كون الحادث بولا أو و ذيا و يسمى بالشبهه فى الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٧

كالطهاره فى المثالين أم موضوعا كالرطوبة و الكريه و عدم نقل اللفظ عن معناه الأصلى و شبه ذلك و قد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء نجاسه المتغير بعد زوال تغيره و طهاره المكلف بعد حدوث المذى منه و نحو ذلك.

و الظاهر دخول القسمين فى محل النزاع كما يظهر

من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياه زيد بعد غيبته عن النظر و البلد المبنى على ساحل البحر و من كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس و معادهم على الاستصحاب.

و يحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثانى و هو الذى صرح به المحدث البحرانى (و يظهر من كلام المحدث الأسترآبادى حيث قال فى فوائده اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمه بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين إحداهما أن الصحابه و غيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه و آله إلى أن يجىء ناسخه الثانى أنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعيه مثل كون الرجل مالك أرض و كونه زوج امرأه و كونه عبد رجل و كونه على وضوء و كون الثوب طاهرا أو نجسا و كون الليل أو النهار باقيا و كون ذمه الإنسان مشغوله بصلاه أو طواف إلى أن يقطع بوجود شىء جعله الشارع سببا مزيلا لنقض تلك الأمور ثم ذلك الشىء قد يكون شهاده العدلين و قد يكون قول الحجام المسلم و من فى حكمه و قد يكون قول القصار و من فى حكمه و قد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح و الغسل فى سوق المسلمين و أشباه ذلك من الأمور الحسيه انتهى).

و لو لا تمثيله باستصحاب الليل و النهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجودا أو منعا إلا أن الجامع بين جميع أمثله الصوره الثانى ليس إلا الشبهه الموضوعيه فكأنه استثنى من محل الخلاف صوره واحده من الشبهه الحكميه أعنى الشك فى النسخ و جميع صور الشبهه الموضوعيه.

و أصرح من العبارة المذكوره فى اختصاص محل الخلاف بالشبهه الحكميه ما حكى عنه فى

(الفوائد أنه قال فى جملة كلام له

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٨

إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعه إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته نجريه فى ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذى سموه استصحابا راجع فى الحقيقه إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد و الصفات انتهى)

## الثانى

من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوى الطرفين و قد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع فلا إشكال فى دخول الأولين فى محل النزاع و أما الثالث فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه (قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء و قد اختلف فى صحه حجيه الاستدلال به لإفادته الظن و عدمها لعدم إفادته انتهى).

و التحقيق أن محل الخلاف إن كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد و الطريق الظاهرى عم صوره الظن الغير المعتمد بالخلاف و إن كان من باب إفاده الظن كما صرح به شارح المختصر فإن كان من باب الظن الشخصى كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى الحبل المتين و بعض من تأخر عنه كان محل الخلاف فى غير صوره الظن بالخلاف إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء و إن كان من باب إفاده نوعه الظن لو خلى و طبعه و إن عرض لبعض أفرادها ما يسقطه عن إفاده الظن عم الخلاف صوره الظن

بالخلاف أيضا.

و يمكن أن يحمل كلام العضدى على إرادته أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف و سيجىء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

### الثالث

### إشارة

من حيث إن الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهه المقتضى و المراد به الشك من

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٥٩

حيث استعداده و قابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول و قد يكون من جهه طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

و هذا على أقسام لأن الشك إما فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول و إما أن يكون فى رافعيه الموجود إما لعدم تعيين المستصحب و تردده بين ما يكون الموجود رافعا و بين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمه بالصلاه المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهه تردده بين الظهر و الجمعة و إما للجهل بصفه الموجود من كونه رافعا كالمذى أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبه المردده بين البول و الودى أو مجهول المفهوم.

و لا إشكال فى كون ما عدا الشك فى وجود الرافع محلا للخلاف و إن كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بأن المقتضى للحكم الأول موجود إلى آخره يوهم الخلاف و أما هو فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من إنكار السيد قدس سره للاستصحاب فى البلد المبنى على ساحل البحر و زيد الغائب عن النظر و أن الاستصحاب لو كان حجه لكان بينه النافى أولى لاعتضاده بالاستصحاب.

و كيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهه المقتضى و بين كونه من جهه الرافع فينكر الاستصحاب فى الأول و قد يفصل فى الرافع بين الشك

فى وجوده و الشك فى رافعيته فينكر الثانى مطلقا أو إذا لم يكن الشك فى المصداق الخارجى.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٦٠

**هذه جمله ما حضرنى من كلمات الأصحاب.**

**[الاقوال فى الاستصحاب]**

**اشاره**

هذه جمله ما حضرنى من كلمات الأصحاب.

و المتحصل منها فى بادى النظر أحد عشر قولاً الأول القول بالحجيه مطلقاً.

الثانى عدمها مطلقاً.

الثالث التفصيل بين العدمى و الوجودى.

الرابع التفصيل بين الأمور الخارجيه و بين الحكم الشرعى مطلقاً فلا يعتبر فى الأول.

الخامس التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره فلا يعتبر فى الأول إلا فى عدم النسخ.

السادس التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره فلا يعتبر فى غير الأول.

و هذا هو الذى تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانسارى فى حاشيه شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافيه.

السابع التفصيل بين الكلى التكليفى الغير التابع للحكم الوضعى و غيره فلا يعتبر فى الأول التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه فيجرى فى الأول دون الثانى.

الثامن التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره فلا يعتبر فى الأول.

التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك فى الغايه الرافعه و بين غيره فيعتبر فى الأول دون الثانى كما هو ظاهر المعارج.

العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى فيما سيجى ء من كلامه.

الحادى عشر زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر ما سيجى ء من المحقق الخوانسارى.

ثم إنه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسأله فى الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى

المسأله إلا أن صرف الوقت فى هذا مما لا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٦١

### و الأقوى هو القول التاسع

و هو الذى اختاره المحقق (فإن المحكى عنه فى المعارج أنه قال إذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت آخر و لم يتم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى إلى دلالة كما يفتقر نفيه إلى الدلالة.

(حكى عن المفيد رحمه الله أنه يحكم ببقائه ما لم يتم دلالة على نفيه) و هو المختار (و قال المرتضى قدس سره لا يحكم).

ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء فى أثناء الصلاة ثم احتج للحجيه بوجوه منها أن المقتضى للحكم الأول موجود ثم ذكر أدله المانعين و أجاب عنها ثم قال و الذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقا و جب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطء مطلقا فإذا وقع الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحا لأن المقتضى للتحليل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا يعلم أن الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال إن المقتضى هو العقد و لم يثبت أنه باق.

لأننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا إلى وقوع المقتضى لا إلى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الراجع ثم قال فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا بغير دليل و إن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى).

و يظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل



هذا القول من المحقق نفيًا بحجيه الاستصحاب فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٦٢

لنا على ذلك وجوه

**[ادله حجيه الاستصحاب]**

**الأول ظاهر كلمات جماعه الاتفاق عليه**

(فمنها ما عن المبادئ حيث قال الاستصحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً و لو لا القول بأن الاستصحاب حجه لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى).

و مراده و إن كان الاستدلال به على حجيه مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتباره الحاله السابقه مطلقاً لكنه ممنوع لعدم الملازمه كما سيجى ء .

و نظير هذا ما (عن النهايه من أن الفقهاء بأسرهم على كثره اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شى ء و شككنا فى حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن) و هو عين الاستصحاب لأنهم رجحوا إبقاء الثابت على حدوث الحادث.

(و منها تصريح صاحب المعالم و الفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً فى المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب) فإن هذا شهاده منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع و كونه موضع وفاق إلا أن فى صحه هذه الشهاده نظراً لأن ما مثل فى المعارج من الشك فى الرافعيه من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي و مثل له بالخارج من غير السيلين فإن الطهاره كالنكاح فى أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرافع.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٦٣

**الثانى حكم الشارع بالبقاء**

إنا تتبعنا موارد الشك فى بقاء الحكم السابق المشكوك من جهه الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا حكم الشارع فيه بالبقاء إلا- مع أماره توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسه الخارج قبل الاستبراء فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحاله السابقه و إلا لوجب

الحكم بالطهاره لقاعده الطهاره بل لغلبيه بقاء جزء من البول أو المنى فى المخرج فرجح هذا الظاهر على الأصل كما فى غسله الحمام عند بعض و البناء على الصحه المستند إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع و هو أولى من الاستقراء الذى ذكره غير واحد كالمحقق البهبهانى و صاحب الرياض أنه المستند فى حجيه شهاده العدلين على الإطلاق

### الثالث الأخبار المستفيضه

#### منها صحيحه زراره

و لا يضرها الإضمار.

(: قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك فى جنبه شىء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر).

و تقرير الاستدلال أن جواب الشرط فى قوله عليه السلام و إلا فإنه على يقين محذوف قامت العله مقامه لدلاله ما عليه و جعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره فى القرآن و غيره مثل قوله تعالى و إن تجهر بالقول فإنه يعلم السر و أخفى و إن تكفروا فإن الله غنى عنكم و من كفر فإن ربه غنى كريم و من كفر فإن الله غنى عن العالمين و إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين و إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل و إن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٦٤

يكذبوك فقد كذبت إلى غير ذلك.

فمعنى الروايه إن لم يستيقن

أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوء في السابق و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين يكون قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره هذا.

و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعده كليه في باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهرا في الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض إرادته خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ من احتمال أن لا- يكون قوله عليه السلام فإنه على يقين عله قائمه مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله و لا تنقض و قوله فإنه على يقين توطئه له و المعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق و يثبت على مقتضى يقينه و لا- ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزله الكبرى فيصير عموم اليقين و إرادته الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصا بضميمه الأخبار الأخر الآتيه المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك.

و ربما يورد على إرادته العموم من اليقين أن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلى.

و فيه أن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظه النفي كما في لا رجل في الدار لا في حيزه كما في لم آخذ كل الدراهم و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقرينه المقام و التعليل و قوله أبدا هو إرادته عموم النفي لا نفي

العموم.

و قد أورد على الاستدلال بالصحيحه بما لا يخفى جوابه على الفطن.

و المهم فى هذا الاستدلال إثبات إرادته الجنس من اليقين.

### و منها صحيحه أخرى لزراره مضمرة أيضا

(: 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 عليه السلام تعيد الصلاة و تغسله قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتة و لم أقدر عليه فلما

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٥٦٥

صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت و لم أر شيئا فصليت فيه فرأيت ما فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فإنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على إن شككت أنه أصابه شىء أن أنظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك قلت إن رأيتة 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 ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك الحديث).

و التقريب كما تقدم فى الصحيحه الأولى و إرادته الجنس من اليقين لعله أظهر هنا.

و أما فقه الحديث

فبيانه أن مورد الاستدلال يحتمل وجهين أحدهما أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاة نجاسه يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة و حينئذ فالمراد اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه و الشك حين إرادته الدخول فى الصلاة.

لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح عليه لمشروعيه الدخول فى العباده المشروطه بالطهاره مع الشك فيها و أن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهاره المتيقنه لا لعدم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٦٦

وجوب الإعادته على من تيقن أنه صلى فى النجاسه كما جزم به السيد الشارح للوافيه إذ الإعادته ليست نقضا لآثر الطهاره المتيقنه بالشك بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسه الثوب حين الصلاة و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادته بملاحظه اقتضاء امتثال الأمر الظاهرى للإجزاء فيكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعده و كاشفه عنها.

و فيه أن ظاهر قوله فليس ينبغى يعنى ليس ينبغى لك الإعادته لكونه نقضا كما أن قوله عليه السلام فى الصحيحه لا ينقض اليقين بالشك أبدا عدم إيجاب إعادته الوضوء فافهم فإنه لا يخلو عن و دعوى أن من آثار الطهاره السابقه أجزاء الصلاة معها و عدم وجوب الإعادته لها فوجوب الإعادته نقض لآثار الطهاره السابقه مدفوعه بأن الصحه الواقعيه و عدم الإعادته للصلاه مع الطهاره المتحققه سابقا من الآثار العقليه الغير المجعوله للطهاره المتحققه لعدم معقوليه عدم الإجزاء فيها مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت

إلا أن يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الإصابه و شك في موضعها و لم يغسلها نسيانا و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله بعد ذلك و إن لم تشك ثم رأيتة إلخ.

و الثاني أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه.

و هذا الوجه سالم مما يرد على الأول إلا- أنه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله عليه السلام أخيرا فليس ينبغي لك إلخ هو الشك في وقوعه أول الصلاه أو حين الرؤيه و يكون المراد من قطع الصلاه الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافى لا إبطالها ثم البناء عليها الذى هو خلاف الإجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم.

### (و منها: صحيحه ثالثه لزاره)

و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٦٧

أخرى و لا شىء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات).

و قد تمسك بها فى الوافية و قرره الشارح و تبعه جماعه ممن تأخر عنه.

و فيه تأمل لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم فى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقرة

الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحة إرادته ركعتين منفصلتين أعنى صلاة الاحتياط فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإماميه.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى و استفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط إن كنت قد نقضت فكذا و إن كنت قد أتممت فكذا هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقلة قابله لتدارك ما يحتمل نقصه و قد أريد من اليقين و الاحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل منها (قوله عليه السلام في الموثقه الآتيه: إذا شككت فابن على اليقين).

فهذه الأخبار الآمره بالبناء على اليقين و عدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد و التسليم عليه مع جبره بصلاه الاحتياط و لهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل محرز للواقع مثل (قوله عليه السلام:

ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء).

و قد تصدى جماعه تبعاً للسيد المرتضى لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين و الاحتياط دون ما يقوله العامه من البناء على الأقل و مبالغه الإمام عليه السلام في هذه الصحيحه بتكرار عدم الاعتناء بالشك و تسميه ذلك في غيرها بالبناء على اليقين و الاحتياط تشعر بكونه في مقابل العامه الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل و ضم الركعه المشكوكه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٦٨

ثم لو سلم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل

المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيين حملها حينئذ على التقيه و هو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقيه فى مورد الروايه و حمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيه فى إجراء القاعده فى المورد لا فى نفسها مخالفه أخرى للظاهر و إن كان ممكنا فى نفسه مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن إرادته البناء على الأقل.

و أما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه و قوله لا يدخل الشك فى اليقين يراد به أن الركعه المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أعنى القدر المتيقن من الصلاه بل يأتي بها مستقله على ما هو مذهب فقيه من المخالفه لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل فإن مقتضى التدبر فى الخبر أحد معنيين إما الحمل على التقيه و قد عرفت مخالفته للأصول و الظواهر و إما حمليه على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط و هذا الوجه و إن كان بعيدا فى نفسه لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحه خصوصا على مثل هذه القاعده.

و أضعف من هذا دعوى أن حملها على وجوب تحصيل اليقين فى الصلاه بالعمل على الأكثر و العمل على الاحتياط بعد الصلاه



على ما هو فتوى الخاصه و صريح أخبارهم الآخر لا ينافى إرادته العموم من القاعده لهذا و للعمل على اليقين السابق فى الموارد الآخر.

و يظهر اندفاعها بما سيجى ء فى الأخبار الآتية من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين فى المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

و مما ذكرنا ظهر عدم صحه الاستدلال (بموثقه عمار عن أبى الحسن عليه السلام: قال إذا شككت فابن على اليقين قلت هذا أصل قال نعم).

فإن جعل البناء على الأقل ينافى ما جعله الشارع أصلا فى غير واحد من الأخبار مثل (قوله عليه السلام: أجمع لك السهو كله فى كلمتين متى شككت فابن على الأكثر) و قوله عليه السلام فيما تقدم ألا أعلمك شيئا إلى آخر ما تقدم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٦٩

فالوجه فيه إما الحمل على التقيه و إما ما ذكره بعض الأصحاب فى معنى الروايه بإرادته البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاه على تقدير الحاجه و لا يضر بها على تقدير الاستغناء.

نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بشكوك الصلاه فضلا عن الشك فى ركعاتها فهو أصل كلى خرج منه الشك فى عدد الركعات و هو غير قادح.

لكن يرد عليه عدم الدلاله على إرادته اليقين السابق على الشك و لا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو أضعف دلالة من الروايه الآتية الصريحه فى اليقين السابق لاحتمالها لإرادته إيجاب العمل بالاحتياط فافهم.

**(و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام**

قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) و فى (روايه أخرى عنه عليه السلام: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك).

عدها المجلسى فى البحار فى سلك الأخبار التى يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول لا- يخفى أن الشك و اليقين لا- يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما إما فى زمان نفس الوصفين كأن يقطع يوم الجمعة بعداله زيد فى زمان ثم يشك يوم السبت فى عدالته فى ذلك الزمان و إما فى زمان متعلقهما و إن اتحد زمانهما كأن يقطع يوم السبت بعداله زيد يوم الجمعة و يشك فى زمان هذا القطع بعدالته فى يوم السبت و هذا هو الاستصحاب و ليس منوطا بتعدد زمان الشك و اليقين كما عرفت فى المثال فضلا عن تأخر الأول عن الثانى.

و حيث إن صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقيهما تعين حملها على القاعده الأولى و حاصلها عدم العبره بطروء الشك فى شىء بعد اليقين بذلك الشىء.

و يؤيده أن النقض حينئذ محمول على حقيقته لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التى رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتب الآثار فى غير زمان اليقين و هذا ليس نقضا لليقين السابق إلا إذا أخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الأول.

و بالجملة فمن تأمل فى الروايه و أغمض عن ذكر بعض أدله الاستصحاب جزم بما ذكرناه فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٠

معنى الروايه.

اللهم إلا- أن يقال بعد ظهور كون الزمان الماضى فى الروايه ظرفا لليقين إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان فإن قول القائل كنت متيقنا أمس بعداله زيد ظاهر فى إرادته أصل العدالة لا العدالة المتقيده بالزمان الماضى و إن كان ظرفه فى الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد فيكون الشك فيما بعد

هذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد ظاهرا في تحقق أصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم.

ثم لو سلم أن هذه القاعده بإطلاقها مخالفه للإجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبه إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به كالإقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص و العمل بفتواه أو شهادته أو تقييد الحكم بصوره عدم التذكر لمستند القطع السابق و إخراج صورته تذكره و التفطن لفساده و عدم قابليته لإفاده القطع.

فالإنصاف أن قوله عليه السلام فإن اليقين لا ينقض بالشك بملاحظه ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها و يبعد حملة على المعنى الذي ذكرنا لكن سند الروايه ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف علامه له في الخلاصه و إن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الغضائرى المعروف عدم قدحه فتأمل.

### (و منها مكانه على بن محمد القاساني)

قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه).

فإن تفریع تحديد كل من الصوم و الإفطار على رؤيه هلالى رمضان و شوال لا- يستقيم إلا- بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك أى مزاحما به.

و الإنصاف أن هذه الروايه أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلا أن سندها غير سليم.

هذه جمله ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٧١

### و ربما يؤيد ذلك بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصه

(: مثل روايه عبد الله بن سنان الوارده فيمن يعير ثوبه الذمى و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل الخنزير قال فهل على أن أغسله فقال لا لأنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه).

و فيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره إذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهاره دون غيرها و لا- يبعد عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

(: و مثل قوله عليه السلام فى موثقه عمار كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر).

بناء على أنه مسبوق لبيان استمرار طهاره كل شىء إلى أن يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغايه و هى العلم بالقذاره على

الأول غايه للطهاره رافعه لاستمرارها فكل شىء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذاره فغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده و على الثانى غايه للحكم بثبتها و الغايه و هى العلم بعدم الطهاره رافعه للحكم فكل شىء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا فإذا حصلت الغايه انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

و الأصل فى ذلك أن القضييه المغياه سواء كانت إخبارا عن الواقع و كانت الغايه قييدا للمحمول كما فى قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا أم كانت ظاهريه مغياه بالعلم بعدم المحمول كما فى نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا من غير

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٢

ملاحظه كونه مسبوqa بثبوت له و قد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه و الأول أعم من الثانى من حيث المورد.

إذا عرفت هذا فنقول إن معنى الروايه إما أن يكون خصوص المعنى الثانى و هو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهاره فيكون دليلا على استصحاب الطهاره لكنه خلاف الظاهر و إما خصوص المعنى الأول الأعم منه و حيثئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهاره و إن شمل مورده لأن الحكم فيما علم طهارته و لم يعلم طرو القذاره له ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهاره فالروايه تفيد قاعده الطهاره حتى فى مسبوق الطهاره لا استصحابها بل يجرى فى مسبوق النجاسه على أقوى الوجهين الآتين فى باب معارضه الاستصحاب للقاعده.

ثم لا- فرق فى مفاد الروايه بين الموضوع الخارجى الذى يشك فى طهارته من حيث الشبهه فى حكم نوعه و بين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من

حيث اشتباه الموضوع الخارجى.

فعلم مما ذكرنا أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع إرادته المعانى الثلاثة من الروايه أعنى قاعده الطهاره فى الشبهه الحكيمه و فى الشبهه الموضوعيه و استصحاب الطهاره إذ لا مانع عن إرادته الجامع بين الأولين أعنى قاعده الطهاره فى الشبهه الحكيمه و الموضوعيه.

نعم إرادته القاعده و الاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين لما عرفت أن المقصود فى القاعده مجرد إثبات الطهاره فى المشكوك و فى الاستصحاب خصوص إبقائها فى معلوم الطهاره سابقا و الجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا و الفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعده البراءه و استصحابها و لا جامع بينهما.

(و قد خفى ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز إرادته القاعده و الاستصحاب معا و أنكر ذلك على صاحب القوانين فقال إن الروايه تدل على أصلين أحدهما أن الحكم الأولى للأشياء ظاهرا هى الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب الثانى أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته انتهى).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٣

أقول ليت شعرى ما المشار إليه بقوله هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولى فليس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغيا بزمان العلم بالنجاسه بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم فى الشريعة مع أن قوله حتى تعلم إذا جعل من توابع الحكم الأول الذى هو الموضوع للحكم الثانى فمن أين يصير الثانى مغيا به إذ لا يعقل كون شىء فى استعمال واحد غايه لحكم و لحكم آخر يكون الحكم الأول المغيا موضوعا له و إن كان هو الحكم الواقعى

المعلوم يعنى أن الطهاره إذا ثبت واقعا فى زمان فهو مستمر فى الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسه فىكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهرى فيما علم ثبوت طهاره له واقعا فى زمان فأين هذا من بيان قاعده الطهاره من حيث هى للشىء المشكوك من حيث هو مشكوك.

و منشأ الاشتباه فى هذا المقام ملاحظه عموم القاعده لمورد الاستصحاب فيتخيل أن الروايه تدل على الاستصحاب و قد عرفت أن دلالة الروايه على طهاره مستصحب الطهاره غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهاره و إلا فقد أشرنا إلى أن القاعده تشمل مستصحب النجاسه أيضا كما سيجىء.

و نظير ذلك ما صنعه صاحب الوافيه حيث ذكر روايات أصاله الحل الوارده فى مشتبه الحكم أو الموضوع فى هذا المقام.

ثم على هذا كان ينبغى ذكر أدله أصاله البراءه لأنها أيضا متصادقه مع الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق أن الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءه و الحل و الطهاره و إن تصادقت مواردنا.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل الروايه المذكوره على أحد المعنيين و الظاهر إرادته القاعده نظير قوله كل شىء لك حلال لأن حمله على الاستصحاب و حمل الكلام على إرادته خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر إذ ظاهر الجملة الخبريه إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره فى مورد الفراغ عن ثبوت أصله نعم قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيا لكن المغيا به الحكم المنشأ للطهاره يعنى هذا الحكم الظاهرى مستمر له إلى كذا لا أن الطهاره الواقعيه المفروغ عنها مستمره ظاهرا إلى زمن العلم.

(و منها قوله عليه السلام: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٤

و هو و إن كان متحدا مع

الخبر السابق من حيث الحكم و الغايه إلا أن الاشتباه فى الماء من غير جهه عروض النجاسه للماء غير متحقق غالبا فالأولى حملها على إرادته الاستصحاب و المعنى أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتى تعلم... أى مستمر طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له سواء كان الاشتباه و عدم العلم من جهه الاشتباه فى الحكم كالقليل الملاقى للنجس و البئر أم كان من جهه الاشتباه فى الأمر الخارجى كالشك فى ملاقاته للنجاسه أو نجاسه ملاقيه.

(و منها قوله عليه السلام: إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدثت).

و دلالته على استصحاب الطهاره ظاهره ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامه بالقول المختار واضح و أما الأخبار العامه فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس توضيحه أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم المقتضى له بعد أن كان أخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و هو المعنى الثالث و يبقى المنقوض عاماً لكل يقين و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

و لا يخفى رجحان هذا على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما فى قول القائل



لا تضرب أحدا فإن الضرب قرينه على اختصاص العام بالأحياء و لا يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا- يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه أو أحكام اليقين.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٥

و المراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين إذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلا فى مده اليقين بحياه زيد.

بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستقر إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان فالمراد إما نقض المتيقن و المراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين به و المراد حينئذ رفع اليد عنها.

و يمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادته المعنى الثالث مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين و قوله و لا- يعتد بالشك فى حال من الحالات و (قوله فى الروايه الأربعمائه:

من كان على يقين فشكك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك) و (قوله: إذا شككت فابن على اليقين).

فإن المستفاد من هذه و أمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير (قوله عليه السلام: إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء) و قوله: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه

و أفطر للرؤية) فإن مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا في الرفع كما لا يخفى.

و لكن الإنصاف أن شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

و أما قوله من كان على يقين فشك فقد عرفت أنه كقوله إذا شككت فابن على اليقين غير ظاهر في الاستصحاب مع إمكان أن يجعل قوله فإن اليقين لا ينقض بالشك أو لا يدفع به قرينه على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع أن الظاهر من المضى الجرى على مقتضى الداعى السابق و عدم الوقف إلا لصارف نظير (قوله: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك) و نحوه فهو أيضا مختص بما ذكرنا.

و أما قوله اليقين لا يدخله الشك فتنوع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع.

و بالجملة فالمتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٧٦

**[ادله الاقوال الاستصحاب]**

**احتج للقول الأول بوجوده**

منها أنه لو لم يكن الاستصحاب حجه لم يستقم استفاده الأحكام من الأدله اللفظيه لتوقفها على أصاله عدم القرينه و المعارض و المخصص و المقيد و الناسخ و غير ذلك.

و فيه أن تلك الأصول قواعد لفظيه مجمع عليها بين العلماء و جميع أهل اللسان في باب الاستفاده مع أنها أصول عدميه لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا إما لكونها مجمعا عليها بالخصوص و إما لرجوعها إلى الشك في الرفع.

(و منها ما ذكره في المعارج و هو أن المقتضى للحكم الأول ثابت و العارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم

بثبوتة فى الآن الثانى أما أن المقتضى ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير و أما أن العارض لا يصلح رافعا فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فىكون كل منهما مدفوعا بمقابله فىبقى الحكم الثابت سليما عن الرفع انتهى).

و فىه أن المراد بالمقتضى إما العله التامه للحكم أو للعلم به أعنى الدليل أو المقتضى بالمعنى الأخص.

و على التقدير الأول فلا- بد من أن يراد من ثبوتة ثبوتة فى الزمان الأول و من المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول فى الزمان الثانى أصلا.

و على الثانى فلا- بد من أن يراد ثبوتة فى الزمان الثانى مقتضيا للحكم و فىه مع أنه أخص من المدعى أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم و لا الظن بثبوت المقتضى بالفتح.

و المراد من معارضه احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجه للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٧

فلا- معنى له و إن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع و لا بعدمه فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا ثبوتة.

و ربما يحكى إبدال قوله فىجب الحكم بثبوتة بقوله فىظن ثبوتة و يتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد و مرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدى و غيره و هو أن ما ثبت فى وقت و لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء و سيجى ء ما فىه.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحاله السابقه واقعا و لم يعرف هذه الدعوى من أحد و اعترف بعدمه فى المعارج فى أجوبه النافين و صرح بدعوى رجحان البقاء.

و يمكن أن يريد به إثبات البناء على الحاله السابقه و لو مع عدم

رجحانه و هو فى غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب فى أمورهم.

و الظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضى و شك فى المانع بعد تحقق المقتضى و عدم المانع فى السابق بنى على عدمه و وجود المقتضى.

و يمكن أن يستفاد من كلامه السابق فى قوله و الذى نختاره أن مراده بالمقتضى للحكم دليه و أن المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فمرجه إلى أن الشك فى تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبره به كما يظهر من تمثيله بالنكاح و الشك فى حصول الطلاق ببعض الألفاظ فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقه الزوجيه و علم من الدليل دوامها و وجد فى الشرع ما ثبت كونه رافعا لها و شك فى شىء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا و جب العمل بدوام الزوجيه عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص و هذا حق و عليه عمل العلماء كافة.

نعم لو شك فى صدق الرافع على موجود خارجى لشبهه كظلمه أو عدم خبره فى العمل بالعموم حينئذ و عدمه كما إذا قيل أكرم العلماء إلا زيدا و شك فى إنسان أنه زيد أو عمرو قولان فى باب العام المخصص أصحابهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلام المحقق قدس سره فى الشبهه الحكميه بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدله الأحكام فيها دون مطلق الشبهه الشامل للشبهه الخارجيه.

هذا غاية ما أمكنا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذى يظهر بالتأمل عدم استقامته فى نفسه و عدم انطباقه على قوله المتقدم و الذى نختاره و إخراج المدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه فى المعالم و تبعه غيره

و منها أن الثابت فى الزمان الأول ممكن الثبوت فى الآن الثانى و إلا- لم يحتمل البقاء فىثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحاله خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فىجب العمل عليه.

و فىه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدى و غيره من أن ما تحقق وجوده و لم يظن أو لم يعلم عدمه فهو مضمون البقاء.

و محصل الجواب عن هذا و أمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشىء سابقا مقتضيا لظن بقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى يعنى لمجرد كونه لو خلى و طبعه يفيد الظن بالبقاء و إن لم يفده فعلا لمانع ففىه أنه لا دليل على اعتباره أصلا.

و إن أريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو و إن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصله حجبه الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصى منه حتى إنه فى المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص و الأزمان و غيرها لم يقل به أحد فيما أعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائى قدس سره فى عبارته المتقدمه و ما ذكره قدس سره مخالف للإجماع ظاهرا لأن بناء العلماء فى العمل بالاستصحاب فى الأحكام الجزئيه و الكليه و الموضوعات خصوصا العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلى.

ثم إن ظاهر كلام العضدى حيث أخذ فى إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أماره حيث لا

أماره و ليس فى الأمارات ما يكون كذلك نعم لا يبعد أن يكون الغلبه كذلك.

و كيف كان فقد عرفت منع إفاده مجرد اليقين بوجود الشىء للظن ببقائه و قد استظهر بعض تبعاً لبعض بعد الاعتراف بذلك أن المنشأ فى حصول الظن غلبه البقاء فى الأمور القاره.

(قال السيد الشارح للوافيه بعد دعوى رجحان البقاء إن الرجحان لا بد له من موجب لأن وجود كل معلول يدل على وجود عله له إجمالاً- و ليست هى اليقين المتقدم بنفسه لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم و يشبه أن يكون هى كون الأغلب فى أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب هذا إذا لم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٧٩

يكن رجحان الدوام مؤيداً بعاده أو أماره و إلا فيقوى بهما و قس على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً انتهى كلامه) رفع و فيه أن المراد بغلبه البقاء ليس غلبه البقاء أبداً بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان و لا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً فى الممكنات و لا- فى المستصحابات و القدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق فى موارد الاستصحاب و إنما الشك فى الزائد.

و إن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك فإن أريد أغلب الموجودات السابقه بقول مطلق.

ففيه أولاً أنا لا نعلم بقاء الأغلب فى زمان الشك و ثانياً لا ينفع بقاء الأغلب فى إلحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينها و عدم استناد البقاء فيها إلى جامع كما لا يخفى بل البقاء فى كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود فى غيره نعم بعضها

مشترك في مناط البقاء.

و بالجمله فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركه مع نجاسه الماء المتغير في الوجود من الجواهر و الأعراض في زمان الشك في النجاسه لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسه لا يوجب الظن ببقائها و عدم مدخلية التغير فيها.

و هكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

و إن أريد به ما وجه به كلام السيد المتقدم (صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم قال بل لأننا لما فتشنا الأمور الخارجيه من الأعدام و الموجودات وجدناها مستمره بوجودها الأول على حسب استعداداتها و تفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب إلحاقا له بالأعم الأغلب.

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القويمه يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العاده و الاستعداد الحاصل للإنسان يقتضى مقدارا منه و للفرس

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٨٠

مقدارا آخر و للحشرات مقدارا آخر و لدود القز و البق و الذباب مقدارا آخر و كذلك الرطوبه في الصيف و الشتاء.

فها هنا مرحلتان الأولى إثبات الاستمرار في الجملة الثانيه إثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القاره يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظه حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها و ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظه حال النوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الممكن و قد لا يلاحظ من جهه الأحكام الصادره من الموالي إلى

العبيد و قد يلاحظ من جهه ملاحظه سائر الأحكام الشرعيه فإذا أردنا التكلم فى إثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه من ملاحظه أغلب الأحكام الشرعيه لأنه الأنسب به و الأقرب إليه و إن أمكن ذلك بملاحظه أحكام سائر الموالى و عزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبه فى الأحكام الشرعيه محصله أنا نرى أغلب الأحكام الشرعيه مستمره بحسب دليله الأول بمعنى أنها ليست أحكاما آتية مختصه بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهه أمر خارجى عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار فإذا رأينا منه فى مواضع عديده أنه اكتفى فى إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار و عدمه ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار إلحاقا بالأغلب فقد حصل الظن بالدليل و هو قول الشارع بالاستمرار و كذلك الكلام فى موضوعات الأحكام من الأمور الخارجيه فإن غلبه البقاء تورث الظن القوى بالبقاء انتهى).

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه مما أشرنا إليه.

توضيحه أن الشك فى الحكم الشرعى قد يكون من جهه الشك فى مقدار استعداده و قد يكون من جهه الشك فى تحقق الرفع.

أما الأول فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا إذا شككنا فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨١

مدخله التغيير فى النجاسه حدوثا و ارتفاعا و عدمها فهل ينفع فى حصول الظن بعدم المدخله تتبع الأحكام الشرعيه الآخر مثل أحكام الطهارات و النجاسات فضلا عن أحكام المعاملات و السياسات فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد.

و بالجمله فكل حكم شرعى أو غيره تابع لخصوص ما فى نفس الحاكم من الأغراض و المصالح و متعلق



بما هو موضوع له و له دخل فى تحققه و لا- دخل لغيره من الحكم المغاير له و لو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

و من هنا لو شك واحد من العبيد فى مدخله شىء فى حكم مولاه حدوثا و ارتفاعا فتتبع لأجل الظن بعدم المدخله و بقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشىء أحكام سائر الموالى بل أحكام هذا المولى المغايره للحكم المشكوك موضوعا و محمولا عد من أسفه السفهاء.

و أما الثانى و هو الشك فى الرفع فإن كان الشك فى رافعيه الشىء للحكم فهو أيضا لا دخل له بسائر الأحكام ألا ترى أن الشك فى رافعيه المذى للطهاره لا ينفع فيه تتبع موارد الشك فى الرافعيه مثل ارتفاع النجاسه بالغسل مره أو نجاسه الماء بالإتمام كرا أو ارتفاع طهاره الثوب و البدن بعصير العنب أو الزبيب أو و أما الشك فى وجود الرفع و عدمه فالكلام فيه هو الكلام فى الأمور الخارجيه.

و محصل الكلام أنه إن أريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب فى أفراد البقاء فلا ننكره و لذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه.

لكنه يحتاج إلى ملاحظه الصنف و التأمل حتى لا- يحصل التغير فإن المتطهر فى الصبح إذا شك فى وقت الضحى فى بقاء طهارته و أراد إثبات ذلك بالغلبه فلا- ينفعه تتبع الموجودات الخارجيه مثل بياض ثوبه و طهارته و حياه زيد و قعوده و عدم ولاده الحمل الفلانى و نحو ذلك.

نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر فى وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل فى بقاء الطهاره و وجد الأغلب متطهرا فى هذا الزمان حصل الظن ببقاء

طهارته.

و بالجمله فما ذكره من ملاحظه أغلب الصنف فحصول الظن به حق إلا أن البناء على هذا فى الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار فى أكثر موارد.

و إن بنى على ملاحظه الأنواع البعيده و الجنس البعيد أو الأبعد و هو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففیه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك و موارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه و فى مثله لا يحصل الظن بالإلحاق لأنه لا بد فى الظن بلحوق المشكوك

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٨٢

بالأغلب من الظن أولاً بثبوت الحكم أو الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوتة فى الفرد المشكوك.

و مما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب فى موردين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع فإن المتطهر بمائع شك فى كونه بولاً أو ماء يحكم باستصحاب طهاره بدنه و بقاء حدثه مع أن الظن بهما محال و كذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك فى بلوغ مائه كرا فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته فإذا امتلأ و أخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع فيشك حينئذ فى نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريتته مع أن الظن بالقله فى الأول و بالكريه فى الثانى محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه دونه خرط القتاد خصوصاً فى الشبهه الخارجيه التى لا يعتبر فيها الغلبه اتفاقاً فإن اعتبار استصحاب طهاره الماء من جهه الظن الحاصل من الغلبه و عدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبه أخرى كطين الطريق مثلاً مما لا يجتمعان و كذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعى لأجل الغلبه.

و منها بناء العقلاء على ذلك فى جميع أمورهم كما ادعاه العلامة فى النهايه

و أكثر من تأخر عنه.

و زاد بعضهم أنه لو لا- ذلك لاختل نظام العالم و أساس عيش بني آدم و زاد آخر أن العمل على الحاله السابقه أمر مركزوز فى النفوس حتى الحيوانات أ لا- ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجه المواضع التى عهدت فيها الماء و الكلاء و الطيور تعود من الأماكن البعيده إلى أوكارها و لو لا البناء على إبقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك.

و الجواب أن بناء العقلاء إنما يسلم فى موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبه فإنهم فى أمورهم عاملون بالغلبه سواء وافقت الحاله السابقه أو خالفها.

ألا ترى أنهم لا يكاتبون من عهدوه فى حال لا يغلب فيه السلامه فضلا عن المهالك إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياه و لا يرسلون إليه البضائع للتجاره و لا يجعلونه وصيا فى الأموال أو قيما على الأطفال و لا يقلدونه فى هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال.

و تراهم لو شكوا فى بقاء الحكم الشرعى أو نسخه يبنون على البقاء و لو شكوا فى رافعيه المذى شرعا للطهاره فلا يبنون على عدمها و بالجمله فالذى أظن أنهم غير بانين فى الشك فى الحكم الشرعى من غير جهه النسخ على الاستصحاب.

نعم الإنصاف أنهم لو شكوا فى بقاء حكم شرعى فليس عندهم كالشك فى حدوثه فى البناء على العدم و لعل هذا من جهه عدم وجدان الدليل بعد الفحص فإنها أماره على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود و الكلام فى اعتبار

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٣

هذا الظن بمجرد من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم فى باب أصل

(قال في العده بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيّم الداخل في الصلاه و الذى يمكن أن يتتصر به طريقه استصحاب الحال ما أو مآنا إليه من أن يقال لو كانت الحاله الثانيه مغيره للحكم الأول لكان عليه دليل و إذا تتبعنا جميع الأدله فلم نجد فيها ما يدل على أن الحاله الثانيه مخالفه للحاله الأولى دل على أن حكم الحاله الأولى باق على ما كان.

فإن قيل هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر و ذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل إن الذى نريد باستصحاب الحال هذا الذى ذكرناه و أما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٤

### احتج النافون بوجوه

(منها ما عن الذريعه و فى الغنيه من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل توضيح ذلك أنهم يقولون قد ثبت بالإجماع على من شرع فى الصلاه بالتيّم وجوب المضى فيها قبل مشاهدته الماء فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهده و هذا منهم جمع بين الحالتين فى حكم من غير دليل يقتضى الجمع بينهما لأن اختلاف الحالتين لا شبهه فيه لأن المصلى غير واجد للماء فى إحداهما و واجد له فى الأخرى فلا يجوز التسويه بينهما من غير دلالة فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحاله الأولى و كانت الحاله الأخرى عاربه منه لم يجوز أن يثبت فيها مثل الحكم انتهى).

أقول إن كان محل الكلام فيها كان الشك لتخلف وصف وجودى أو عدمى متحقق سابقا يشك فى مدخليته فى أصل الحكم أو بقاءه فالاستدلال المذكور متين جدا لأن المفروض عدم دلالة دليل الحكم الأول و فقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت فى الحاله الأولى

فى الحاله الثانيه لأن عمدته ما ذكروه من الدليل هى الأخبار المذكوره و قد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض و هو الشك من جهه الرفع.

نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهه الرفع لأن الشك فى انتقاض التيمم بوجودان الماء فى الصلاه كانتقاضه بوجودانه قبلها سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبيح لأن الإباحه أيضا مستمره إلى أن تنتقض بالحدث أو يوجد الماء.

و لكنه فاسد من حيث إن وجدان الماء ليس من الروافع و النواقض بل الفقدان الذى هو

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٥

وصف المكلف لما كان مأخوذا فى صحه التيمم حدوثا و بقاء فى الجملة كان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذى هو المكلف فهو نظير التغير الذى يشك فى زوال النجاسه بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث و إن قرن به فى قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعدده بتيمم واحد نعم ما لم يحدث أو يجد ماء لأن المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضى أو طرو الرفع.

و كيف كان فإن كان محل الكلام فى الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه و إن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر و هو الشك فى ناقضيه الخارج من غير السبيلين قلنا إن إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثه مضافا إلى إمكان التمسك بما ذكرنا فى توجيه كلام المحقق فى المعارج لكن عرفت ما فيه من التأمل.

(ثم إنه أجاب فى المعارج عن الدليل المذكور بأن قوله عمل بغير دليل غير مستقيم لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع فإذا

كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في نظر المجتهد و العمل بالراجح لازم انتهى).

و كان مراده بتقدير عدم الرفع عدم العلم به و قد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم.

و منها أنه لو كان الاستصحاب حجه لوجب فيمن علم زيدا في الدار و لم يعلم بخر...منها أن يقطع ببقائه فيها و كذا كان يلزم إذا علم بأنه حتى ثم انقضت مده لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه و هو باطل.

(و قال في محكى الذريعة قد ثبت في العقول أن من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لن يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد و لا يجوز استصحاب الحاله الأولى و قد صار كونه في الدار في الزمان الثاني و قد زالت الرؤيه بمنزله كون عمر و فيها) (و أجاب في المعارج عن ذلك بأننا لا ندعى القطع لكن ندعى رجحان

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٦

الاعتقاد ببقائه و هذا يكفي في العمل به) أقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كليه و منع حجتيه.

و منها أنه لو كان حجه لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلى قبل وجدان الماء المضى في صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال إن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول أو يقال الاشتغال بصلاه متيقنه ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

(قال في المعبر استصحاب الحال ليس حجه لأن شرعيه الصلاة بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعيه معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض لأنك تقول الذمه مشغوله بالصلاه قبل الإتمام فكذا بعده انتهى) (و أجاب

عن ذلك فى المعارج بمنع وجود المعارض فى كل مقام و وجود المعارض فى الأدله المظنونه لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض).

أقول لو بنى على معارضه الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب فى أغلب الموارد عن المعارض إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه فيقال الأصل عدم ذلك الأثر.

و الأولى فى الجواب أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء فإذا ثبت ظن البقاء فى شىء لزمه عقلا ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له أو جزء أخيرا له فلا يعقل الظن ببقائه فإن ظن بقاء طهاره ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهاره ثوبه و بدنه و براءه ذمته بالصلاه بعد تلك الطهاره و كذا الظن بوجود المضى فى الصلاه يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمه بمجرد إتمام تلك الصلاه.

و توهم إمكان العكس مدفوع بما سيجىء توضيحه من عدم إمكانه و كذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبه إلى الآثار الشرعيه المترتبه على وجود المستصحب أو عدمه لما ستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السببى و منه يظهر حال معارضه استصحاب وجوب المضى باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء.

و منها أنه لو كان الاستصحاب حجه لكان بينه النفى أولى و أرجح من بينه الإثبات

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٧

لاعضادها باستصحاب النفى.

و الجواب عنه أولا اشتراك هذا الإيراد بناء على ما صرح به جماعه من كون استصحاب النفى المسمى بالبراءه الأصلية معتبرا إجماعا اللهم إلا أن يقال إن اعتبارها ليس لأجل الظن أو يقال إن الإجماع إنما هو على البراءه الأصلية فى الأحكام الكليه فلو كان أحد الدليلين معضدا بالاستصحاب أخذ

به لا فى باب الشك فى اشتغال ذمه الناس فإنه من محل الخلاف فى باب الاستصحاب.

و ثانيا بما ذكره جماعه من أن تقديم بينه الإثبات لقوتها على بينه النفى و إن اعتضد بالاستصحاب إذ رب دليل أقوى من دليلين نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الأصل به لكن بينه النفى لا تكافئ بينه الإثبات إلا أن يرجع أيضا إلى نوع من الإثبات فيتكافئان و حيثئذ فالوجه تقديم بينه النفى لو كان الترجيح فى البيئات كالترجيح فى الأدله منوطا بقوه الظن مطلقا أو فى غير الموارد المنصوصه على الخلاف كتقديم بينه الخارج.

و ربما تمسكوا بوجوه آخر يظهر حالها بملاحظه ما ذكرنا فى ما ذكرنا من أدلتهم هذا ملخص الكلام فى أدله المثبتين و النافين مطلقا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٨

بقى الكلام فى حجج المفصلين

فنقول أما التفصيل بين العدمى و الوجودى بالاعتبار فى الأول و عدمه فى الثانى فهو الذى ربما (يستظهر من كلام التفتازانى حيث استظهر من عبارته العضدى فى نقل الخلاف أن خلاف منكرى الاستصحاب إنما هو فى الإثبات دون النفى).

و ما استظهره التفتازانى لا يخلو ظهوره عن تأمل مع أن هنا إشكالا آخر قد أشرنا إليه فى تقسيم الاستصحاب فى تحرير محل النزاع و هو أن القول باعتبار الاستصحاب فى العدميات يعنى عن التكلم فى اعتباره فى الوجوديات إذ ما من مستصحب وجودى إلا و فى مورده استصحاب عدمى يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودى و أقل ما يكون عدم ضده فإن الطهاره لا- تنفك عن عدم النجاسه و الحياه لا تنفك عن عدم الموت و الوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده و الظن ببقاء هذه



الأعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات فلا بد من القول باعتباره خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به فى كلام العضدى وغيره من أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء وإن كان ظاهر بعض النافين كالسيد قدس سره وغيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم ببناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه فى أخبار الآحاد فضلاً عن الظن الاستصحابى.

و بالجمله فإنكار الاستصحاب فى الوجوديات و الاعتراف به فى العدميات لا يستقيم ببناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن.

نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صح أن يقال إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٨٩

الوجوب فى الزمان اللاحق كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان فى الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجىء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم فى الاستصحاب من باب التعبد و الأخبار بين العلماء فى غاية القله إلى زمان متأخرى المتأخرين مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون فى مقارنات المستصحب بين أفرادها و يثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتى فى التنبيهات الآتية إن شاء الله.

و دعوى أن اعتبار الاستصحابات العدميه لعله ليس لأجل الظن حتى يسرى إلى الوجوديات المقارنه معها بل لبناء العقلاء عليها فى أمورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعه بأن عمل العقلاء فى معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم و المضى فى أمورهم بمحض الشك و التردد فى غاية البعد بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

و أضعف من ذلك أن يدعى أن المعتبر عند

العقلاء من الظن الاستصحابى هو الحاصل بالشىء من تحققه السابق لا الظن السارى من هذا الظن إلى شىء آخر.

و حينئذ فنقول العدم المحقق سابقا يظن بتحقيقه لاحقا ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فإنه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق.

و الظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابى المتعلق بالعدمى المقارن له غير معتبر إما مطلقا أو إذا لم يكن ذلك الوجودى من آثار العدمى المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

و لعله المراد بما حكاه التفتازانى عن الحنفية من أن حياه الغائب بالاستصحاب إنما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلى وارثه لا- انتقال إرث مورثه إليه فإن معنى ذلك أنه يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه لا انتقال مال مورثه إليه و إن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب فى الوجودى إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودى و إن كان لترتب أمر عدمى عليه كترتب عدم جواز تزويج امرأه المفقود زوجها المترتب على حياته و إما عدم ثبوت الأمر الوجودى لأجل الاستصحاب و إن كان المستصحب عدميا فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه و إن كان مترتبا على استصحاب عدم موته و لعل هذا هو المراد بما (حكاه التفتازانى عن الحنفية من أن الاستصحاب حجه فى النفى دون الإثبات).

و بالجمله فلم يظهر لى ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٥٩٠

الإثبات و اعتباره فى النفى من باب الظن.

نعم قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره فى النفى من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم فى الاستصحاب الوجودى بناء على ما سنحققه

من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعا.

لكن يرد على هذا أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم و لا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر إذ الشك في بقاء الأعدام السابقه من جهه الشك في تحقق الرافع لها و هى عله الوجود و الشك في بقاء الأمر الوجودى من جهه الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع.

فيستصحب عدمه و يترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودى.

و تخيل أن الأمر الوجودى قد لا يكون من الآثار الشرعيه لعدم الرافع فلا يغنى العدمى عن الوجودى مدفوع بأن الشك إذا فرض من جهه الرافع فيكون الأحكام الشرعيه المترتبة على ذلك الأمر الوجودى مستمره إلى تحقق ذلك الرافع فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعا جميع تلك الأحكام فيغنى ذلك عن الاستصحاب الوجودى.

و حينئذ فيمكن أن يحتج لهذا القول أما على عدم الحجيه فى الوجوديات فيما تقدم فى أدله النافين و أما على الحجيه فى العدميات فيما تقدم فى أدله المختار من الإجماع و الاستقراء و الأخبار بناء على أن الشىء المشكوك فى بقاءه من جهه الرافع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه فى نفسه فإن الشاك فى بقاء الطهاره من جهه الشك فى وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من أجله ببقاء الطهاره.

و حينئذ (فقوله عليه السلام: و إلا- فإنه على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك) (و قوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين) و غيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض أو لا يدفع بالشك يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به

و لا- يترتب عليه أثر النقص فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهاره السابقه من جهه استصحاب العدم لا- من جهه استصحابها.

و الأصل فى ذلك أن الشك فى بقاء الشئ ء إذا كان مسببا عن الشك فى شئ ء آخر فلا يجتمع معه فى الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضدا بل الداخلى هو الشك السببى و معنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به و سيجى ء توضيح ذلك هذا.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩١

و لكن يرد عليه أنه قد يكون الأمر الوجودى أمرا خارجيا كالرطوبه يترتب عليها آثار شرعيه فإذا شك فى وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبه حتى يترتب عليه أحكامها لما سيجى ء من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثار الشرعيه المترتبه عليه بلا واسطه أمر عقلى أو عادى فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبه.

و أصله عدم الرافع إن أريد بها أصله عدم ذات الرافع كالريح المجفف للرطوبه مثلا لم ينفع فى الأحكام المترتبه شرعا على نفس الرطوبه بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجى ء.

و إن أريد بها أصله عدمه من حيث وصف الرافعيه و مرجعها إلى أصله عدم ارتفاع الرطوبه فهى و إن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعيه للرطوبه لكنها عباره أخرى عن استصحاب نفس الرطوبه.

فالإنصاف افتراق القولين فى هذا القسم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٢

### **حجه من أنكر اعتبار الاستصحاب فى الأمور الخارجيه**

(ما ذكره المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس و حكاه فى حاشيه له عند كلام الشهيد و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه على ما حكاه شارح الوافيه و استظهره المحقق القمى قدس سره من السبزوارى من أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجيه مثل رطوبه الثوب و نحوها إذ

يعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي و هذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجيه لا عبره به انتهى).

و فيه أما أولاً- فبالنقض بالأحكام الجزئيه مثل طهاره الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسه و نجاسته من حيث ملاقاته لها فإن بيانها أيضا ليس من وظيفه الإمام عليه السلام كما أنه ليس من وظيفه المجتهد و لا يجوز التقليد فيها و إنما وظيفته من حيث كونه مبينا للشرع بيان الأحكام الكليه المشتبهه على الرعيه.

و أما ثانياً فبالحل توضيحه أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجيه ليس وظيفه للشارع و لا لأحد من قبله نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي كمشكوك النجاسه أو الحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه إلا- وظيفه للشارع و كذلك الموضوع الخارجى كرتوبه الثوب فإن بيان ثبوتها و انتفائها فى الواقع ليس وظيفه للشارع نعم حكم الموضوع المشتبه فى الخارج كالمائع المردد بين الخل و الخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفه إلا- للشارع و قد (قال الصادق عليه السلام: كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) و ذلك مثل الثوب يكون عليك إلى آخره (و قوله فى خبر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٥٩٣

آخر: سأخبرك عن الجبن و غيره).

و لعل التوهم نشأ من تخيل أن ظاهر لا تنقض إبقاء نفس المتيقن السابق و ليس إبقاء الرطوبه مما يقبل حكم الشارع بوجوبه.

و يدفعه بعد النقض بالطهاره المتيقنه سابقا فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختياريه القابله للإيجاب أن المراد من الإبقاء و عدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعيه المترتب على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبه ترتيب آثارها الشرعيه فى زمان الشك

نظير استصحاب الطهاره فطهاره الثوب و رطوبته سيان في عدم قابليه الحكم بإبقائهما عند الشك و في قابليه الحكم بترتيب آثارهما الشرعيه في زمان الشك.

فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبه الثوب و كونه من قبيل طهارته لعدم شمول أدله لا- تنقض للأول في غايه الضعف.

نعم يبقى في المقام أن استصحاب الأمور الخارجيه إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعيه لا يظهر له فائده لأن تلك الآثار المترتبه عليه كانت مشاركته معه في اليقين السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع فإن استصحاب حرمه مال زيد الغائب و زوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياه ترتيب آثارها الشرعيه نعم قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر كما في الآثار الغير المشاركه معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياه الغائب فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياه الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق بأن يقال لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه و بعبارة أخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لإرثه منه و لم يعلم انتفاء الملازمه فيستصحب.

و بالجمله الآثار المرتبه على الموضوع الخارجى منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به و منها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان مع فرض كونه من آثاره شرعا ليس إلا لمانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا- ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود و شك في الترتب من جهه الشك في

بقاء ذلك الأمر الخارجى حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأنى و سياتى لذلك مزيد توضيح فى بعض التنبيهات الآتية هذا.

و لكن التحقيق أن فى موضع جريان الاستصحاب فى الأمر الخارجى لا يجرى استصحاب

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٤

الأثر المترتب عليه فإذا شك فى بقاء حياه زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على الشخص الحى و لا يغنى عن ذلك إجراء الاستصحاب فى نفس الآثار بأن يقال بأن حرمه ماله و زوجته كانت متيقنه فيحرم نقض اليقين بالشك لأن حرمه المال و الزوجه إنما ترتبان فى السابق على الشخص الحى بوصف أنه حى فالحياء داخل فى موضوع المستصحب و لا- أقل من الشك فى ذلك فالموضوع مشكوك فى الزمن اللاحق و سيجى ء اشتراط القطع ببقاء الموضوع فى الاستصحاب و استصحاب الحياه لإحراز الموضوع فى استصحاب الآثار غلط لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعيه.

فتحقق أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم إحراز الموضوع و استصحاب الموضوع كاف فى إثبات الآثار و قد مر فى مستند التفصيل السابق و سيجى ء فى اشتراط بقاء الموضوع و فى تعارض الاستصحابيين أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجامع معه فى الدخول تحت عموم لا- تنقض بل الداخلى هو الشك السببى و معنى عدم الاعتناء به و عدم جعله ناقضا لليقين زوال الشك المسبب به فافهم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٥

## و أما القول الخامس

و هو التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و بين غيره فلا- يعتبر فى الأول فهو المصرح به فى كلام المحدث الأسترآبادى لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعىا الإجماع بل الضروره على اعتباره (قال فى محكى فوائده المكيه

بعد ذكر أخبار الاستصحاب ما لفظه لا يقال هذه القاعده تقتضى جواز العمل بالاستصحاب فى أحكام الله تعالى كما ذهب إليه المفيد و العلامة من أصحابنا و الشافعيه قاطبه و تقتضى بطلان قول أكثر علمائنا و الحنفية بعدم جواز العمل به.

لأننا نقول هذه شبهه عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين و الفقهاء و قد أجبنا عنها فى الفوائد المدنيه تاره بما ملخصه أن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق و التحقيق راجعه إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته نجريه فى ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه.

و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذى سموه استصحابا راجع فى الحقيقه إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه فى الذات مختلف معه فى الصفات و من المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعا و أن القاعده الشريفة المذكوره غير شامله له.

و تاره بأن استصحاب الحكم الشرعى و كذا الأصل أى الحاله السابقه التى إذا خلى الشىء و نفسه كان عليها إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما و قد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٦

ظهر فى محل النزاع لتواتر الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأئمه ورد فيه خطاب و حكم حتى أورش الخدش و كثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام فعلم أنه ورد فى محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها و تواتر الأخبار بحصر المسائل فى ثلاث بين رنده و بين غيه أى مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه و ما ليس هذا و لا ذاك و بوجوب التوقف فى



الثالث انتهى).

أقول لا- يخفى أن ما ذكره أولاً قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من أصحابنا و أوضحوا ذلك غاية الإيضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة و العده و الغنيه و غيرها.

إلا- أنهم منعوا عن إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغيير و اختلاف في صفة الموضوع سابقا و لاحقا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياه زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبه عنهما.

و أهملوا قاعده البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه و لا النقل بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكوره لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقا أو لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات من ساحه من هو دونهم في الفضل.

و هذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق و حرمة نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسأله المتيقنه و المسأله المشكوكه فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق و عدم الحكم به ليس نقضا له.

فيرد عليه أولا- النقض بالموارد التي ادعى الإجماع و الضروره على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقا فإن منها استصحاب الليل و النهار فإن كون الزمان المشكوك ليلا أو نهارا أشد تغايرا و اختلافا مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن أو الشفعه في الزمان المشكوك و ثبوتهما في الزمان السابق.

و لو أريد من الليل و النهار طلوع الفجر و غروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر كذلك و إن كان دون الأول في الظهور لأن مرجع الطلوع و الغروب إلى الحركة الحادثه شيئا فشيئا.

و لو أريد استصحاب أحكامهما مثل جواز الأكل

و الشرب و حرمتها ففيه أن ثبوتها في السابق كان منوطا و متعلقا في الأدله الشرعيه بزمانى الليل و النهار فإجراؤهما مع الشك في تحقق

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٧

الموضوع بمنزله ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.  
و بما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثله.

فأى فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهاره الذى جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين و بين الشك في كون المذى محكوما شرعا برافعيه الطهاره فإن الطهاره السابقه في كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرفع و هذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسرى حكم حاله وجود المناط إليه.

و ثانيا بالحل بأن اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و نقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف لأنه المحكم في باب الألفاظ و من المعلوم أن الخيار أو الشفعه إذا ثبت في الزمان الأول و شك في ثبوتها في الزمان الثانى يصدق عرفا أن القضييه المتيقنه في الزمان الأول بعينها مشكوكه في الزمان الثانى.

نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخليه حاله المتبدله فيه فلا بد من التأمل التام فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

و أما ما ذكره ثانيا من معارضه قاعده اليقين و الأصل بما دل على التوقف.

ففيه مضافا إلى ما ذكرنا من ضعف دلاليه الأخبار على وجوب الاحتياط و إنما يدل على وجوب التحرز عن موارد التهلكه الدينويه أو الأخرويه و الأخيره مختصه بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهه القطع بثبوت العقاب إجمالا و تردده بين المحتملات أن أخبار الاستصحاب حاكمه على أدله الاحتياط على

تقدير دلالة الأخبار عليه أيضا كما سيجى ء فى مسأله تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله.

ثم إن ما ذكره من أنه شبهه عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه إذ أى أصولى أو فقيه تعرض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهه فعجز عن جوابها مع أنه لم يذكر فى الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب و لا فى الجواب الثانى إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف و الاحتياط فى الشبهه الحكيمه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٨

### حجه القول السادس

على تقدير وجود القائل به على ما سبق التأمل فيه تظهر مع جوابها مما تقدم فى القولين السابقين.

### حجه القول السابع

(الذى نسبه الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه و إن لم يلزم مما حققه فى كلامه ما ذكره فى كلام طويل له فإنه بعد الإشاره إلى الخلاف فى المسأله قال و لتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقه الحال فنقول الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الفعل و هى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الترك و هى الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخييرييه الداله على الإباحه و السادس الأحكام الوضعيه كالحكم على الشىء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له و المضايقه بمنع أن الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شىء فلا يخلو إما أن يكون موقتا أم لا.

و على الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندمه فى كل جزء من أجزاء الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا و هو ظاهر.

و على الثانى أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار و إلا فدمه المكلف

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٩

مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

و التوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضا ليس من الاستصحاب فى شىء.



أن يقال إثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم يقل به أحد و لا يجوز إجماعا و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخيير أيضا كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الإيجاب و القبول لإباحه التصرفات و الاستمتاعات فى الملك و النكاح و فيه لتحريم أم الزوجه و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول فإن سببته على نحو خاص و هو الدوام إلى أن يتحقق المزبل و كذا الزلزله أو فى وقت معين كالدلوك و نحوه مما لم يكن السبب وقتا و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فإن السبب فى هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم فى أوقات معينة و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فإن ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء آخر بل نسبة السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحده و كذلك الكلام فى الشرط و المانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الأحكام الوضعية أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك و وقوعه فى الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها.

كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال

تغيره من قبل نفسه فإنه يجب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٠٠

الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و يقال في المتيّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفاً و أموراً بالصلاة بتيّمه قبله فكذا بعده فإن مرجعه إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهاره من الشروط (فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجيه الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضى العلم بل و لا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظه الروايات أنه إذا علم تحقق العلقه الوضعيه تعلق الحكم بالمكلف و إذا زال ذلك العلم بطرو الشك بل الظن أيضاً يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شىء فإنه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه).

و في كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقره هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فنقول قوله أولاً و المضايقه بمنع أن الخطاب الوضعى داخل في الحكم الشرعى لا يضر فيما نحن بصدده.

فيه أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذى ذكره و هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعيه أعنى نفس السبب و الشرط و المانع لا في التفصيل بين الأحكام الوضعيه أعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و الأحكام التكليفيه و كيف لا يضر في هذا التفصيل

منع كون الحكم الوضعى حكما مستقلا و تسليم أنه أمر اعتبارى منتزع من التكليف تابع له حدوثا و بقاء و هل يعقل التفصيل مع هذا المنع.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٠١

الحكم الوضعى حكم مستقل أو مرجعه إلى الحكم التكليفى ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول كما اشتهر فى ألسنه جماعه أو لا و إنما مرجعه إلى الحكم التكليفى فنقول إن المشهور كما فى شرح الزبده بل الذى استقر عليه رأى المحققين كما فى شرح الوافيه للسيد صدر الدين أن الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى و أن كون الشىء سببا لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء فمعنى قولنا إتلاف الصبى سبب لضمائه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته فى حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببيه الإتلاف للضمان و يقال إنه ضامن بمعنى أنه يجب عليه الغرامه عند اجتماع شرائط التكليف و لم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعى إلى التكليف الفعلى المنجر حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم و شبههما.

و كذا الكلام فى غير السبب فإن شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره و كذا مانعيه النجاسه ليست إلا منتزعه من المنع عن الصلاه فى النجس و كذا الجزئيه منتزعه من الأمر بالمركب.

و العجب ممن ادعى

بداهه بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشهور و الذي استقر عليه رأى المحققين (فقال قدس سره فى شرحه على الوافيه تعريضا على السيد الصدر و أما من زعم أن الحكم الوضعى عين الحكم التكليفى على ما هو ظاهر قولهم إن كون الشىء سببا لواجب هو الحكم بوجود الواجب عند حصول ذلك الشىء فبطلانه غنى عن البيان إذ الفرق بين الوضع و التكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكه و التكاليف المبنيه على الوضع غير الوضع و الكلام إنما هو فى نفس الوضع و الجعل و التقرير و بالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه و الحيض مانع منها خطاب وضعى و إن استتبع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٠٢

تكليفا و هو إيجاب الصلاه عند الزوال و تحريمها عند الحيض كما أن قوله تعالى أقم الصلاه لدلوك الشمس (و قوله صلى الله عليه و آله: دعى الصلاه أيام أقرائك) خطاب تكليفى و إن استتبع وضعاً و هو كون الدلوك سببا و الأقرء مانعا و الحاصل أن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغنى استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته و احتسابه فى عداد الأحكام انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفى و وضعى بالنسبه إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا فإنه إذا قال لعبده أكرم زيدا إن جاءك فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين أحدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه و الآخر كون مجيئه سببا لوجوب إكرامه أو أن الثانى مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله و لا إلى بيان مخالف لبيانه و لهذا اشتهر فى ألسنه



الفقهاء سببیه الدلوک و مانعیه الحيض و لم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول و طلق تركها عند فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى كيف و هما محمولان مختلفا الموضوع و إن أراد كونهما مجعولين بجعلين فالحواله على الوجدان لا البرهان و كذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد فإن الوجدان شاهد على أن السببیه و المانعیه فى المثالين اعتباران منتزعان كالمسببیه و المشروطيه و الممنوعيه مع أن قول الشارع دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً كما ذكره بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوک.

هذا كله مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببیه مجعوله فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا- فإننا لا نعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعره الأحكام منوطه بالمصالح و المفاسد الموجوده فى أفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوک و إلا فالسببیه القائمه بالدلوک ليست من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله و لو كانت لم تكن مجعوله من الشارع و لا- نعقلها أيضاً صفه أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعه و لا الخصوصيات المصنفه أو المشخصه.

هذا كله فى السبب و الشرط و المانع و الجزء.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٠٣

و أما الصحه و الفساد فهما فى العبادات موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أن هاتين الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل و أما فى المعاملات فهما ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببیه هذه المعامله لأثرها و عدم سببیه تلك.

فإن لوحظت المعامله سبباً لحكم تكليفى كالبيع لإباحه التصرفات

و النكاح لإباحه الاستمتاع بالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتها.

و إن لوحظت سببا لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحرية و سببيه الغسل للطهاره فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاما شرعيه نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقائقها إما أمور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال الملكيه كون الشىء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه و الطهاره كون الشىء بحيث يجوز استعماله فى الأكل و الشرب و الصلاه نقيض النجاسه و إما أمور واقعيه كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول فى الحقيقه أسباب للتكاليف فيصير سببيه تلك الأسباب كمسبباتها أمورا انتزاعيه و على الثانى يكون أسبابها كنفس المسببات أمورا واقعيه مكشوفها عنها ببيان الشارع.

و على التقديرين فلا جعل فى سببيه هذه الأسباب.

و مما ذكرنا تعرف الحال فى غير المعاملات من أسباب هذه الأمور كسببيه الغليان فى العصير للنجاسه و كالملاقاه لها و السبى للرقية و التنكيل للحرية و الرضاع لانفساخ الزوجيه و غير ذلك فافهم و تأمل فى المقام فإنه من مزال الأقدام.

قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو ندمه فى كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بثبوتها فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا.

أقول فيه أن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجرب الاستصحاب.

و أورد عليه تاره بأن الشك قد يكون فى النسخ و أخرى بأن الشك قد يحصل فى التكليف كمن شك فى وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك فى كونه مبيحا للإفطار و ثالثه بأنه قد يكون أول الوقت و آخره معلوما و لكنه يشك فى حدوث الآخر و الغايه فيحتاج

المجتهد فى الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلى أو نقلى غير ذلك الأمر هذا.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٠٤

و لكن الإنصاف عدم ورود شىء من ذلك عليه.

أما الشك فى النسخ فهو خارج عما نحن فيه لأن كلامه فى الموقت من حيث الشك فى بعض أجزاء الوقت كما إذا شك فى جزء مما بين الظهر و العصر فى الحكم المستفاد من قوله اجلس فى المسجد من الظهر إلى العصر و هو الذى ادعى أن وجوبه فى الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

و أما الشك فى ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه فى هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت للحكم بل من حيث نسخ الموقت فإن وقع الشك فى النسخ الاصطلاحى لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لأن إثبات الحكم فى الزمان الثانى لعموم الأمر الأول للأزمان و لو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقه الشارع بل كل شارع على إرادته دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظى زمانى.

و كيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص فى الأزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص فى الأفراد و استصحاب عدم التقييد لدفع إرادته المقيد من و الظاهر أن مثل هذا ليس محلاً للإنكاره و ليس إثباتاً للحكم فى الزمان الثانى لوجوده فى الزمان الأول بل لعموم دليله الأول كما لا يخفى.

و بالجملة فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى فى التكليفات و مثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع بل الضروره كما تقدم فى كلام المحدث الأسترآبادى و لو فرض الشك فى النسخ فى ارتفاع حكم

لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زمانى فهو خارج عن النسخ الاصطلاحى داخل فيما ذكره من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار إلخ يكفى فيه المره ولا وجه للنقض به فى مسأله الموقت فتأمل.

و أما الشك فى تحقق المانع كالمرض المبيح للإفطار و السفر الموجب له و للقصر و الضرر المبيح لتناول المحرمات فهو الذى ذكره المفصل فى آخر كلامه بجريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى تبعاً للحكم الوضعى فإن السلامه من المرض الذى يضر به الصوم شرط فى وجوبه و كذا الحضر و كذا الأمن من الضرر فى ترك المحرم.

فإذا شك فى وجود شىء من ذلك استصحب الحاله السابقه له وجوداً أو عدماً و يتبعه بقاء الحكم التكليفى السابق بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه و هو الحكم الوضعى فى المقام.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٠٥

مثلاً- إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذى يتضرر بالصوم فإذا شك فى بقائها و حدوث المرض المذكور و أحرز الشرط بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لأن معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده و هو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقى العلل الناقصه و حينئذ فلا يبقى الشك فى بقاء المشروط.

و بعبارة أخرى الشك فى بقاء المشروط مسبب عن الشك فى بقاء الشرط و الاستصحاب فى الشرط وجوداً أو عدماً مبین لبقاء المشروط أو ارتفاعه فلا يجرى فيه الاستصحاب لا معارضاً لاستصحاب الشرط لأنه مزيل له و لا معاضداً كما فيما نحن فيه و سيتضح ذلك فى مسأله الاستصحاب فى الأمور الخارجيه و

فى بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما إذا كان الشك فى بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفى فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفى كما عرفت فى الشرط فإن الوقت شرط أو سبب و إلا- لم يجر استصحاب الحكم التكليفى لأنه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد وجوبه بكونه فى النهار لا ينفع استصحاب وجوبه فى الزمان المشكوك كونه عن النهار.

و أصله بقاء الحكم المقيد بالنهار فى هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجى ء توضيحه فى نفي الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا- أن يقال إنه يكفى فى الاستصحاب تنجز التكليف سابقا و إن كان لتعليقه على أمر حاصل فيقال عرفا إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج إن الوجوب ارتفع فإذا شك فى ارتفاعها يكون شكا فى ارتفاع الحكم المنجز و بقاءه و إن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كاف فى عدم جريان الاستصحاب المذكور فإنه حاكم عليه كما ستعرف.

نعم لو فرض فى مقام عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين أمرين كذهاب الحمرة و استتار القرص انحصر الأمر حينئذ فى إجراء استصحاب التكليف فتأمل.

و الحاصل أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفى المشكوك بإبقائه من جهة الشك فى سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه لأن مجرى الاستصحاب فى هذه الموارد أولا- و بالذات هو نفس السبب و الشرط و المانع و يتبعه إبقاء الحكم التكليفى و لا يجوز إجراء الاستصحاب

التكليفى ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعى.

قوله و على الثانى أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار إلخ.

قد يكون التكرار مرددا بين وجهين كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمى و لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد و الناقص.

و هذا الإيراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من أن الحكم فى التكرار كالأمر الموقت كما لا فالصواب أن يقال إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفا مستقلا فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصالة البراءة لا- الإثبات بالاستصحاب كما لا- يخفى و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئيه شىء للمأمور به و عدمها و لا يجرى فيه أيضا الاستصحاب لأن ثبوت الوجوب لباقى الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشىء المشكوك فى جزئيه بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو قاعده الاحتياط.

قوله و إلا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى بها فى أى زمان كان.

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العبارة الأولى.

ثم إنه لو شك فى كون الأمر للتكرار أو المره كان الحكم كما ذكرنا فى تردد التكرار بين الزائد و الناقص و كذا لو أمر المولى بفعل له استمرار فى الجملة كالجلوس فى المسجد و لم يعلم مقدار استمراره فإن الشك بين الزائد و الناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا

مستقلا على تقدير وجوبه إلى أصله البراءه و مع فرض كونه جزء يرجع إلى مسأله الشك فى الجزئيه و العدم فإن فيها البراءه أو وجوب الاحتياط.

قوله و توهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل.

الظاهر أنه دفع اعتراض على تسويته فى ثبوت الوجوب فى كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور و عدمه و لا دخل له بمطلبه و هو عدم جريان الاستصحاب فى الأمر الفورى لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٠٧

لأن الفور المنزل عند المتوهم منزله الموقت المضيق إما أن يراد به المسارعه فى أول أزمته الإمكان و إن لم يسارع ففى ثانيها و هكذا و إما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل فى الآن الثانى لا فوراً و لا متراخياً و إما أن يراد به ثبوته فى الآن الثانى متراخياً.

و على الأول فهو فى كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق و على الثانى فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سيذكره من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت و على الثالث يكون فى الوقت الأول كالمضيق و فيما بعده كالأمر المطلق (و قد ذكر بعض شراح هذا الكتاب أن دفع هذا التوهم لأجل استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب فى ما بعد الوقت الأول) و لم أعرف له وجهاً قوله و كذا النهى لا يخفى أنه قدس سره لم يستوف أقسام الأمر لأن منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته و بين المطلق الذى يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما

إذا شككنا فى أن الأمر بالغسل فى يوم الجمعة مطلق فيجوز الإتيان به فى كل جزء من النهار أو موقت إلى الزوال و كذا وجوب الفطره بالنسبه إلى يوم العيد فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفى هنا ابتداء قوله بل هو أولى لأن مطلقه إلخ.

كأنه قدس سره لم يلاحظ إلا الأوامر و النواهى اللفظيه البينه المدلول و إلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظى مجمل على حرمه شىء فى زمان و لم يعلم بقاؤها بعده كحرمه الوطء للحائض المرده بين اختصاصها بأيام رؤيه الدم فيرتفع بعد النقاء و شمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاعتسال و كحرمه العصير العنبى بعد ذهاب ثلثيه بغير النار و حليه عصير الزبيب و التمر بعد غليانهما إلى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع فى ذلك كله من الاستصحاب.

قوله فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببيه السبب هل هى على الإطلاق إلخ.

الظاهر أن مراده من سببيه السبب تأثيره لا كونه سببا فى الشرع و هو الحكم الوضعى لأن

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٠٨

هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام لكونه دائما فى جميع الأسباب إلى أن فإن أراد من النظر فى كيفية سببيه السبب تحصيل مورد يشك فى كيفية السببيه ليكون موردا للاستصحاب فى المسبب فهو مناف لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب فى التكليفات إلا تبعا لجريانه للوضعيات.

و إن أراد من ذلك نفي مورد يشك فى كيفية سببيه السبب ليجرى الاستصحاب فى المسبب فأنت خبير بأن موارد الشك كثيره فإن المسبب قد يتردد بين الدائم و الموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما لولا المسقط و بين كونه فوريا و كالشفعه



المردده بين كونه مستمرا إلى الصبح لو علم به ليلا- أم لا- وهكذا و الموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذى هو سبب لوجوب الصلاه المردد وقتها بين الأخذ فى الانجلاء و تمامه.

قوله و كذا الكلام فى الشرط و المانع إلى آخره.

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط و المانع بالسبب فإن شيئا من الأقسام المذكوره فى السبب لا يجرى فى الشرط و المانع و إن جرى كلها أو بعضها فى المانع إن لوحظ كونه سببا للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل فى السبب و كذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم.

و كذا ما ذكره فى وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله فإن ثبوت الحكم إلخ.

فإن الحاصل من النظر فى كيفية شرطيه الشرط أنه قد يكون نفس الشئ ء شرطا لشئ ء على الإطلاق كالطهاره من الحدث الأصغر للمس و من الأ-كبر للمكث فى المساجد و من الحيض للوطء و وجوب العباده و قد يكون شرطا فى حال دون حال كاشتراط الطهاره من الخبث فى الصلاه مع التمكن لا مع عدمه و قد يكون حدوته فى زمان ما شرطا للشئ ء فيبقى المشروط و لو بعد ارتفاع الشرط كالأستطاعه للحج و قد يكون تأثير الشرط بالنسبه إلى فعل دون آخر كالوضوء العذرى المؤثر فيما يأتى به حال العذر.

فإذا شككنا فى مسأله الحج فى بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعه فلا مانع من استصحابه و كذا لو شككنا فى اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط كما إذا ارتفع التمكن من إزاله النجاسه فى أثناء الوقت فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.

و كذا لو شككنا فى أن الشرط فى إباحه الوطء الطهاره بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض

و كذا لو شككنا فى بقاء إباحه الصلاه أو المس بعد الوضوء العذرى إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٠٩

و بالجمله فلا أجد كيفيه شرطيه الشرط مانعه عن إجراء الاستصحاب فى المشروط بل قد يوجب إجراؤه فيه.

قوله فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى إلا فى الأحكام الوضعيه أعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع.

لا يخفى ما فى هذا التفریع فإنه لم يظهر من كلامه جریان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و لا عدمه فيها بالمعنى المعروف نعم علم من كلامه عدم الجريان أيضا فى المسببات أيضا لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم.

فبقى أمران أحدهما نفس الحكم الوضعى و هو جعل الشىء سببا لشىء أو شرطاً و اللازم عدم جریان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره فى الأحكام التکلیفیه و الثانى نفس الأسباب و الشروط.

و یرد علیه أن نفس السبب و الشرط و المانع إن كان أمراً غير شرعى فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام فى الاستصحاب المختلف فيه هى الأمور الشرعيه خروج مثل هذا عنه كحياء زيد و رطوبه ثوبه و إن كان أمراً شرعياً كالطهاره و النجاسه فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعيه مسببه عن أسباب فإن النجاسه التى مثل بها فى الماء المتغير مسببه عن التغير و الطهاره التى مثل بها فى مسأله المتيمم مسببه عن التيمم فالشك فى بقائهما لا يكون إلا للشك فى كيفيه سببيه السبب الموجب لإجراء الاستصحاب فى المسبب أعنى النجاسه و الطهاره و قد سبق منه المنع عن جریان الاستصحاب فى المسبب.

(و دعوى أن الممنوع فى كلامه جریان الاستصحاب فى الحكم التکلیفى

المسبب عن الأسباب إلا تبعا لجريانه في نفس الأسباب) مدفوعه بأن النجاسه كما حكاها المفصل عن الشهيد ليست إلا عبارته عن وجوب الاجتناب و الطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحه الدخول في الصلاه المستلزمه لوجوب المضى فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي.

قوله و وقوعه في الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها إلخ.

قد عرفت و ستعرف أيضا أنه لا- خفاء في أن استصحاب النجاسه لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها أعني وجوب الاجتناب في الصلاه و الأكل و الشرب فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي لا ابتداء و لا تبعا و هذا كاستصحاب حياه زيد فإن حقيقه ذلك هو الحكم بتحريم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦١٠

عقد زوجته و التصرف في و ليس هذا استصحابا لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحاب موضوعاتها لأن استصحاب وجوب الاجتناب مثلا إن كان بملاحظه استصحاب النجاسه فقد عرفت أنه لا يبقى لهذه الملاحظه شك في وجوب الاجتناب لما عرفت من أن حقيقه حكم الشارع باستصحاب النجاسه هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهاره.

و إن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب فإن وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجسا لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب كما سيجيء في مسأله اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

ثم اعلم أنه بقي هنا شبهه أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيه مطلقا و هي أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف و لا ريب أن الشارع بل كل حاكم إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي

لها دخل فى ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

و حينئذ فإذا أمر الشارع بفعل كالجلوس فى المسجد مثلا فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشىء أصلا فلا إشكال فى عدم ارتفاع وجوبه إلا- بالإتيان به إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرفع من قيود الفعل و كان الفعل المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من أول الأمر و المفروض خلافه.

و إن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من أول الأمر.

و حينئذ فإذا شك فى الزمان المتأخر فى وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك فى كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لأن معناه إثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك فى ارتفاعه عن ذلك الموضوع و هذا غير متحقق فيما نحن فيه.

و كذا الكلام فى غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر لا- اشتراك الجميع فى كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم خصوصا الحكيم بجميع مشخصاته خصوصا عند القائل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦١١

بالتحسين و التقيح لمدخله المشخصات فى الحسن و القبح حتى الزمان.

و به يندفع ما يقال إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفا للفعل بأن يقال إن التبريد فى زمان الصيف مطلوب فلا- يجرى الاستصحاب إذا شك فى مطلوبيته فى زمان آخر أمكن أن يقال إن التبريد مطلوب فى الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد و الزمان قيدا للطلب.

و حينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك فى بقائه بعد الصيف إذ الموضوع باق على حاله فى الحالتين.

توضيح الاندفاع أن القيد فى

الحقيقه راجع إلى الموضوع و تقييد الطلب به أحيانا فى الكلام مسامحه فى التعبير كما لا يخفى فافهم.

و بالجمله فينحصر مجرى الاستصحاب فى الأمور القابله للاستمرار فى موضوع و للارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهاره و الحدث و النجاسه و الملكيه و الزوجيه و الرطوبه و اليوسه و نحو ذلك و من ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الوضعى أيضا إذا تعلق بفعل الشخص هذا.

و الجواب عن ذلك أن مبنى الاستصحاب خصوصا إذا استند فيه إلى الأخبار على القضايا العرفيه المتحققه فى الزمان السابق التى ينتزعاها العرف من الأدله الشرعيه فإنهم لا يرتابون فى أنه إذا ثبت تحريم فعل فى زمان ثم شك فى بقاءه بعده فإن الشك فى هذه المسأله فى استمرار الحرمة لهذا الفعل و ارتفاعها و إن كان مقتضى المدافه العقليه كون الزمان قيدا للفعل و كذلك الإباحه و الكراهه و الاستحباب.

نعم قد يتحقق فى بعض الواجبات مورد لا- يحكم العرف بكون الشك فى الاستمرار مثلا- إذا ثبت فى يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شكنا فى الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا- يحكمون باستصحاب ذلك و لا- يبنون على كونه مما شك فى استمراره و ارتفاعه بل يحكمون فى الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال أما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد أيام فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمرا و شك فى ارتفاعه فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك فى حدوث التكليف بالقصر و باستصحاب وجوب العباده عند شك المرأة فى حدوث الحيض لا من جهه أصالة عدم السفر الموجب للقصر و عدم الحيض المقتضى لوجوب العباده حتى يحكم بوجوب التمام

لأنه من آثار عدم السفر الشرعى الموجب للقصر و بوجوب العباده لأنه من آثار عدم الحيض بل من جهه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦١٢

كون التكليف بالإتمام و بالعباده عند زوال كل يوم أمرا مستمرا عندهم و إن كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو فى كل يوم مسبوق بالعدم فينبغى أن يرجع إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده.

و الحاصل أن المعيار حكم العرف بأن الشىء الفلانى كان مستمرا فارتفع و انقطع و أنه مشكوك الانقطاع و لو لا ملاحظه هذا التخيل العرفى لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله فإن عدم التكليف فى وقت الصلاه بالصلاه إلى القبله المنسوخه دفع فى الحقيقه للتكليف لا رفع.

و نظير ذلك فى غير الأحكام الشرعيه ما سيجىء من إجراء الاستصحاب فى مثل الكريه و عدمها و فى الأمور التدريجيه المتجدده شيئا فشيئا و فى مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقيا إلا بالمسامحه العرفيه كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦١٣

### حجه القول الثامن

و جوابها يظهر بعد بيانه و توضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعه إلى الغزالى القول بحجيه الاستصحاب و إنكارها فى استصحاب حال الإجماع و ظاهر ذلك كونه مفصلا فى المسأله.

(وقد ذكر فى النهايه مسأله الاستصحاب و نسب إلى جماعه منهم الغزالى حججه ثم أطال الكلام فى أدله النافين و المثبتين ثم ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع و مثل له بالمتيمم إذا رأى الماء فى أثناء الصلاه و بالخارج من غير السبيلين من المتطهر و نسب إلى الأكثر و منهم الغزالى عدم حججه).

إلا أن الذى يظهر بالتدبر فى كلامه المحكى فى النهايه هو إنكار الاستصحاب

المتنازع فيه رأساً و إن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدله المختصه دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع كما ستعرف في كلام الشهيد و إنما المسلم عنده استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقه الاستصحاب حقيقه فمنشأ نسبه التفصيل إطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه و تخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع و إن صرح في أثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحاله الأولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت بهما كما ستعرف في كلام الشهيد.

(قال في الذكرى بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقع على الخطاب على خمسة أقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل و التمسك بأصل البراءه و عدم الدليل دليل العدم و الأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر).

الخامس أصاله بقاء ما كان و يسمى استصحاب حال الشرع و حال

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦١٤

الإجماع في محل الخلاف مثاله المتيتم إلخ و اختلف الأصحاب في حجيته و هو مقرر في الأصول انتهى) و نحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسأله أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا و في مسأله المتيتم إلخ و صاحب الحدائق في الدرر النجفيه بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسأله المتيتم كالمعتبر و المعالم و غيرهما.

و لا بد من نقل عباره الغزالي المحكيه في النهايه حتى يتضح حقيقه الحال (قال الغزالي على ما حكاه في النهايه المستصحب إن أقر بأنه لم يقيم دليلاً في المسأله بل قال أنا ناف و لا دليل على النافي فسيأتى بيان وجوب الدليل على

النافى و إن ظن إقامه الدليل فقد أخطأ فإننا نقول إنما يستدام الحكم الذى دل الدليل على دوامه فإن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم و الوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب إظهار دليل التخصيص و إن كان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود و لو كان الإجماع شاملا حال الوجود كان المخالف خارقا للإجماع كما أن المخالف فى انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح و طلوع الشمس خارق للإجماع لأن الجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب و انعقد مشروطا بعدم الخروج و عدم الماء فإذا وجد فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعله جامع فأمّا أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال و هذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم

دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم فانتفى الإجماع عند الوجود.

و هنا دقيقه و هو أن كل دليل يصاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف و الإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم و النص

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦١٥

و دليل العقل فإن الخلاف لا يضاده فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف فإن (قوله عليه السلام: لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغه لكنى أخصصه بدليل فعليه الدليل و هاهنا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحاله الإجماع مع



الخلاف و لا يستحيل شمول الصيغه مع الخلاف فهذه دقيقه يجب التنبه لها.

ثم قال فإن قيل الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف ثم أجاب بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع و لم يكن المخالف خارقا للإجماع لأن الإجماع إنما انعقد على حاله العدم لا على حاله الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال دليل صحه الشروع دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأننا نقول ذلك الدليل ليس هو الإجماع لأنه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم و إن كان ناصا فينبه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا.

و لا- يقال بم تنكرون على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأننا نقول هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت يجوز دوامه و عدمه فلا بد لدوامه من سبب و دليل سوى دليل الثبوت و لو لا دليل العاده على أن الميت لا يحيا و الدار لا تنهدم إلا بهادم أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو أخبر عن قعود الأمير و أكله و دخوله الدار و لم تدل العاده على دوام هذه الأحوال فإننا لا نقضى بدوامها و كذا خبر الشارع عن دوام الصلاه مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر انتهى) و لا يخفى أن كثيرا من كلماته خصوصا قوله أخيرا خبر الشارع عن دوامها صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضيه مهمله من

بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان (و العجب من شارح المختصر حيث إنه نسب القول بحجيه الاستصحاب إلى جماعه منهم الغزالي ثم قال و لا فرق عند من يرى صحه الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيًا أصليًا كما يقال فيما اختلف كونه نصابًا لم تكن الزكاه واجبه عليه و الأصل بقاؤه أو حكمًا شرعيًا مثل قول الشافعيه في الخارج من أحد السبيلين إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهرًا إجماعًا و الأصل البقاء حتى يثبت معارض و الأصل عدمه انتهى).

و لا يخفى أن المثال الثاني مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهايه و من عبارته المحكيه فيها.

(ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافيه بين قولي الغزالي تاره بأن قوله بحجيه الاستصحاب ليس مبنيًا على ما جعله القوم دليلًا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها و الروايات لا تدل على حجيه استصحاب حال الإجماع و أخرى بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحاله الثانيه لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنًا و الإجماع ليس كذلك لأنه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد إليه قوله و الإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا- إجماع مع الخلاف بخلاف النص و العموم و دليل العقل فإن الخلاف لا يضاده و يكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى أن عله الدوام هو مجرد تحقق الشئ في الواقع و أن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد

عليه بأنه ليس الأمر كذلك و أن الإذعان و الظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضا كعاده أو أماره أو غيرهما انتهى).

أقول أما الوجه الأول فهو كما ترى فإن التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصه الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم فضلا عن العامه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦١٧

و أما الوجه الثاني ففيه أن منشأ العجب من تناقض قوله حيث إن ما ذكره في استصحاب حال الإجماع من اختصاص دليل الحكم بالحاله الأولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكتا بالنسبه إلى ما بعد الحاله الأولى كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغير مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير فإن وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع العدم في الحاله الثانيه كما في الإجماع.

و أما قوله و غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني إلى آخر ما ذكره.

ففيه أنه إذا علم لدليل أو ظن لأماره بوجود مضمون هذا الدليل الساكت أعنى النجاسه في المثال المذكور فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام إن أريد به إمكان كونه دليلا على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالاته على ذلك لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب و اقتضاء و المفروض عدمه.

و إن أريد إمكان كونه مرادا في الواقع من الدليل و إن لم يكن الدليل مفيدا له ففيه مع اختصاصه بالإجماع عند العامه الذي هو نفس مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع إلى النص و جريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن

حمل الدليل على الدوام أن هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع لأن مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد و بناء دار احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أماره هذا و على كل حال فلو فرض كون الغزالي مفصلا في المسأله بين ثبوت المستصحب بالإجماع و ثبوته لغيره فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من أن أدله الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع و غيره خصوصا ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحاله الثانيه خصوصا إذا علم عدم إرادته الدوام منه في الواقع كالفعل و التقرير و أدله النفي كذلك لا- يفرق فيها بينهما أيضا و قد يفرق بينهما بأن الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحقيقه و عدم تحقيقه في الآن اللاحق.

كما إذا قال الماء إذا تغير نجس فإن الماء موضوع و التغير قيد للنجاسه فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسه للماء و إذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسه للماء المتلبس بالتغير فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير و هو غير موجود.

و كما إذا قال الكلب نجس فإنه لا يمكن استصحاب النجاسه بعد استحالته ملحا فإذا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦١٨

فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسه الماء المتصف بالتغير فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا و التغير قيذا للنجاسه أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

و كذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات فإنه لا يتعين الموضوع حتى يحرز عند إرادته الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع الأدله الغير اللفظيه.

نعم ما سيجي ء

و تقدم من أن تعيين الموضوع فى الاستصحاب بالعرف لا بالمداقه و لا بمراجعته الأدله الشرعيه يكفى فى دفع الفرق المذكور فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه فى الزمان اللاحق كما سيجى ء فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦١٩

### حجه القول التاسع

و هو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب و احتياجه فى الارتفاع إلى الرافع و بين غيره (ما يظهر من آخر كلام المحقق فى المعارج كما تقدم فى نقل الأقوال حيث قال و الذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقا و جب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطء مطلقا فإذا وجد الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فإن المقتضى للتحليل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا يعلم أن الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال إن المقتضى هو العقد و لم يثبت أنه باق لأننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا إلى وقوع المقتضى لا دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملا بغير دليل و إن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى).

و حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفايه وجود المقتضى و عدم العلم بالرافع لوجود المقتضى و فيه أن الحكم بوجود الشىء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامه التى من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم

بتحقق العله التامه إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به و هو عين الكلام فى اعتبار الاستصحاب.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٢٠

و الأولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقه بعد نقلها من أن النقض رفع الأمر المستمر فى نفسه و قطع الشىء المتصل كذلك فلا بد أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار و اتصال.

و ليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع فى حيز التحريم و لا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعاً بل المراد به بدلاله الاقتضاء الأحكام الثابته للمتيقن بواسطه اليقين لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا و حينئذ لا بد أن يكون أحكام المتيقن كمنفسه مما يكون مستمرا لو لا الناقض هذا و لكن لا بد من التأمل فى أن هذا المعنى جار فى المستصحب العدمى أم لا و لا يبعد تحققه فتأمل.

ثم إن نسبه القول المذكور إلى المحقق قدس سره مبنى على أن مراده من دليل الحكم فى كلامه بقريته تمثيله بعقد النكاح فى المثال المذكور هو المقتضى و على أن يكون حكم الشك فى وجود الرفع حكم الشك فى رافعيه الشىء إما لدلاله دليله المذكور على ذلك و إما لعدم القول بالإثبات فى الشك فى الرافعيه و الإنكار فى الشك فى وجود الرفع و إن كان العكس موجودا كما سيجىء من المحقق السبزوارى.

لكن فى كلا الوجهين نظر أما الأول فإمكان الفرق فى الدليل الذى ذكره لأن مرجع ما ذكره فى الاستدلال إلى جعل المقتضى و الرفع من قبيل العام و المخصص فإذا ثبت عموم المقتضى و هو عقد النكاح لحل الوطاء فى

جميع الأوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيله لقيد النكاح إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام و هو المقتضى لحل الوطاء أعنى عقد النكاح بمخصص و هو اللفظ الذى اتفق على كونه مزيلا لقيد النكاح فإذا شك في تحققه و عدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ إذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام بل في وجود ما خصص به العام يقينا فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك و أما أصاله عدم التخصيص فهى من الأصول اللفظية المتفق عليها كما هو ظاهر.

و بالجملة فالفرق بينهما أن الشك في الرافعيه فى ما نحن فيه من قبيل الشك فى تخصيص العام زائدا على ما علم تخصيصه نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء فى أكرم العلماء بمرتكبي الكبائر و شك فى تخصيصه بمرتكب الصغائر فإنه يجب التمسك

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٢١

و الشك فى وجود الرافع فيما نحن فيه شك فى وجود ما خصص العام به يقينا نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر و شك فى تحقق الارتكاب و عدمه فإنه لو لا إحراز عدم الارتكاب بأصاله العدم التى مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام فى إيجاب إكرام ذلك المشكوك هذا.

و لكن يمكن أن يقال إن مبنى كلام المحقق قدس سره لما كان على وجود المقتضى حال الشك و كفايه ذلك فى الحكم بالمقتضى فلا فرق فى كون الشك فى وجود الرافع أو رافعيه الموجود و الفرق بين الشك فى الخروج

و الشك فى تحقق الخارج فى مثال العموم و الخصوص من جهة إحرارز المقتضى للحكم بالعموم ظاهرا فى المثال الأول من جهة أصاله الحقيقه و عدم إحراره فى المثال الثانى لعدم جريان ذلك الأصل لا لإحرارز المقتضى لنفس الحكم و هو وجوب الإكرام فى الأول دون الثانى فظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين المثالين.

و أما دعوى عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت.

نعم يمكن أن يقال إن المحقق قدس سره لم يتعرض لحكم الشك فى وجود الرفع لأن ما كان من الشبهه الحكيمه من هذا القبيل ليس إلا النسخ و إجراء الاستصحاب فيه إجماعى بل ضرورى كما تقدم.

و أما الشبهه الموضوعيه فقد تقدم خروجها فى كلام القدماء عن معقد مسأله الاستصحاب المعدود فى أدله الأحكام فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهه الحكيمه و من باب تمثيل جريان الاستصحاب فى الأحكام و عدم جريانه بالاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه فترى المنكرين يمثلون بما إذا غبنا عن بلد فى ساحل البحر لم يجر العاده ببقائه فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتمال و المثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله و ماله فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارته المحقق و إن أوهم اختصاص مورد كلامه بصوره دلالة المقتضى على تأييد الحكم فلا- يشمل ما لو كان الحكم موقتا حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق و المختار بعد ما ذكر وجوها آخر ضعيفه غير فارقه لكن مقتضى دليله شموله لذلك إذا كان الشك فى رافعيه شىء للحكم قبل مجىء الوقت.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٢٢

## حجه القول العاشر

(ما حكى عن المحقق السبزوارى فى الذخيره فإنه استدل على نجاسه الماء



الكثير المطلق الذى سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بأن استمرار الحكم تابع لدلاله الدليل والإجماع إنما دل على النجاسه قبل الممازجه ثم قال لا يقال (قول أبي جعفر عليه السلام فى صحيحه زواره: ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً و لكن تنقضه بيقين آخر) يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول التحقيق أن الحكم الشرعى الذى تعلق به اليقين إما أن يكون مستمرا بمعنى أن له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره أم لا و على الأول فالشك فى رفعه يكون على أقسام.

ثم ذكر الشك فى وجود الرفع و الشك فى رافعيه الشىء من جهة إجمال معنى ذلك الشىء و الشك فى كون الشىء مصداقا للرفع المبين مفهومما و الشك فى كون الشىء رافعا مستقلا ثم قال إن الخبر المذكور إنما يدل على النهى عن نقض اليقين بالشك و ذلك إنما يعقل فى القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره لأن غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذى شك فى كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك فى كونه رافعا أو باليقين بوجود ما يشك فى استمرار الحكم معه لا- بالشك فإن للشك فى تلك الصور كان حاصلًا من قبل و لم يكن بسببه نقض و إنما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا للحكم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٢٣

بسببه لأن الشىء إنما يستند إلى العله التامه أو الجزء الأخير منها فلا يكون فى تلك الصور نقض اليقين بالشك و إنما يكون ذلك فى صورته خاصه دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه) أقول ظاهره تسليم

صدق النقص فى صورته الشك فى استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضا و إنما المانع عدم صدق النقص بالشك فيها.

و يرد عليه أولا أن الشك و اليقين قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره مقيده بكونها قبل حدوث ما يشك فى كونه رافعا و مقيده بكونها بعده فيتعلق اليقين بالأولى و الشك بالثانيه و اليقين و الشك بهذه الملاحظه يجتمعان فى زمان واحد سواء كان قبل حدوث ذلك الشىء أو بعده فهذا الشك كان حاصلًا من قبل كما أن اليقين باق من بعد و قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره المطلقه و هما بهذا الاعتبار لا يجتمعان فى زمان واحد بل الشك متأخر عن اليقين.

و لا ريب أن المراد باليقين و الشك فى قوله عليه السلام فى صدر الصحيحه المذكوره لأنك كنت على يقين من طهارتك و شككت و غيرها من أخبار الاستصحاب هو اليقين و الشك المتعلقان بشىء واحد أعنى الطهاره المطلقه و حينئذ فالنقص المنهى عنه هو نقص اليقين بالطهاره بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

و أما وجود الشىء المشكوك الرافعيه فهو بوصف الشك فى كونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فإن كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك فى وجود الرافع فوجود الشىء المشكوك فى رافعيته جزء أخير للعله التامه للشك المتأخر الناقض لا للنقص.

و ثانيا أن رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك فى بقاءه و ارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسببا عن نفس الشك لأن التوقف فى الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفه له لا يكون إلا لأجل الشك غايه الأمر كون الشىء المشكوك كونه رافعا منشأ للشك و

الفرق بين الوجهين أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع و الثاني إلى عدم الإمكان.

و ثالثا سلمنا أن النقض في هذه الصور ليس بالشك لكنه ليس نقضا باليقين بالخلاف.

و لا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحه و لكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه و حرمه النقض بغيره شكا كان أم يقينا بوجود ما شك في كونه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٢٤

رافعا ألا ترى أنه لو قيل في صورته الشك في وجود الرفع إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع.

و بالجمله فهذا القول ضعيف في الغايه بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه.

و قد يتوهم أن مورد صحيحه زواره الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لأن السؤال فيها عن الخفقه و الخفتين من نقضهما للوضوء.

و فيه ما لا يخفى فإن حكم الخفقه و الخفتين قد علم (من قوله عليه السلام: قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن) و إنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أماره على النوم مثل تحريك شىء إلى جنبه و هو لا يعلم فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين (بقوله عليه السلام: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين إلخ) نعم يمكن أن يلزم المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بأن الشك في أصل النوم في مورد الروايه مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتأمل

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٢٥

## حجہ القول الحادى عشر

### اشاره

(ما ذكره المحقق الخوانسارى قدس سره في شرح الدروس بما قال عند قول الشهيد قدس سره و يجزى ذو

الجهات الثلاثة ما لفظه حجه القول بعدم الإجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار و الحجر الواحد لا يسمى بذلك و استصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعى و بدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعى و حسنه ابن المغيره و موثقه ابن يعقوب لا يخرجان عن الأصل لعدم صحه مستندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار و أصل البراءة بعد ثبوت النجاسة و وجوب إزالتها لا يبقى بحاله إلى أن قال بعد منع حجه الاستصحاب.

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه و هو ينقسم على قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعى و غيره.

فالأول مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن فى زمان فيقولون بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

و الثانى مثل ما إذا ثبت رطوبه ثوب فى زمان ففى ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجته بقسميه و ذهب بعضهم إلى حجه القسم الأول و استدل كل من الفريقين بدلائل مذكوره فى محلها كلها قاصره عن إفاده المرام كما يظهر بالتأمل فيها و لم تتعرض لذكرها هنا بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٢٦

هذا الباب فنقول إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجه فيه أصلا بكلا قسميه إذ لا دليل عليه تاما لا عقلا و لا نقلا نعم الظاهر حجه الاستصحاب بمعنى آخر و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراطه بشىء أصلا فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم

فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

و الدليل على حجيته أمران.

أحدهما أن هذا الحكم إما وضعى أو اقتضائى أو تخييرى و لما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر فى الأخيرين و على التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول فلأنه إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غاية معينه مثلا فعند الشك فى حدوث تلك الغايه لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهده و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضا و هو المطلوب و أما على الثانى فالأمر أظهر كما لا يخفى.

و ثانيهما ما ورد فى الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فإن قلت هذا كما يدل على المعنى الذى ذكرته كذلك يدل على المعنى الذى ذكره القوم لأنه إذا حصل اليقين فى زمان فلا ينبغى أن ينقض فى زمان آخر بالشك نظرا إلى الروايات و هو بعينه ما ذكروه.

قلت الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض و المراد بالتعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لولا الشك و فيما ذكروه ليس كذلك لأن اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان آخر لولا عروض الشك و هو ظاهر.

فإن قلت هل الشك فى كون الشىء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك فى وجود المزيل أو لا.

قلت فيه تفصيل لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى غاية معينه فى الواقع ثم علمنا صدق تلك الغايه على شىء و شككنا فى صدقها على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٢٧

شىء آخر فحينئذ

لا ينقض اليقين بالشك و أما إذا لم يثبت ذلك بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر فى الجملة و مزيله الشىء الفلانى و شككنا فى أن الشىء الآخر مزيل له أم لا.

فحيثذ لا ظهور فى عدم نقض الحكم و ثبوت استمراره إذ الدليل الأول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل فى هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الداله على عدم المؤاخذه بما لا يعلم و الدليل الثانى الحق أنه لا يخلو عن إجمال و غايه ما يسلم منها ثبوت الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما و إن كان فيه أيضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول فتأمل) (فإن قلت الاستصحاب الذى يدعونه فيما نحن فيه و أنت منعتة الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به لأن حكم النجاسه ثابت ما لم يحصل مطهر شرعى إجماعا و هنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لأن حسنه ابن المغيره و موثقه ابن يعقوب ليستا حجه شرعيه خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمه فغايه الأمر حصول الشك بوجود المطهر و هو لا ينقض اليقين.

قلت كونه من قبيل الثانى ممنوع إذ لا دليل على أن النجاسه باقيه ما لم يحصل مطهر شرعى و ما ذكر من الإجماع غير معلوم لأن غايه ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاه بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاثه و لا بشعب الحجر الواحد فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسه حتى يحدث شىء معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت هب أنه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالإجماع وجوب شىء

على المتغوط فى الواقع و هو مردد بين أن يكون المسح بثلاثه أحجار أو الأعم منه و من المسح بجهات حجر واحد فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامثال و الخروج عن العهده فيكون الإتيان به واجبا قلت نمنع الإجماع على وجوب شىء معين فى الواقع مبهم فى نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشىء معين لاستحق العقاب بل الإجماع على أن ترك الأمرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب أن لا يتركهما.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٢٨

و الحاصل أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شىء معين مثلا معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معينه عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشىء المعلوم حتى يتحقق الامثال و لا يكفى الشك فى وجوده و كذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغايه المعلومه و لا يكفى الشك فى وجودها فى ارتفاع ذلك الحكم.

و كذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شىء معين فى الواقع مردد فى نظرنا بين أمور و نعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشىء من العلم بذلك الشىء مثلا- أو على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و يعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا- و على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و يعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجود تلك الأشياء المردده فى نظرنا و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضا و لا يكفى الإتيان بشىء واحد منها فى سقوط التكليف و كذا حصول شىء واحد فى ارتفاع الحكم و سواء

فى ذلك كون الواجب شيئاً معيناً فى الواقع مجهولاً- عندنا أو أشياء كذلك أو غاية معينه فى الواقع مجهوله عندنا أو غايات كذلك و سواء أيضاً تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء و الغايات أو تباينها بالكلية و أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشىء الفلانى و نص آخر على أن ذلك الواجب شىء آخر أو ذهب بعض الأئمه إلى وجوب شىء و بعض آخر إلى وجوب شىء آخر فالظاهر بالنص و الإجماع فى الصورتين أن ترك ذينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر

وجوب الإتيان بهما معا حتى يتحقق به الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا فى أمر أم تباينا كليه و كذلك الحكم فى ثبوت الحكم الكلى إلى الغايه هذا مجمل القول فى هذا المقام و عليك بالتأمل فى خصوصيات الموارد و استنباط أحكامها عن هذا الأصل و رعايه جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات و الله الهادى إلى سواء الطريق انتهى كلامه رفع مقامه)

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٢٩

(و حكى عنه السيد الصدر فى شرح الوافيه عنه قدس سره حاشيه أخرى له عند قول الشهيد رحمه الله و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلخ ما لفظه و توضيح الكلام أن الاستصحاب لا دليل على حجتيه عقلا و ما تمسكوا لها ضعيف و غايه ما تمسكوا فيها ما ورد فى بعض الروايات الصحيحه أن اليقين لا ينقض بالشك و على تقدير تسليم صحه الاحتجاج بالخبر فى مثل هذا الحكم و عدم منعها بناء على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول و يشكل التمسك بالخبر فى الأصول إن سلم التمسك به فى



الفروع.

نقول أولاً- إنه لا- يظهر شموله للأمر الخارجيه مثل رطوبه الثوب و نحوها إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الأمور التى ليست أحكاماً شرعية و إن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى و هذا ما يقال إن الاستصحاب فى الأمور الخارجيه لا عبره به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية فنقول الأمر على وجهين أحدهما أن يثبت حكم شرعى فى مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم و الآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول إن ثبت نجاسه ثوب باعتبار ملاقاته للبول فإنه علم من إجماع أو ضروره أن النجاسه لا تزول بزوال الملاقاه.

و مثال الثانى ما نحن فيه فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار أنه شىء يعلم وقوع النجاسه فيه بعينه و كل شىء كذلك يجب الاجتناب عنه و لم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذى يحصل باعتبار زوال المعلومه بعينه لا دخل له فى زوال ذلك الحكم.

و على هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه و أما القسم الثانى فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت بعد ما علم فى القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف فأى حاجه إلى التمسك بالاستصحاب و أى فائده فيما ورد فى الأخبار من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٠

قلت القسم الأول على وجهين أحدهما أن يثبت أن الحكم أعنى النجاسه بعد الملاقاه حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعبر و حينئذ فائدته أن عند حصول الشك فى ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسه و الآخر أن يعلم ثبوت الحكم فى الجملة بعد

زوال الوصف لكن لم يعلم أنه ثابت دائما أو في بعض الأوقات إلى غاية معينه محدوده أم لا و فائدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا يخفى أن الفرق الذى ذكرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور فى القسم الثانى لم يبلغ مبلغه فى القسم الأول و أن اليقين لا ينقض بالشك قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا لو لا الشك باعتبار دليل دال على الحكم فى غير صورته ما شك فيه إذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقه باعتبار عدم الدليل الذى هو دليل العدم لا- الشك كأنه يصير قريبا و مع ذلك ينبغى رعايه الاحتياط فى كل من القسمين بل فى الأمور الخارجيه أيضا انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول لقد أجاد فيما أفاد و جاء بما فوق المراد إلا أن فى كلامه مواقع للتأمل فلنذكر مواقعه و نشير إلى وجهه فنقول.

قوله و ذهب بعضهم إلى حجيته فى القسم الأول.

ظاهره كصريح ما تقدم منه فى حاشيته الأخرى وجود القائل بحجيه الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الجزئيه كطهاره هذا الثوب و الكليه كنجاسه المتغير بعد زوال التغير و عدم الحجيه فى الأمور الخارجيه كرتوبه الثوب و حياه زيد.

و فيه نظر يعرف بالتبع فى كلمات القائلين بحجيه الاستصحاب و عدمها و النظر فى أدلتهم مع أن ما ذكره فى الحاشيه الأخيره دليلا لعدم الجريان فى الموضوع جار فى الحكم الجزئى فإن بيان وصول النجاسه إلى هذا الثوب الخاص واقعا و عدم وصولها و بيان نجاسته المسببه عن هذا الوصول و عدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شأن الشارع كما أن بيان

طهاره الثوب المذكور ظاهرا و بيان عدم وصول النجاسه إليه ظاهرا الراجع في الحقيقه إلى الحكم بالطهاره ظاهرا ليس

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٣١

إلا شأن الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم.

قوله و الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر إلخ.

وجه مغايره ما ذكره لما ذكره المشهور هو أن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه و صريح قول شيخنا البهائي إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا- على ثبوته في الزمن الأول و ليس الأمر كذلك على طريقه شارح الدروس.

قوله قدس سره إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا إلخ.

أقول بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين.

الأول أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد الأحكام الخمسه و من أمثله الإمساك المستمر إلى الليل حيث إنه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيا موضوعا مستقلا تعلق به حكم فيحدث في المقام أحكام متعدده لموضوعات متعدده و من أمثله وجوب الصوم عند رؤيه هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول فالحكم التكليفي إما أمر و إما نهى و إما تخيير.

فإن كان أمرا كان اللازم عند الشك في وجود الغايه ما ذكره من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءه من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغايه كما إذا

وجب الجلوس فى المسجد إلى الزوال و وجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك فى الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع فى وجوب الجلوس عند الشك فى الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط مثل أصاله عدم الزوال أو عدم الخروج عن عهده التكليف بالجلوس أو عدم حدوث التكليف بالخروج أو غير ذلك.

و إن كان نهيا كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغايه المذكوره أو الجلوس المذكور فإن قلنا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٢

بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر كان المتيقن التحريم قبل الشك فى وجود الغايه و أما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر فى الأمر بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور و إلا فالأصل الإباحه فى صوره الشك و إن قلنا إنه لا يتحقق الحرام و لا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساك و الجلوس المذكورين فيرجع إلى مقتضى أصاله عدم استحقاق العقاب و عدم تحقق المعصيه و لا دخل له بما ذكره فى و إن كان تخييرا فالأصل فيه و إن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغايه للفعل عند الشك فيها إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغايه تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه فإن الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائى أو التخييرى أمرا واحدا مستمرا.

و أما الثانى و هو ما لوحظ فيه الفعل أمورا متعدده كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر فإن كان أمرا أو نهيا فأصاله الإباحه و البراءه قاضيه بعدم

الوجوب و الحرمة فى زمان الشك و كذلك أصاله الإباحه فى الحكم التخييرى إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغايه تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط.

فعلم مما ذكرنا أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجرى إلا فى قليل من الصور المتصوره فى المسأله.

و مع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم فى زمان الشك بقاعده الاحتياط كما فى الاقتضائى أو قاعده الإباحه و البراءه كما فى الحكم التخييرى ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم فى الزمان الثانى يحتاج إلى دليل يدل عليه و لو كان أصاله الاحتياط أو البراءه و هذه عين إنكار الاستصحاب لأن المنكر يرجع إلى أصول آخر فلا حاجه إلى تطويل الكلام و تغيير أسلوب كلام المنكرين فى هذا المقام.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٣٣

### **بقى الكلام فى توجيه ما ذكره من أن الأمر فى الحكم التخييرى أظهر**

و لعل الوجه فيه أن الحكم بالتخيير فى زمان الشك فى وجود الغايه مطابق لأصاله الإباحه الثابته بالعقل و النقل كما أن الحكم بالبقاء فى الحكم الاقتضائى كان مطابقاً لأصاله الاحتياط الثابته فى المقام بالعقل و النقل.

و قد وجه المحقق القمى قدس سره إلحاق الحكم التخييرى بالاقتضائى بأن مقتضى التخيير إلى غايه وجوب الاعتقاد بثبوتيه فى كل جزء مما قبل الغايه و لا يحصل اليقين بالبراءه من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك فى حدوث الغايه إلا بالحكم بالإباحه و اعتقادها فى هذا الزمان أيضاً.

و فيه أنه إن أريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغايه المعينه فهذا الاعتقاد موجود و لو بعد القطع بتحقيق الغايه فضلاً عن صورته الشك فيه فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعى الكلى و وجوبه غير مغيا بغايه فإن الغايه للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.

إن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغايه و إن لم يكن معلوما عندنا ففيه أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأولي أو غيره ممنوع جدا بل الكلام في جوازه لأنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغايه واقعا و إن لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى.

و لعل هذا الموجه قدس سره قد وجد عباره شرح الدروس في نسخه كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافيه و أما على الثاني فالأمر كذلك كما لا يخفى لكني راجعت بعض نسخ شرح

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٤

الدروس فوجدت لفظ أظهر بدل كذلك و حينئذ فظاهره مقابله وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لإرجاع أحدهما بالآخر.

(و العجب من بعض المعاصرين حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين و نسبه إلى المحقق الخوانساري فقال حجه المحقق الخوانساري أمران الأخبار و أصاله الاشتغال ثم أخذ في إجراء أصاله الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين ثم أخذ في الطعن عليه) و أنت خبير بأن الطعن في التوجيه لا في حجه المحقق بل لا طعن في التوجيه أيضا لأن غلط النسخه ألجأه إليه هذا.

(و قد أورد عليه السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعده وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم قال بيانه أنا كما نجزم في الصوره التي فرضنا بتحقق الحكم في قطعه من الزمان.

و نشك أيضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغايه فيه و عدمه متساويين عندنا فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان

لا- يمكن تحقيقه إلا- فيه و نشك حين القطع فى تحقيقه فى زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء عله الوجود و كما أن فى الصوره الأولى يكون الدليل محتملا- لأن يراد منه وجود الحكم فى زمان الشك و أن يراد عدم وجوده فكذلك الدليل فى الصوره التى فرضناها و حينئذ فنقول لو لم يمثل المكلف لم يحصل الظن بالامتنال إلى آخر ما ذكره انتهى).

أقول و هذا الإيراد ساقط عن المحقق لعدم جريان قاعده الاشتغال فى غير الصوره التى فرضها المحقق مثلا إذا ثبت وجوب الصوم فى الجملة و شككنا فى أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقيه فاللازم حينئذ على ما صرح به المحقق المذكور فى عده مواضع من كلماته الرجوع فى نفى الزائد و هو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص إلى أصاله البراءه لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم فيرجع إلى مسأله الشك فى الجزئيه.

فلا يمكن أن يقال إنه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظن بالامتنال لأنه إن أريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا و إن أريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٥

و هذا بخلاف فرض المحقق فإن التكليف بالإمساك إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر معلوم مبين و إنما الشك فى الإتيان به عند الشك فى حدوث الغايه فالفرق بين مورد استصحابه و مورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك فى إتيان الجزء المعلوم الجزئيه و الشك فى جزئيه شىء و قد تقرر فى محله جريان أصاله الاحتياط فى الأول دون الثانى.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم كما لو ثبت أن للحكم غايه و شككنا

فى كون شىء آخر أيضا غاية له فإن المرجع فى الشك فى ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك فى كونه غاية عند المحقق الخوانسارى قدس سره هى أصالة البراءة دون الاحتياط.

قوله الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض و معنى التعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لو لا الشك.

أقول ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين و الشك باعتبار تعارض المقتضى لليقين و نفس الشك على أن يكون الشك مانعا عن اليقين فىكون من قبيل تعارض المقتضى للشىء و المانع عنه.

و الظاهر أن المراد بالموجب فى كلامه دليل اليقين السابق و هو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينه.

و حينئذ فإرد عليه مضافا إلى أن التعارض الذى استظهره من لفظ النقص لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض و نفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لو لا الناقض أن نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره و هو نقض صفه اليقين أو أحكامها الثابته لها من حيث هى صفه من الصفات لارتفاع اليقين و أحكامه الثابته له من حيث هو حين الشك قطعاً ظاهراً فى نقض أحكام اليقين يعنى الأحكام الثابته باعتباره للمتيقن أعنى المستصحب فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض و الناقض و اللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن و أحكامه مما يقتضى بنفسه الاستمرار لو لا الرفع فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك فى الرفع سواء كان الشك فى وجود الرفع و الشك فى رافعه الموجود و بين هذا و ما ذكره المحقق تباين جزئى.

ثم إن تعارض المقتضى لليقين و نفس الشك لم يكدر يتصور فيما نحن فيه لأن اليقين بالمستصحب كوجوب الإمساك فى الزمان السابق كان



حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانيه و هى أن هذا الآن لم يدخل الليل و كبرى مستفاده من دليل استمرار الحكم إلى غايه معينه و هى وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل و معلوم أن شيئا من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك فى زمان الشك لو خلى و طبعه حتى يكون الشك من قبيل المانع عنه مع أن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٣٦

المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى و هو ليس من قبيل المانع عن اليقين و الكبرى من قبيل المقتضى له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبه اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضى له.

و الحاصل أن مقتضى ملاحظه النقص بالنسبه إلى الشك و أحكام المتيقن الثابته لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبه إلى الشك و دليل اليقين.

و أما توجيه كلام المحقق بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب و هو عموم الحكم المغيا و من الشك احتمال الغايه التى من مخصصات العام فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك فى المخصص فمدفوع بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور فى الشك فى أصل التخصيص و معه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب و أما مع اليقين بالتخصيص و الشك فى تحقق المخصص المتيقن كما فى ما نحن فيه فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم فى مورد الشك فى تحقق المخصص خصوصا فى مثل التخصيص بالغايه.

و الحاصل أن المقتضى و المانع فى باب العام و الخاص هو لفظ العام و المخصص فإذا أحرز المقتضى و شك فى وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام و إذا علم بالتخصيص و خروج

اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شىء فنسبه دليلى العموم و التخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كله مع أن ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحه و لكن تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدمه الوارده في الشك بين الثلاث و الأربع و لكن ينقض الشك باليقين بل و لا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فإن المستصحب في موردها إما عدم فعل الزائد و إما عدم براءه الذمه من الصلاه كما تقدم و من المعلوم أنه ليس في شىء منهما دليل يوجب اليقين لو لا الشك.

قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل إلى آخر الجواب.

أقول إن النجاسه فيما ذكره من الفرض أعنى موضع الغائط مستمره و ثبت أن التمسح بثلاثه أحجار مزيل لها و شك أن التمسح بالحجر الواحد ذى الجهات مزيل أيضا أم لا- فإذا ثبت وجوب إزاله النجاسه و المفروض الشك في تحقق الإزاله بالتمسح بالحجر الواحد ذى الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعبر بالزوال و فى مثل هذا المقام لا يجرى أصاله البراءه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٣٧

و لا- أدلتها لعدم وجود القدر المتيقن فى المأمور به و هى الإزاله و إن كان ما يتحقق به مرددا بين الأقل و الأكثر لكن هذا التردد ليس فى نفس المأمور به كما لا يخفى نعم لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزاله و إنما ثبت بالتمسح بثلاثه أحجار أو بالأعم منه و من التمسح بذى الجهات أمكن بل لم يبعد إجراء أصاله البراءه عما عدا و الحاصل أنه فرق بين الأمر بإزاله

النجاسه من الثوب المردده بين غسله مره أو مرتين و بين الأمر بنفس الغسل المردد بين المره و المرتين و الذى يعين كون مسأله التمسح من قبيل الأول دون الثانى هو ما استفيد من أدله وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن للصلاه مثل قوله و ثيابك فطهر (و قوله عليه السلام فى صحيحه زرارہ: لا صلاه إلا بطهور) بناء على شمول الطهور و لو بقريته ذيله الدال على كفايه الأحجار من الاستنجاء للطهاره الخبيثه و مثل الإجماعات المنقولہ على وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن للصلاه.

و هذا المعنى و إن لم يدل عليه دليل صحيح السند و الدلاله على وجه يرتضيه المحقق المذكور بعد رد روايتى ابن المغيره و ابن يعقوب بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل إلا أن الإنصاف وجود دليل على وجوب نفس الإزاله و أن الأمر بالغسل فى الأخبار ليس باعتباره بنفسه فى الصلاه و إنما هو أمر مقدمى لإزاله النجاسه مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذى ذكره حتى يناقش فيه.

و بما ذكرنا يظهر ما فى قوله فى جواب الاعتراض الثانى بأن مسأله الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه (غايه ما أجمعوا عليه أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاه بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاث و لا بشعب الحجر الواحد و هذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسه حتى يحصل شىء معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا) (و يظهر ما فى قوله جوابا عن الاعتراض الأخير أنه لم يثبت الإجماع على وجوب شىء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشىء لاستحق العقاب إلخ) و ما فى كلامه المحكى فى

حاشيه شرحه (على قول الشهيد قدس سره و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلى آخره).

و أنت إذا أحطت خبرا بما ذكرنا فى أدله الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع و بعده القول المشهور و الله العالم بحقائق الأمور.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٨

**و ينبغى التنبيه على أمور.**

**إشارة**

و هى بين ما يتعلق بالمتيقن السابق و ما يتعلق بدليله الدال عليه و ما يتعلق بالشك اللاحق فى بقاءه.

**الأمر الأول**

أن المتيقن السابق إذا كان كلياً فى ضمن فرد و شك فى بقاءه فإما أن يكون الشك من جهة الشك فى بقاء ذلك الفرد و إما أن يكون من جهة الشك فى تعيين ذلك الفرد و تردده بين ما هو باق جزماً و بين ما هو مرتفع و إما أن يكون من جهة الشك فى قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أما الأول فلا إشكال فى جواز استصحاب الكلى و نفس الفرد و ترتيب أحكام كل منهما عليه.

و أما الثانى فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلى مطلقاً على المشهور نعم لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقى سواء كان الشك من جهة الرفع كما إذا علم بحدوث البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه و جب الجمع بين الطهارتين فإذا فعل إحداهما و شك فى رفع الحدث فالأصل بقاءه و إن كان الأصل عدم تحقق الجنابه فيجوز له ما يحرم على الجنب أم كان الشك من جهة المقتضى كما لو تردد من فى الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنه و كونه حيواناً يعيش مائه سنه فيجوز بعد السنه الأولى استصحاب الكلى المشترك بين الحيوانين و يترتب عليه آثاره الشرعيه الثابته دون آثار شىء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع من إجراء الأصلين كما فى الشبهه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٩

و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنه لا

يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين و بينهما فرق واضح و لذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابه في المثال المتقدم.

(و يظهر من المحقق القمي رحمه الله في القوانين مع قوله بحجيه الاستصحاب على الإطلاق عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم و لم أتحقق وجهه قال إن الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه في مقدار قابليه الامتداد و ملاحظه الغلبه فيه فلا بد من التأمل في أنه كلي أو جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولا مفهوما كليا مرددا بين أمور و قد يكون جزئيا حقيقيا معينا و بذلك يتفاوت الحال إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابليه الامتداد و مقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعدادا للامتداد.

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوه نبيه بالاستصحاب و رد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى ابتناءه على ما ذكره و ملاحظه مقدار قابليه ثم أوضح ذلك بمثال و هو أنا إذا علمنا أن في الدار حيوانا لكن لا نعلم أنه أي نوع هو من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان ثم غبنا عن ذلك مده فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مده

يعيش فيها أطول الحيوان عمرا فإذا احتتم كون الحيوان الخاص فى البيت عصفورا أو فأره أو دوده قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمرا قال و بذلك بطل تمسك الكتابى).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٠

أقول إن ملاحظه استعداد المستصحب و اعتباره فى الاستصحاب مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك فى الرفع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامه إرادته استعداده من حيث تشخصه و لا أبعد الأجناس و لا أقرب الأصناف و لا ضابط لتعيين المتوسط و الإحاله على الظن الشخصى قد عرفت ما فيه سابقا مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان فى الدار إذا ترتب أثر شرعى على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابى على ما ذكره سيجىء ما فيه مفصلا إن شاء الله تعالى ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابى على ما ذكره ممنوع لأن النبوه نظير سائر الأمور الشرعيه التى اعترف سابقا بجريان الاستصحاب فيها و ليس لها أنواع مختلفه الاستعداد و إنما المختلف فى الاستعداد أشخاص.

و أما الثالث و هو ما إذا كان الشك فى بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه فهو على قسمين لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله و إما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه و إما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد.

و فى جريان استصحاب الكلى فى كلا القسمين نظرا إلى تيقنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه و إن علم بارتفاع بعض وجوداته

و شك في حدوث ما عده لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلى كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما لأن بقاء الكلى في الخارج عباره عن استمرار وجوده الخارجى المتيقن سابقا و هو معلوم العدم و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و القسم الثانى حيث إن الباقي فى الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقا.

أو التفصيل بين القسمين فيجربى فى الأول لاحتمال كون الثابت فى الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلى المعلوم سابقا بين أن يكون وجوده الخارجى على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقه إنما هو فى مقدار استعداد ذلك الكلى و استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلى وجوه أقواها الأخير.

و يستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد فى محل و شك فى تبدله بالبياض أو

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٤١

بسواد أضعف من الأول فإنه يستصحب السواد و كذا لو كان الشخص فى مرتبه من كثره الشك ثم شك من جهه اشتباه المفهوم أو المصداق فى زوالها أو تبدلها إلى مرتبه دونها أو علم إضافه المانع ثم شك فى زوالها أو تبدلها إلى فرد آخر من المضاف.

و بالجملة فالعبره فى جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق و لذا لا إشكال فى استصحاب الأعراض حتى على القول فيها بتجدد الأمثال و سيأتى ما يوضح عدم ابتناء

الاستصحاب على المداقه ثم إن للفاضل التونى كلاما يناسب المقام مؤيدا لبعض ما ذكرنا و إن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع (قال فى رد تمسك المشهور فى نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه إن عدم المذبوحيه لازم لأمرين الحياه و الموت حتف الأنف و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثانى أعنى الموت حتف الأنف فعدم المذبوحيه لازم أعم لموجب النجاسه فعدم المذبوحيه اللازم للحياه مغاير لعدم المذبوحيه العارض للموت حتف أنفه و المعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الأول لا- الثانى و ظاهر أنه غير باق فى الزمان الثانى فى الحقيقه يخرج مثل هذه الصوره من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع و عدمه هنا معلوم قال و ليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من يتمسك على وجود عمرو فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الأول

و فساده غنى عن البيان انتهى).

أقول و لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره إلا أن نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسه إلى أن النجاسه إنما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكيه كما يرشد إليه قوله تعالى إلا ما ذكيتم الظاهر فى أن المحرم إنما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكيه واقعا أو بطريق شرعى و لو كان أصلا و قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه (و قوله عليه السلام فى ذيل موثقه ابن بكير:

إذا كان ذكيا ذكاه الذابح) و بعض الأخبار المعلله لحرمه الصيد الذى أرسل إليه كلاب و لم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ



يعلم أنه مات بأخذ المعلم معللاً بالشك في استناد موته إلى المعلم إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي و النهى عن الأكل مع الشك.

ولا- ينافى ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدله نجاسة الميتة لأن الميتة عبارته عن كل ما لم يذكّر لأن التذكية أمر شرعى توقيفى فما عدا المذكور ميتة و لذا حكم بنجاستها.

و الحاصل أن التذكية سبب للحل و الطهاره فكل ما شك فيه أو فى مدخله شىء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعى حاكمه على أصالة الحل و الطهاره.

ثم إن الموضوع للحل و الطهاره و مقابليهما هو اللحم أو المأكول فمجرد تحقق عدم التذكية فى اللحم يكفى فى الحرمة و النجاسة.

لكن الإنصاف أنه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف الأنف لكون الميتة عبارته عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكال إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابته حال الحياه.

لأن عدم التذكية السابق حال الحياه المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم و هو الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض و إن لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافيه فذكر أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف و أصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية فيكون وجه الحاجه إلى إحراز التذكية مع أن الإباحه و الطهاره لا- تتوقفان عليه بل يكفى استصحابهما أن استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما فلو لا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للإباحه و الطهاره.

و كان السيد قدس سره ذكر هذا لزعمه أن مبنى تمسك المشهور على

إثبات الموت حتف الأنف بأصاله عدم التذكية فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قدس سره فيرجع بعد التعارض إلى قاعده الحل و الطهاره و استصحابهما.

لكن هذا كله مبنى على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة و القول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه أو تعلق الحل على ذبيحه المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين و لو بحكم الأصل و لا ينافى ذلك تعلق الحكم فى بعض الأدله الأخر بالميتة و لا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٣

فى آيه قل لا- أجد الآيه أو قلنا إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكى فإذا شك فى عنوان المخرج فالأصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التونى من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق فى ضمن زيد صحيح و قد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلى و إن لم يثبت خصوصيته لا يخلو عن وجه و إن كان الحق فيه التفصيل كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحيه من قبيل الضاحك محل نظر من حيث إن العدم الأزلى مستمر مع حياه الحيوان و موته حتف الأنف فلا- مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشك و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنه له بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسمين الأولين من الكلى كان الاستصحاب فى الأمر العدمى المقارن للوجودات خاليا عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الوجود المتأخر المقارن له نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم

التذكیه أو ارتباط الموجود المقارن له به كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأه من الدم إذا لم يكن حیضا فهی استحاظه فإن استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشكوك لا یوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه علیه حتى یصدق لیس بحیض على هذا الدم فیحكم علیه بالاستحاظه إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض و بین الدم المنفی عنه الحیضیه.

و سیجى ء نظیر هذا الاستصحاب فی الفرق بین الماء المقارن لوجود الكر و بین الماء المتصف بالکریه و المعیار عدم الخلط بین المتصف بوصف عنوانی و بین قیام ذلك الوصف بمحل فإن استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا یتثبت كون المحل موردا لذلك الوصف العنوانی فافهم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٤٤

## الأمر الثاني

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب و أدلته أن مورده الشك فی البقاء و هو وجود ما كان موجودا فی الزمان السابق و یترتب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان و لا فی الزمانی الذى لا استقرار لوجوده بل یتجدد شيئا فشيئا على التدريب و كذا فی المستقر الذى يؤخذ قيما له إلا- أنه يظهر من كلمات جماعه جریان الاستصحاب فی الزمان فيجرى فی القسمين الأخيرين بطريق أولى بل تقدم من بعض الأخباريين أن استصحاب الليل و النهار من الضروريات.

و التحقيق أن هنا أقساما ثلاثة.

أما نفس الزمان فلا إشكال فی عدم جریان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار لأن نفس الجزء لم يتحقق فی السابق فضلا عن وصف كونه نهارا أو ليلا.

نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل مثلا أو النهار و لوحظ كونه أمرا خارجيا واحدا و جعل بقاؤه و ارتفاعه

عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير و تجددده أو عن عدم تجدد جزء مقابله و تجددده أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضا لأن بقاء كل شىء فى العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبره بالشك فى وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشك و إن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك و إنما وقع التعبير بالبقاء فى تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى فى الزمانيات حيث جعلوا الكلام فى استصحاب الحال أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحه.

إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته و الإغماض عما فيه لا يكاد يجدى فى إثبات كون الجزء

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٥

المشكوك فيه متصفا بكونه من النهار أو من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع فى الليل أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت مطلقا أو على بعض الوجوه الآتية و لو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه.

ثم إن هنا استصحابات آخر و أمورا متلازمه مع الزمان كطلوع الفجر و غروب الشمس و ذهاب الحمره و عدم وصول القمر إلى درجه يمكن رؤيته فيها.

فالأولى التمسك فى هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عند الشك فى هلال رمضان أو شوال و لعله المراد (بقوله عليه السلام فى المكاتبه المتقدمه فى أدله الاستصحاب: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) إلا- أن جواز الإفطار للرؤيه لا- يتفرع على الاستصحاب الحكيمى إلا- بناء على جريان استصحاب الاشتغال و التكليف بصوم رمضان مع أن الحق فى مثله التمسك بالبراءه لكون صوم كل يوم

واجبا مستقلا.

و أما القسم الثانى أعنى الأمور التدريجية الغير القاره كالتكلم و الكتابه و المشى و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه فى نفس الزمان يفرض التكلم مثلا- مجموع أجزائه أمرا واحدا و الشك فى بقاءه لأجل الشك فى قله أجزاء ذلك الفرد الموجود منه فى الخارج و كثرتها فيستصحب القدر المشترك المررد بين قليل الأجزاء و كثيرها.

و دعوى أن الشك فى بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام و الأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكوره فى الأمر السابق مدفوعه بأن الظاهر كونه من قبيل الأول تلك الأقسام الثلاثة لأن المفروض فى توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع فى الخارج من الأجزاء التى يجمعها رابطته توجب عدها شيئا واحد و فردا من الطبيعه لا جعل كل قطعه من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعه بتبادل أفراده غايه الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فى الزمان الأول بوجود فرد منه و وجوده فى الزمان الثانى بوجود جزء آخر منه.

و الحاصل أن المفروض كون كل قطعه جزء من الكل لا- جزئيا من الكلى هذا مع ما عرفت فى الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الأول كما فى السواد الضعيف الباقي بعد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٦

ارتفاع القوى و ما نحن فيه من هذا القبيل ثم إن الرابطه الموجهه لعد المجموع أمرا واحدا موكوله

إلى العرف فإن المشتغل بقراءه القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمرا واحدا فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالأصل بقاءه أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

و كذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيه أم لا فيمكن إجراء الاستصحاب نظرا إلى أن الشك في اقتضاء طبيعه الرحم لقذف الدم في أي مقدار من الزمان فالأصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شك في اليأس فرأت الدم فإنه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته طبيعه من قذف الحيض في كل شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب ملاحظه كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد و إذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا فالأصل عدم الزائد على المتيقن و عدم حدوث سببه و منشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظه ذلك المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعدده.

و الإنصاف وضوح الوحده في بعض الموارد و عدمها في بعض و التباس الأمر في ثالث و الله الهادي إلى سواء السبيل فتدبر.

و أما القسم الثالث و هو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه و وجهه أن الشئ المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني و قد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصه بالمشخصات التي لها

دخل وجودا و عدما فى تعلق الحكم و من جملتها الزمان.

و مما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودى المتيقن سابقا و معارضته مع استصحاب وجوده بزعم أن المتيقن وجود ذلك الأمر فى القطعه الأولى من الزمان و الأصل بقاؤه عند الشك على العدم الأزلئ الذى لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا فى القطعه السابقه من الزمان (قال فى تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٧

إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة و علم أنه واجب إلى الزوال و لم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال و صار بعده موضع الشك فهنا شك و يقينان و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك و هو اليقين بالجلوس قلنا إن الشك فى تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجئ يوم الجمعة وقت ملاحظه أمر الشارع فشك فى يوم الخميس مثلا- حال ورود الأمر فى أن الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال أيضا أم لا و اليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب و يستمر ذلك إلى وقت الزوال انتهى).

ثم أجرى ما ذكره من تعارض استصحابى الوجود و العدم فى مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك فى بقاء وجوب الصوم معه و فى الطهاره إذا حصل الشك فيها لأجل المذى و فى طهاره الثوب النجس إذا غسل مره.

فحكم فى

الأول بتعارض استحباب وجوب الصوم قبل عروض الحمى و استحباب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم و فى الثانى بتعارض استحباب الطهاره قبل المذى و استحباب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهاره بعد المذى و فى الثالث حكم بتعارض استحباب النجاسه قبل الغسل و استحباب عدم كون ملاقاه البول سبباً للنجاسه بعد الغسل مره فيتساقط الاستصحابان فى هذه الصور إلا أن يرجع إلى استحباب آخر حاكم على استحباب العدم و هو عدم الرفع و عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيه رافعا.

(قال و لو لم يعلم أن الطهاره مما لا يرتفع إلا برفع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا فى الأمور الشرعيه و أما الأمور الخارجيه كالיום و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فى وجودها

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٨

فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا معارض لعدم تحقق استحباب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى) أقول الظاهر التباس الأمر عليه.

أما أولاً- فلأن الأمر الوجودى المجعول إن لوحظ الزمان قيده له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً و المقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشك فى حدوث ما عداه و لذا لا- يجوز الاستصحاب فى مثل صم يوم الخميس إذا شك فى وجوب صوم يوم الجمعة و إن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه فى قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد و المفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن فى زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

و ما



ذكر قدس سره من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك أيضا حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهمل بحكم الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مدته بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث في مدته بقائه.

و الحاصل أن الموجود في الزمان الأول إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الأول فلا مجال لاستصحاب الموجود إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته و إن لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا له إلا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لأنه انقلب إلى الوجود.

و كأن المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك و في دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كل واحد منها بملاحظته تحققه في زمان مغاير للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها و يحكم على المشكوك منها بالعدم.

و ملخص الكلام في دفعه أن الزمان إن أخذ ظرفا للشئ ء فلا يجرى إلا استصحاب وجوده

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٤٩

لأن العدم انتقض بالوجود المطلق و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدله الاستصحاب و إن أخذ قيده له فلا يجرى إلا استصحاب العدم لأن انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق و الأصل عدم الانتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة و لم يثبت غيره.

و أما ثانيا فلأن ما ذكره من استصحاب عدم الجعل و السببيه في صورته الشك في الرفع غير مستقيم لأننا إذا علمنا أن الشارع جعل الموضوع عليه تامه

لوجود الطهاره و شككنا فى أن المذى رافع لهذه الطهاره الموجوده المستمره بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببه السبب و كذا الكلام فى سببه ملاقاه البول للنجاسه عند الشك فى ارتفاعها بالغسل مره.

فإن قلت إنا نعلم أن الطهاره بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعوله أصلا و علمنا بحدوث هذا الأمر الشرعى قبل المذى و شككنا فى الحكم بوجودها بعده و الأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت لا بد من أن يلاحظ حينئذ أن منشأ الشك فى ثبوت الطهاره بعد المذى الشك فى مقدار تأثير المؤثر و هو الوضوء و أن المتيقن تأثيره مع عدم المذى لا مع وجوده أو أنا نعلم قطعا تأثير الوضوء فى إحداث أمر مستمر لو لا ما جعله الشارع رافعا فعلى الأول لا- معنى لاستصحاب عدم جعل الشىء رافعا لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشىء و الأصل عدم التأثير مع وجوده إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك فى بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقيه بعد زوالها لا من قبيل الشك فى ناقضيه المذى و على الثانى لا- معنى لاستصحاب العدم إذ لا- شك فى مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن.

و أما ثالثا فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذ لكن ليس استصحاب عدم جعل الشىء رافعا حاكما على هذا الاستصحاب لأن الشك فى أحدهما ليس مسببا عن الشك فى الآخر بل مرجع الشك فيهما إلى شىء واحد و هو أن المجعول فى حق المكلف فى هذه الحاله هو الحدث أو الطهاره نعم يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك فى الموضوع الخارجى أعنى وجود المزيل أو عدمه لأن الشك فى كون المكلف حال الشك مجعولا فى

حقه الطهاره أو الحدث مسيب عن الشك فى تحقق الرفع إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالى يجعل أحد الأمرين فى حق المكلف غير جار

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٠

### الأمر الثالث

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل كحرمه الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسنات و المقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لأن الاستصحاب إبقاء ما كان و الحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم أولا و إن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم و لو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

و أما الشك فى بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجى كالشك فى بقاء الإضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه و سيأتى الكلام فيه و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا و احتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعيه الموضوع فهذا غير متصور فى المستقلات العقلية لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلا لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل فى حكمه إلى مزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده و إما نظريه تنتهى إلى ضروريه كذلك فلا يعقل إجمال الموضوع فى حكم العقل مع أنك ستعرف فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع أن الشك فى الموضوع خصوصا لأجل مدخلية شىء مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعى مع أنه كاشف عن حكم عقلى مستقل فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعه و حكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما

يوجب الشك مثل الاضطرار و الخوف فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت أما الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي فى عدم جريان الاستصحاب نعم لو ورد فى مورد حكم العقل حكم شرعى من غير جهة العقل و حصل التغير فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥١

حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا أو عدما فى الحكم جرى الاستصحاب و حكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل و من هنا يجرى استصحاب عدم التكليف فى حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الأزلى ليس مستندا إلى القبح و إن كان موردا للقبح هذا حال نفس الحكم العقلي.

و أما موضوعه كالضرر المشكوك بقاءه فى المثال المتقدم فالذى ينبغى أن يقال فيه إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا لأنه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع و الظن كما فى مثال الضرر و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا يجوز العمل به للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك فى الموضوع الذى كان يحكم عليه مع القطع فلا يثبت إلا الآثار الشرعية المجعوله القابله للجعل الظاهرى و تعبد الشارع بالحكم العقلي يخرج عن كونه حكما عقليا.

غايه ما فى الباب كون الحكم العقلي فى مورد الشك المذكور ظنيا باعتبار ظنيه الصغرى و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار لم يجز العمل به لما سيجى ء من أن الثابت بالأخبار هى الآثار الشرعية المجعوله القابله للجعل الظاهرى دون الأحكام العقليه و العاديه الغير القابله للجعل.

مثلا إذا ثبت بقاء الضرر فى السم فى المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعوله للضرر

على مورد الشك و أما حكم العقل بالقبح و الحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهى الشارع ظاهرا لثبوتها سابقا و لو بواسطة الحكم العقلي و لا منافاه بين انتفاء الحكم العقلي و ثبوت الحكم الشرعي لأن عدم حكم العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده و باشتباهه يشتهبه الحكم الشرعي الواقعي أيضا إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

و مما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب فى الحكم العقلي يظهر ما فى تمسك بعضهم لأجزاء ما فعله الناسى لجزء من العباده أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان و ما فى اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء و المتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنه لا وجه للتخصيص فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا كاستصحاب تحريم التصرف فى مال الغير و وجوب رد الأمانه إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما كالاضرار و الخوف أو وضعيا كشرطيه العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٢

و يظهر حال المثالين الأولين مما ذكرنا سابقا و أما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك فى بقاء شرطيه العلم للتكليف فى زمان نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه و صار معلوما بالإجمال لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سنبه عليه.

و يظهر أيضا فساد التمسك باستصحاب البراءه و الاشتغال الثابتين بقاعدتى البراءه و الاشتغال.

مثال الأول ما إذا قطع بالبراءه عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤيه الهلال قبل الشرع أو العثور عليه فإن مجرد الشك فى حصول الاشتغال

كاف في حكم العقل بالبراءة و لا- حاجه إلى إبقاء البراءة السابقه و الحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بين الحاله السابقه و اللاحقه في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم نعم لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم و ليس إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهو من آثار الشك لا المشكوك.

و مثال الثاني إذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السوره في الصلاه و وجوب الصلاه إلى أربع جهات و وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي و سقوطه كأن صلى بلا سوره أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما فربما يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا.

و فيه أن الحكم السابق لم يكن إلا- بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان و الزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع في السابق و عدم العلم به في هذا الزمان و هذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي أنا ما نعم يجرى استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي و عدم سقوطه عنه لكنه لا- يقضى بوجوب الإتيان بالصلاه مع السوره الصلاه إلى الجبهه الباقيه و اجتناب المشتبه الباقي بل يقضى بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضى اليقين بالبراءة إلا على القول بالأصل المثبت أو بضميمه حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين و الأول لا نقول به

و الثاني بعينه موجود فى محل الشك من دون الاستصحاب.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٣

### الأمر الرابع

قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديرى تاره و التعليقى أخرى باعتبار كون الفضيّه المستصحبه قضيّه تعليقيه حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر فربما يتوهم لأجل ذلك الإشكال فى اعتباره بل منعه و الرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك أن المستصحب قد يكون أمرا موجودا فى السابق بالفعل كما إذا وجب الصلاه فعلا أو حرم العصير العنبى بالفعل فى زمان ثم شك فى بقاءه و ارتفاعه و هذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه و قد يكون أمرا موجودا على تقدير وجود أمر فالمستصحب هو وجوده التعليقى مثل أن العنب كانت حرمة مائه معلقه على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فإذا جف و صار زيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقه على الغليان فيحرم عند تحققه أم لا بل يستصحب الإباحه السابقه لماء الزبيب قبل الغليان.

ظاهر سيد مشايخنا فى المناهل وفاقا لما حكاه عن والده قدس سره فى الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الأول و الرجوع إلى الاستصحاب الثانى (قال فى المناهل فى رد تمسك السيد العلامة الطباطبائى على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحه أنه يشترط فى حجيه الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعى أو تكليفى فى زمان من الأزمه قطعا ثم يحصل الشك فى ارتفاعه من الأسباب و لا- يكفى مجرد قابليه الثبوت باعتبار من الاعترافات فالاستصحاب التقديرى باطل و قد صرح بذلك الوالد العلامة فى أثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم فى المسأله انتهى كلامه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٤

رفع مقامه) أقول لا إشكال فى أنه يعتبر فى

الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا و الشك في ارتفاع ذلك المحقق و لا إشكال أيضا في عدم اعتبار أزيد من ذلك و من المعلوم أن تحقق كل شىء بحسبه فإذا قلنا العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان فهناك لازم و ملزوم و ملازمه أما الملازمه و بعبارة أخرى سببيه الغليان لتحريم ماء العصير فهى متحققه بالفعل من دون تعليق و أما اللازم و هى الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم و هذا الوجود التقديرى أمر متحقق فى نفسه فى مقابل عدمه و حينئذ فإذا شككنا فى أن وصف العنب له مدخل فى تأثير الغليان فى حرمة مائه فلا أثر للغليان فى التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك فى بقائها بعد صيرورته زيبيا.

نعم ربما يناقش فى الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع و هو العنب و أخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان بل ترجحه عليه بمثل الشهره و العمومات لكن الأول لا دخل له فى الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر و الثانى فاسد لحكومته استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق أنه لا يعقل فرق فى جريان الاستصحاب و لا فى اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين أنحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب و شك فى ارتفاعه فالأصل بقاؤه مع أنك عرفت أن الملازمه و سببيه الملزوم لللازم موجود بالفعل وجد اللازم أم لم يوجد لأن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق الشرط و هذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزم نعم لو أريد



إثبات وجود الحكم فعلا- فى الزمان الثانى اعتبر إحراز الملزوم فىه لىترتب علىه بحكم الاستصحاب لازمه و قد يقع الشك فى وجود الملزوم فى الآن اللاحق لعدم تعينه و احتمال مدخله شىء فى تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٥

## الأمر الخامس

أنه لا فرق فى المستصحب بين أن يكون حكما ثابتا فى هذه الشريعه أم حكما من أحكام الشريعه السابقه إذ المقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا أمور منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت فى حق جماعه لا- يمكن إثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت فى حقهم مثله لا- نفسه و لذا يتمسك فى تسريه الأحكام الثابته للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع و الأخبار الداله على الشركه لا بالاستصحاب.

و فيه أولا أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم فى حقه شىء سابقا و شك فى بقاء الحرمة فى الشريعه اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب أصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعه السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع.

و ثانيا أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و إلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حله أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.

إذ لو فرض وجود اللاحقين فى السابق عمهم الحكم قطعاً فإن الشريعه اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعه الأولى غايه الأمر احتمال مدخله بعض أوصافهم المعتبره فى موضوع الحكم و مثل هذا لو أثر فى الاستصحاب لقدح فى أكثر الاستصحابات بل فى جميع موارد الشك من غير جهه الرافع.

و أما التمسك فى تسريه الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس

مجري للاستصحاب حتى يتمسك به لأن تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان و لعله سهو من قلمه قدس سره.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٦

و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو بإجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم فى المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعه و منها ما اشتهر من أن هذه الشريعه ناسخه لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء.

و فيه أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهى من أحكام الشريعه السابقه فهو ممنوع و إن أريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه و لو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقه و المعلوم تفصيلاً منها قليل فى الغايه فيعلم بوجود المنسوخ فى غيره.

قلت لو سلم ذلك لم يقدح فى إجراء أصاله عدم النسخ فى المشكوكات لأن الأحكام المعلومه فى شرعنا بالأدله واجبه العمل سواء كانت من موارد النسخ أم لا فأصاله عدم النسخ فيها غير محتاج إليها فيبقى أصاله عدم النسخ فى محل الحاجه سليمه عن المعارض لما تقرر فى الشبهه المحصوره من أن الأصل فى بعض أطراف الشبهه إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه فلا ضير فى إجراء الأصل فى البعض الآخر.

و لأجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين فى أول البعثه على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا و أما بعده فقد جاء النبى صلى الله عليه و آله بجميع ما تحتاج إليه الأمه إلى يوم القيامه سواء خالف الشريعه السابقه أم وافقها

فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا أم مخالفا لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

و لكن يدفعه أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله و لو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالأمر أوضح لكونه حكما كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق. و منها (ما ذكره في القوانين من أن جريان الاستصحاب مبنى على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً و هو ممنوع بل التحقيق أنه بالوجوه و الاعتبار).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٥٧

و فيه أنه إن أريد بالذاتى المعنى الذى ينافيه النسخ و هو الذى أبطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حيثئذ فلا يحتمل الارتفاع و إن أريد غيره فلا فرق بين القول به و القول بالوجوه و الاعتبار فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعه رتبوا على إبقاء الشرع السابق فى مورد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات.

منها إثبات وجوب نيه الإخلاص فى العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة.

و يرد عليه بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة فى كل واجب و إنما تدل على وجوب عبادة الله خالصه عن الشرك و بعبارة أخرى وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك فى باب النية من الفقه أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص لا على وجوب الإخلاص عليهم فى كل واجب و فرق بين وجوب كل شىء عليهم لغايه

الإخلاص و بين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كل واجب.

و ظاهر الآيه هو الأول و مقتضاه أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العباده على وجه الإخلاص و مرجع ذلك إلى كونها لطفًا و لا ينافى ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر في سقوطه قصد القربه.

و مقتضى الثانى كون الإخلاص واجبا شرطيا في كل واجب و هو المطلوب فتأمل.

هذا كله مع أنه يكفى في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى و ذلك دين القيمه بناء على تفسيرها بالثابته التى لا تنسخ.

و منها قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم فدل على جواز الجهاله في مال الجعالة و على جواز ضمان ما لم يجب.

و فيه أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعله مع أنه لم يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لأنه غير حجه و لم يثبت إذن يوسف عليه السلام في ذلك و لا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٥٨

و منه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة و الضمان صوريا قصد بهما تليس الأمر على إخوه يوسف و لا بأس بذكر معاملته فاسده يحصل به الغرض مع احتمال إرادته أن الحمل في ماله و أنه ملتزم به فإن الزعيم هو الكفيل و الضامن و هما لغه مطلق الالتزام و لم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقه في الالتزام عن الغير فيكون فقره الثانيه تأكيدا لظاهر الأولى و دفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

و منها قوله تعالى حكاية عن أحوال يحيى على نبينا و عليه السلام و سيدا و حصورا و نبيا من

الصالحين فإن ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصورا أى ممتنعا عن مباشرة النسوان فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج.

و فيه أن الآيه لا تدل إلا على حسن هذه الصفه لما فيه من المصالح و التخلص عما يترتب عليه و لا دليل فيه على رجحان هذه الصفه على صفه أخرى أعنى المباشرة لبعض المصالح الأخرى فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار فى النهار و ترك التهجد فى الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

و منها قوله تعالى و خذ بيدك ضعفا فاضرب به الآيه دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائه بالضرب بالضغث.

و فيه ما لا يخفى.

و منها قوله تعالى أن النفس بالنفس و العين بالعين إلى آخر الآيه استدل بها فى حكم من قلع عين ذى العين الواحد.

و منها قوله تعالى حكاية عن شعيب إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك.

و فيه أن حكم المسأله قد علم من العمومات و الخصوصات الوارده فيها فلا ثمره فى الاستصحاب نعم فى بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت فى الشرع السابق لو لا المنع عنه فراجع و تأمل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٥٩

## الأمر السادس

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا فى الآثار الشرعيه المجهوله من الشارع لذلك الشىء لأنها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العاديه فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه فى زمان الشك

هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف فى ماله لا حكمه بنموه و نبات لحيته لأن هذه غير قابله لجعل الشارع.

نعم لو وقع نفس النمو و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيه أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيه دون العقليه و العاديه لكن المفروض ورود الحياه موردا للاستصحاب.

و الحاصل أن تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيه المحموله على المتيقن السابق فلا- دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليه و العاديه لعدم قابليتها للجعل و لا على جعل الآثار الشرعيه المترتبة على تلك الآثار لأنها ليست آثار نفس المتيقن و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هى عليه.

إذا عرفت هذا فنقول إن المستصحب إما أن يكون حكما من الأحكام الشرعيه المجمعوله كالوجوب و التحريم و الإباحه و غيرها و إما أن يكون من غير المجمعولات كالموضوعات الخارجيه و اللغويه فإن كان من الأحكام الشرعيه فالمجمعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به و إن كان من غيرها فالمجمعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعيه دون العقليه و العاديه و دون ملزومه شرعيا كان أو غيره و دون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

و لعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنه أهل العصر من نفى الأصول المثبتة فيريدون به أن

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٦٠

الأصل لا يثبت أمرا فى الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه فإن قلت الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن

بأن يفرض نفسه متيقنا و يعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتيبه عليه بلا واسطه أو بواسطه أمر عادى أو عقلى مترتب على ذلك المتيقن.

قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلا أو عاده فلا يجب عليه لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأن يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيه و حيث فرض عدم الوجود الواقعى و الجعلى لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده و عدم ترتيب آثاره و هذه المسأله تشبه ما هو المشهور فى باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبه أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا.

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى الأمر العادى بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر فى الحوض عند الشك فى كراهه الماء الباقي فيه و بين تغايرهما فى الوجود كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجهه لو لا المانع حدث و شك فى وجود المانع.

و كذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه و بين المستصحب كليا لعلاقه و بين أن يكون اتفاقيا فى قضيه جزئيه كما إذا علم لأجل العلم الإجمالى الحاصل بموت زيد أو عمرو أن بقاء حياه زيد ملازم لموت عمرو و كذا بقاء حياه عمرو ففى الحقيقه عدم الانفكاك اتفاقى من دون ملازمه.

و كذا لا فرق بين أن

يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادى كالمثاليين أو قيد له عدمى أو وجودى كاستصحاب الحياه للمقطوع نصفين فيثبت به القتل الذى هو إزهاق الحياه و كاستصحاب عدم الاستحاضه المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على أن كل دم ليس باستحاضه حيض شرعا و كاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصله بما لا يعلم معه فوات الموالاه بالتوالى.

و ربما استدل بعض تبعا لكاشف الغطاء على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل فى جانب الثابت و المثبت فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٦١

الثانى (قال و ليس فى أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبه إلى ذلك لأنها مسوقه لتفريع الأحكام الشرعيه دون العاديه و إن استتبعت أحكاما شرعيه انتهى) أقول لا ريب فى أنه لو بنى على أن الأصل فى الملزوم قابل لإثبات اللازم العادى لم يكن وجه لإجراء أصاله عدم اللازم لأنه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق و اعترف به هذا المستدل من حكومه الأصل فى الملزوم على الأصل فى اللازم فلا- تعارض أصاله الطهاره لأصاله عدم التذكيه فلو بنى على المعارضه لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيه و العاديه لأن الكل أحكام للمستصحب مسوقه بالعدم.

و أما قوله ليس فى أخبار الباب إلخ إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعيه فهو مناف لما ذكره من التعارض إذ يبقى حينئذ أصاله عدم اللازم الغير الشرعى سليما عن المعارض.

و إن أراد تتميم الدليل الأول بأن يقال إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين و إن كانت الأخبار فلا دلالة فيها ففيه أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار و هو



الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال فى أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا و لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف و لو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر فى ترتب اللوازم الشرعيه أيضا.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان أو غيره إلا- أن يقال إن الظن الحاصل من الحاله السابقه حجه فى لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهاده عدل فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن إما مطلقًا كما إذا حصل من الخبر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٦٢

الوارد فى المسأله الفرعيه ظن بمسأله أصوليه فإنه لا- يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن فى الأصول و إما فى خصوص المقام كما إذا ظن بالقبله مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن فى و لعل ما ذكرنا هو الوجه فى عمل جماعه من القدماء و المتأخرين بالأصول المثبتة فى كثير من الموارد.

منها ما ذكره جماعه منهم المحقق فى الشرائع و جماعه ممن تقدم عليه و تأخر عنه من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين فى أول شعبان و الآخر فى غره رمضان

و اختلفا فادعى أحدهما موت المورث فى شعبان و الآخر موته فى أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حياه المورث.

و لا- يخفى أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم و بقاء حياه المورث إلى غره رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث فى حال إسلام الوارث.

نعم لما علم بإسلام الوارث فى غره رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذى هو سبب الإرث إلا أن يوجه بأن المقصود فى المقام إحراز إسلام الوارث فى حياه أبيه كما يعلم من الفرع الذى ذكره قبل هذا الفرع فى الشرائع و يكفى فى ثبوت الإسلام حال الحياه المستصحبه فى تحقق سبب الإرث و حدوث علاقته الوارثيه بين الولد و والده فى حال الحياه.

و منها ما ذكره جماعه تبعاً للمحقق فى كر وجد فيه نجاسه لا يعلم سبقها على الكريه و تأخرها فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكريه قبل الملاقاه الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضى له معارض باستصحاب عدم الملاقاه قبل الكريه.

و لا يخفى أن الملاقاه معلومه فإن كان اللازم فى الحكم بالنجاسه إحراز وقوعها فى زمان القله و إلا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضه الاستصحاب الثانى بالاستصحاب الأول لأن أصالة عدم الكريه قبل الملاقاه لا يثبت كون الملاقاه حين الكريه و فى زمان القله حتى يثبت النجاسه إلا من باب عدم انفكاك عدم الكريه حين الملاقاه عن وقوع الملاقاه حين القله نظير عدم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٦٣

انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام فافهم.

و منها ما فى الشرائع و التحرير تبعاً للمحكى عن المبسوط من أنه لو ادعى الجانى أن المجنى عليه

شرب سما فمات بالسم و ادعى الولي أنه مات بالسرايه فالاحتمالان فيه سواء و كذا الملفوف فى الكساء إذا قده بنصفين فادعى الولي أنه كان حيا و الجانى أنه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكى عن المبسوط التردد.

و فى الشرائع رجح قول الجانى لأن الأصل عدم الضمان و فيه احتمال آخر ضعيف.

و فى التحرير أن الأصل عدم الضمان من جانبه و استمرار الحياه من جانب الملفوف فيرجح قول الجانى و فيه نظر.

و الظاهر أن مراده النظر فى عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياه بالاستصحاب إلى زمان القدر سبب فى الضمان فلا يجرى أصاله عدمه و هو الذى ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه.

و المستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياه لإثبات القتل الذى هو سبب الضمان لكنه مقدم على ما عدها عند العلامه و بعض من تأخر عنه و مكافئ لأصاله عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ فى المبسوط و يرجح عليه أصاله عدم الضمان عند المحقق و الشهيد فى المسالك.

(و منها ما فى التحرير بعد هذا الفرع و لو ادعى الجانى نقصان يد المجنى عليه بإصبع احتمال تقديم قوله عملا بأصاله عدم القصاص و تقديم قول المجنى عليه إذ الأصل السلامه هذا إن ادعى الجانى نفي السلامه أصلا و أما لو ادعى زوالها طارئا فالأقرب أن القول قول المجنى عليه انتهى).

و لا يخفى صراحته فى العمل بأصاله عدم زوال الإصبع فى إثبات الجنايه على اليد التامه.

و الظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله فى الخلاف فى نظير المسأله و هو ما إذا اختلف الجانى و المجنى عليه فى صحه العضو المقطوع و عيبه فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

و منها ما

ذكره جماعه تبعاً للمبسوط و الشرائع فى اختلاف الجانى و الولى فى موت المجنى عليه بعد الاندمال أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى كتب الفقه خصوصاً كتب الشيخ و الفاضلين و

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٦٤

لكن المعلوم منهم و من غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان فى بعض الفروع المتقدمه على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله إلا- أنهما اختلفا فى بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللف فلهل تجد من نفسك رمى أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفة فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه أو تجد فرقا بين زيد على اللف و بقاءه على الحياه لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما.

و كذا لو وقع الثوب النجس فى حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك فى بقاءه فيه فلهل يحكم أحد بطهاره الثوب بثوت انغساله بأصاله بقاء الماء.

و كذا لو رمى صيدا أو شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فلهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصاله عدم الحائل.

إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثله التى نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيه التى يترتب عليها الأحكام الشرعيه.

و كيف كان فالمتبع هو الدليل و قد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعى كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديه يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى و أما على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبه على نفس المستصحب.

نعم هنا شىء و هو أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين

المستصحب و بين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس المستصحب و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثيره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه و من المعلوم أن استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها فهو أشبهه مثال بمسأله بقاء الماء فى الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

(و حكى فى الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٦٥

إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه و ارتضاه فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضا عن قاعده حكومه بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهاره الشاك فى الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعباده).

و منها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فإن مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريه و لا أوليه غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر

الآخر.

و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب.

و ربما يتمسك فى بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك فى وجوده على محل الغسل أو المسح لإثبات غسل البشره و مسحها المأمور بهما فى الوضوء و الغسل.

و فيه نظر

### الأمر السابع

لا فرق فى المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى الزمان اللاحق رأسا و بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فإذا شك فى بقاء حياه زيد فى جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر فى جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان و عدمه و هذا هو الذى يعبر عنه بأصاله تأخر الحادث يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث فى زمان و شك فى وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك و يلزمه عقلا تأخر حدوث ذلك الحادث فإذا شك فى مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمه عقلا لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

و حيث تقدم فى الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الأخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد فى يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعى لم يترتب على ذلك.

نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو كان اللازم العقلى من اللوازم الخفيه جرى فيه ما تقدم ذكره آنفا.

و تحقيق المقام و توضيحه أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت

زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه إلا أن يقال إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم و إذا ثبت بالأصل عدم شىء سابقا و علم بوجوده بعد ذلك.

فوجوده المطلق فى الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث و قد عرفت حال الموضوع الخارجى الثابت أحد جزئى مفهومه بالأصل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٦٧

و مما ذكرنا يعلم أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود فى الزمان المتأخر أيضا لأن وجوده مساو لحدوثه نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق فى زمان من الزمانين كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم أنه صار كرا بعده و ارتفع كريتته بعد ذلك فنقول الأصل عدم كريتته فى يوم الخميس و لا يثبت بذلك كريتته يوم الجمعة فلا يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه فى أحد اليومين لأصالة بقاء نجاسته و عدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين.

و قد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين و شك فى تقدم أحدهما على الآخر فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر لأن التأخر فى نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبقته باليقين و أما أصالة عدم أحدهما فى زمان الآخر فهى معارضة بالمثل و حكمه التسايط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين و سيجىء تحقيقه إن شاء الله.

و هل يحكم

بتقارنهما فى مقام يتصور التقارن لأصاله عدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان من كون التقارن أمرا وجوديا لازما لعدم كون كل منهما قبل الآخر و من كونه من اللوازم الخفيه حتى كاد يتوهم أنه عباره عن عدم تقدم أحدهما على الآخر فى الوجود و إن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصاله عدم وجوده فى تاريخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت فإذا علم تاريخ ملاقيه الثوب للحوض و جهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الأصل بقاء قلته و عدم كريبته فى زمان الملاقاه و إذا علم تاريخ الكريبه حكم أيضا بأصاله عدم الملاقاه فى زمان الكريبه و هكذا.

و ربما يتوهم جريان الأصل فى طرف المعلوم بأن يقال الأصل عدم وجوده فى الزمان الواقعى للآخر.

و يندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك فى زمان و أما وجوده فى زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم.

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٦٨

أحدهما جريان هذا الأصل فى طرف مجهول التاريخ و إثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك و هو ظاهر المشهور و قد صرح بالعمل به الشيخ و ابن حمزه و المحقق و العلامه و الشهيدان و غيرهم فى بعض الموارد منها مسأله اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما فى غره رمضان و اختلافهما فى موت المورث قبل الغره أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعى تأخر الموت.

نعم ربما يظهر من إطلاقهم التوقف فى بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين و بين الجهل بهما عدم العمل بالأصل فى المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسأله اشتباه تقدم الطهاره أو الحدث و



مسأله اشتباه الجمعيتين و اشتباه موت المتوارثين و مسأله اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه و غير ذلك.

لكن الإنصاف عدم الوثوق بهذا الإطلاق بل هو إما محمول على صوره الجهل بتاريخهما و أحالوا صوره العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر و على محامل آخر.

و كيف كان فحكمهم في مسأله الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام و تأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص و الظاهر مع أن جماعه منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس و المسالك في مسأله الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه و تأخره و العلامه الطباطبائي في مسأله اشتباه السابق من الحدث و الطهاره هذا.

مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل و شبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول أن غفله بعضهم بل أكثرهم عن مجارى الأصول في بعض شقوق المسأله غير عزيزه.

الثاني عدم العمل بالأصل و إلحاق صوره جهل تاريخ أحدهما بصوره جهل تاريخهما و قد صرح به بعض المعاصرين تبعاً لبعض الأساطين مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعه في مسأله الجمعيتين و الطهاره و الحدث و موت المتوارثين مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

و ظاهر استدلاله إرادته ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفه التأخر و كون المجهول متحققاً بعد المعلوم لكن ظاهر استشاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكوره إرادته عدم ثمره مترتبه على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمع و شككنا في حياه ولده في ذلك الزمان فالأصل بقاء حياه ولده فيحكم له

يارث أبيه و ظاهر هذا القائل عدم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٦٩

الحكم بذلك و كون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضا في عدم التوارث بينهما.

و كيف كان فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو المشهور فإنكاره في محله و إن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث و وجود ضده و ترتيب جميع آثاره الشرعيه في زمان الشك فلا وجه لإنكاره إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان و ما لم يعلم.

و أما ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسأله الجمعيتين و أخواتها فقد عرفت ما فيه.

فالحاصل أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر فإن كان زمان حدوثه معلوما فيجری أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها فإذا علم بتطهره في الساعه الأولى من النهار و شك في تحقق الحدث قبل تلك الساعه أو بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعه لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهاره المتحققه في الساعه الأولى كما تخيله بعض الفحول و إن كان مجهولا كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالا و سيجىء توضيحه.

و اعلم أنه قد يوجد شىء في زمان و يشك في مبدئه و يحكم بتقدمه لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه و قد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى.

مثاله أنه إذا ثبت أن صيغه الأمر حقيقه في الوجوب في عرفنا و شك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغه حقيقه فيه في ذلك الزمان بل قبله إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقه

فى غيرہ لزم النقل و تعدد الوضع و الأصل عدمہ .

و هذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت و قد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه فى الأصول اللفظية و مورده صورہ الشك فى وحده المعنى و تعدده أما إذا علم التعدد و شك فى مبدأ حدوث الوضع المعلوم فى زماننا فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فى مسأله الحقيقه الشرعيه على أن الأصل فيها عدم الثبوت

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٦٧٠

## الأمر الثامن

قد يستصحب صحه العباده عند الشك فى طرو مفسد كفقده ما يشك فى اعتبار وجوده فى العباده أو وجود ما يشك فى اعتبار عدمه و قد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب كالشيخ و الحلوى و المحقق و العلامه و غيرهم .

و تحقيقه و توضيح مورد جريانه أنه لا شك و لا ريب فى أن المراد بالصحه المستصحبه ليس صحه مجموع العمل لأن الفرض التمسك به عند الشك فى الأثناء و أما صحه الأجزاء السابقه فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتيب الأثر عليها .

أما موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنها متيقنه سواء فسد العمل أم لا لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتى بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك ضروره عدم انقلاب الشىء عما وجد عليه .

و أما ترتيب الأثر فليس الثابت منه للجزء من حيث إنه جزء إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتمره للتأم الكلى فى مقابل الجزء الفاسد و هو الذى لا يلزم من ضم باقى الأجزاء و الشرائط إليه وجود الكلى .

و من المعلوم أن هذا الأثر موجود فى الجزء دائماً سواء قطع بضم الأجزاء الباقية أم قطع بعدمه أم شك

فى ذلك فإذا شك فى حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء فالقطع بقاء صحه تلك الأجزاء لا ينفع فى تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحه مع ما عرفت من أنه ليس الشك فى بقاء صحه تلك الأجزاء بأى معنى اعتبر من معانى الصحه.

و من هنا رد هذا الاستصحاب جماعه من المعاصرين ممن يرى حجيه الاستصحاب مطلقا.

لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيانه أنه قد يكون الشك فى الفساد من جهة

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٧١

احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع و هذا الذى لا يعتنى فيه نفيه باستصحاب الصحه لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقه لا يقدح فى صحه الأجزاء السابقه و قد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه.

فإننا استكشفتنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه فى الصلاه بالقواطع أن للصلاه هيئه اتصاليه ينافيها توسط بعض الأشياء فى خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه الانضمام و الأجزاء السابقه عن قابليه الانضمام إليها فإذا شك فى شىء من ذلك وجودا أو صفه جرى استصحاب صحه الأجزاء بمعنى بقائها على القابليه المذكوره فيتفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقه و ما يلحقها من الأجزاء الباقيه فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

و هذا الكلام و إن كان قابلا للنقض و الإبرام إلا أن الأظهر بحسب المسامحه العرفيه فى كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب فى المقام.

و ربما يتمسك فى مطلق الشك فى الفساد باستصحاب حرمة القطع و وجوب المضى.

و فيه أن الموضوع فى هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محاله و المفروض الشك

فى الصءه.

و ربما ىتمسك فى إىبات الصءه فى محل الشك بقوله تعالى و لا تبطلوا أعمالكم و قد بىنا عدم دلالة الآيه على هذا المطلب فى أصل البراءه عند الكلام فى مسأله الشك فى الشرطيه و كذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضيه للصءه

فرائدالأصول، ج ٢، صفءه ٦٧٢

## الأمر التاسع

لا فرق فى المستصءب بىن أن بكون من الموضوعات الخارجيه أو اللغويه أو الأحكام الشرعيه العمليه أصوليه كانت أو فرعيه.

و أما الشرعيه الاعتقاديه فلا بعتبر الاستصءاب فيها لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين به و المفروض أن وءوب الاعتقاد بشىء على تقدير اليقين به لا بمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا- بعقل التكليف و إن كان من باب الظن فهو مبنى على اعتبار الظن فى أصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصءب من العقائد الثابته بالعقل أو النقل القطعى لأن الشك إنما ينشأ من بغير بعض ما بىحتمل مدخليته وءودا أو عءما فى المستصءب نعم لو شك فى نسخه أمكن دعوى الظن لو لم بكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل الشرعيه لا نسخ الحكم فى تلك الشرعيه.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشرعيه فلا بىحصل الظن بعءمه لأن نسخ الشرائع بخلاف نسخ الحكم فى شرعيه واحءه فإن الغالب بقاء الأحكام.

و مما ذكرنا بظهر أنه لو شك فى نسخ أصل الشرعيه لم بىجز التمسك بالاستصءاب لإىبات بقائها مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا- دليل على حجيبته حينئذ لعدم مساعءه العقل عليه و إن انسء باب العلم لإمكان الاحتياط إلا فيما لا بمكن و الدليل النقلى الدال عليه لا بىجى

لعدم ثبوت الشريعة السابقه و لا اللاحقه.

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب فى مناظره بعض الفضلاء الساده باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلا أن يريد جعل البينه على المسلمين فى دعوى الشريعة الناسخه إما لدفع كلفه الاستدلال عن نفسه و إما لإبطال دعوى المدعى بناء على أن مدعى

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٣

الدين الجديد كمدعى النبوه يحتاج إلى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعدر على الدين الجديد كالنبى الجديد دليل قطعى على عدمه بحكم العاده بل العقل فغرض الكتابى إثبات حقيه دينه بأسهل الوجهين.

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابى المذكور بأجوبه منها ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له و هو أنا تؤمن و نعترف بنبوه كل موسى و عيسى أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله و كافر بنبوه كل من لم يقر بذلك و هذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام فى جواب الجائليق.

و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابى من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد و جزئى حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها و أما ما ذكره الإمام عليه السلام فلعله أراد به غير ظاهره بقريته ظاهره بينه و بين الجائليق و سيأتى ما يمكن أن يؤول به.

و منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن استصحاب النبوه معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوه بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه و هو أن الحكم الشرعى الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن و بعده يتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه و قد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

و منها ما ذكره فى القوانين

بانيا له على ما تقدم منه فى الأمر الأول من (أن الاستصحاب مشروط بمعرفه استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حياه الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين فى الاستعداد بعد انقضاء مده استعداد أقلهما استعدادا قال إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعينا حتى يجرى على منواله و لم يتعين هنا النبوه فى الجمله و هى كلى من حيث إنها قابله للنبوه إلى آخر الأبد بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام أنت نبى و صاحب دين إلى آخر الأبد و لأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه و آله و أن يكون غيره مغيا بغايه بأن يقول أنت نبى بدون أحد القيدين فعلى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٤

الخصم أن يثبت إما التصريح بالامتداد إلى آخر أو الإطلاق و لا سبيل إلى الأول مع أنه يخرج عن الاستصحاب و لا إلى الثانى لأن الإطلاق فى معنى القيد فلا بد من إثباته و من المعلوم أن مطلق النبوه غير النبوه المطلقه و الذى يمكن استصحابه هو الثانى دون الأول إذ الكلى لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفراده انتهى موضع و فيه أولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب و ثانيا أن ما ذكره من أن الإطلاق غير ثابت لأنه فى معنى القيد غير صحيح لأن عدم التقييد مطابق للأصل نعم المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

و الحاصل أن هنا فى الواقع و نفس الأمر نبوه مستدامه إلى آخر الأبد و نبوه مغيا إلى وقت خاص و لا ثالث لهما فى الواقع فالنبوه المطلقه بمعنى غير المقيد و مطلق النبوه سيات فى التردد بين الاستمرار و

التوقيت فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر إلا أن يريد بقرينه ما ذكره بعد ذلك من أن المراد من مطلقات كل شريعته بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع أن المطلق في حكم الاستمرار فالشك فيه شك في الرفع بخلاف مطلق النبوه فإن استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفى الاستعداد.

و ثالثاً أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعيه لجريان ما ذكر في كثير منها بل في أكثرها.

و قد تفتن لورود هذا عليه و دفعه بما لا يندفع به فقال (إن التبع و الاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعيه في غير ما ثبت له حد ليس بآنيه و لا محدوده إلى حد معين و أن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره فإن من تتبع أكثر الموارد و استقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار و يظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرفع من دليل عقلي أو نقلى انتهى).

و لا يخفى ما فيه أما أولاً- فلأن مورد النقص لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء بالنجاسه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٥

و أما ثانياً فلأن الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه أو بمعونه القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقه إنما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور أو التراخي و النسخ أيضاً رفع صوري و حقيقه انتهاء استعداد الحكم فالشك في



بقاء الحكم الشرعى لا يكون إلا من جهة الشك فى مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده.

و أما ثالثا فلأذن ما ذكره من حصول الظن بإرادته الاستمرار من الإطلاق لو تم يكون دليلا- اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فإن التحقيق أن الشك فى نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر فى نفسه أو بمعونه دليل خارجى فى الاستمرار ليس موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادى فى مورد الشك و هو ظن الاستمرار نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص و هو ليس استصحابا فى حكم شرعى كما لا يخفى.

(ثم إنه قدس سره أورد على ما ذكره من قضاء التبع بغلبه الاستمرار فى ما ظاهره الإطلاق بأن النبوه أيضا من تلك الأحكام ثم أجاب بأن غالب النبوات محدوده و الذى ثبت علينا استمراره نبوه نبينا صلى الله عليه و آله.

و لا يخفى ما فى هذا الجواب أما أولا فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فللمخصم أن يدعى ظهور أدلتها فى أنفسها أو بمعونه الاستقراء فى الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ و بقى ما لم يثبت نسخه.

و أما ثانيا فلأن غلبه التحديد فى النبوات غير مجديه للقطع بكون إحداهما مستمره فليس ما وقع الكلام فى استمراره أمرا ثالثا يتردد بين إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنادر بل يشك فى أنه الفرد النادر أو النادر غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب.

و الحاصل أن هنا أفرادا غالبا و فردا نادرا و ليس هنا مشكوك قابل للحقوق بأحدهما بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر أو ما قبله الغالب بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثم أورد قدس سره على نفسه

بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقه المطلقه.

و أجاب بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وربما يورد عليه أن الكتابي لا يسلم البشاره المذكوره حتى يضره في التمسك بالاستصحاب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٦

ولا- ويمكن توجيه كلامه بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشاره فإذا فرض قضيه نبوته مهمله غير داله إلا على مطلق النبوه فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيه تلك الأحكام لمداه النبوه فإنها تصير أيضا حينئذ مهمله.

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجه.

الأول أن المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا و كذا فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات و الإلزام فاسد جدا لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسأله كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار و الإجماع المدعى على عدم معذوريه الجاهل خصوصا في هذه المسأله خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام و كيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

و إن أراد به الإسكات و الإلزام ففيه أن الاستصحاب ليس دليلا إسكاتيا لأنه فرع الشك و هو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

و إن أراد بيان أن مدعى ارتفاع الشريعة السابقه و نسخها محتاج إلى الاستدلال فهو غلط لأن مدعى البقاء في مثل المسأله أيضا يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثاني أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لأن ثبوته في

شرعنا مانع عن استصحاب النبوه و ثبوته فى شرعهم غير معلوم نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به لصيرورته حكما إلهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به و إن كان من باب الظن فقد عرفت فى صدر البحث أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعى الكلى ممنوع جدا و على تقديره فالعمل بهذا الظن فى مسأله النبوه ممنوع و إرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكليه الثابته فى تلك الشريعه أيضا لا يجرى لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجارى فى المقام مع التمكن من التوقف و الاحتياط فى العمل و نفى الحرج لا دليل عليه فى الشريعه السابقه خصوصا بالنسبه إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص و البحث.

و دعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذى ذكره بعض المعاصرين

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٧

من أن شرائع الأنبياء السلف و إن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها فى الظاهر لم تكن محدوده بزمن معين بل بمجىء النبى اللاحق و لا- ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوه اللاحق و لو لا ذلك لاختل على الأمم السابقه نظام شرائعهم من حيث تجويزهم فى كل زمان ظهور نبى و لو فى الأماكن البعيده فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعه بأن استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا و إلا لزم كونهم شاكين فى حقيه شريعتهم و نبوه نبيهم فى أكثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصى فى كل مورد.

و غايه ما يستفاد من بناء العقلاء فى الاستصحاب هى ترتيب الأعمال المترتبه على الدين السابق دون حقيقه Š.....و.

نبوه نبيهم التي هي من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال إنهم كانوا قاطعين بحقيقه دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال و حينئذ فللمسلمين أيضا أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيقه دينهم لعدم الدليل لهم عليها و إن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر فتأمل.

الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب و هي نبوه موسى أو عيسى إلا بإخبار نبينا صلى الله عليه و آله و نص القرآن و حينئذ فلا معنى للاستصحاب و دعوى أن النبوه موقوفه على صدق نبينا صلى الله عليه و آله لا على نبوته مدفوعه بأنا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

و الحاصل أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين و غيرهم عليه لا- من جهة النص عليه في هذه الشريعة و هو مشكل خصوصا بالنسبه إلى عيسى عليه السلام لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب الرابع أن مرجع النبوه المستصحبه ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي و إلا فأصل صفه النبوه أمر قائم بنفس النبي صلى الله عليه و آله لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبدا.

و لا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٨

يدى من التوريه و مبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقه مغيا بمجىء نبينا صلى الله عليه و آله فدين عيسى

عليه السلام المختص به عباره عن مجموع أحكام مغياه إجمالاً بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله و من المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغياه إجمالاً بالبشاره المذكوره فنحن منكرون له و إن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين و فى الحقيقه بعد كون أحكامهم مغياه لا رفع حقيقه و معنى النسخ انتهاء مده الحكم المعلومه إجمالاً.

فإن قلت لعل مناظره الكتابي فى تحقق الغايه المعلومه و أن الشخص الجائى هو المبشر به أم لا فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت المسلم هو الدين المغيى بمجىء هذا الشخص الخاص لا بمجىء موصوف كلى حتى يتكلم فى انطباقه على هذا الشخص و يتمسك بالاستصحاب.

الخامس أن يقال إنا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبى السالف أخبر بمجىء نبينا و أن ذلك كان واجبا عليه و وجوب الإقرار به و الإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته صح لنا أن نقول إن المسلم نبوه النبى السالف على تقدير تبليغ نبوه نبينا صلى الله عليه وآله و النبوه التقديرية لا تضرنا و لا تنفعهم فى بقاء شريعتهم.

و لعل هذا الجواب يرجع إلى (: ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه فى جواب الجائليق حيث قال له عليه السلام ما تقول فى نبوه عيسى و كتابه هل تنكر منهما شيئاً قال عليه السلام أنا مقر بنوه عيسى و كتابه و ما بشر به أمته و أقر به الحواريون و كافر بنوه كل عيسى لم يقر بنوه محمد صلى الله عليه وآله و كتابه و لم يبشر به أمته ثم قال الجائليق أليس تقطع الأحكام

بشاهدى عدل قال عليه السلام بلى قال الجاثليق فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوه محمد صلى الله عليه وآله ممن لا- ينكر النصرانيه و سلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا قال عليه السلام الآن جئت بالنصفه يا نصرانى ثم ذكر عليه السلام أخبار خواص عيسى صلوات الله عليه بنبوه محمد صلى الله عليه وآله

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٧٩

ولا- يخفى أن الإقرار بنبوه عيسى و كتابه و ما بشر به أمته لا- يكون حاسما لكلام الجاثليق إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتباً بتقدير بشارته المذكوره و يشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوه كل عيسى لم يقر و لم يبشر فإن هذا فى قوه مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق و أما التزامه عليه السلام بالبينه على دعواه فلا يدل على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتاً بمجرد ذلك بل لأنه عليه السلام من أول المناظره ملتزم بالإثبات و إلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق و سلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعياً إلا- أن يريد الجاثليق بينته نفس الإمام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوه عيسى عليه السلام إذ لا بينه له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٨٠

## الأمر العاشر.

أن الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق إما أن يكون مبيناً لثبوت الحكم فى الزمان الثانى كقوله أكرم العلماء فى كل زمان و كقوله لا- تهن فقيراً حيث إن النهى للدوام و إما أن يكون مبيناً لعدمه نحو قوله أكرم العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم الغايه و إما أن يكون غير مبين لحال الحكم فى

الزمان الثانى نفيًا و إثباتًا إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص و ذهاب الحمرة و إما لقصور دلالاته كما إذا قال إذا تغير الماء نجس فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسه فى الماء و مثل الإجماع المنعقد على حكم فى زمان فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثالث و أما القسم الثانى فلا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم فى الزمان الثانى و كذلك القسم الأول لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف و مغن عن الاستصحاب بل مانع عنه إذ المعتبر فى الاستصحاب عدم الدليل و لو على طبق الحاله السابقه.

فإذا فرض خروج بعض الأفراد فى بعض الأزمنه عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبه إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به فى الحكم أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل فى المقام بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن أخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعدده بتعدد الأزمان كقوله أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعه و مثله ما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعه إذا فرض الاستثناء قرينه على أخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٨١

بالعموم و لا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابليه المورد للاستصحاب.

و إن أخذ لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان و شك فى حكم

ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمته بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الأخرى ولا فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفاده الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمته على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج و ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

وقد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب و أن هذا ليس من تخصيص العام به في موضعين.

أحدهما ما ذكره المحقق الثاني في مسأله خيار الغبن في باب تلقى الركبان من أنه فوري لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان و حاصله منع جريان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن و بقى الباقي و ظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار و هو الأقوى بناء على أنه لا استفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا- كون الحكم مستمرا إلا- أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجود مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان و بقى الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا- ينتقض بجواز نقضه في زمان بالإضافة إلى غيره من الأزمته صح ما ادعاه المحقق قدس سره لكنه بعيد و لهذا رجع إلى الاستصحاب



فى المسأله جماعه من متأخرى المتأخرين تبعاً للمسالء إلا أن بعضهم قیده بكون مدرء الخيار فى الزمان الأول هو الإجماع لا أدله نفى الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار فى الزمن الأول و لا أجد وءها لهذا التفصیل لأن نفى الضرر إنما نفى لزوم العقد و لم یحدد زمان الجواز فإن كان عموم أزمه وءوب الوفاء یقتصر فى تخصیصه على ما یندفع به الضرر و یرجع فى الزائد علیه إلى العموم فالإجماع أيضاً كذلك یقتصر فىه على معقده.

(و ثانيهما ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من أن الاستصحاب

فرائدالأصول، ج ٢، صفءه ٦٨٢

المخالف للأصل لدیل شرعى مخصص للعمومات و لا ینافیه عموم أدله حجیته من أخبار الباب الداله على عدم جواز نقض الیقین بغير الیقین إذ لیس العبره فى العموم و الخصوص بدلیل الدلیل و إلا لم یتحقق لنا فى الأدله دلیل خاص لانتهاء كل دلیل إلى أدله عامه بل العبره بنفس الدلیل.

و لا ریب أن الاستصحاب الجارى فى كل مورد خاص لا یتعداه إلى غيره فىقدم على العام كما یقدم على غيره من الأدله و لذا ترى الفقهاء یتدلون على الشغل و النجاسه و التحريم بالاستصحاب فى مقابله ما دل على البراءه الأصلیه و طهاره الأشياء و حلیثها و من ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسه و التحريم فى صوره الشك فى ذهاب ثلثی العصیر و فى كون التحدید تحقیقیا أو تقریبیا و فى صیورته قبل ذهاب الثلثین دبسا إلى غير ذلك انتهى كلامه) على ما لخصه بعض المعاصرين.

و لا- یخفى ما فى ظاهره لما عرفت من أن مورد جریان العموم لا- یجری الاستصحاب حتى لو لم یكن عموم و مورد جریان الاستصحاب لا یرجع

إلى العموم و لو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثله خارج عن مسأله تخصيص الاستصحاب للعمومات لأن الأصول المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبه إلى الخاص كما سيجى ء فى تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول نعم لو فرض الاستناد فى أصاله الحليه إلى عموم حل الطيبات و حل الانتفاع بما فى الأرض كان استصحاب حرمة العصير فى المثالين الآخرين مثالا لمطلبه دون المثال الأول لأنه من قبيل الشك فى موضوع الحكم الشرعى لا- فى نفسه ففى الأول يستصحب عنوان الخاص و فى الثانى يستصحب حكمه و هو الذى يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الأول.

و يمكن توجيه كلامه قدس سره بأن مراده من العمومات بقرينه تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هى عمومات الأصول و مراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومه كما ذكرنا فى أول أصاله البراءه أو غرضه أن مؤدى الاستصحاب فى كل مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب فى صورته الشك فلما كان دليل المستصحب أخص من الأصول سمى تقدمه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٨٣

عليها تخصيصا فالاستصحاب فى ذلك متمم لحكم ذلك الدليل و مجريه فى الزمان اللاحق فكذلك الاستصحاب بالنسبه إلى العمومات الاجتهاديه فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله و المفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل فى اللاحق فكأنه أيضا مخصص يعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٨٤

## الأمر الحادى عشر.

قد أجرى بعضهم الاستصحاب فى ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

و هو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لأن الثابت سابقا قبل تعذر بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل و من باب المقدمه و هو مرتفع قطعا و الذى يراد

ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسى الاستقلالى و هو معلوم الانتفاء سابقا.

و يمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك فى بعض الموارد و لو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بأن المستصحب هو مطلق المطلوبيه المتحققه سابقا لهذا الجزء و لو فى ضمن مطلوبيه الكل إلا أن العرف لا يرونها مغايره فى الخارج لمطلوبيه الجزء فى نفسه.

و يمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسى بأن يقال إن معروض الوجوب سابقا و المشار إليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقي إلا أنه يشك فى مدخلية الجزء المفقود فى اتصافه بالوجوب النفسى مطلقا أو فى اختصاص المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسى هو الباقي و وجود ذلك الجزء المفقود و عدمه عند العرف فى حكم الحالات المتبادله لذلك الواجب المشكوك فى مدخليتها و هذا نظير استصحاب الكريه فى ماء نقص منه مقدار فشك فى بقائه على الكريه فيقال هذا الماء كان كرا و الأصل بقاء كريته مع أن هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته و كذا استصحاب القله فى ماء زيد عليه مقدار.

و هنا توجيه ثالث و هو استصحاب الوجوب النفسى المردد بين تعلقه سابقا بالمركب على أن يكون المفقود جزء له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره و بين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءا اختياريا يبقى التكليف بعد تعذره و الأصل بقاؤه فيثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثانى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٨٥

و هذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر فى هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه.

و يظهر فائده مخالفه التوجيهات فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب فإنه يجرى التوجيه الأول و الثالث دون الثانى

لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود و بين جامع الكل و لو مسامحه لأن هذه المسامحه مختصه بمعظم الأجزاء الفاقده لما لا يقدر في إثبات الاسم و الحكم له و في ما لو كان المفقود شرطاً فإنه لا يجرى الاستصحاب على الأول و يجرى على الآخرين و حيث إن بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب في فاقده الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامه التوجيه الأول.

و حيث إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقده معظم الأجزاء و إجراءاته في فاقده الشرط كشف عن فساد توجيه الأول و حيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكريه دون الذات المتصفه بها كشف عن صحه الأول من الآخرين و قد عرفت أنه لو لا المسامحه العرفيه في المستصحب و موضوعه لم يتم شىء من الوجهين و أما الوجه الثالث فهو مبنى على الأصل المثبت و ستعرف بطلانه فتعين الوجه الثانى.

لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحه العرفيه المذكوره إلا أن الظاهر أن استصحاب الكريه من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب و الظاهر عدم الفرق.

ثم إنه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زالت الشمس متمكنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها و بين ما إذا فقد قبل الزوال لأن المستصحب هو الوجوب النوعى المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصى المتوقف على تحقق الشرائط فعلا نعم هنا أوضح.

و كذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئيه المفقود بالدليل الاجتهادى و بين ثبوتها بقاعده الاشتغال.

و ربما يتخيل أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثانى لأن وجوب الإتيان بذلك

الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهده التكليف و هذا بعينه مقتضى لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

و فيه ما تقدم من أن وجوب الخروج عن عهده التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب و الاستصحاب لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت و لو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف و إن كان بينهما

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٨٦

فرق من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلى المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين و في استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلى المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع و الباقي و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى إلا في بعض مواردنا بمساعدة العرف.

(ثم اعلم أنه نسب إلى الفاضلين قدس سرهما التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة و في مسألة الأقطع و المذكور في المعبر و المنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعه مما دون المرفق أن غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فإذا زال البعض لم يسقط الآخر انتهى) و هذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور و لذا أبدله في المذكور بنفس القاعده و يحتمل أن يراد منه الاستصحاب بأن يراد منه هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي و الأصل عدمه أو لم يسقط بحكم الاستصحاب و يحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الأجزاء من غيره مخصص له بصوره التمکن من الجميع لكنه ضعيف احتمالا و

**الأمر الثاني عشر**

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحاله السابقه بين أن يكون مساويا لاحتمال بقائه أو راجحا عليه بأماره غير معتبره.

و يدل عليه وجوه الأول الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي و هو خلاف اليقين كما في الصحاح و لا خلاف فيه ظاهرا.

و دعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص و هو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار منها مقابله الشك باليقين في جميع الأخبار.

و منها (قوله في صحيحه زراره الأولى: فإن حرك إلى جنبه شىء و هو لا يعلم به) فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره النوم.

و منها (قوله عليه السلام: لا حتى يستيقن) حيث جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجىء أمر بين منه.

و منها (قوله عليه السلام: و لكن ينقضه بيقين آخر) فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

و منها (قوله عليه السلام في صحيحه زراره الثانيه: فله شىء أوقع عليك و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن كلمه لعل ظاهره في مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده في

مقام إبداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه.

و منها تفريع (قوله عليه السلام: صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) على (قوله عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك).

الثالث أن الظن الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع و أن كل ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده و إن كان مما شك في

اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

و أما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب فى السابق فظاهر كلماتهم أنه لا يقدر فيه أيضا وجود الأماره الغير المعبره فيكون العبره فيه عندهم بالظن النوعى و إن كان الظن الشخصى على خلافه و لذا تمسكوا به فى مقامات غير محصوره على الوجه الكلى من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعبره فى خصوصيات الموارد.

(و اعلم أن الشهيد قدس سره فى الذكرى بعد ما ذكر مسأله الشك فى تقدم الحدث على الطهاره قال تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعى به اجتماع اليقين و الشك فى زمان واحد لامتناع ذلك ضروره أن الشك فى أحد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى به أن اليقين الذى كان فى الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لأصاله بقاء ما كان على ما كان فىؤول إلى اجتماع الظن و الشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات و غيرها انتهى) و مراده من الشك معناه اللغوى و هو مجرد الاحتمال المنافى لليقين فلا ينافى ثبوت الظن الحاصل من أصاله بقاء ما كان فلا يرد ما أورد عليه من أن الظن كاليقين فى عدم الاجتماع مع الشك.

نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه أن الشهيد قدس سره فى مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم فى قولهم اليقين لا يرفعه الشك و لا ريب أن الشك الذى حكم بأنه لا يرفع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٨٩

اليقين ليس المراد منه الاحتمال

الموهوم لأنه إنما يصير موهوما بعد ملاحظه بقاء أصله بقاء ما كان نظير المشكوك الذى يراد إلحاقه بالغالب فإنه يصير مطنونا بعد ملاحظه الغلبه و على تقدير إرادته الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانسارى فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم و اليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثانى و إرادته اليقين السابق و الشك اللاحق يغنى عن إرادته خصوص الوهم من الشك.

و كيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن و اليقين فى عدم الاجتماع مع الشك مطلقا فى محله فالأولى أن يقال إن قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما فى زمان واحد إلا من حيث الحكم فى تلك القضية بعدم الرفع و لا ريب أن هذا ليس إخبارا عن الواقع لأنه كذب و ليس حكما شرعيا بإبقاء نفس اليقين أيضا لأنه غير معقول و إنما هو حكم شرعى لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالا متساويا أو مرجوحا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٠

### خاتمه

### اشاره

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع و عدم المعارض و وجوب الفحص و التحقيق رجوع الكل إلى شروط جريان الاستصحاب و توضيح ذلك أنك قد عرفت أن الاستصحاب عباره عن إبقاء ما شك فى بقاءه و هذا لا يتحقق إلا مع الشك فى بقاء القضية المحققه فى السابق بعينها فى الزمان اللاحق و الشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمور.

### الأول بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب

فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد فى الزمان اللاحق على النحو الذى كان معروضا فى السابق سواء كان تحققه فى السابق بتقرره ذهنيا أو بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام فى السابق بوصف وجوده الخارجى و للوجود بوصف تقرره ذهنيا لا وجوده الخارجى.

و بهذا اندفع ما استشكله بعض فى أمر كليه اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك فى بقائها زعما منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجى الثانوى و غفله عن أن المراد وجوده الثانوى على نحو وجوده الأولى الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب و بنقيضه و إلا- لم يجوز أن يحمل عليه المستصحب فى الزمان السابق فالموضوع فى استصحاب حياه زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياه تاره و بالموت أخرى و هذا المعنى لا شك فى تحققه عند الشك فى بقاء حياته.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٩١

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فإذا أريد إبقاء المستصحب



العارض له المتقوم به فإما أن يبقى في غير محل و موضوع و هو محال و إما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

و من المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض و إنما هو

حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد فىخرج عن الاستصحاب بل حدوثة للموضوع الجديد كان مسبقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة أخرى بقاء المستصحب لا- فى موضوع محال و كذا فى موضوع آخر إما لاستحاله انتقال العرض و إما لأن المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق.

و مما ذكرنا يعلم أن المعبر هو العلم ببقاء الموضوع و لا- يكفى احتمال البقاء إذ لا- بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء و الحكم بعدمه نقضا.

فإن قلت إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه فى الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت لا مضايقه من جواز استصحابه فى بعض الصور إلا أنه لا ينفع فى استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك أن الشك فى بقاء الحكم الذى يراد استصحابه إما أن يكون مسببا من سبب غير الشك فى بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل أن يشك فى عداله مجتهده مع الشك فى حياته و إما أن يكون مسببا عنه.

فإن كان الأول فلا إشكال فى استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعداله مثلا لا يحتاج إلى إبقاء حياه زيد لأن موضوع العداله زيد على تقدير الحياه إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياه فالذى يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياه و بالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حده حياه زيد و عدالته على تقدير الحياه و لا يعتبر فى الثانى إثبات الحياه.

و على الثانى فالموضوع إما أن يكون معلوما معينا شك فى بقائه كما إذا علم أن الموضوع لنجاسه الماء هو الماء بوصف التغير و للمطهره هو الماء بوصف الكريه و الإطلاق ثم شك فى بقاء

تغير الماء الأول و كرية الماء الثانى أو إطلاقه و إما أن يكون غير معين بل مرددا بين أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسه هو الماء الذى حدث فيه التغير آنا ما أو الماء المتلبس بالتغير و كما إذا شككنا فى أن النجاسه محموله على الكلب بوصف أنه كلب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٢

أو المشترك بين الكلب و بين ما يستحال إليه من الملح أو أما الأول فلا إشكال فى استصحاب الموضوع و قد عرفت فى مسأله الاستصحاب فى الأمور الخارجيه أن استصحاب الموضوع حقيقه ترتيب الأحكام الشرعيه المحموله على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقه استصحاب التغير و الكريه و الإطلاق فى الماء ترتيب أحكامها المحموله عليها كالنجاسه فى الأول و المطهرية فى الآخرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ لارتفاع الشك بل لو أريد استصحابها لم يجر لأن صحه استصحاب النجاسه مثلا- ليس من أحكام التغير الواقعي حتى يثبت باستصحابه لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسه الواقعيه لا استصحابها إذ مع فرض التغير لا شك فى النجاسه.

مع أن قضيه ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقاءه فيه فالتغير الواقعي إنما يجوز استصحاب النجاسه له بحكم العقل فهذا الحكم أعنى ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس أمرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتأمل.

و على الثانى فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحكم.

أما الأول فلأن أصله بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفا بالموضوعيه إلا بناء على القول بالأصل المثبت كما تقدم فى أصله بقاء الكر المثبتة الكريه المشكوك بقاءه على الكريه و على هذا

القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول و أما أصاله بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو فى معنى استصحاب الحكم لأن صفه الموضوعيه للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أما استصحاب الحكم فلأنه كان ثابتا لأمر لا يعلم بقاؤه و بقاؤه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به أولا حتى يكون إثباته إبقاء و نفيه نقضا.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه كثيرا ما يقع الشك فى الحكم من جهة الشك فى أن موضوعه و محله هو الأمر الزائل و لو بزوال قيده المأخوذ فى موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا أو هو الأمر الباقي و الزائل ليس موضوعا و لا مأخوذا فيه فلو فرض شك فى الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع كما يقال إن حكم النجاسة فى الماء المتغير موضوعه نفس الماء و التغير عله محدثه للحكم فيشك فى عليته للبقاء.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٣

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذه فى الموضوع عن غيرها و هو أحد أمور الأول العقل فيقال إن مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذه فيه فيكون الحكم ثابتا لأمر واحد ليجمعها و ذلك لأن كل قضيه و إن كثرت قيودها المأخوذه فيها راجعه فى الحقيقه إلى موضوع واحد و محمول واحد فإذا شك فى ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيودا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما فلا يجوز الاستصحاب لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق و لا- يصدق هذا مع الشك فى أحدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح جريان الاستصحاب لأن الاستصحاب مبنى على إلغاء خصوصيه الزمان

الأول فالاستصحاب فى الحكم الشرعى لا يجرى إلا فى الشك من جهة الرافع ذاتا أو وصفا و فيما كان من جهة مدخلية الزمان نعم يجرى فى الموضوعات الخارجيه بأسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود فى الموضوع كفى فى عدم جريان الاستصحاب الشك فى بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا.

الثانى أن يرجع فى معرفه الموضوع للأحكام إلى الأدله و يفرق بين قوله الماء المتغير نجس و بين قوله الماء يتنجس إذا تغير فيجعل الموضوع فى الأول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله و فى الثانى نفس الماء فيستصحب النجاسه لو شك فى مدخلية التغير فى بقائها و هكذا و على هذا فلا يجرى الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع إذا كان الدليل غير لفظى لا- يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل الثالث أن يرجع فى ذلك إلى العرف فكل مورد يصدق عرفا أن هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب و إن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظه الأدله كونه موضوعا بل علم عدمه.

مثلا قد ثبت بالأدله أن الإنسان طاهر و الكلب نجس فإذا ماتا و اطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهاره الأول و بقاء نجاسه الثانى مع عدم صدق الارتفاع و البقاء فيهما بحسب التدقيق لأن الطهاره و النجاسه كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين و قد ارتفعت الحيوانيه بعد صيرورته جمادا.

و نحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجيه بعد موت أحد الزوجين و قد تقدم حكم العرف ببقاء كربه ما كان كرا سابقا و وجوب الأجزاء الواجبه سابقا قبل تعذر بعضها و استصحاب السواد فيما علم زوال مرتبه معينه منه و يشك فى تبدله

غير ذلك.

(و بهذا الوجه يصح للفاضلين قدس سرهما في المعتبر و المنتهى الاستدلال على بقاء نجاسه الأعيان النجسه بعد الاستحاله بأن النجاسه قائمه بالأعيان النجسه لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغير أوصاف محلها و تلك الأجزاء باقيه فتكون النجاسه باقيه لانتفاء ما يقتضى ارتفاعها انتهى كلام المعتبر) (و احتج فخر الدين للنجاسه بأصالة بقائها و بأن الاسم أماره و معرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى) و هذه الكلمات و إن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسه بجسم الكلب المشترك بين الحيوان و الجماد بل ظاهر عدمه لأن ظاهر الأدله تبعيه الأحكام للأسماء كما اعترف به في المنتهى في استحاله الأعيان النجسه إلا- أنه شاهد على إمكان اعتبار موضوعيه الذات المشتركه بين واجد الوصف العنوانى و فاقدته كما ذكرنا في نجاسه الكلب بالموت حيث إن أهل العرف لا- يفهمون نجاسه أخرى حاصله بالموت و يفهمون ارتفاع طهاره الإنسان إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنوانى و الفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحاله نجس العين و المتنجس فحكم بطهاره الأول لزوال الموضوع دون الثانى لأن موضوع النجاسه ليس عنوان المستحيل أعنى الخشب مثلا و إنما هو الجسم و لم يزل بالاستحاله.

و هو حسن فى بادی النظر إلا أن دقيق النظر يقتضى خلافه إذ لم يعلم أن النجاسه فى المتنجسات محموله على الصوره الجنسيه و هى الجسم و إن اشتهر فى الفتاوى و معاهد الإجماعات أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبه أحدهما فهو نجس إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقيه من

حيث سببته الملاقاه للنجس لا- لبيان إناطه الحكم بالجسميه و بتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم فلا ينافى ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه و صنفه المتقوم به عند الملاقاه.

فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسه فى الجسم بسبب الملاقاه من غير تعرض للمحل الذى يتقوم به كما إذا قال القائل إن كل جسم له خاصيه و تأثير مع

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٥

**الأمر الثانى مما يعتبر فى تحقق الاستصحاب أن يكون فى حال الشك متيقنا بوجود المستصحب فى السابق حتى يكون شكه فى البقاء.**

كون الخواص و التأثيرات من عوارض الأنواع.

و إن آبيت إلا- عن ظهور معقد الإجماع فى تقوم النجاسه بالجسم فنقول لا إشكال أن مستند هذا العموم هى الأدله الخاصه الوارده فى الأشخاص الخاصه مثل الثوب و البدن و الماء و غير ذلك فاستنباط القضييه الكليه المذكوره منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسه لا ما يتقوم به و إلا فاللازم إناطه النجاسه فى كل مورد بالعنوان المذكور فى دليله.

و دعوى أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم فى القضييه العامه من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسه بالملاقاه لا- من حيث تقوم النجاسه بالجسم نعم الفرق بين المتنجس و النجس أن الموضوع فى النجس معلوم الانتفاء فى ظاهر الدليل و فى المتنجس محتمل لكن هذا المقدار لا- يوجب الفرق بعد تبين أن العرف هو المحكم فى موضوع الاستصحاب أ رأيت أنه لو حكم على الحنطه أو العنب بالحليه أو الحرمة أو النجاسه أو الطهاره هل يتأمل العرف فى إجراء تلك الأحكام على الدقيق و الزبيب كما لا يتأملون فى عدم جريان الاستصحاب فى استحاله الخشب دخانا و الماء المتنجس بولا لمأكول اللحم خصوصا إذا اطلعوا على زوال النجاسه

بالاستحالة.

كما أن العلماء أيضا لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس و المتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهره للمتنجس بالأولويه الجليه حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجيه مطلق الظن.

و مما ذكرنا ظهر وجه النظر فيما ذكره جماعه تبعاً للفاضل الهندي قدس سره من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة.

فالتحقيق أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفه بل الأحكام أيضا مختلفه ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجه إلى الاستصحاب و في بعض آخر لا يحكمون بذلك و يثبتون الحكم بالاستصحاب و في ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضا من غير فرق في حكم النجاسه بين النجس و المتنجس.

فمن الأموال ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحليه أو الطهاره أو النجاسه فإن الظاهر جريان عموم أدله هذه الأحكام للتمر و الزبيب فكأنهم يفهمون من الرطب و العنب الأعم مما جف منهما

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٦

فصار تمراً أو زبيباً مع أن الظاهر تغاير الاسمين و لهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحث بأكل الآخر و الظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكوره إلى الاستصحاب.

و من الثاني إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً- لمأكول و بالعكس و كذا صيروره الخمر خلا و صيروره الكلب أو الإنسان جماداً بالموت إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق إما للنص كما في الخمر المستحيل خلا و إما لعموم دليل ما دل على حكم المنتقل إليه فإن الظاهر أن استفاده طهاره المستحال إليه إذا كان بولاً لمأكول ليس من أصاله الطهاره بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو



من الدليل نظير استفاده نجاسه بول المأكول إذا صار بولا لغير المأكول.

و من الثالث استحاله العذره أو الدهن المتنجس دخانا و المنى حيوانا و لو نوقش فى بعض الأمثله المذكوره فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

و مما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التى هى المعيار فى وجودها و عدمها فإذا قال الشارع العنب حلال فإذا ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفى عند صيرورته زيبا أما إذا علم من العرف أو غيره أن الموضوع هو الكلى الموجود فى العنب المشترك بينه و بين الزبيب أو بينهما و بين العصير دار الحكم مداره أيضا.

نعم يبقى دعوى أن ظاهر اللفظ فى مثل القضييه المذكوره كون الموضوع هو العنوان و تقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت أن العناوين مختلفه و الأحكام أيضا مختلفه و قد تقدم حكاية بقاء نجاسه الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر أهل العلم و اختيار الفاضلين له.

و دعوى احتياج استفاده غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينه الخارجيه و إلا فظاهر اللفظ كون القضييه ما دام الوصف العنوانى لا تضرنا فيما نحن بصدده لأن المقصود مراعاة العرف فى تشخيص الموضوع و عدم الاقتصار فى ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقه و لا على ما يقتضيه الدليل اللفظى إذا كان العرف بالنسبه إلى القضييه الخاصه على خلافه.

و حينئذ فيستقيم أن يراد من قولهم إن الأحكام تدور مدار الأسماء أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعيه ذلك الحكم لاسم الموضوع الذى علق عليه الحكم فى ظاهر الدليل فيراد من هذه القضييه تأسيس أصل قد يعدل عنه بقرينه فهم العرف أو

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كأن تيقن عداله زيد في زمان كيوم الجمعه مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن و هو عدالته يوم الجمعه بأن زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقتها للواقع أو كونه جهلا- مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغه و لا اصطلاحا أما الأول فلأن الاستصحاب في اللغه أخذ الشىء مصاحبا فلا بد من إحراز ذلك حتى يأخذه مصاحبا فإذا شك في حدوثه من أصله فلا استصحاب و أما اصطلاحا فلأنهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء أو ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب.

نعم لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعده أخرى مباينه للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدله الاستصحاب تشملها و أن مدلولها لا- يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا أم ببقائه.

(و أول من صرح بذلك الفاضل السبزواری في الذخيره في مسأله من شك في بعض أفعال الوضوء حيث قال و التحقيق أنه إن فرغ من الوضوء متيقنا للإكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب إعاده شىء (لصحيحه زراره: و لا تنقض اليقين أبدا بالشك) انتهى.

و لعله قدس سره تظن له من كلام الحلبي في السرائر حيث استدل على المسأله المذكوره بأنه لا يخرج عن حال الطهاره إلا على يقين من كمالها و ليس ينقض الشك اليقين انتهى) لكن هذا التعبير من الحلبي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك.

و يقرب من هذا التعبير عبارته جماعه من القدماء

لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين و إن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب و بين منكر له عامل بعمومه.

و توضيح دفعه أن المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك و اليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا و لازمه كون القضييه المتيقنه أعنى عداله زيد يوم الجمعه متيقنه حين الشك أيضا من غير جهه الزمان و مناط هذه القاعده اتحاد متعلقيهما من جهه الزمان و معناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعده الأولى عباره عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من غير تعرض لحال حدوثه حيث إنه متيقن و في القاعده الثانيه هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشكوكا.

و اختلاف مؤدى القاعدتين و إن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد بأن يقول الشارع إذا حصل شك بعد يقين فلا عبره به سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه و أحكم بالبقاء في الأول و بالحدوث في الثاني إلا أنه مانع عن إرادتهما في هذا المقام من قوله عليه السلام فليمض على يقينه فإن المضى على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين أعنى عداله زيد يوم الجمعه بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعد كما هو مفاد القاعده الثانيه يغير المضى عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعه من غير تعرض لحال يوم الجمعه كما هو مفاد قاعده الاستصحاب فلا يصح إرادته المعنيين منه.

فإن قلت إن معنى

المضى على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض و فرض الشك كعدمه و هذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضى مع الشك فى الحدوث بمعنى الحكم

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٦٩٩

بالحدوث و مع الشك فى البقاء بمعنى الحكم به.

قلت لا ريب فى اتحاد متعلقى الشك و اليقين و كون المراد المضى على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك و المفروض أن ليس فى السابق إلا يقين واحد و هو اليقين بعداله زيد و الشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء و بعبارہ أخرى عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعيہ بعداله زيد و فسق عمرو لا باعتبار ملاحظه اليقين بشىء واحد حتى ينحل اليقين بعداله زيد إلى فردين يتعلق بكل منهما شك بل المراد الشك فى نفس ما و حينئذ فإن اعتبر المتكلم فى كلامه الشك فى هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعه فالمضى على هذا اليقين عبارہ عن الحكم باستمرار هذا المتيقن و إن اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم فالمضى على ذلك المتيقن الذى تعلق به الشك عبارہ عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء كأنه قال من كان على يقين من عداله زيد يوم الجمعه فشك فيها فليمض على يقينه السابق السابق يعنى يرتب آثار عداله زيد فيه فالمضى على عداله زيد و ترتيب آثاره يكون تاره بالحكم بعدالته فى الزمان اللاحق و أخرى بالحكم بعدالته فى ذلك الزمان المتيقن و هذان لا يجتمعان فى الإراده) و إن أردت توضيح الحال فافرض أنه قال من كان على يقين من عداله زيد يوم الجمعه فشك فيها فليمض على يقينه السابق و المعنى أن من كان على يقين من

شىء و شك فى ذلك الشىء فليمض على يقينه بذلك الشىء فإن اعتبر اليقين السابق متعلقا بعداله زيد من دون تقيدها بيوم  
الجمعه فالشك اللاحق فيه بهذا الاعتبار شك فى بقائها و إن اعتبر متعلقا بعداله زيد

مقيده بيوم الجمعه فالشك فيها بهذه الملاحظه شك فى حدوثها.

وقس على هذا سائر الأخبار الداله على عدم نقض اليقين بالشك فإن الظاهر اتحاد متعلق الشك و اليقين فلا بد أن يلاحظ  
المتيقن و المشكوك غير مقيدين بالزمان و إلا لم يجز استصحابه كما تقدم فى رد شبهه من قال بتعارض الوجود و العدم فى  
شىء واحد.

و المفروض فى القاعده الثانيه كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف وجوده فى الزمان السابق و من المعلوم عدم جواز  
إرادته الاعتبارين من اليقين و الشك فى تلك الأخبار.

و المفروض فى القاعده الثانيه أن المتيقن السابق كعداله زيد يوم الجمعه إن أخذت مقيده بيوم الجمعه فمعنى عدم نقضه  
بالشك عدم نقضه بالشك بذلك اليوم و إن أخذت مطلقه عارضها الشك فى وجودها فى الزمان اللاحق.

و دعوى أن اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين و كذلك الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوعه  
بأن تعدد اللحاظ و الاعتبار فى المتيقن به السابق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٠

بأخذه تاره مقيدا بالزمان السابق و أخرى بأخذه مطلقا لا يوجب تعدد أفراد اليقين و ليس اليقين بتحقق مطلق العداله فى يوم  
الجمعه و اليقين بعدالته المقيده بيوم الجمعه فردين من اليقين تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابه أن يقال من كان على يقين من  
عداله زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم فإنه لا يخلو عن

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادته المعنيين فلا بد أن يخص مدلولها بقاعده الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعده كالشك في الطهاره من الحدث و الخبث و دخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كله لو أريد من القاعده الثانيه إثبات نفس المتيقن عند الشك و هي عداله زيد في يوم الجمعه مثلا أما لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعه مستمره إلى زمان الشك و ما بعده إلى اليقين بطرو الفسق فيلزم استعمال الكلام في معنيين أيضا لأن الشك في عداله زيد يوم الجمعه غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق و قد تقدم نظير ذلك في (قوله عليه السلام: كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر).

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الروايه المسقط له عن الاستدلال به على القاعده الثانيه لأنه إذا شك في ما تيقن سابقا أعنى عداله زيد في يوم الجمعه فهذا الشك معارض لفردين من اليقين أحدهما اليقين بعدالته المقيده بيوم الجمعه الثانى اليقين بعدم عدالته المطلقه قبل يوم الجمعه فتدل بمقتضى القاعده الثانيه على عدم نقض اليقين بعداله زيد يوم الجمعه باحتمال انتفائها في ذلك الزمان و بمقتضى قاعده الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعه باحتمال حدوثها في الجمعه فكل من طرفى الشك معارض لفرد من اليقين.

و دعوى أن اليقين السابق على الجمعه قد انتقض باليقين في الجمعه و القاعده الثانيه تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعه بأن الشك الطارئ في عداله زيد يوم الجمعه و عدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق و احتمال انتقاضه و عدمه معارضان لليقين بالعداله و عدمها فلا

يجوز لنا الحكم بالانتقاض و لا بعده.

ثم إن هذا من باب التنزل و المماشاه و إلا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم مضافا إلى ما ربما يدعى من ظهور الأخبار فى الشك فى بقى الكلام فى وجود مدرك للقاعده الثانيه غير هذه الأخبار فنقول

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٠١

إن المطلوب من تلك القاعده إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه و بقاءه مستمرا إلى اليقين بارتفاعه و إما أن يكون مجرد حدوثه فى الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عداله زيد فى يوم الجمعه فقط و إما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التى ترتبت عليها سابقا و صحه الأعمال الماضيه المتفرعه عليه فإذا تيقن الطهاره سابقا و صلى بها ثم شك فى طهارته فى ذلك الزمان فصلاته ماضيه.

فإن أريد الأول فالظاهر عدم دليل يدل عليه إذ قد عرفت أنه لو سلم اختصاص الأخبار المعتبره لليقين السابق بهذه القاعده لم يمكن أن يراد منه إثبات حدوث العداله و بقاءها لأن لكل من الحدوث و البقاء شكا مستقلا نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث أمكن أن يقال إنه إذا ثبت حدوث العداله بهذه القاعده ثبت بقاءها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت فهو تقدير على تقدير.

و ربما يتوهم الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الشىء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لأنه على تقدير الدلاله لا يدل على استمرار المشكوك لأن الشك فى الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل.

و أضعف منه الاستدلال له بما سيجىء من دعوى أصاله الصحه فى اعتقاد المسلم مع أنه كالأول فى عدم إثباته الاستمرار و كيف كان

فلا مدرك لهذه القاعده بهذا المعنى.

و ربما فصل بعض الأساطين بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله و أنه غير قابل للاستناد إليه و بين ما إذا لم يذكره كما إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهاره ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند و غفل زمانا فشك في طهارته و نجاسته فيبنى على معتقده هنا لا في الصورة الأولى و هو و إن كان أجود من الإطلاق لكن إتمامه بالدليل مشكل.

و إن أريد بها الثانى فلا مدرك له بعد عدم دلاله أخبار الاستصحاب إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فإنما تنفع فى الآثار المترتبه عليه سابقا فلا يثبت بها إلا صحه ما ترتبت عليها و أما إثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبه على عداله زيد يوم الجمعه و طهاره ثوبه فى الوقت السابق فلا فضلا عن إثبات مقارناته الغير الشرعيه مثل كونها على تقدير الحدوث باقيه.

و إن أريد بها الثالث فله وجه بناء على تماميه قاعده الشك بعد الفراغ و تجاوز المحل فإذا صلى بالطهاره المعتقده ثم شك فى صحه اعتقاده و كونه متطهرا فى ذلك الزمان بنى على صحه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٢

الصلاه لكنه ليس من جهه اعتبار الاعتقاد السابق و لذا لو فرض فى السابق غافلا غير معتقد لشيء من الطهاره و الحدث بنى على الصحه أيضا من جهه أن الشك فى الصلاه بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب خلافا لجماعه من متأخرى المتأخرين كصاحب المدارك و كاشف اللثام حيث منعا البناء على صحه الطواف إذا شك بعد الفراغ فى كونه مع الطهاره و



الظاهر كما يظهر من الأخير أنهم يمنعون القاعده المذكوره فى غير أجزاء العمل و لعل بعض الكلام فى ذلك سيجى ء فى مسأله أصاله الصحه فى الأفعال إن شاء الله.

و حاصل الكلام فى هذا المقام هو أنه إذا اعتقد المكلف قصورا أو تقصيرا بشى ء فى زمان موضوعا كان أو حكما اجتهداى أو تقليديا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق فى ترتب آثار المعتقد بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبه إلى نفس المعتقد و إلى الآثار المترتبه عليه سابقا أو لاحقا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٣

### **الثالث أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوته سابقا و ارتفاعه غير معلوم**

فلو علم أحدهما فلا- استصحاب و هذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دليل قطعى واقعى واضح و إنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع فإن الشك الواقعى فى البقاء و الارتفاع لا يزول معه و لا ريب فى العمل به دون الحاله السابقه.

لكن الشأن فى أن العمل به من باب تخصيص أدله الاستصحاب أو من باب التخصص الظاهر أنه من باب حكومه أدله تلك الأمور على أدله الاستصحاب و ليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم أدله الاستصحاب فى بعض الموارد كما ترفع اليد عنها فى مسأله الشك بين الثلاث و الأربع و نحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر و لا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لأن هذا مختص بالدليل العلمى المزيل وجوده للشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب.

و معنى الحكومه على ما سيجى ء فى باب التعارض و التراجيح أن يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل فى مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا

الدليل الحاكم و سيجى ء توضيحه إن شاء الله تعالى.

و حاصله تنزيل شى ء خارج عن موضوع دليل منزله ذلك الموضوع فى ترتيب أحكامه عليه أو داخل فى موضوع منزله الخارج منه فى عدم ترتيب أحكامه عليه و قد اجتمع كلا الاعتبارين فى حكمه الأدله الغير العلميه على الاستصحاب مثلا.

ففى ما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينه فى نجاسه ثوبك و المفروض أن الشك موجود مع قيام البينه على نجاسه الثوب فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم فكأنه قال

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٤

لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعده الاستصحاب و افرضه كالمعدوم.

و ربما يجعل العمل بالأدله فى مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل و الطريق و التحير فى العمل و مع قيام الدليل الاجتهادى لا حيره و إن شئت قلت إن المفروض دليلا قطعى الاعتبار فنقض الحاله السابقه به نقض باليقين.

و فيه أنه لا يرتفع التحير و لا يصير الدليل الاجتهادى قطعى الاعتبار فى خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب و إلا- أمكن أن يقال إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحاله السابقه مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الأماره الفلانيه أم لا و مؤدى دليل تلك الأماره وجوب العمل بمؤداه خالف الحاله السابقه أم لا و لا يندفع مغالطه هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومه كما لا يخفى.

و كيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادى على خلاف الحاله السابقه من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحه لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما فى مسأله البناء على الأكثر لكنه ليس

مراد هذا المشترك قطعاً بل مراده عدم الدليل على ارتفاع حاله السابقه.

و لعل ما أورده عليه المحقق القمى قدس سره من أن الاستصحاب أيضاً أحد من الأدله فقد يرجح عليه الدليل و قد يرجح على الدليل و قد لا يرجح أحدهما على الآخر (قال قدس سره و لذا ذكر بعضهم فى مال المفقود أنه فى حكم ماله حتى يحصل العلم العادى بموته استصحاباً لحياته مع وجود الروايات المعتبره المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين الداله على وجوب الفحص أربع سنين) مبنى على ظاهر كلامه من إرادته العمل بعموم لا تنقض.

و أما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علماً أو ظناً على ارتفاع حاله السابقه فلا وجه لورود ذلك لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبّد فقد عرفت حكومه أدله جميع الأمارات الاجتهاديه على دليله و إن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد فى أن المأخوذ فى إفادته للظن عدم وجود أماره فى مورده على خلافه (و لذا ذكر العضدى فى دليله أن ما كان سابقاً و لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٠٥

و لما ذكرنا لم نر أحداً من العلماء قدم الاستصحاب على أماره مخالفه له بعد اعترافه بحجيتها لو لا الاستصحاب لا فى الأحكام و لا فى الموضوعات.

و أما ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب فى مال المفقود و طرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين و الحكم بموته بعده فلا- دخل له بما نحن فيه لأن تلك الأخبار ليست أدله فى مقابل استصحاب حياه المفقود و إنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته و

هذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصه لعموم أدله الاستصحاب داله على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الأ-كثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب و من طرحها لقصور فيها بقى أدله الاستصحاب عنده على عمومها.

ثم المراد بالدليل الاجتهادى كل أماره اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكى عن الواقع و تكشف عنه بالقوه و تسمى فى نفس الأحكام أدله اجتهاديه و فى الموضوعات أمارات معتبره.

فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع أو كان ناظرا لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيشه بل من حيث مجرد احتمال مطابته للواقع فليس اجتهاديا بل هو من الأصول و إن كان مقدما على بعض الأصول الأخر و الظاهر أن الاستصحاب و القرعه من هذا القبيل.

و مصاديق الأدله و الأمارات فى الأحكام و الموضوعات واضحه غالبا و قد تختفى فيتردد الشىء بين كونه دليلا و بين كونه أصلا لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا إلى الواقع أو من حيث هو كما فى كون اليد المنصوبه دليلا- على الملك و كذلك أصاله الصحه عند الشك فى عمل نفسه بعد الفراغ و أصاله الصحه فى عمل الغير و قد يعلم عدم كونه ناظرا إلى الواقع و كاشفا عنه و أنه من القواعد التعبدية لكن يختفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب لأننا قد ذكرنا أنه قد يكون الشىء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزله الواقع إلا أن الاختفاء فى تقديم أحد التنزيلىين على الآخر و حكومته عليه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٠٦

**تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة.**

**اشاره**

ثم إنه لا ريب فى تقديم الاستصحاب على الأصول

الثلاثة أعنى البراءة و الاحتياط و التخيير إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ.

فلا بد من التكلم هنا فى مقامات.

الأول فى عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التى يترأى كونها من الأصول كاليد و نحوها.

الثانى فى حكم معارضة الاستصحاب للقرعه و نحوها.

الثالث فى عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب.

### **أما الكلام فى المقام الأول و هو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات**

#### **المسألة الأولى أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هى حاكمه عليه**

بيان ذلك أن اليد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبه دليلا على الملكيه من حيث كون الغالب فى مواردنا كون صاحب اليد مالكا أو نائبا عنه و أن اليد المستقله الغير المالكيه قليله بالنسبه إليها و أن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبه تسهيلا على العباد فلا إشكال فى تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكمه أدله الأمارات على أدله الاستصحاب.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٧

و إن قلنا بأنها غير كاشفه بنفسها عن الملكيه أو أنها كاشفه لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثيه بل جعلها فى محل الشك تعبدا لتوقف استقامه نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصله الطهاره (كما يشير قوله عليه السلام: فى ذيل روايه حفص بن غياث الداله على الحكم بالملكيه على ما فى يد المسلمين و لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق) فالأظهر أيضا تقديمها على الاستصحاب إذ لو لا- هذا لم يجر التمسك بها فى أكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص و هو اختلال السوق و بطلان الحقوق إذ الغالب العلم بكون ما فى اليد مسبوqa بكونه ملكا للغير كما لا و أما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعى انتزع عنه العين إلا- أن يقيم بينه على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لأجل أن دعواه الملكيه فى الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك

للمدعى ترجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعيا و المدعى منكرا و لذا لو لم يكن فى مقابله مدع لم يقدر هذه الدعوى منه فى الحكم بملكته أو كان فى مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال فى جواب زيد المدعى اشتريته من عمرو بل يظهر مما ورد فى محاجه على عليه السلام مع أبى بكر فى أمر فدك المرويه فى الإحتجاج أنه لم يقدر فى تشبث الزهراء عليها السلام باليد دعواها عليه السلام تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه و آله مع أنه قد يقال إنها حينئذ صارت مدعيه لا تنفعها اليد.

و كيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضا مقدمه على الاستصحاب و إن جعلناها من الأمارات الظنيه لأن الشارع نصبها فى مورد الاستصحاب و إن شئت قلت إن دليله أخص من عمومات الاستصحاب هذا مع أن الظاهر من الفتوى و النص الوارد فى اليد مثل روايه حفص بن غياث أن اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس فى أمورهم و قد أمضاه الشارع و لا يخفى أن عمل العرف عليه من باب الأماره لا من باب الأصل التعبدى.

و أما تقديم البيئه على اليد و عدم ملاحظه التعارض بينهما أصلا فلا يكشف عن كونها من الأصول لأن اليد إنما جعلت أماره على الملك عند الجهل بسببها و البيئه مبيئه لسببها.

و السر فى ذلك أن مستند الكشف فى اليد هى الغلبه و الغلبه إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان فى مورد الشك أماره معتبره تزيل الشك فلا يبقى مورد للإلحاق و حال اليد مع البيئه حال أصاله الحقيقه فى الاستعمال على مذهب السيد مع

أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر و النص فافهم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٨

### المسأله الثانيه فى أن أصله الصحه فى العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب

#### إشاره

إما لكونها من الأمارات كما يشعر به (قوله صلى الله عليه و آله فى بعض روايات الأصل:

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) و إما لأنها و إن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها فى مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه و هى خاصه بالنسبه إليه يخصص بأدلتها أدلته و لا إشكال فى شىء من ذلك.

فيقع فى مسائل

إنما الإشكال فى تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين.

أحدهما من جهه تعيين معنى الفراغ و التجاوز المعتبر فى الحكم بالصحه و أنه هل يكتفى به أو يعتبر الدخول فى غيره و أن المراد بالغير ما هو.

الثانى من جهه أن الشك فى وصف الصحه للشىء ملحق بالشك فى أصل الشىء أم لا.

و توضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الوارده فى هذه القاعده ليزول ببركه تلك الأخبار كل شبهه حدثت أو تحدث فى هذا المضمار فنقول مستعينا بالله.

(روى زراره فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشككك ليس بشىء) (و روى إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إن شكك فى الركوع بعد ما سجد فليمض و إن شكك فى السجود بعد ما قام فليمض كل شىء شكك فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه) و هاتان الروايتان ظاهرتان فى اعتبار الدخول فى غير المشكوك.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٠٩

(و فى الموثقه: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو) و هذه الموثقه ظاهره فى عدم اعتبار الدخول فى الغير.

(و فى موثقه ابن أبى يعفور: إذا

شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه) و ظاهر صدر هذه الموثقه كالأولين و ظاهر عجزها كالثالثه.

هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامه.

و ربما يستفاد العموم من بعض ما ورد فى الموارد الخاصه.

مثل قوله عليه السلام فى الشك فى فعل الصلاه بعد خروج الوقت (من قوله عليه السلام:

و إن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعاده) و (قوله عليه السلام: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه كما هو) و (قوله عليه السلام: فيمن شك فى الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) و لعل المتتبع يعثر على أزيد من ذلك و حيث إن مضمونها لا يختص بالطهاره و الصلاه بل يجرى فى غيرها كالحج فالمناسب الاهتمام فى تنقيح مضامينها و دفع ما يترأى من التعارض بينها فنقول مستعينا بالله فإنه ولى التوفيق.

إن الكلام يقع فى

## الموضع الأول

أن الشك فى الشىء ظاهر لغه و عرفا فى الشك فى وجوده إلا أن تقييد ذلك فى الروايات بالخروج عنه و مضيه و التجاوز عنه ربما يصير قرينه على إرادته كون وجود أصل الشىء مفروغا عنه و كون الشك فيه باعتبار الشك فى بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا.

نعم لو أريد الخروج و التجاوز عن محله أمكن إرادته المعنى الظاهر من الشك فى الشىء و هذا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧١٠

هو المتعين لأن إرادته الأعم من الشك فى وجود الشىء و الشك الواقع فى الشىء الموجود فى استعمال واحد غير صحيح و كذا إرادته خصوص الثانى لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو



الأول و لكن يبعد ذلك فى ظاهر موثقه محمد بن مسلم من جهه قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك فى موثقه ابن أبى يعفور كما لا يخفى.

لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقه ابن مسلم على ما فى الروايات و أما هذه الموثقه فسيأتى توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله.

## الموضع الثانى

أن المراد بمحل الفعل المشكوك فى وجوده هو الموضوع الذى لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلاف فى الترتيب المقرر و بعبارة أخرى محل الشىء هى المرتبه المقرر له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره و لو كان نفس المكلف من جهه اعتياده بإتيان ذلك المشكوك فى ذلك المحل.

فمحل تكبيره الإحرام قبل الشروع فى الاستعاذه لأجل القراءه بحكم الشارع و محل كلمه أكبر قبل تحليل الفصل الطويل بينه و بين لفظ الجلاله بحكم الطريقه المألوفه فى نظم الكلام.

و محل الرأ من أكبر قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل و محل غسل الجانب الأيسر أو بعضه فى غسل الجنابه لمن اعتاد الموالاه فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاه.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبه إلى العاده يوجب مخالفه إطلاقا كثيره فمن اعتاد الصلاه فى أول وقتها أو مع الجماعه فشك فى فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل و كذا من اعتاد فعل شىء بعد الفراغ من الصلاه فرأى نفسه فيه و شك فى فعل الصلاه و كذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك فى الوضوء إلى غير ذلك من الفروع

التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعه من الأصحاب مسأله معتاد الموالاه فى غسل الجنابه إذا شك فى الجزء الأخير كالعلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم قدس الله أسرارهم.

و استدلل فخر الدين على مختاره فى المسأله بعد صحيحه زواره المتقدمه بأن خرق العاده على خلاف الأصل و لكن لا يحضرنى كلام منهم فى غير هذا المقام فلا بد من التتبع و التأمل.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧١١

و الذى يقرب فى نفسى عاجلا هو الالتفات إلى الشك و إن كان الظاهر من (قوله عليه عليه السلام:

فيما تقدم هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) أن هذه القاعده من باب تقديم الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعى و لو كان من العاده لكن العمل بعموم ما يستفاد من الروايه أيضا مشكل فتأمل و الأحوط ما ذكرنا

### الموضع الثالث

الدخول فى غير المشكوك إن كان محققا للتجاوز عن المحل فلا إشكال فى اعتباره و إلا فظاهر الصحيحتين الأوليين اعتباره و ظاهر إطلاق موثقه ابن مسلم عدم اعتباره و يمكن حمل التقييد فى الصحيحتين على الغالب خصوصا فى أفعال الصلاه فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالبا بالدخول فى الغير و حينئذ فيلغو القيد و يحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالإطلاق.

و يؤيد الأول ظاهر التعليل المستفاد من (قوله: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) (و قوله عليه السلام: إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه) بناء على ما سيجىء من التقريب (و قوله عليه السلام: كل ما مضى من صلاتك و طهورك الخبر) لكن الذى يبعده أن الظاهر من الغير (فى صحيحه إسماعيل بن جابر: إن شك فى الركوع بعد ما سجد و

إن شك في السجود بعد ما قام فليمض) بملاحظه مقام التحديد و مقام التوطئه للقاعده المقرره بقوله بعد ذلك كل شىء شك فيه الخبر كون السجود و القيام حدا للغير الذى يعتبر الدخول فيه و أنه لا غير أقرب من الأول بالنسبه إلى الركوع و من الثانى بالنسبه إلى السجود إذ لو كان الهوى للسجود كافيا عند الشك فى الركوع و النهوض للقيام كافيا عند الشك فى السجود قبح فى مقام التوطئه للقاعده الآتية التحديد بالسجود و القيام و لم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائما.

و مما ذكرنا يظهر أن ما ارتكبه بعض من تأخر من التزام عموم الغير و إخراج الشك فى السجود قبل تمام القيام بمفهوم الروايه ضعيف جدا لأن الظاهر أن القيد وارد فى مقام التحديد و الظاهر أن التحديد بذلك توطئه للقاعده و هى بمنزله ضابطه كليه كما لا يخفى على من له أدنى ذوق فى فهم الكلام فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم الغير عن عموم القاعده.

فالأولى أن يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات أفعال الصلاه عن عموم الغير فلا يكفى فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧١٢

الصلاه مجرد الدخول و لو فى فعل غير أصلى فضلا عن كفايه مجرد الفراغ.

و الأقوى اعتبار الدخول فى الغير و عدم كفايه مجرد الفراغ إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشىء ملازما للدخول فى غيره كما لو فرغ عن الصلاه و الوضوء فإن حاله عدم الاشتغال بها تعد مغايره لحالهما و إن لم يشتغل بفعل وجودى فهو دخول فى الغير بالنسبه إليهما.

و أما التفصيل بين الصلاه و الوضوء بالتمام كفايه مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشك فى الجزء الأخير

منه فيرده اتحاد الدليل في البابين لأن ما ورد من (قوله عليه السلام: فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضا و لذا استفيد منه حكم الغسل و الصلاه أيضا.

و كذلك موثقه ابن أبي يعفور المتقدمه صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء و ذيلها يدل على عدم العبره بالشك بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء بل ظاهرها يأبى عن التقييد و كذلك روايتا زراره و أبى بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد.

و أصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء و الصلاه (قوله عليه السلام في الروايه المتقدمه: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه)

#### الموضع الرابع.

قد خرج من الكليه المذكوره أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به و إن دخل في فعل آخر و أما الغسل و التيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات و قد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثاني و نص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك.

و كيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيره المخصصه للقاعده المتقدمه إلا أنه يظهر من روايه ابن أبي يعفور المتقدمه و هي (قوله: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) أن حكم الوضوء من باب القاعده لا خارج عنها بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لثلا

يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء و حينئذ فقوله عليه السلام إنما الشك

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧١٣

مسوق لبيان قاعده الشك المتعلق بجزء من أجزاء عمل و أنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا.

و لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الروايه مشكل من جهه أنه يقتضى بظاهر الحصر أن الشك الواقع فى غسل اليد باعتبار جزء من أجزاءه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد مضافا إلى أنه معارض للأخبار السابقه فيما إذا شك فى جزء من الوضوء بعد الدخول فى جزء آخر قبل الفراغ منه لأنه باعتبار أنه شك فى وجود شىء بعد تجاوز محله يدخل فى الأخبار السابقه و من حيث إنه شك فى أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل فى هذا الخبر.

و يمكن أن يقال لدفع جميع ما فى الخبر من الإشكال إن الوضوء بتمامه فى نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحده مسببه و هى الطهاره فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقه و لا يلاحظ بعض أجزاءه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك فى بعض أجزاءه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال فى الحصر المستفاد من الذيل.

و بالجمله إذا فرض الوضوء فعلا- واحدا لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالا مستقلة يجرى فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شىء من الإشكاليين فى الاعتماد على الخبر و لم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعده إذ الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا- شكا واقعا فى الشىء قبل التجاوز عنه و القرينه على هذا الاعتبار جعل القاعده ضابطه لحكم الشك فى أجزاء الوضوء قبل

الفراغ عنه أو بعده.

ثم إن فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه ليس أمرا غريبا فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة حتى الكلمات و الحروف بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القراءة فعلا واحدا وقد عرفت النص في الروايات على عدم اعتبار الهوى للسجود و النهوض للقيام.

و مما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل و التيمم بالوضوء في هذا الحكم إذ لا وجه له ظاهرا إلا ملاحظه كون الوضوء أمرا واحدا يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعض أعنى الطهارة

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧١٤

### الموضع الخامس.

(ذكر بعض الأساطين أن حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئته الداخلة حكم الأجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت و القبلة و اللباس و الطهارة بأقسامها و الاستقرار و نحوها بعد الدخول في الغاية و لا فرق بين الوضوء و غيره انتهى) و تبعه بعض من تأخر عنه.

و استقرب في مقام آخر إلغاء الشرط في الشك بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات.

و ما أبعد ما بينه و بين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعادة المشروط.

و الأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه لعموم لغويه الشك في الشيء بعد التجاوز عنه أما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم

يتجاوز عنه بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

و ربما بنى بعضهم ذلك على أن معنى عدم العبء بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول أو يختص بالمدخول.

أقول لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر و لعدم وجوب العدول إليه لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل.

و من هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضا لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبه واحده و تجاوز محله باعتبار كونه شرطا للأجزاء الماضية فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبله نعم ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧١٥

و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول في العباده و بين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال و الستر فإن إحرازهما ممكن في كل جزء و ليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص بخلاف الوضوء و حينئذ فلو شك في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبله.

و المسأله لا تخلو عن إشكال إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك

فى الوضوء فى أثناء الصلاه و فىه بعده (صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا قال إذا ذكرها و هو فى صلاته انصرف و أعادها و إن ذكر و قد فرغ من صلاته أجزاء ذلك) بناء على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك فى ذلك

## الموضع السادس.

أن الشك فى صحة الشىء المأتى به حكمه حكم الشك فى الإتيان بل هو هو لأن مرجعه إلى الشك فى وجود الشىء الصحيح و محل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك فى ترك بعض ما يعتبر فى الصحة كما لو شك فى تحقق الموالاه المعبره فى حروف الكلمه أو كلمات الآيه.

لكن الإنصاف أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال لأن الظاهر من أخبار الشك فى الشىء أنه مختص بغير هذه الصورة إلا أن يدعى تنقيح المناط أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقه ابن أبى يعفور أو يجعل أصله الصحة فى فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه و مدركه ظهور حال المسلم.

(قال فخر الدين فى الإيضاح فى مسأله الشك فى بعض أفعال الطهاره إن الأصل فى فعل العاقل المكلف الذى يقصد براءه ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفيه و الكميه الصحة انتهى).

و يمكن استفاده اعتباره من عموم التعليل المتقدم فى قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك فإنه بمنزله صغرى لقوله فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر فى صحة عمله الذى يريد به

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧١٦

إبراء ذمته لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر و عمداً خلاف إرادته الإبراء.

## الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشك فى موضع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفله عن صورته العمل فلو علم كيفيه غسل اليد و أنه كان بارتماسها فى الماء لكن شك فى أن ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا ففى الحكم بعدم الالتفات وجهان من إطلاق بعض الأخبار و من التعليل بقوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال



فيدل على نفيه عن غير مورد العله نعم لا- فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا أو تركه تعمدا و التعليل المذكور بضميمه الكبرى المتقدمه يدل على نفى الاحتمالين و لو كان الشك من جهه احتمال وجود الحائل على البدن ففى شمول الأخبار له الوجهان نعم قد يجرى هنا أصاله عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع فى غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الأصول المثبتة و قد ذكرنا بعض الكلام فى ذلك فى بعض الأمور المتقدمه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧١٧

### المسأله الثالثه فى أصاله الصحه فى فعل الغير

#### إشاره

و هى فى الجمله من الأصول المجمع عليها فتوى و عملا- بين المسلمين فلا- عبره فى موردها بأصاله الفساد المتفق عليها عند الشك.

إلا أن معرفه موردها و مقدار ما يترتب عليها من الآثار و معرفه حالها عند مقابلتها لما عدا أصاله الفساد من الأصول يتوقف على بيان مدر كها من الأدله الأربعة.

و لا بد من تقديم ما فيه إشاره إلى هذه القاعده فى الجمله من الكتاب و السنه.

#### أما الكتاب فمنه آيات.

منها قوله تعالى و قولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما فى الكافى من (قوله عليه السلام:

لا تقولوا إلا خيرا حتى تعلموا ما هو) و لعل مبناه على إرادته الظن و الاعتقاد من القول.

و منها قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم فإن ظن السوء أثم و إلا لم يكن شىء من الظن إثما.

و منها قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده لأنه المتيقن و كذا قوله تعالى إلا أن تكون تجاره عن تراض.

و الاستدلال به يظهر من المحقق الثانى حيث تمسك فى مسأله بيع الراهن مدعيا بسبق إذن المرتهن و أنكر المرتهن بأن الأصل صحه البيع و لزومه و وجوب الوفاء بالعقد.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف و أضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧١٨

فمنها (ما فى الكافى عن أمير المؤمنين عليه السلام: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتىك ما يقربك عنه ولا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سيلا) و منها (قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: يا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال و قال لم أقل فصدقه و كذبهم) و منها (ما ورد مستفيضا: إن المؤمن لا يتهم أخاه و إنه إذا اتهم أخاه انما الإيمان فى قلبه كانمياث الملح فى الماء و إن من اتهم أخاه فلا حرمه بينهما و إن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون) إلى غير ذلك من الأخبار المشتمله على هذه المضامين أو ما يقرب منها هذا.

و لكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار

إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر عن الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل و لا يحمله على الوجه القبيح عنده و هذه غير ما نحن بصدده فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا أو فاسدا لا على وجه قبيح بل فرضنا الأمرين في حقه مباحا كييع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع مثلا لا يوجب خروجا عن الأخبار المتقدمة الأمره بحسن الظن بالمؤمن في المقام خصوصا إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار و من القبيح عدم الترتيب كالمعامله المردده بين الربويه و غيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار لأن مفادها الحكم بصفه الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن أ لا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما أو تحيه أو شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

و مما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في روايه محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامه أعنى البيئه العادله و تصديق الأخ المؤمن فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧١٩

الحكم بمطابقه الواقع المستلزم لتكذيب القسامه بمعنى المخالفه للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع و البصر تكذبيهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح كما إذا

ترى شخصا ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب و كيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول بقريته ذكر الأخ و قوله و لا تظنن الخبر.

و مما يؤيد ما ذكرنا أيضا ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق.

(مثل روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تثقن بأخيك كل الثقة فإن صرعه الاسترسال لا تستقال) (و ما فى نهج البلاغه: إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر) (و فى معناه قول أبى الحسن عليه السلام فى روايه محمد بن هارون الجلاب: إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه) إلى غير ذلك مما يجده المتتبع فإن الجمع بينها و بين الأخبار المتقدمه يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمه و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن و التوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

و يشهد له ما ورد من (: أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثه الظن و الحسد و الطيره فإذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق و إذا تطيرت فامض)

### الثالث الإجماع القولى و العملى

أما القولى فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء فى موارد كثيره فإنهم لا يختلفون فى أن قول مدعى الصحة فى الجملة مطابق للأصل و إن اختلفوا فى ترجيحه على سائر الأصول كما ستعرف.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٢٠

و

أما العملى فلا يخفى على أحد أن سيره المسلمين فى جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح و ترتيب آثار الصحه فى عباداتهم و معاملاتهم و لا أظن أحدا ينكر ذلك إلا مكابره

### الرابع العقل المستقل

العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يين على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

مع (: أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك و يجوز الشهاده بالملك بمجرد اليد أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق) فيدل بفحواه على اعتبار أصله الصحه فى أعمال المسلمين مضافا إلى دلالتة بظاهر اللفظ أن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل و المستلزم للباطل باطل فنيضه حق و هو اعتبار أصله الصحه عند الشك فى صحه ما صدر عن الغير.

و يشير إليه أيضا ما ورد من نفى الحرج و توسعه الدين و ذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢١

### و ينبغى التنبيه على أمور

#### الأول أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحه باعتقاد الفاعل أو الصحه الواقعيه

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه صحه البيع أو النكاح بالفارسي فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العرييه فهل يحمل على كونه واقعا بالعربى حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسي و ادعى هو أنه أوقعه بالعربى فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسي بوقوعه بالعربى أم لا وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور الحمل على الصحه الواقعيه فإذا شك المأموم فى أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السوره قرأها أم لا جاز له الائتمام به و إن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

و يظهر من بعض المتأخرين خلافه.

(قال فى المدارك فى شرح قول المحقق و لو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد فى حال الإحرام و أنكر الآخر فالقول قول من يدعى الإحلال ترجيحا لجانب الصحه) (قال إن الحمل على الصحه إنما

يتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل في حال الإحرام عالما بفساد ذلك أما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة انتهى) و يظهر ذلك من بعض من عاصرناه في أصوله و فروعه حيث تمسك في هذا الأصل بالغلبه بل و يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم كالعلامه و جماعه ممن تأخر عنه فإنه لا يشمل صورته اعتقاد الصحة خصوصا إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينه أو غير ذلك.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢٢

و المسأله محل إشكال من إطلاق الأصحاب و من عدم مساعده أدلتهم فإن العمده الإجماع و لزوم الاختلال و الإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل و العملى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضا مشكل و الاختلال يندفع بالحمل على الصحة فى غير المورد المذكور.

و تفصيل المسأله أن الشاك فى الفعل الصادر من غيره إما أن يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل و فاسده و إما أن يكون عالما بجهله و إما أن يكون جاهلا بحاله.

فإن علم بعلمه بالصحيح و الفاسد فإما أن يعلم بمطابقه اعتقاده لاعتقاد الشاك أو يعلم مخالفته أو يجهل الحال لا إشكال فى الحمل فى الصورة الأولى و أما الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحة فى فعل كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة و الآخر وجوب الإخفات فلا إشكال فى وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل و إن تصادقا كما فى العقد العربى و الفارسى فإن قلنا إن العقد بالفارسى منه سبب لثرتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمره فى الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل و إن قلنا

بالعدم كما هو الأقوى ففيه الإشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاويهم و في بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدعى الصحة و من اختصاص الأدله بغير هذه الصورة.

و إن جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الأدله بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لأنه الصحيح و سيجىء الكلام.

و إن كان عالما بجهله بالحال و عدم علمه بالصحيح و الفاسد ففيه أيضا الإشكال المتقدم خصوصا إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

و كذا إن كان جاهلا بحاله إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض فلا بد من التتبع و التأمل

## الأمر الثاني.

أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصله الصحة إنما تجرى في العقود بعد استكمال العقد للأركان (قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن ضمنت و أنا صبي بعد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢٣

ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه فإن قلت للمضمون له أصله الصحة في العقود و ظاهر حال البالغ أنه لا يتصرف باطلا.

قلنا إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد و كذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى) (و قال في باب الإجاره ما هذا لفظه لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعبره في العقد من الإيجاب و القبول من الكاملين و جريانها على العوضين

المعتبرين و وقع الاختلاف فى شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحه بيمينه لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد و الأصل فى فعل المسلم الصحه أما إذا حصل شك فى الصحه و الفساد فى بعض الأمور المعبره و عدمه فإن الأصل لا يثمر هنا فإن الأصل عدم السبب الناقل و من ذلك ما لو ادعى أنى اشترت العبد فقال بعتك الحر انتهى) و يظهر هذا من بعض كلمات العلامة رحمه الله (قال فى القواعد لا يصح ضمان الصبى و لو أذن له الولى فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصالة براءه الذمه و عدم البلوغ و ليس لمدعى الصحه أصل يستند إليه و لا ظاهر يرجع إليه

بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً و كذا البحث فى من عرف له حاله جنون انتهى) (و قال فى التذكرة لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ و قال الضامن بل ضمننت لك قبله فإن عينا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبى إلى أن قال و إن لم يعينا وقتاً له فالقول قول الضامن بيمينه و به قال الشافعى لأصالة عدم البلوغ و قال أحمد القول قول المضمون له لأن الأصل صحه الفعل و سلامته كما لو اختلفا فى شرط مبطل و الفرق أن المختلفين فى الشرط

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢٤

المفسد يقدم فيه قول مدعى الصحه لاتفاقهما على أهليه التصرف إذ من له أهليه التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً فكان القول قول مدعى الصحه لأنه مدع للظاهر و هنا اختلفا فى أهليه التصرف فليس مع من يدعى الأهليه ظاهر يستند إليه و لا أصل يرجع إليه و



كذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد انتهى موضع الحاجة) (و لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر و بين دعوى البائع إياه حيث صرح العلامة و المحقق الثانى بجريان أصاله الصحه و إن اختلفا بين من عارضها بأصاله عدم البلوغ و بين من ضعف هذه المعارضه) (و قد حكى عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامة فى مسأله الضمان بأصاله الصحه فعارضها بأصاله عدم البلوغ و بقى أصاله البراءه سليمه عن المعارض).

أقول و الأقوى بالنظر إلى الأدله السابقه من السيره و لزوم الاختلال هو التعميم و لذا لو شك المكلف أن هذا الذى اشتراه هل اشتراه فى حال صغره بنى على الصحه و لو قيل إن ذلك من حيث الشك فى تملك البائع البالغ و أنه كان فى محله أم كان فاسدا جرى مثل ذلك فى مسأله التداعى أيضا.

(ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانها) إن أراد الوجود الشرعى فهو عين الصحه و إن أراد الوجود العرفى فهو يتحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم.

(و أما ما ذكره من الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر أو العبد) فأراد به حرا معينا كزيد و عبدا معينا كسعيد فإن كان الدعوى على مجرد تملك أحدهما بأن قال أحدهما لمولى العبد ملكتنى عبدك و قال المولى ملكتك زيدا الحر فلا إشكال فى كون القول قول منكر تملك العبد لأن صاحبه يدعى عليه تملك عبده فيحلف على عدمه و أما هو فلا يدعى على صاحبه شيئا لأن دعوى تملك الحر لا يتضمن مطالبه المدعى بشىء و إن أراد به التداعى فى كون أحد العوضين للآخر

المملوك حراً أو عبداً فهو داخل في المسألة المعنونه في كلام القدماء و المتأخرين و هي ما لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر فراجع كتب الفاضلين و الشهيدين و سيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

(و أما ما ذكره من أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً) فهو إنما يتم إذا كان

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢٥

الشك من جهة بلوغ الفاعل و لم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحه فعله صحه فعل هذا الفاعل كما لو شك في أن الإبراء أو الوصيه هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد كأحد العوضين أو في أهليه أحد طرفي العقد فيمكن أن يقال إن الظاهر من الفاعل في الأول و من الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً.

نعم مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون و لا قبول من الغريم فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ أو غيره و ليس له طرف آخر فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً.

لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين فراجع نعم يحتمل ذلك في عبارته التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدعى الصحه بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحاً كان أو فاسداً لأصالة عدم الاشتراط و لا دخل لهذا بحديث أصالة الصحه و إن كان مؤداه صحه العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً هذا و لا بد من التأمل و التتبع

### الثالث

أن هذا الأصل إنما يثبت صحه الفعل إذا وقع الشك في بعض

الأمر المعبره شرعا فى صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه فصحه كل شىء بحسبه.

مثلا- صحه الإيجاب عباره عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد فى مقابل فاسده الذى لا يكون كذلك كالإيجاب بالفارسى بناء على القول باعتبار العربيه فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك فى تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا يقتضى أصاله الصحه فى الإيجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر فى العقد لا فى الإيجاب.

و كذا لو شك فى تحقق القبض فى الهبه أو فى الصرف أو السلم بعد العلم بتحقيق الإيجاب و القبول لم يحكم بتحقيقه من حيث أصاله صحه العقد.

و كذا لو شك فى إجازة المالك لبيع الفضولى لم يصح إحرازها بأصاله الصحه و أولى بعدم الجريان ما لو كان العقد فى نفسه لو خلى و طبعه مبنيًا على الفساد بحيث يكون المصحح طارئًا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٢٦

عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له و كذا الراهن أو المشتري من الفضولى إجازة المرتهن و المالك.

و مما يتفرع على ذلك أيضا أنه لو اختلف المرتهن الآذن فى بيع الرهن و الراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه فى تقديم الرجوع على البيع فيفسد أو تأخره فيصح فلا يمكن أن يقال كما قيل من أن أصاله صحه الإذن تقضى بوقوع البيع صحيحًا و لا- أن أصاله صحه الرجوع تقضى بكون البيع فاسدًا لأن الإذن و الرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح و هو صدوره عن أهليه ذلك و التسلط عليه.

فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه

الأثر و لو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسدا أما لو لم يقع عقيب الأول فعل بل وقع فى زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الإذن و كذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى نعم بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضى بصحته و كذا أصاله عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضى بفساده لكنهما لو تما لم يكونا من أصاله صحة الإذن بناء على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته و لا من أصاله صحة الرجوع التى تمسك بهما بعض المعاصرين تبعا لبعض.

و الحق فى المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع و عدم جريان أصاله الصحة فى المقام لا- فى البيع كما استظهره الكركى و لا فى الإذن و لا فى الرجوع.

أما فى البيع فلأن الشك إنما وقع فى رضاه من له الحق و هو المرتهن و قد تقدم أن صحة الإيجاب و القبول لا يقضى بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما فى البيع الفضولى أم كان له حق فى المبيع كالمرتهن.

و أما فى الإذن فلما عرفت من أن صحته تقضى بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما أن صحة الرجوع تقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا أن البيع وقع بعده و المسألة بعد محتاجه إلى التأمل بعد التتبع فى كلمات الأصحاب.

#### الرابع

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه و لو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته و إن شك فى شروط الغسل من

فرائد الأصول، ج

إطلاق الماء و وروده على النجاسه لا إن علم بمجرد غسله فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح و فاسد و لذا لو شوهد من يأتي بصوره عمل من صلاه أو طهاره أو نسك حج و لم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل أو من حيثيه أخرى.

و قد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاه الغير على الميت بحمله على الصحيح و بين الصلاه عن الميت تبرعا أو بالإجاره فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون و لو فرق بينهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاه من النائب فى مقام إبراء الذمه و إتيان الصلاه على أنها صلاه لاحتمال تركه بها بالمره أو إتيانه بمجرد الصوره لا بعنوان أنها صلاه عنه اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه فى مقام الصلاه و إبراء ذمه الميت إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاه كما يحتمل ذلك فى الصلاه على الميت إلا أن يلتزم بالعمل على الصحه فى هذه الصوره و لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء و الشروط المعتمره فى المباشر و لهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العداله فيمن توضحاً العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحيحاً و لعله لعدم إحراز كونه فى مقام إبراء ذمه العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته فى الأجزاء و الشروط كما قد لا يبالي فى وضوء نفسه.

و يمكن أن يقال فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً و بالذات كالعاجز عن الحج إن

## لفعل النائب عنوانين.

أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال النائب و لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء و الشروط و بهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الأجره و جواز استئجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمه الأجير فى صحه استئجاره ثانيا.

و الثانى من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه بمنزله الفاعل بالتسيب أو الآله و كان الفعل بعد قصد النيابة و البدليه قائما بالمنوب عنه و بهذا الاعتبار يراعى فيه القصر و الإتمام فى الصلاه و التمتع و القران فى الحج و الترتيب فى الفوائت و الصحه من الحيثيه الأولى لا تثبت الصحه من هذه الحيثيه الثانيه بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسيب.

و بعباره أخرى إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير كفت أصاله الصحه فى السقوط كما فى الصلاه على الميت و كما فى فعل الوكيل و الأجير الذى لا يعتبر فيه قصد النيابة.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٢٨

و إن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له و لو على وجه التسيب كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل غيره كما فى استنابه العاجز للحج لم تنفع أصاله الصحه فى سقوطه بل يجب التفكيك بين أثرى الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق النائب الأجره و عدم براه ذمه المنوب عنه من الفعل و كما فى استئجار الولى للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال فى استئجار الولى للعمل عن الميت إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولى و براه ذمه الميت من آثار صحه فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلا

للولى فلا بد أن يكتفى فيه بإحراز إتيان صوره الفعل بقصد إبراء ذمه الميت و يحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.  
و لا بد من التأمل فى هذا المقام أيضا بعد تتبع التام فى كلمات الأعلام.

## الخامس

أن الثابت من القاعده المذكوره الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعيه المترتبه على العمل الصحيح أما ما يلزم الصحه من الأمور الخارجه عن حقيقه الصحيح فلا- دليل على ترتبها عليه فلو شك فى أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحه الشراء و عدم انتقال شىء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

و هذا نظير ما ذكرنا سابقا من أنه لو شك فى صلاه العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلاه العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتيانه ثانيا إلا أن يجرى قاعده الشك فى الشىء بعد التجاوز عنه.

(قال العلامة فى القواعد فى آخر كتاب الإجاره لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنه بدينار ففى تقديم قول المستأجر نظر فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحه العقد فى الشهر الأول و كذا الإشكال فى تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مده معلومه أو عوضا معيناً و أنكر المالك التعيين فيهما و الأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٢٩

## السادس فى بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب

فنقول أما تقديمه على استصحاب الفساد و نحوه فواضح لأن الشك فى بقاء الحاله السابقه على الفعل المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك فى سببىه هذا الفعل و تأثيره فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتمره فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على أصالة بقاء الطهاره.

لأن هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتمره فهو كاليد دليل اجتهادى لا يقاومه

الاستصحاب و إن كان أصلاً تعدياً فهو حاكم على أصله الفساد لأن مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره و إذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك العدم السابق و أما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصله عدم البلوغ و عدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصاً العلامة و بعض من تأخر عنه.

و التحقيق أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعه بل الأ-كثر فلا-إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات و إن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة في قولهم إن الأصل الصحة نفس ترتب الأثر فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها لأنه مزيل بالنسبة إليها و إن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر فيكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له لا مطلقاً ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر لأنه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ أو غيره و هذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصله الصحة و هذا الشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد و ليس الأول مسبباً عن الثاني فإن الشك في المقيد باعتبار القيد شك في القيد.

فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر من غير بالغ و مقتضى هذا الأصل ترتب الحكم الصادر من بالغ فكما أن هذا الأصل معين ظاهري للموضوع و طريق جعلي إليه فكذلك استصحاب عدم



البلوغ طريق ظاهرى للموضوع فإن أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا تترتب

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٣٠

عند الشك فى البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب نعم لو قيل بتقديم المثبت على الثانى عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصاله الصحه لكنه محل تأمل.

و يمكن أن يقال هنا إن أصاله عدم البلوغ يوجب الفساد لا- من حيث الحكم شرعا بصدور العقد من غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقه للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعى لا إلى عدم السببيه شرعا فى ما وقع.

نعم لما كان المفروض انحصار الواقع فى ما حكم شرعا بعدم سببيه تحقق البقاء فعدم سببيه هذا العقد للأثر الذى هو مقتضى الاستصحاب لا- يترتب عليه عدم الأثر و إنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا- أثر لأصاله عدم البلوغ المقتضيه لعدم سببيه العقد المذكور حتى تعارض أصاله الصحه المقتضيه لسببيته و أصاله الصحه تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ و لا معارضه فى الظاهر بين عدم سببيه هذا العقد الذى هو مقتضى الاستصحاب و بين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذى يقتضيه أصاله الصحه لأن وجود السبب ظاهرا لا يعارضه عدم سببيه شىء و إن امتنع اجتماعهما فى الواقع من حيث إن الصادر شىء واحد.

لكن يدفع هذا أن مقتضى أصاله الصحه ليس وقوع فعل صحيح فى الواقع بل يقتضى كون الواقع هو الفرد الصحيح فإذا فرض نفي السببيه عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافى و إن قيل إن الاستصحاب لا يقتضى نفي السببيه لأن السببيه ليست من المجموعات بل يثبت بقاء الآثار السابقه.

قلنا كذلك أصاله الصحه لا تثبت وقوع السبب و

إنما تثبت حدوث آثار السبب و كيف كان فدفع التنافي بين الأصلين و إثبات حكمه أحدهما على الآخر في غايه الإشكال

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣١

أما الأقوال فالصحة فيها تكون من وجوه.

الأول من حيث كونه حركه من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا أو محرما و لا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثيه.

الثاني من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم.

**بقي الكلام في أصاله الصحة في الأقوال و الاعتقادات.**

**آخر ما ذكره).**

**المقام الثاني في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعه**

و تفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت و مجمل القول فيها أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدله الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعه بموارد لا- يجرى فيها الاستصحاب نعم القرعه واردة على أصاله التخيير و أصالتي الإباحه و الاحتياط إذا كان مدركهما العقل و إن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في موارد هما فدلليل القرعه حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله أن أدله القرعه لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم و الله العالم

**المقام الثالث في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العمليه أعني البراءه و الاشتغال و التخيير**

**إشاره**

و الشك من هذه الحيثيه يكون من وجوه.

أحدهما من جهه أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى و لا إشكال في أصاله الصحة من هذه الجهه بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا أو غلطا لم يسمع منه.

الثاني من جهه أن المتكلم صادق في اعتقاده و معتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده و لا إشكال في أصاله الصحة هنا أيضا فإذا أخبر بشىء ء جاز نسبه اعتقاد مضمون الخبر إليه و لا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله و كذا إذا قال افعل كذا جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع لا أنه مظهر للطلب صوره لمصلحه كالتوطين أو لمفسده و هذان الأصلان مما قامت عليهما السيره القطعيه مع إمكان إجراء ما سلف من أدله تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس

تلک الأدله.

الثالث من جهه كونه صادقاً فى الواقع أو كاذباً و هذا معنى حجيه خبر المسلم لغيره فمعنى حجيه خبره صدقه و الظاهر عدم الدليل

على وجوب الحمل على الصحيح و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك إذ لم يقل أحد بحجيه كل خبر صدر من مسلم و لا دليل يفى بعموم عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٢

و ربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمه الأمره بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه و ما دل على وجوب تصديق المؤمن و عدم اتهامه عموما و خصوصا (قوله عليه السلام: إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم) و غير ذلك مما ذكرنا فى بحث حجيه خبر الواحد و ذكرنا عدم دلالتها مع أنه لو فرض دليل عام على حجيه خبر كل مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره فى الشهادات و لا فى الروايات إلا مع شروط خاصه و لا فى الحدسيات و النظريات إلا فى موارد خاصه مثل الفتوى و شبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل فى خبر العدل الحجيه لجمله مما ذكرناه فى أخبار الآحاد و ذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع.

و أما الاعتقادات فنقول إذا كان الشك فى أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه فى مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه فى مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح.

و أما إذا شك فى صحته بمعنى المطابقه للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك و لو ثبت ذلك أوجب حجيه كل خبر أخبر به المسلم لما عرفت من أن الأصل فى الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر أما لو ثبت حجيه خبره فقد يعلم أن العبره باعتقاده بالمخبر به كما

فى المفتى و غيره ممن يعتبر نظره فى المطلب فىكون خبره كاشفا عن الحجه لا- نفسها و قد يعلم من الدليل حجه خصوص إخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا و يدل الدليل على حجه خصوص شهادته المتحققه تاره بالإخبار عن الواقع و أخرى بالإخبار بعلمه به و المتبع فى كل مورد ما دل عليه الدليل و قد يشتهب مقدار دلالة الدليل و يترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبه فى كتبهم و صحه التعويل فى العدالة على اقتداء العدلين.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٣

### الأول تعارض البراءه مع الاستصحاب

أما أصاله البراءه فلا تعارض الاستصحاب و لا غيره من الأصول و الأدله سواء كان مدركها العقل أو النقل.

أما العقل فواضح لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعا أو ظاهرا.

و أما النقل فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح أمره و الاستصحاب وارد عليه.

و أما مثل (قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) فقد يقال إن مورد

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٤

الاستصحاب خارج منه لورود النهى فى المستصحب و لو بالنسبه إلى الزمان السابق.

و فيه أن الشىء المشكوك فى بقاء حرمة لم يرد نهى عن ارتكابه فى هذا الزمان فلا بد من أن يكون مرخصا فيه فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهى و ورود النهى عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده كما أن وروده فى مطلق العصير باعتبار وروده فى بعض أفراده لو كفى فى الدخول فى ما بعد الغايه لدل على المنع عن كل كلى ورد المنع عن بعض أفراده.

و الفرق فى الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدل الأحوال

و الزمان دون غيرها شطط من الكلام و لهذا لا إشكال فى الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

و يتلوه فى الضعف ما يقال من أن النهى الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهى وارد فى رفع الرخصة وجه الضعف أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة فى الشىء الذى لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص لا من حيث إنه مشكوك الحكم و إلا فيمكن العكس بأن يقال إن النهى عن النقض فى مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة فيختص الاستصحاب بما لا يجرى فيه أصالة البراءة فتأمل.

فالأولى فى أن يقال إن دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهى السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشك يدل على أن النهى الوارد لا- بد من إبقائه و فرض عمومه و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى أيضا فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزله أن يقول كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنه احتماله فيكون الرخصة فى الشىء و إطلاقه مغيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر فى مورد الشك لو لا النهى و هذا معنى الحكومه كما سيحىء فى باب التعارض.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه بل الأمر فى الشبهه الموضوعيه أوضح لأن الاستصحاب الجارى فيها جار فى الموضوع فيدخل فى الموضوع المعلوم الحرمة مثلا- استصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير عند الشك فى بقاء حرمة لأجل الشك فى الذهاب يدخله فى العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدله فيخرج عن قوله كل شىء حلال

حتى تعلم أنه حرام.

نعم هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية (و هو قوله عليه السلام في الموثقه:

كل شىء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب عليك و لعله سرقة و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو قهر

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٣٥

فبيع أو امرأه تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيئه).

فإنه قد استدلل بها جماعه كالعلامه في التذكرة و غيره على أصالة الإباحه مع أن أصالة الإباحه هنا معارضه باستصحاب حرمه التصرف في هذه الأشياء المذكوره في الروايه كأصالة عدم التملك في الثوب و الحرية في المملوك و عدم تأثير العقد في الامراه و لو أريد بالحليه في الروايه ما يترتب على أصالة الصحه في شراء الثوب و المملوك و أصالة عدم تحقق الحل و الرضاع في المرأه كان خروجا عن الإباحه الثابته بأصالة الإباحه كما هو ظاهر الروايه و قد ذكرنا في مسأله أصالة البراءه بعض الكلام في هذه الروايه فراجع و الله الهادي هذا كله حال قاعده البراءه.

و أما استصحاب البراءه فهو لا يجمع استصحاب التكليف لأن الحاله السابقه إما وجود التكليف أو عدمه إلا على ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود و العدم في موضوع واحد و تمثيله لذلك بمثل صم يوم الخميس

### **الثاني تعارض قاعده الاشتغال مع الاستصحاب.**

و لا إشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها لأن المأخوذ في موردها بحكم العقل الشك في براءه الذمه بدون الاحتياط فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعده كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام أو القصر في

بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط الجمع فيها بين القصر و الإتمام فإن استصحاب وجوب أحدهما و عدم وجوب الآخر مبرر قطعى لزمه المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة.

و أما استصحاب الاشتغال فى مورد القاعدة على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقا من أنه غير مجد فى مورد القاعدة لإثبات ما يثبتته القاعدة فسيأتى حكمها فى تعارض الاستصحابين و حاصله أن الاستصحاب الوارد على قاعده الاشتغال حاكم على استصحابه.

### الثالث تعارض قاعده التخيير مع الاستصحاب

و لا- يخفى ورود الاستصحاب عليه إذ لا- يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا- يحكم بالتخيير بين الصوم و الإفطار فى اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال و لذا فرع الإمام عليه السلام (قوله: صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) على (قوله: اليقين لا يدخله الشك).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٦

### و أما الكلام فى تعارض الاستصحابين

#### إشاره

و هى المسأله المهمه فى باب تعارض الأصول التى اختلف فيها كلمات العلماء فى الأصول و الفروع كما يظهر بالتبع.

فاعلم أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيره من حيث كونهما موضوعيين أو حكميين أو مختلفين وجوديين أو عدميين أو مختلفين و كونهما فى موضوع واحد أو موضوعين و كون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطه أمر خارج إلى غير ذلك.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر فى حكم المتعارضين إلا من جهه واحده و هى أن الشك فى أحد الاستصحابين إما أن يكون مسببا عن الشك فى الآخر من غير عكس و إما أن يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث و أما كون الشك فى كل منهما مسببا عن الشك فى الآخر فغير معقول.

و ما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه و أن الشك فى أصاله العموم فى كل منهما مسبب عن الشك فى أصاله العموم فى الآخر مندفع بأن الشك فى الأصلين مسبب عن العلم الإجمالى بتخصيص أحدهما.

و كيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٧

**القسم الأول ما إذا كان الشك فى مستصحب أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر**



فإن كان الشك في أحدهما مسيئا عن الشك في الآخر فاللازم تقديم الشك السببي و إجراء الاستصحاب فيه و رفع اليد عن الحاله السابقه للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهاره الماء المغسول به ثوب نجس فإن الشك في بقاء نجاسه الثوب و ارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهاره الماء و ارتفاعها فيستصحب طهارته و يحكم بارتفاع نجاسه الثوب خلافا لجماعه.

و يدل على المختار أمور.

الأول الإجماع على ذلك في موارد لا تحصي فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعيه كالطهاره من الحدث و الخبث و كربه الماء و إطلاقه و حياه المفقود و

براءه الذمه من الحقوق المزاحمه للحجج و نحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعيه كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض العلماء فى بعض المقامات يعارض أحدهما بالآخر كما سيجى ء و يؤيده السيره المستمره بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجيه الاستصحاب كما هو كذلك فى الاستصحابات العرفيه.

الثانى أن قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب فى الشك السببى مانع للعام عن قابليه شموله لجريان الاستصحاب فى الشك المسببى يعنى أن نقض اليقين له يصير نقضا له بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهى فى لا تنقض و اللازم من شمول لا تنقض للشك المسببى نقض اليقين فى مورد الشك السببى لا لدليل شرعى يدل على ارتفاع الحاله السابقه فيه فيلزم من إهمال الاستصحاب فى الشك

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٨

السببى طرح عموم لا- تنقض من غير مخصص و هو باطل و اللازم من إهماله فى الشك المسببى عدم قابليه العموم لشمول المورد و هو غير و تبيان ذلك أن مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقه المضاده لآثار ذلك المتيقن فعدم نقض طهاره الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسه السابقه المعلومه فى الثوب إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهاره المذكوره بلا حكم من الشارع بطرو النجاسه و هو طرح لعموم لا- تنقض من غير مخصص أما الحكم بزوال النجاسه فليس نقضا لليقين بالنجاسه إلا بحكم الشارع بطرو الطهاره على الثوب.

و الحاصل أن مقتضى عموم لا تنقض للشك السببى نقض الحاله السابقه لمورد الشك المسببى.

و دعوى أن اليقين بالنجاسه أيضا من أفراد العام فلا وجه لطرحة و إدخال اليقين بطهاره الماء مدفوعه.

أولا بأن معنى عدم

نقض يقين النجاسه أيضا رفع اليد عن الأمور السابقه المضاده لآثار المستصحب كالطهاره السابقه لملاقية و غيرها فيعود المحذور إلا أن يلتزم هنا أيضا ببقاء طهاره الملقى و سيجى ء فساده.

و ثانيا أن نقض يقين النجاسه بالدليل الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر و فائده استصحاب الطهاره إثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهاره بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسه.

بيان ذلك أنه لو عملنا باستصحاب النجاسه كنا قد طرحنا اليقين بطهاره الماء من غير ورود دليل شرعى على نجاسته لأن بقاء النجاسه فى الثوب لا- يوجب زوال الطهاره عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهاره الماء فإنه يوجب زوال نجاسه الثوب بالدليل الشرعى و هو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بنجاسه الثوب لقيام الدليل على طهارته هذا.

و قد يشكل بأن اليقين بطهاره الماء و اليقين بنجاسه الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك فى بقاءه و ارتفاعه و حكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حد سواء لأن نسبه حكم العام إلى أفراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسه لأنه مدلوله و مقتضاه.

و الحاصل أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سببا لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٣٩

عن الموضوع كما فى ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوى الفردين فى الفرديه مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

و يدفع بأن فرديه أحد الشئيين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفرديه عن العموم و جب الحكم بعدم فرديته و لم يجز رفع اليد عن العموم لأن رفع اليد حينئذ عنه يتوقف

على شمول العام لذلك الشئ المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم و هو دور محال و إن شئت قلت إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعى و موضوعه فلا يوجد فى الخارج إلا محكوما و المفروض أن الشك المسببي أيضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام و هذا الشك لازما لملزوم ثالث فى مرتبه واحده فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعا للآخر لتقدم الموضوع طبعا.

فالأولى أن يقال إن ثبوت الحكم لكل يقين سابق ينحل إلى رفع اليد عن اليقين السابق بما يصاد لوازمه لأن الشئ إذا توقف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى بالكسر لم يصلح أن يكون مانعا له للزوم الثالث أنه لو لم يبين على تقديم الاستصحاب فى الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لأن المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الآثار الثابته للمستصحب و تلك الآثار إن كانت موجوده سابقا أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة فى الآثار التى كانت معدومه فإذا فرض معارضة الاستصحاب فى الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم و المعامله معها على ما يأتى فى الاستصحابين المتعارضين لغا الاستصحاب فى الملزوم و انحصرت الفائدة فى استصحاب الأحكام التكليفية التى يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها فى الزمان اللاحق.

و يرد عليه منع عدم الحاجه إلى الاستصحاب فى الآثار السابقه بناء على أن إجراء الاستصحاب فى نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها و هو مشكوك فيه فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليرتب عليه تلك الآثار فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقعه على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع و إما لتحصيل شرط الاستصحاب

فى نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فىما قدمناه سابقا من أن بعضهم تخيل أن موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب و الحاصل أن الاستصحاب فى الملزومات محتاج إليه على كل تقدير.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٠

الرابع أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق فى مورد الشك المسببى بيان ذلك أن الإمام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق فى صحىحه زراه بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع فى اللاحق و بعبارة أخرى علل بقاء الطهاره المستلزم لجواز الدخول فى الصلاه بمجرد الاستصحاب و من المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاه عدم براءه الذمه بهذه الصلاه حتى إن بعضهم جعل استصحاب الطهاره و هذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب و انحصار الاستصحاب فى المقام باستصحاب الطهاره لم يصح تعليل المضى على الطهاره بنفس الاستصحاب لأن تعليل تقديم أحد الشئتين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

و بالجملة فأرى المسأله غير محتاجه إلى إتعاب النظر و لذا لا يتأمل العامى بعد إفتائه باستصحاب الطهاره فى الماء المشكوك فى رفع الحدث و الخبث به و بيعه و شرائه و ترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

و أما لو عملنا به من باب الظن فلا- ينبغى الارتياح فىما ذكرنا لأن الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فإذا فرض حصول الظن بطهاره الماء عند الشك فىلزمه عقلا الظن بزوال النجاسه عن الثوب و الشك فى طهاره الماء و نجاسه الثوب و إن كانا فى زمان واحد إلا أن الأول لما كان سببا للثانى كان حال الذهن فى الثانى تابعا

لحاله بالنسبه إلى الأول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسه فى المثال فاخص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

و يشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب فى أمور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون فى تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبدا و لو نبههم أحد لم يعتنوا فيعزلون حصه الغائب من الميراث و يصححون معامله و كلائه و يؤدون عنه فطرته إذا كان عيالهم إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثه على المستصحب.

ثم إنه يظهر الخلاف فى المسأله من جماعه منهم الشيخ و المحقق و العلامه فى بعض أقواله و جماعه من متأخري المتأخرين.

فقد ذهب الشيخ فى المبسوط إلى عدم وجوب فطره العبد إذا لم يعلم خبره.

و استحسنة المحقق فى المعبر مجيبا عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب و عن تنظير وجوب الفطره عنه بجواز عتقه فى الكفاره بالمنع عن الأصل تاره و الفرق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٤١

بينهما أخرى و قد صرح فى أصول المعبر بأن استصحاب الطهاره عند الشك فى الحدث معارض باستصحاب عدم براه الذمه بالصلاه بالطهاره و قد عرفت أن المنصوص فى صحيحه زواره العمل باستصحاب الطهاره على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض و عدم جريان استصحاب الاشتغال.

و حكى عن العلامه فى بعض كتبه الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته إلى الرمي لكنه اختار فى غير واحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء.

و تبعه عليه الشهيدان أو غيرهما و هو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه و أنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكيه موت الصيد جرى عليه جميع

أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقى له.

نعم ربما قيل إن تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقى و إن كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس و مرجع الأول إلى كون حرمه الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الأخبار المعللة لحرمه أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته و هو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا- حرمه الأكل و لا أظن أحدا يلتزمه مع أن المستفاد من حرمه الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبدا و إن استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهى عن الأكل بدونه ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسأله الصيد بكونه ميتة و الماء طاهرا.

و يرد عليه أنه لا- وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فإن الحكم بطهاره الماء إن كان بمعنى ترتب آثار الطهاره من رفع الحدث و الخبث به فلا ريب أن نسبه استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلى استصحاب طهاره الماء بعينها نسبه استصحاب طهاره الماء إلى استصحاب عدم التذكية و كذا الحكم بموت الصيد فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقى له بعد ذلك و المنع عن استصحابه في الصلاة فلا ريب أن استصحاب طهاره الملاقى و استصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه كنسبه استصحاب طهاره الماء إليه.

(و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح تقريبا للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصاله الطهاره حكمن طهاره الماء و حل الصيد و لأصاله الموت حكمان لحوق أحكام الميتة للصيد و نجاسه الماء فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته دون الآخر

لفرعيته فيه انتهى).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٢

و ليت شعري هل نجاسه الماء إلا من أحكام الميتة فأين الأصاله و الفرعيه و تبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم بطهاره الجلد المطروح بأصاله الطهاره و حرمة الصلاه فيه و يظهر ضعف ذلك مما تقدم.

و أضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسه المنشور على الأرض بطهاره الأرض إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس و ليت شعري إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجسا و لا الطاهر به مطهرا فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه لأن الأصل عدم تلك الآثار فأى فائده في الاستصحاب.

(قال في الوافيه في شرائط الاستصحاب الخامس أن لا يكون هناك استصحاب في أمر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب مثلا إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسه الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه فلا يجوز الحكم بنجاسه الماء القليل و لا بطهاره الحيوان في مسأله الصيد المرمى الواقع في الماء و أنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم و حكم بنجاسه الصيد و طهاره الماء انتهى).

ثم اعلم أنه قد حكي بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ على في حاشيه الروضه دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

و لعلها مستنبطه حدسا من بناء العلماء و استمرار السيره على ذلك فلا يعارض أحد استصحاب كراهه الماء باستصحاب بقاء النجاسه فيما يغسل به و لا استصحاب القله باستصحاب طهاره الماء الملقى للنجس و لا استصحاب حياه الموكل باستصحاب فساد تصرفات و كيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ و المحقق خلاف ذلك هذا مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبه إلى



الآخر لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له من قبيل الموضوع للحكم فإن طهاره الماء من أحكام الموضوع الذى حمل عليه زوال النجاسه عن المغسول به و أى فرق بين استصحاب طهاره الماء و استصحاب كبريته.

هذا كله فيما إذا كان الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٣

### و أما القسم الثانى و هو ما إذا كان الشك فى كليهما مسببا عن أمر ثالث

#### اشاره

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه و شك فى تعيينه فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفه قطعيه عمليه لذلك العلم الإجمالى كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد الطاهرين و إما أن لا يكون.

و على الثانى فإما أن يقوم دليل عقلى أو نقلى على عدم الجمع كما فى الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين أو لا.

و على الثانى إما أن يترتب أثر شرعى على كل من المستصحبين فى الزمان اللاحق كما فى استصحاب بقاء الحدث و طهاره البدن فى من توضأ غافلا بمائع مردد بين الماء و البول و مثله استصحاب طهاره المحل فى كل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك و إما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد و دعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجاربه.

#### فهناك صور أربع.

الصوره الأولى و الصوره الثانيه.

أما الأوليان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح و التخيير فهنا دعويان.

إحدهما عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات خلافا لجماعه (قال فى محكى تمهيد القواعد إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فإن تساويا خرج فى المسأله وجهان غالبا ثم مثل له بأمثله منها الصيد الواقع فى الماء إلى

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٤

آخر ما ذكره)

و صرح بذلك جماعه من متأخري المتأخرين.

و الحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهاديه لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا- يجدى فى تقويه الدليل الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقه المرجح لمدلولة حتى يوجب اعتضاده.

و بالجمله فالمرجحات الاجتهاديه غير موافقه فى المضمون للأصول حتى تعاضدها

و كذا الحال بالنسبه إلى الأدله الاجتهاديه فلا يرجح بعضها على بعض لموافقه الأصول التعبديه.

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهاديه بناء على ما يظهر من عدم الخلاف فى إعمال التراجيح بين الأدله الاجتهاديه كما ادعاه صريحا بعضهم.

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهه الأخبار الداله على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع و لا يقدر فيه موافقه الأمارات الواقعيه و مخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيجىء من عدم شمول لا تنقض للمعارضين و فرض شمولها لهما من حيث الذاتيه نظير شمول آيه النيا من حيث الذات للخبرين المتعارضين و إن لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك بناء على المختار فى إثبات الدعوى الثانيه فلا وجه لاعتبار الراجح أصلا لأنه إنما يكون مع التعارض و قابليه المتعارضين فى أنفسهما للعمل.

الدعوى الثانيه أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا- لما ذكره بعض المعاصرين من (أن الأصل فى تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتها لصوره التعارض لما تقرر فى باب التعارض من أن الأصل فى المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا- من باب الطريقيه) بل لأن العلم الإجمالى هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا- تنقض لأن (قوله: لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنفضه بيقين مثله) يدل على حرمه النقض بالشك و وجوب النقض باليقين فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٥

فى أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمه النقض بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله و لا إبقاء أحدهما المعين لاشتراك الآخر معه فى مناط الدخول من غير

مرجح و أما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين فى الخارج فإذا خرجا لم يبق شىء  
و قد تقدم نظير ذلك فى الشبهه المحصوره و أن (قوله عليه السلام:

كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام) لا يشمل شيئا من المشتبهين.

و ربما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله أكرم العلماء و أنقذ كل غريق و اعمل بكل خير فى أنه إذا تعذر العمل  
بالعام فى فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لا بد من العمل بالممكن و هو أحدهما تخيرا و طرح الآخر لأن هذا غاية  
المقدور و لذا ذكرنا فى باب التعارض أن الأصل فى الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التسايط و  
الاستصحاب أيضا أحد الأدله فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان فإذا تعذر العمل باليقين من جهه تنافيهما و جب العمل  
بأحدهما و لا يجوز و يندفع هذا التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدره على ذلك مع قيام  
المقتضى للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور و هو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر و أما فعل أحدهما المنفرد عن  
الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه و فى ما نحن فيه ليس كذلك إذ بعد العلم الإجمالى لا يكون المقتضى لحرمة نقض كلا  
اليقينين موجودا منع عنهما عدم القدره.

نعم مثال هذا فى الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعا أو عقلا العمل بكليهما من دون علم  
إجمالى بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير و طرح الآخر فيكون الحكم الظاهرى  
مؤدى أحدهما.

و إنما لم نذكر هذا القسم فى أقسام تعارض

الاستصحابيين لعدم العثور على مصداق له فإن الاستصحابات المتعارضة يكون التنافى بينهما من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين وقد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابيين ليس مخالفه لدليل الاستصحاب سوغها العجز لأنه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا- تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخيري و أيضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام كما إذا قال أكرم العلماء و خرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا أيضا الحكم بالتخير العقلي في الأفراد إذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه و بقاء فرد آخر لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين و ارتفاع الأخرى.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٤٦

نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابيين المذكورين و وجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك و وجب نقض الآخر به و معلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك لأن المعلوم إجمالا- في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد و ارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابيين و إلقاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا- تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا- معينا و لا- مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين و جب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي و ترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظه حاله السابقه فيهما فيرجع إلى قواعد آخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبقين بحاله سابقه و لذا لا نفرق في حكم الشبهه المحصوره بين كون حاله السابقه في المشتبهين هي الطهاره أو النجاسه و بين عدم حاله سابقه معلومه

فإن مقتضى الاحتياط فيهما و فيما تقدم من مسأله الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعده الطهاره و هكذا.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا- فرق في التسايط بين أن يكون في كل من الطرفين أصل واحد و بين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد فالترجيح بكثرة الأصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لأن المفروض أن العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجارى الأصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي.

### و أما الصورة الثالثه و هو ما يعمل فيه بالاستصحابين

فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحيين فيه غير مؤثر شيئاً فمخالفته لا توجب مخالفه عمليه لحكم شرعى كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول و الماء فإنه يحكم ببقاء الحدث و طهاره الأعضاء استصحاباً لهما و ليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك إذ الواحد المردد بين الحدث و طهاره اليد لا يترتب عليه حكم شرعى حتى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين و لا- يلزم من الحكم بوجود الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفه عمليه لحكم شرعى أيضاً نعم ربما يشكل ذلك في الشبهه الحكميه و قد ذكرنا ما عندنا في المسأله في مقدمات حجيه الظن عند التكلم في حجيه العلم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٧

### و أما الصورة الرابعه و هى ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.

#### اشاره

فهو ما كان أحد المستصحيين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعى عليه و فى الحقيقه هذا خارج عن تعارض الاستصحابين إذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذى لا يترتب عليه فى حق المكلف أثر شرعى بحيث لا تعلق له به أصلاً كما إذا علم إجمالاً بطرو الجنابه عليه أو على غيره و قد تقدم أمثله ذلك.

و نظير هذا كثير مثل أنه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل إلا أن الوكيل يدعى و كالتة فى شىء و الموكل ينكر توكيله فى ذلك الشىء فإنه لا خلاف فى تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل و لم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضاً.

و كذا لو تداعيا فى كون النكاح دائماً أو منقطعاً فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للإرث و وجوب النفقه و

القسم و يتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع فى أبواب الفقه.

و لك أن تقول بتساقط الأصول فى هذه المقامات و الرجوع إلى الأصول الآخر الجارى فى لوازم المشتبهين إلا أن ذلك إنما يتمشى فى استصحاب الأمور الخارجيه أما مثل أصاله الطهاره فى كل من واجدى المنى فإنه لا وجه للتساقط هنا.

ثم لو فرض فى هذه الأمثله أثر لذلك الاستصحاب الآخر دخل فى القسم الأول إن كان الجمع بينه و بين الاستصحاب مستلزما لطرح علم إجمالى معتبر فى العمل و لا- عبره بغير المعبر كما فى الشبهه الغير المحصوره و فى القسم الثانى إن لم يكن هناك مخالفه عمليه لعلم إجمالى معتبر.

فعليك بالتأمل فى موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالى من عقل أو شرع أو غيرهما بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر.

و العلماء و إن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص فى إجراء الأصول فى الشبهات الموضوعيه و لازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد إلا أن تشخيص سلامتها من الأصول الحاكمه عليها ليس وظيفه كل أحد فلا بد إما من قدره المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها و إما من أخذ خصوصيات الأصول السليمه عن الحاكم من المجتهد و إلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم و هذا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٨

يرجع فى الحقيقه إلى تشخيص الحكم الشرعى نظير تشخيص حجه أصل الاستصحاب و عدمها عصمنا الله و إخواننا من الزلل فى القول و العمل بحق محمد و آله المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين كتب فى النجف الأشرف على مشرفها آلاف التحية و السلام، على يد

أحقر عباد الله و أقلّ الطلاب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراساني مشهديّ المسكن و دولابيّ المولد من قراه بلوك الدر  
داب في شهر ربيع الثاني في ١٢٦٩.

اللهم اغفر له و لوالديه بجاه محمّد و آله.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٤٩

## خاتمه في التعادل و الترجيح

### اشاره

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٠

و حيث إن موردهما الدليلان المتعارضان فلا- بد من تعريف التعارض و بيانه و هو لغه من العرض بمعنى الإظهار و غلب في  
الاصطلاح على تنافي الدليلين و تمنعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو  
التضاد و كيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع و إلا لم يمتنع اجتماعهما.

و منه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه لأن موضوع الحكم في الأصول الشىء بوصف  
أنه مجهول الحكم و الدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير فلا يقتضى الأصل حليته  
لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم.

فالحكم بالحرمة ليس طرحا للأصل بل هو بنفسه غير جار و غير مقتض لأن موضوعه مجهول الحكم و إن كان بنفسه لا يفيد  
العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و  
الاحتياط و التخيير العقلين فالدليل أيضا وارد عليه و رافع لموضوعه لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثاني احتمال  
العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير و كل ذلك مرتفع بالدليل العلمى المذكور.

و إن كان مؤداه من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب و نحوه كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه  
بخروج مورده عن مجرى الأصل بالدليل



العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب.

(و ضابط الحكمه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٥١

للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله عليه) نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك فى النافله أو مع كثره الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الأدله المتكفله لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما و لا خصوصا لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك فى هذه الصور.

و الفرق بينه و بين التخصيص أن كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادته العموم مع القرينه الصارفه و هذا بيان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام فهو تخصيص فى المعنى بعباره التفسير.

ثم الخاص إن كان قطعيا تعين طرح عموم العام و إن كان ظنيا دار الأمر بين طرحه و طرح العموم و يصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم فإنه يكتفى به فى صرف المحكوم عن ظاهره فلا يكتفى بالمحكوم و صرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج إلى قرينه أخرى كما يتضح ذلك بملاحظه الأمثله المذكوره.

فالثمره بين التخصيص و الحكومه تظهر فى الظاهرين حيث لا يقدم المحكوم و لو كان الحاكم أضعف منه لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينه أخرى هى مدفوعه بالأصل و أما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص و إلا أمكن رفع اليد عن ظهوره و إخراجه عن

الخصوص بقرينه صاحبه فلنرجع إلى ما نحن بصدده من ترجيح حكومه الأدله الظنيه من الأصول فنقول قد جعل الشارع للشئ المحتمل للحل و الحرمة حكما شرعيا أعنى الحل ثم حكم بأن الأماره الفلانيه كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجه بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع فاحتمال حليه العصير المخالف للأماره بمنزله العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كأن يترتب عليه لو لا- هذه الأماره و هو ما ذكرنا من الحكم بالحليه الظاهريه فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات.

ثم إن ما ذكرنا من الورد و الحكومه جار فى الأصول اللفظيه أيضا فإن أصاله الحقيقه أو العموم معتبره إذا لم يكن هناك قرينه على المجاز.

فإن كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور فالعمل بالنص

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٢

القطعى فى مقابل الظاهر كالعامل بالدليل العلمى فى مقابل الأصل العلمى و إن كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الأصل لأن معنى حجه الظن جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجه هذه الأماره و هو وجوب العمل بالعموم فإن الواجب عرفا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص و عدمه فعدم العبره باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل فثبت أن النص وارد على أصاله الحقيقه فى الظاهر إذا كان قطعا من جميع الجهات و حاكم عليه إذا كان ظنيا فى الجملة كالخاص الظنى السند مثلا و يحتمل أن يكون الظن أيضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا و شرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الأصول العقلية فتأمل.

هذا كله على تقدير كون أصاله

الظهور من حيث أصاله عدم القرينه.

و أما إذا كان من جهه الظن النوعى الحاصل بإرادته الحقيقه الحاصل من الغلبه أو من غيرها فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقا و إن كان النص ظنيا لأن الظاهر أن دليل حجيه الظن الحاصل بإرادته الحقيقه الذى هو مستند أصاله الظهور مقيد بصوره عدم وجود ظن معتبر على خلافه.

فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

و يكشف عما ذكرنا أنا لم نجد و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتره فلو كان حجيه ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتره على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفيه مرتبه الظن الخاص من الظن العام حتى يقدم عليه أو مكافأته له حتى يتوقف مع أنا لم نسمع موردا يتوقف فى مقابله العام من حيث هو و الخاص فضلا عن أن يرجح عليه نعم لو فرض الخاص ظاهرا أيضا خرج عن النص و صارا من باب تعارض الظاهرين و ربما يقدم العام.

و هذا نظير ظن الاستصحاب على القول به فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأماره المعتره المخالفه له فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعى مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه فافهم.

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا- يكون فى الأدله القطعيه لأن حجيتها إنما هى من حيث صفه القطع و القطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

و منه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفه الظن الفعلى لأن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٣

اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فإذا تعارض سببان للظن الفعلى فإن بقى

الظن في أحدهما فهو المعبر و إلا- تساقطا و قولهم إن التعارض لا يكون إلا في الظنين يريدون به الدليلين المعبرين من حيث إفاده نوعهما الظن.

و إنما أطلقوا القول في ذلك لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبره من هذه الحيشه لا لإفاده الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به.

و مثل هذا في القطعيات غير موجود إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفاده نوعه للقطع.

لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع فيدخل حينئذ في الأدله الغير القطعيه لأن الاعتبار في الأدله القطعيه من حيث صفه القطع فهى فى المقام منتفيه فيدخل فى الأدله الغير القطعيه لا أن المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع و إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الكلام فى أحكام التعارض يقع فى مقامين لأن المتعارضين إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر و إما أن لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين.

و قبل الشروع فى بيان حكمهما لا بد من الكلام فى القضييه المشهوره و هى أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح و المراد بالطرح على الظاهر المصرح به فى كلام بعضهم و فى معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح فى الآخر فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير و مع وجود المرجح أولى من الترجيح.

(قال الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى على ما حكى عنه إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولا البحث عن معنهما و كيفيه دلالة ألفاظهما فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله فإن العمل بالدليلين مهما أمكن

خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث و أشار بهذا إلى مقبوله عمر بن حفصه انتهى).

و استدل عليه تاره بأن الأصل فى الدليلين الإعمال فيجب الجمع بينهما مهما أمكن

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٤

لاستحاله الترجيح من غير مرجح و أخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية و على جزئه تبعيه و على تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيه و هو أولى مما يلزم على تقدير عدمه و هو إهمال دلالة أصلية.

و لا يخفى أن العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح و الهرج فى الفقه كما لا يخفى و لا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الإجماع و النص.

أما عدم الدليل عليه فلأن ما ذكر من أن الأصل فى الدليل الإعمال مسلم لكن المفروض عدم إمكانه فى المقام فإن العمل (بقوله عليه السلام: ثمن العذرة سحت) و (قوله: لا بأس ببيع العذرة) على ظاهرهما غير ممكن و إلا لم يكونا متعارضين.

و إخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول على عذره غير مأكول اللحم و الثانى على عذره مأكول اللحم ليس عملا بهما إذ كما يجب مراعاة السند فى الرواية و التعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بإرادته المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينه صارفه و لا ريب أن التعبد بصدور أحدهما المعين إذا كان هناك مرجح و المخير إذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع و عدمه فالتعبد بظاهره واجب كما أن التعبد بصدور الآخر أيضا واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به

و بين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به و لا أولويه للثاني.

بل قد يتخيل العكس فيه من حيث إن فى الجمع ترك التعبد بظاهرين و فى طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره و لم يحرز كونه صادرا عن المتكلم و هو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفا للأصل بل التعبد غير معقول إذ لا ظاهر حتى يتعبد به فليس مخالفا للأصل و تركا للتعبد بما يجب التعبد به.

و مما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجيه الأماره فيهما و قلنا بأن الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعى الصدور و لا- إشكال و لا- خلاف فى أنه إذا وقع التعارض بين ظاهرى مقطوعى الصدور كآيتين أو متواترين و جب تأويلهما و العمل بخلاف ظاهرهما فيكون

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٥٥

القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينه صارفه لتأويل كل من الظاهرين.

و توضيح الفرق و فساد القياس أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينه على إرادته خلاف الظاهر و فيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظواهر مزاحما لوجوب التعبد و بعبارة أخرى العمل بمقتضى أدله اعتبار السند و الظاهر بمعنى الحكم بصدورهما و إرادته ظاهرهما غير ممكن و الممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير إما الأخذ بالسندين و إما الأخذ بظاهر و سند من أحدهما فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به.

و طرح أحد الظاهرين و هو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده ليس مخالفا للأصل لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل فى الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الأمر بين مخالفه أحد أصليين إما مخالفه

دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد و إما مخالفه الظاهر في متيقن التعبد و أحدهما ليس حاكما على الآخر لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان.

و منه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظنى السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.

توضيحه أن سند الظاهر لا يزاحم دلالاته و لا سند النص و لا دلالاته أما دلالاته فواضح إذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر و أما سند النص و دلالاته فإنما يزاحمان ظاهره لا سنده و هما حاكمان على ظهوره لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص.

و أضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للإجماع فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادته خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند و العمل بالظاهر و بين العكس إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فيه فإننا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر و لا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لأن المرجح و المحكم في الإمكان الذى قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف و لا شك في حكم العرف و أهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله أكرم العلماء و لا- تكرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على إرادته ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة و العرف.

و لأجل ما ذكرنا وقع من جماعه من أجلاء الرواه السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٥٦

ما هو

مركز في ذهن كل أحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحرير الموجب للسؤال مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معا و حمل مورد السؤال على صورته تعذر تأويلهما و لو بعيدا تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

و هذا دليل آخر على عدم كليه هذه القاعدة هذا كله مضافا إلى مخالفتها للإجماع فإن علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار أحدهما و طرح الآخر من دون تأويلهما معا لأجل الجمع.

و أما ما تقدم من عوالم اللثالي فليس نصا بل و لا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على التخيير و الترجيح فإن الظاهر من الإمكان في قوله فإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينه غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام و المطلق على الخاص و المقيد.

و يؤيده قوله أخيرا فإذا لم تتمكن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث فإن مورد عدم التمكن نادر جدا.

و بالجملة فلا يظن بصاحب العوالم و لا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلا عن دعواه الإجماع على ذلك.

و التحقيق الذي عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهريهما على أقسام ثلاثة أحدها ما يكون متوقفا على تأويلهما معا.

و الثاني ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

و الثالث ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول فهو



الذى تقدم أنه مخالف للدليل و النص و الإجماع.

و أما الثانى فهو تعارض النص و الظاهر الذى تقدم أنه ليس بتعارض فى الحقيقه.

و أما الثالث فمن أمثله العام و الخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره و مثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على أن ظاهر الصيغه الوجوب و قوله ينبغى غسل الجمعة بناء على ظهور هذه الماده فى الاستحباب فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

و حينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزيه و قوه على الآخر بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد نحو

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٧

رأيت أسدا يرمى أو اتصلا فى كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالأظهر و صرف الظاهر إلى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثانى فى أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينه صارفه للظاهر من دون نعم الفرق بينه و بين القسم الثانى أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفا عن الظاهر و لا معنى له غير ذلك و لذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر و طرح سند النص.

و فيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر و إبقاء الظاهر على حاله و صرف الأظهر لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصاله الحقيقه إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود و الترجيح بالعرف بخلاف النص و الظاهر.

و أما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيه على الآخر فالظاهر أن الدليل المتقدم فى الجمع و هو ترجيح التعبد بالصدور على أصاله الظهور غير جار هنا إذ لو جمع بينهما و حكم باعتبار سندهما و بأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من

الأخذ بظاهر أحدهما إما من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما وإما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت و على كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم يظهر الثمره في إعمال المرجحات السنديه في هذا القسم إذ على العمل بقاعده الجمع يجب أن يحكم بصدورهما و إجمالهما كمقطوعى الصدور بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع فإنه يرجع فيه إلى المرجحات و قد عرفت أن هذا هو الأقوى و أنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين و يرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما ليكون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما و الأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجيه الأمره بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الأخبار مع أن الظاهر من سيره العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ رحمه الله في النهايه و الإستبصار في مقام الاستنباط التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال إن هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٨

المطابق لأحدهما و مع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير غايه الأمر أن التخيير شرعى إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار و عقلى على القول به في مخالفي الأصل إن لم نقل.

و قد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه حيث إن ماده الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض

و بين غيره كقوله اغتسل للجمعه و ينبغي غسل الجمعه فيرجح الجمع على الطرح في الأول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في ماده الاجتماع بخلاف الثاني و سيجى ء تتمه الكلام إن شاء الله تعالى.

(بقى في المقام أن شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله فرع في تمهيده على قضيه أولويه الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها و هي في يدهما أو لا يد لأحدهما و أقاما بينه انتهى المحكى عنه).

و لو خص المثل بالصوره الثانيه لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمى رحمه الله و إن كان ذلك أيضا لا يخلو عن مناقشه يظهر بالتأمل و كيف كان فالأولى التمثيل بها و بما أشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب و الصحيح.

و كيف كان فالكلام في مستند أولويه الجمع بهذا النحو أعنى العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفه القطعيه لمقتضى الدليلين لأن الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق و الكذب و مثل هذا غير جار في أدله الأحكام الشرعيه.

و التحقيق أن العمل بالدليلين بمعنى الحركه و السكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقا فلا بد على القول بعموم القضييه المشهوره من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهه و إن كان طرحا من جهه أخرى في مقابل طرح أحدهما رأسا و الجمع في أدله الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما و إن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

و في مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتى التأويل في ظاهر كلمات الشهود فهى بمنزله النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد فصدقه في نصف الدار و كذا من شهد بأن قيمه هذا الشيء صحيحا كذا و معينا كذا فصدقه في أن قيمه كل نصف منه منضما إلى نصفه الآخر نصف قيمه.

و هذا النحو غير ممكن في الأخبار لأن مضمون خبر العادل أعنى صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام غير قابل للتبعض بل هو نظير تعارض البيئات في الزوجه أو

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٥٩

نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاما ذا أفراد فيؤخذ بقوله في بعضها و بقول الآخر في بعضها فيكرم بعض العلماء و يهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء و ورد أيضا أهن العلماء سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز و على طريق التبعض.

إلا- أن المخالفه القطعيه في الأحكام الشرعيه لا- ترتكب في واقعه واحده لأن الحق فيها للشارع و لا يرضى بالمعصيه القطعيه مقدمه للعلم بالإطاعه فيجب اختيار أحدهما و طرح الآخر بخلاف حقوق الناس فإن الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعى النفسانيه فهو أولى من الإهمال الكلى لأحدهما و تفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم و دواعيه النفسانيه الغير المنضبطه في الموارد و لأجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحه بين الخصمين عند العرف و قد وقع التعبد به في بعض النصوص أيضا.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع في أدله الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولويه له أصلا على طرح أحدهما و الأخذ بالآخر بل الأمر بالعكس.

و أما الجمع بين البيئات

فى حقوق الناس فهو و إن كان لا أوليه فيه على طرح أحدهما بحسب أدله حجيه البينه لأنها تدل على وجوب الأخذ بكل منهما فى تمام مضمونه فلا فرق فى مخالفتهما بين الأخذ لا بكل منهما بل بأحدهما أو بكل منهما لا فى تمام مضمونه بل فى بعضه.

إلا أن ما ذكره من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثانى على الأول.

و يؤيده ورود الأمر بالجمع بين الحقين بهذا النحو فى روايه السكونى المعمول بها فىمن أودعه رجل درهمين و آخر درهما فامتزجا بغير تفریط و تلف أحدهما هذا.

و لكن الإنصاف أن الأصل فى موارد تعارض البيئات و شبهها هى القرعه.

نعم ببقى الكلام فى كون القرعه مرجحه للبينه المطابقه لها أو مرجحا بعد تساقط البيئتين و كذا الكلام فى عموم موارد القرعه أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملى كأصالة الطهاره مع إحدى البيئتين و للكلام مورد آخر.

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح و لا على التخيير فلا بد من الكلام فى المقامين اللذين ذكرنا أن الكلام فى أحكام التعارض يقع فيهما فنقول

**إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين و إما أن يكون مع أحدهما مرجح.**

## المقام الأول فى المتكافئين

### إشاره

و الكلام فيه أولا- فى أن الأصل فى المتكافئين التساقت و فرضهما كأن لم يكونا أولا ثم اللازم بعد عدم التساقت الاحتياط أو التخيير أو التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما لأنه معنى تساقطهما فنقول و بالله المستعان.

قد يقال بل قيل إن الأصل فى المتعارضين عدم حجيه أحدهما لأن دليل الحجيه مختص بغير صورته التعارض أما إذا كان إجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين و ليس فيه عموم أو إطلاق لفظى يفيد العموم ليكون مدعى الاختصاص محتاجا إلى المخصص و المقيد و أما إذا كان

لفظا فلعدم إمكان إرادته المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لأنه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلا ولا ريب أن وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع.

و العمل بكل منهما تخييرا لا- دليل عليه إذ لا يجوز إرادته الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين و التخييرى بالنسبه إلى المتعارضين من لفظ واحد.

و أما العمل بأحدهما الكلى عينا فليس من أفراد العام لأن أفرادها هي الشخصيات الخارجيه و ليس الواحد على البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس الشخصيات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا هذا.

لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظى لا- محصل و لا ثمره له فيما نحن فيه لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعى و هو وجوب العمل بالآخر إذ لا نغنى بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

و أما ما كان وجود أحدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لأن الأماره الممنوعه لا وجوب للعمل بها و الأماره المانعه إن كانت واجبه العمل تعين العمل بها

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٦١

لسلامتها عن معارضه الأخرى فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك و تلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها و لا بوجوبها فافهم.

و الغرض من هذا التطويل حسم ماده الشبهه التى توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدله الأمارات التى ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن و حيث اتضح عدم الفرق فى المقام بين كون أدله الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع فنقول إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول

العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزِع لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه و إنما هو حكم عقلى يحكم به العقل بعد ملاحظه وجوب كل منهما فى حد نفسه بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحه فى كل منهما غاية الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين و يدرك الأخرى.

و لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطا بالقدره و المفروض أن كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدله وجوب الامتثال و العمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره.

و هذا مما يحكم به بديهه العقل كما فى كل واجبين اجتماعا على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

و السر فى ذلك أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الإمكان و لزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر و هذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منها فى مقام الامتثال بأزيد من الإمكان سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين أو كان بأمر واحد يشمل واجبين و ليس التخيير فى القسم الأول لاستعمال الأمر فى التخيير.

و الحاصل أنه إذا أمر الشارع بشىء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته فى ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى و إذا أمر بشيئين و اتفق امتناع إيجادهما فى

الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه لأنها ممكنه فيقبح تركها.

لكن هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببيه بأن يكون قيام الخبر على

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٦٢

وجوب فعل واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين.

أما لو جعلناه من باب الطريقيه كما هو ظاهر أدله حجيه الأخبار بل غيرها من الأمارات بمعنى أن الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصل إليه من هذا الطريق لغلبيه إيصاله إلى الواقع فالمتعارضان لا- يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم إرادته الشارع سلوك الطريقين معا لأن أحدهما مخالف للواقع قطعاً فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً- لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصول منه و غيره فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجيه لم يعقل بقاء تلك المصلحه في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحه في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

و من هنا يتجه الحكم حينئذ بالتوقف لا- بمعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بالخصوص و مقتضاه الرجوع إلى الأصول العمليه إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له و إلا فيكون مورد الكلام غير التكافؤ مختصاً بما إذا لم يكن أحدهما



مطابقاً للأصل فيتساقطان من....

و إن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام أعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه إلى التساقت من حيث وجوب العمل.

هذا ما يقتضيه القاعده فى مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيه إلا أن الأخبار المستفيضه بل المتواتره قد دلت على عدم التساقت مع فقد المرجح.

و حينئذ فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم أدلتها و كذا بين القصر و الإتمام و جوه.

المشهور و هو الذى عليه جمهور المجتهدين الأول للأخبار المستفيضه بل المتواتره الداله عليه و لا يعارضها عدا ما فى مرفوعه زراره الآتية المحكيه عن عوالى اللثالى الداله على الوجه الثانى من الوجوه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٦٣

و هى ضعيفه جدا و قد طعن فى ذلك التأليف و فى مؤلفه المحدث البحرانى قدس سره فى مقدمات الحدائق.

و أما أخبار التوقف الداله على الوجه الثالث من حيث إن التوقف فى الفتوى يستلزم الاحتياط فى العمل كما فى ما لا نص فيه فهى محموله على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر منها أن المراد ترك العمل و إرجاء الواقعه إلى لقاء الإمام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع فى تلك الأخبار بالتخيير فى تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجيه الأخبار من باب السببيه و يتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف لقوه احتمال أن يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا فى مورد التوقف لا حكما واقعا

ناشئا من تراحم الواجيين بل الأخبار المشتمله على التريجيات و تعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجيه الأخبار من باب الطريقيه بل هو أمر واضح و مراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصى كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله فى تقرير دليل الانسداد.

ثم المحكى عن جماعه بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد فى عمل نفسه كان مخيرا فى عمل نفسه و إن وقع للمفتى لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتى فيتخير فى العمل كالمفتى.

و وجه الأول واضح و أما وجه الثانى فلأن نصب الشارع للأمارات و طريقتها يشمل المجتهد و المقلد إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدله من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد و لأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل فهو تشريع و يحتمل أن يكون التخير للمفتى فيفتى بما اختار لأنه حكم للمتخير و هو المجتهد.

و لا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد فى بقاء الحكم الشرعى مع أن حكمه و هو البناء على الحاله السابقه مشترك بينه و بين المقلد لأن الشك هناك فى نفس الحكم الفرعى المشترك و له حكم مشترك و التحير هنا فى الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما أن العلاج بالتريج مختص به فلو فرضنا أن راوى أحد الخبرين عند المقلد أعدل و أوثق من الآخر لأنه أخبر و أعرف به مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده فلا عبره بنظر المقلد و كذا لو

فرضنا تكافؤ قول اللغويين فى معنى لفظ الروايه فالعبره بتحير المجتهد لا تحير

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٦٤

المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين و آخر يتفرع على آخر و المسأله محتاجه إلى التأمل و إن كان وجه المشهور أقوى هذا حكم المفتى.

و أما الحاكم و القاضى فالظاهر كما عن جماعه أنه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له لا للغير فهو المتخير و لما عن بعض من أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه و لو حكم على طبق إحدى الأمارتين فى واقعه فهل له الحكم على طبق الأخرى فى واقعه أخرى المحكى عن العلامة رحمه الله و غيره الجواز بل حكى نسبه إلى المحققين (لما عن النهايه من أنه ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك و لا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده إلا أن يدل دليل شرعى خارج على عدم جوازه كما (روى أن النبى صلى الله عليه و آله قال لأبى بكر: لا تقض فى الشىء الواحد بحكمين مختلفين)).

أقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لأن دليل التخيير إن كان الأخبار المداله عليه فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتخير فى ابتداء الأمر فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما و أما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجبهه و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهرى فى تعارض الطريقتين فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف

التخيير الواقعى فتأمل و استصحاب التخيير غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحكم فى غير موضوعه الأول.

و بعض المعاصرين رحمه الله استجود هنا كلام العلامة رحمه الله مع أنه منع عن العدول عن أماره إلى أخرى و عن مجتهد إلى آخر فتدبر.

ثم إن حكم التعادل فى الإمارات المنصوبه فى غير الأحكام كما فى أقوال أهل اللغه و أهل الرجال يوجب التوقف لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقيه إلى الواقع لا السببيه المحضه و إن لم يكن منوطا بالظن الفعلى و قد عرفت أن اللازم فى تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٦٥

و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فى ذلك المقام إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات كما هو المشهور و سيجى ء لم يتحقق التعادل بين الإماراتين إلا بعد عدم موافقه شىء منهما للأصل و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث لأنه طرح للأمارتين فالأصل الذى يرجع إليه هو الأصل فى المسأله المتفرعه على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغه فى معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاه فى الأضحيه فإنه يرجع إلى الأصل فى المسأله الفرعيه.

### **بقى هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخير و مقدمه للترجيح**

و هو أن الرجوع إلى التخيير غير جائز إلا بعد الفحص التام عن المرجحات لأن مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع فى العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخير فى المأخوذ و المطروح إلا بعد عدم مزيه فى أحدهما اعتبرها الشارع فى العمل و الحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعبر أو إجراء أصاله العدم التى لا تعتبر

فيما له دخل في الأحكام الشرعية الكليه إلا بعد الفحص التام مع أن أصله العدم لا تجدى في استقلال العقل بالتخير كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار فالمتراعى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات و إن كان جواز الأخذ بالتخير ابتداء إلا أنه يكفى في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكوره فيها المتوقف على الفحص عنها المتممه فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتره بعدم القول بالفصل بينها منها هذا مضافا إلى لزوم الهرج و المرجح نظير ما يلزم من العمل بالأصول العمليه و اللفظيه قبل الفحص.

هذا مضافا إلى الإجماع القطعى بل الضروره من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين فإن الخلاف و إن وقع من جماعه فى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين و عدم وجوبه لعدم اعتبار الظن فى أحد الطرفين إلا- أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه و لم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه و حينئذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٦٦

## المقام الثانى فى الترجيح

### إشاره

الترجيح تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى فى العمل لمزيه لها عليها بوجه من الوجوه و فيه مقامات الأول فى وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزيه الداخليه أو الخارجيه الموجوده فيه.

الثانى فى ذكر المزايا المنصوصه و الأخبار الوارده.

الثالث فى وجوب الاقتصار عليها أو التعدى إلى غيرها.

الرابع فى بيان المرجحات من الداخليه و الخارجيه.

## أما المقام الأول و هو ترجيح أحد الخبرين بالمزيه الداخليه أو الخارجيه

فالمشهور فيه وجوب الترجيح و حكى عن جماعه منهم الباقلانى و الجبائيان عدم الاعتبار بالمزيه و جريان حكم التعادل و يدل على المشهور مضافا إلى الإجماع المحقق و السيره القطعيه و المحكيه عن الخلف و السلف و تواتر الأخبار بذلك أن حكم المتعارضين من الأدله على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا إما التخير لو كانت الحجيه من باب الموضوعيه و السببيه و إما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقيه و مرجع التوقف أيضا إلى التخير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الكلام

فى مخالفى الأصل إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صوره مطابقه أحدهما للأصل عن مورد التعادل فالحكم بالتخير على تقدير فقده أو كونه مرجعا بناء على أن الحكم فى المتعادلين مطلقا التخير لا الأصل المطابق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٦٧

و التخير إما بالنقل و إما بالعقل أما النقل فقد قيد فيه التخير بفقد المرجح و به يقيد ما أطلق فيه التخير و أما العقل فلا يدل على التخير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزيه و تعيين العمل بذيهها و لا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدله العمل بالأخبار لأنها فى مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان لكن صوره التعارض ليست من موارد إمكان العمل بكل منهما و إلا لتعين العمل بكليهما و العقل إنما يستفيد من ذلك الحكم

المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما و إنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لأنه نتيجة عدم إمكان الجمع و عدم جواز الطرح و عدم وجود المرجح لأحدهما و إن لم يستقل بالمقدمه الثالثه توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز و العمل بالمرجوح مشكوكه.

فإن قلت أولاً- إن كون الشئ ء مرجحاً مثل كون الشئ ء دليلاً- يحتاج إلى دليل لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً كالتعبد بما لم يعلم حجته و ثانياً إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين و أحدهما على البديل فالأصل براءة الذمه عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعه في مسأله دوران الأمر بين التخيير و التعيين.

قلت أما كون الترجيح كالحجيه أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع فمسلم إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياط لا- يجرى فيه ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالالتزام ما دل أماره غير معتبره على وجوبه مع احتمال الحرمة أو العكس.

و أما إدراج المسأله في مسأله دوران المكلف به بين أحدهما المعين و أحدهما على البديل ففيه أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسأله وجوب الاحتياط و عدم جريان قاعده البراءه و الأولى منع إدراجها في تلك المسأله لأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح و لا ريب أن مقتضى القاعده المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات و هي ليست

مختصه بما إذا شك في أصل الحجية ابتداء بل تشمل ما إذا شك في الحجية الفعلية مع إحراز الحجية الشأنيه فإن المرجوح و إن كان حجه في نفسه إلا- أن حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالأخذ به و الفتوى بمؤداه تشريع محرم بالأدله الأربعة هذا.

و التحقيق أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٦٨

بدليل الإجماع و الأخبار العلاجه كان اللانزم الالتزام بالراجح و طرح المرجوح و إن قلنا بأصالة البراهه عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين و التخيير لما عرفت من أن الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا- و لا- ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كأماره لم يثبت حجيتها أصلا.

و إن لم نقل بذلك بل قلنا باستفاده العمل بأحد المتعارضين من نفس أدله العمل بالأخبار فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصل التوقف بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيه و الكشف الغالبى عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوه في أحد الخبرين لأن كلا- منهما جامع لشرائط الطريقيه و التمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع إلى الأصول الموجوده في تلك المسأله إذا لم يخالف كلا المتعارضين فرغ اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلى على خلافه بمجرد مزيه لم يعلم اعتبارها لا- وجه له لأن المعارض المخالف بمجرد ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل و المزيه الموجوده لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

و توهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع و هو الراجح مدفوع بأن ذلك إنما



هو فيما كان بنفسه طريقا كالأمارات المعتره لمجرد إفاده الظن و أما الطرق المعتره شرعا من حيث إفاده نوعها الظن و ليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن في نظر الشارع سواء و ما نحن فيه من هذا القبيل لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجيه الشأنيه كما يخرج الأماره المعتره بوصف الظن عن الحجيه إذا كان معارضها و بالجملة فاعتبار قوه الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفاده الظن أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه و إن قلنا بالتخير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه و الموضوعيه فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالآخر كذلك و لا تفاوت بين الوجوبين في المانعيه قطعاً و مجرد مزيه أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن وجوب العمل بالمرجوح دون العكس لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب و المفروض وجوده في المرجوح و ليس في هذا الحكم العقلي إهمال و إجمال و واقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح و وجوب طرح المرجوح.

و بالجملة فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته و هذا الكلام

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٦٩

مطرد في كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب في أحدهما أكد و المطلوبيه فيه أشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره و كون وجوب الأهم مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس و كذا لو احتمل الأهميه في أحدهما دون الآخر و ما نحن فيه ليس كذلك قطعاً فإن وجوب

العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره هذا.

وقد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار بل ولا غيرها من الأدلة بناء على أن الظاهر من أدلتها وأدله حكم تعارضها كونها من باب الطريقيه و لازمه التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل إلا أن الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورته تكافؤ الخبرين.

أما مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح.

و أما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار فى تقييدها على ما علم كونه مرجحا.

وقد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص و العام و المطلق و المقيد و غيرهما من الظاهر و النص المتعارضين.

وفيه أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فإن الظاهر لا يعد معارضا للنص إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعه بوجود النص و إما لأن ذلك لا يعد تعارضا فى العرف و محل النزاع فى غير ذلك.

و كيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور و ضعف دليله المذكور له و هو عدم الدليل على الترجيح بقوه الظن.

و أضعف من ذلك (ما حكى عن النهايه من احتجاجه بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات فى الأحكام لوجب عند تعارض البيئات و التالى باطل

لعدم تقديم شهاده الأربعة على الاثنين و أجاب عنه فى محكى النهايه و المنيه بمنع بطلان التالى و أنه يقدم شهاده الأربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح فى الشهاده ربما كان مذهب أكثر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٠

الصحابه و الترجيح هنا مذهب الجميع انتهى) و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح فى البيئات أيضا و يظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فإننا لو بنينا على أن حجيه البينه من باب الطريقيه فاللازم مع التعارض التوقف و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول فى ذلك المورد من التحالف أو القرعه أو غير ذلك.

و لو بنى على حجيتها من باب السببيه و الموضوعيه فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربيه أحدهما إلى الواقع لعدم تفاوت الراجح و المرجوح فى الدخول فيما دل على كون البينه سببا للحكم على طبقها و تمانعها مستند إلى مجرد سببيه كل منهما كما هو المفروض فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه الرجوع فى المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف و الاحتياط و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب حيث (قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار إن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقه أحد الخبرين للواقع و أن الترجيح هو الأفضل و الأولى) و لا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامه و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بأن الرشد فى خلافهم و أن قولهم فى المسائل مبنى على مخالفه أمير

المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه و كذا الأمر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات إلى حكم غير الأعدل و الأفقه من الحكمين.

مع أن في سياق تلك المرجحات موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و لا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل.

و كيف كان فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعيه له إلى ذلك أهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير و بين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الأول أقوى و جب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مرددا بين التخيير و التعيين و جب التزام ما احتمل تعيينه.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٧١

### **المقام الثاني في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين و هي أخبار**

الأول (ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظله:

قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أ يحل ذلك قال عليه السلام من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و إن كان حقه ثابتا لأنه أخذ بحكم الطاغوت و إنما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى و يتحاكمون إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخف و علينا قد رد و الراد علينا

الراد على الله و هو على حد الشرك بالله قلت فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما  
فاختلفا في ما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به عدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما  
ولا

يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر إلى ما كان من  
روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٢

بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما  
الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال  
بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من  
حيث لا يعلم قال قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه  
و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه قلت جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا  
حكمه من الكتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا بأى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففيه الرشاد  
فقلت جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا قال ينظر إلى ما هم أميل إليه حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فإن  
وافق حكاهم الخبرين جميعا

قال إذا كان

ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات).

و هذه الروايه الشريفه و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لأجل فصل الخصومه و قطع المنازعه فلا يناسبها التعدد و لا غفله الحكمين عن التعارض الواضح لمدرک حكمه و لا اجتهاد المترافعين و تحريهما فى ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعه مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما و الحاجه إلى حكم ثالث ظاهره بل صريحه فى وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحه.

نعم یرد علیه بعض الإشكالات فى ترتب المرجحات فإن ظاهر الروايه تقديم الترجيح من

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٣

حيث صفات الراوى على الترجيح بالشهره و الشذوذ مع أن عمل العلماء قديما و حديثا على العكس على ما يدل عليه المرفوعه الآتيه فإن العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور و الشاذ إلى صفات الراوى اللهم إلا أن يمنع ذلك فإن الراوى إذا فرض كونه أفقه و أصدق و أروع لم يبعد ترجيح روايته و إن انفرد بها على الروايه المشهوره بين الرواه لكشف اختياره إياها مع فهمه و ورعه عن اطلاعه على قدح فى الروايه المشهوره مثل صدورها عن تقيه أو تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاوته و تنبهه لدقائق الأمور و جهات الصدور نعم مجرد أصدقيه الراوى و أوعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم إليه الأفقيه هذا.

و لكن الروايه مطلقه فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتى بين من هو أفقه من هذا المتفرد بروايه الشاذ و إن كان هو

أفقه من صاحبه المرضى بحكومته مع أن أفقيهه الحاكم بإحدى الروائتين لا تستلزم أفقيهه جميع روايتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبه إلى رواه الأخرى إلا أن ينزل الروايه على غير هاتين الصورتين.

و بالجمله فهذا الإشكال أيضا لا يقدر في ظهور الروايه بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوى و بالشهره من حيث الروايه و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه نعم المذكور في الروايه الترجيح باجتماع صفات الراوى من العداله و الفقااه و الصداقه و الورع لكن الظاهر إرادته بيان جواز الترجيح بكل منها و لذا لم يسأل الراوى عن صورته وجود بعض الصفات دون بعض أو تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال أنهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل.

و كذا يوجه الجمع بين موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه مع كفايه واحده منها إجماعا.

الثانى (ما رواه ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زرارته قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارته خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٤

فقال انظر ما وافق منهما العامه فاتركه و خذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع قال إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر قلت فإنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن

فتخير أحدهما و تأخذ به و دع الآخر) الثالث (ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام فى حديث طويل قال فيه:

فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله فما كان فى السنه موجودا منهيها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى النبى صلى الله عليه و آله و أمره و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر خلافاه فذلك رخصه فى ما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و كرهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا و بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا) الرابع (ما عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه فإن لم تجدوه فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه) الخامس (ما بسنده أيضا عن الحسين السرى قال أبو عبد الله عليه السلام:

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٥

إذا



ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم) السادس (ما بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم في حديث:

قلت له يعنى العبد الصالح عليه السلام يروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه أيضا خلاف ذلك فأيهما تأخذ قال  
خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه) السابع (ما بسنده أيضا عن محمد بن عبد الله:

قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامه  
فخذوه و انظروا ما يوافق أخبارهم فذروه) الثامن (ما عن الإحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران:

قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى  
صاحبك فتسأل قلت لا بد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامه) التاسع (ما عن الكافى بسنده عن المعلى بن خنيس:

قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما تأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن  
الحى فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله قال ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم) العاشر (ما عنه  
بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام:

قال يا أبا عمرو أ رأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك  
أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت بأحدثهما و أذع الآخر قال قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سرا أما و  
الله لئن فعلتم ذلك

إنه لخير لى و لكم أبى الله لنا فى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٦

دينه إلا التقيه) الثانى عشر (ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم:

قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن) الثالث عشر (ما بسنده الحسن عن أبى حيون مولى الرضا عليه السلام:

إن فى أخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا) الرابع عشر (ما عن معانى الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا إن الكلمه لتنصرف على وجه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب) و فى هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوه الدلاله.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الداله على التراجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضه فلا بد من علاج ذلك و الكلام فى ذلك يقع فى مواضع.

الأول فى علاج تعارض مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره حيث إن الأولى صريحه فى تقديم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهره و الثانى بالعكس و هى و إن كانت ضعيفه السند إلا أنها موافقه لسيره العلماء فى باب الترجيح فإن طريقته مستمره على تقديم المشهور على الشاذ و المقبوله و إن كانت مشهوره بين العلماء حتى سميت مقبوله إلا أن عملهم على طبق المرفوعه و إن كانت شاذه من حيث الروايه حيث لم توجد مرويه فى شىء من جوامع الأخبار المعروفه

و لم يحكها إلا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعا إلى زراره إلا أن يقال إن المرفوعه تدل على تقديم المشهور روايه على غيره و هى هنا المقبوله و لا دليل على الترجيح بالشهره العمليه مع أنا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور روايه على غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوى خصوصا صفه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٧

و يمكن أن يقال إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات (فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ) مع أن السائل ذكر أنهما اختلفا فى حديثكم و من هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهه و الورع فالمقبوله نظير روايه داود بن الحصين الوارده فى اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوى لكون منشأ اختلافهما الاختلاف فى الروايات حيث (قال عليه السلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما و أورعهما فينفذ حكمه) و حينئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوى تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظه الترجيح فى مستنديهما و أمره بالاجتهاد و العمل فى الواقعه على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومه الحكمين كليهما فأول المرجحات الخبريه هى الشهره بين الأصحاب فينطبق على المرفوعه.

نعم قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوى الحاكمين إلى اختيار المدعى.

و يمكن التقصى عنه بمنع جريان هذا الحكم فى قاضى التحكيم و كيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثانى أن الحديث الثامن و هى روايه الإحتجاج عن سماعه يدل على وجوب التوقف أولا ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقه العامه و مخالفتهم و أخبار التوقف على ما عرفت و

ستعرف محموله على صورته التمكن من العلم فتدل الروايه على أن الترجيح بمخالفه العامه بل غيرها من المرجحات إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام كما ذهب إليه بعض.

و هذا خلاف ظاهر الأخبار الأمره بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبوله الأمره بالرجوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقي الإمام فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات و الظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبوله الراجحه عليها فيبقى إطلاقا الترجيح سليمة.

الثالث أن مقتضى القاعده تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبوله إلا أنه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجه فلا بد من جعل المقبوله كاشفه عن قرينه متصله فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوى تساوى الروايتين من سائر الجهات كما

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٨

يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع أن الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإماميه بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن النسخ الذى أودعه رسول الله صلى الله عليه و آله عندهم هل هو مقدم على باقى الترجيحات أو مؤخر وجهان من أن النسخ من جهات التصرف فى الظاهر لأنه من قبيل تخصيص الأزمان و لذا ذكره فى تعارض الأحوال و قد مر و سيجى ء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر و من أن النسخ على فرض ثبوته فى غايه القله فلا يعتنى به فى مقام الجمع و لا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر كما إذا امتنع الجمع و سيجى ء بعض الكلام فى ذلك.

الخامس أن الروايتين

الأخيراتين ظاهرتان فى وجوب الجمع بين الأقوال الصادره عن الأئمه صلوات الله عليهم برد المتشابه إلى المحكم و المراد بالمتشابه بقرينه قوله و لا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذى أريد منه خلافه إذ المتشابه إما المجل و إما المؤول و لا معنى للنهى عن اتباع المجل فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر.

و هذا المعنى لما كان مركزا فى أذهان أهل اللسان و لم يحتج إلى البيان فى الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد إرادته ما يقع من ذلك فى الكلمات المحكيه عنهم بإسناد الثقات التى نزلت منزله المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادره إلى طرح الخبر المنافى لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن رد المتشابه منها إلى المحكم و أن الفقيه من تأمل فى أطراف الكلمات المحكيه عنهم و لم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

و الغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد و استفراغ الوسع فى معانى الروايات و عدم المبادره إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٧٩

### **المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصه**

ف نقول اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح و بعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدليه و أخواتها إنما هو بين الحكيمين مع قطع النظر عن ملاحظه مستندهما هو أن الترجيح أولا بالشهره و الشذوذ ثم بالأعدليه و الأوثقيه ثم بمخالفه العامه ثم بمخالفه ميل الحكام.

و أما الترجيح بموافقه الكتاب و السنه فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعى الصدور و لا إشكال فى وجوب الأخذ به و كذا الترجيح بموافقه الأصل و لأجل ما ذكر لم يذكر ثقه الإسلام رضوان الله عليه فى مقام الترجيح فى ديباجه

الكافي سوى ما ذكر (فقال اعلم يا أخى أرشدك الله أنه لا- يسع أحدا تمييز شىء مما اختلفت الروايه فيه من العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله (: اعرضوهما على كتاب الله عز و جل فما وافق كتاب الله عز و جل فخذوه و ما خالف كتاب الله عز و جل فذروه) (و قوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فإن الرشد فى خلافهم) (و قوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه) و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله و لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه (بقوله: بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم) انتهى).

و لعله ترك الترجيح بالأعدليه و الأوثقيه لأن الترجيح بذلك مركزوز فى أذهان الناس غير محتاج إلى التوقيف.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٠

و حكى عن بعض الأخباريين أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلها صحيحه و قوله و لا نعلم من ذلك إلا أقله إشاره إلى أن العلم بمخالفه الروايه للعامه فى زمن صدورها أو كونها مجمعا عليها قليل و التعويل على الظن بذلك عار عن الدليل.

و قوله لا نجد شيئا أحوط و لا أوسع إلخ أما أوسعيه التخيير فواضح و أما وجه كونه أحوط مع أن الأحوط التوقف و الاحتياط فى العمل فلا يبعد أن يكون من جهه أن فى ذلك ترك العمل بالظنون التى لم يثبت الترجيح بها و الإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير و تقييد إطلاقات التخيير و التوسعه من دون نص مقيد و

لذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بأنهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

(قال المحدث البحراني قدس سره في هذا المقام من مقدمات الحقائق إنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا- يرجع أكثرها إلى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى) أقول قد عرفت أن الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحا في نظر الشارع لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ.

نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصل عدم الترجيح إلا- بما علم كونه مرجحا لكن عرفت أن المختار مع التكافؤ هو التخيير فالأصل هو العمل بالراجح إلا- أن يقال إن إطلاقات التخيير حاكمه على هذا الأصل فلا- بد للمتعدى من المرجحات الخاصة المنصوصه من أحد أمرين إما أن يستنبط من النصوص و لو بمعونه الفتاوى وجوب العمل بكل مزيه توجب أقربيه ذيهما إلى الواقع وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ من جميع الوجوه.

والحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى التزام الأول كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى التزام الثاني و لذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٨١

الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من و كيف كان فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات

منها الترجيح بالأصديه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب و ليستا كالأعديه و الأفقيه تحتملان لاعتبار الأقربه الحاصله من السبب الخاص.

و حيثذ فنقول إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر و نتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجهه لأقربه صدورها لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم تعتبر فى الراوى إلا- من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه فإذا كان أحد الخبرين منقولاً- باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

و يؤيد ما ذكرنا أن الراوى بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورته وجود بعضها و تخالفها فى الروايتين و إنما سأل عن حكم صورته تساوى الراويين فى الصفات المذكوره و غيرها حتى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه يعنى بمزيه من المزايا أصلاً فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيه مستقله لم يكن وقع للسؤال عن صورته عدم المزيه فيهما رأساً بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم.

و منها تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله فإن المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه و



إلا- لم يمكن فرضهما مشهورين و لا- الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجمات الأخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ و معناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله و جوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع.

و منها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشد فى خلافهم و أن ما وافقهم فيه التقيه فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على جوب ترجيح

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٢

كل ما كان معه أماره الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه و جوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه (قوله عليه السلام: ما جاءكم عننا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا فإن أشبههما فهو حق و إن لم يشبههما فهو باطل).

فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادته الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

و منها (قوله عليه السلام: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) دل على أنه إذا دار الأمر بين أمرين فى أحدهما ريب ليس فى الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به و ليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى و حيثئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطأ فى النقل بالمعنى منفى فيه

و كذا إذا كان أحدهما أعلى سندا لقله الوسائط إلى غير ذلك من المرجحات النافيه للاحتمال الغير المنفى فى طرف المرجوح

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٣

### المقام الرابع فى بيان المرجحات

#### اشاره

وهى على قسمين أحدهما ما يكون داخليا وهى كل مزيه غير مستقله فى نفسه بل متقومه بما فيه و ثانيهما ما يكون خارجيا بأن يكون أمرا مستقلا بنفسه و لو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالأصل و الكتاب أو غير معتبر فى نفسه كالشهره و نحوها.

ثم المعتبر إما أن يكون مؤثرا فى أقربيه أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب و الأصل بناء على إفاده الظن أو غير مؤثر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب و الأصل بناء على كونه من باب التبعيد الظاهرى و جعل المستقل المعتبر مطلقا خصوصا ما لا يؤثر فى الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحه.

### أما المرجح الداخلى فهو على أقسام

#### اشاره

لأنه إما أن يكون راجعا إلى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور و أبعد عن الكذب سواء كان راجعا إلى سنده كصفات الراوى أو إلى متنه كالأفصحيه و هذا لا يكون إلا فى أخبار الآحاد و إما أن يكون راجعا إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفا للعامه أو لعمل سلطان الجور أو قاضى الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التقيه و إما أن يكون راجعا إلى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى إذ يحتمل الاشتباه فى التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع و كمنخالفه العامه بناء على أن الوجه فى الترجيح بها فى أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق و كالترجيح بشهره الروايه و نحوها.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٤

### ترجيح الروايه باعتبار قوه الدلاله

#### اشاره

وهذه الأنواع الثلاثه كلها متأخره عن الترجيح باعتبار قوه الدلاله فإن الأقوى دلاله مقدم على ما كان أصح سندا و موافقا للكتاب و مشهور الروايه بين الأصحاب لأن صفات الروايه لا تزيده على المتواتر و موافقه الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب و قد تقرر

فى محلله ءءصصف الكءءاب و المءءاءر بأءبار الآءاء فكل ما ىرءء العاءرض إلى عاءرض الظاهر و الأظهر فلا ىنبغى الاءرباب فى عدم ملاءظه المرءءاء الأءر.

و السرف فى ذلك ما أشرنا إلىه سابقا من أن مصب الأربءء بها هو ما إذا لم ىمكن الجمع بوجه عرفى ىءرى فى كلامىن مقءوعى الصءور على ءىر ءهه الأءقه بل فى ءزئى كلام واءء.

و بءقرب آءر إذا أمكن فرض صءور الكلامىن على ءىر ءهه الأءقه و صىرورءهما كالكلام الواحد على ما هو مقءضى ءلئل و ءوب الأعبء بصءور الءبرىن فىءءل فى (قوله علیه السلام: أنءم

أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا) إلى آخر الروايه المتقدمه (و قوله عليه السلام: إن في كلامنا محكما و متشابهها فردوا متشابهها إلى محكمها).

و لا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما و لم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما نعم يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض و تعيين الأظهر و هذا خارج عما نحن فيه.

و ما ذكرناه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين و يشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول و طريقتهم في الفروع.

نعم قد يظهر من عباره الشيخ قدس سره في الإستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص و الظاهر فضلا من الظاهر و الأظهر فإنه قدس سره بعد ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه (قال و إن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل على أعدل الرواه في الطريق و إن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواه عددا و إن كانا متساويين في العدالة و العدد و كانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها ينظر فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٥

و ضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل به عاملا- بالخبرين معا و إن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما كما في العموم من وجه و حمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل و كان لأحد التأويلين خبر يعضده

أو يشهد به على بعض الوجوه صريحا لفظا أو دليل الخطاب و كان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شىء من الأخبار و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كانا متحاذيين كان العامل مخيرا فى العمل بأيهما شاء انتهى موضع الحاجة) (و قال فى العده و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه يحتاج فى العمل ببعضها إلى ترجيح و الترجيح يكون بأشياء منها أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه المقطوع بها و الآخر مخالفا فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك ما خالفهما و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقه المحقه و الآخر يخالفه و جب العمل بما يوافقه و ترك ما يخالفهم فإن لم يكن مع أحد الخبرين شىء من ذلك و كانت فتيا الطائفه مختلفه نظر فى حال رواتهما فإن كان رواته عدلا و جب العمل به

و ترك غير العدل و سنين القول فى العداله المرعيه فى هذا الباب) (فإن كان رواتهما جميعا عدلين نظر فى أكثرهما رواه و عمل به و ترك العمل بقليل الرواه فإن كان رواتهما متساويين فى العدد و العداله عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقهم و إن كان الخبران موافقين للعامه أو مخالفين لهم نظر فى حالهما فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر و جب العمل بالخبر الذى يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما و ليس هنا قرينه تدل على صحه أحدهما و

لا ما

يرجح أحدهما على الآخر فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن و لا يعمل بالخبر الذى إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر و إن لم يمكن العمل بهما جميعا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٨٦

لتضادهما و تنافيهما أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الإنسان مخيرا فى العمل بأيهما شاء انتهى) و هذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام و الخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص و قد صرح فى العده فى باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح و التخيير إنما هو فى تعارض العامين دون العام و الخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلا.

و استدل على العمل بالخاص بما حاصله أن العمل بالخاص ليس طرعا للعام بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم و أن العمل بالترجيح و التخيير فرع التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع و هو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهه عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

و قد يظهر ما فى العده من كلام بعض المحدثين حيث أنكر حمل الخبر الظاهر فى الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهه لمعارضته خبر الرخصه زاعما أنه طريق جمع لا- إشاره إليه فى أخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع إلى المرجحات المقرره.

ربما يلوح هذا أيضا من كلام المحقق القمى فى باب بناء العام على الخاص فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء (قال و قد يستشكل بأن الأخبار قد وردت فى تقديم ما هو مخالف للعامه أو موافق للكتاب أو نحو ذلك و هذا يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامه أو نحو ذلك).

و فيه أن

البحث منعقد لملاحظه العام و الخاص من حيث العموم و الخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيه إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي و هو خارج عن المتنازع انتهى).

و التحقيق أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لأن الأصل في الخبرين الصدق و الحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين و لا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض و لهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضه العام المتواتر.

و إن شئت قلت إن مرجع التعارض بين النص و الظاهر إلى التعارض بين أصاله الحقيقه في الظاهر و دليل حجيه النص و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل و كذا الكلام في الظاهر و الأظهر

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٨٧

فإن دليل حجيه الأظهر يجعل قرينه صارفه عن إرادته الظاهر و لا يمكن طرحه لأجل أصاله الظهور و لا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به و تأويل الظاهر منهما و قد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند و طرح المرجوح و بين الحكم بصدورهما و إرادته خلاف الظاهر في أحدهما.

فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجيه المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصاله الظهور في صاحبه بل الأمر بالعكس لأن الأصل لا يزاحم الدليل يجب الحكم في المقام بالإجمال لتكافؤ أصالتي الحقيقه في كل منهما مع العلم إجمالاً بإرادته خلاف الظاهر من أحدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبه إلى مورد التعارض فهما كظاهري مقطوعى الصدور أو ككلام واحد تصادم فيه و يشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً

و دخولهما فى الأخبار العلاجية إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا- يمكن الجمع بينهما إلا- بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر مع أنه لا- محصل للحكم بصدور الخبرين و التعبد بكليهما لأجل أن يكون كل منهما مسببا لإجمال الآخر فيتوقف فى العمل بهما فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتب حينئذ ثمره على الأمر بالعمل بهما نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما فى المتباينين و هذا هو المتعين و لذا استقرت طريقه العلماء على ملاحظه المرجحات السنديه فى مثل ذلك إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر آخر عبارتى العده و الإستبصار المتقدمتين كما أن اللازم على الأصول التوقف من أول الأمر و الرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفا لهما و إلا- فالتخيير من جهه العقل بناء على القول به فى دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل كالوجوب و الحرمة.

و قد أشرنا سابقا إلى أنه قد يفصل فى المسأله بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كما فى العامين من وجه حيث إن الرجوع إلى المرجحات السنديه فيها على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح فى ماده الافتراق و لا وجه له و الاقتصار فى الترجيح بها فى خصوص ماده الاجتماع التى هى محل المعارضه و طرح المرجوح بالنسبه إليها مع العمل به فى ماده الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية و بين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل للجمعه الظاهر فى الوجوب و قوله ينبغى غسل الجمعه الظاهر فى الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأسا

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٨

لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور فى الأخبار العلاجية إنما هو من



جهه أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق و ماده الاجتماع كما أشرنا سابقا إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل.

و أما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض و كيف كان فترك التفاصيل أوجه منه و هو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

و أما ما ذكرنا في وجهه من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينه على خلاف الظاهر في الآخر و أما إذا كان محتاجا إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن فلا بد من طرح أحدهما معينا للترجيح أو غير معين للتخيير و لا يقاس حالهما على حال مقطوعى الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الكلام في أولويه الجمع على الطرح و المسألة محل الإشكال.

و قد تلخص مما ذكرنا أن تقديم النص على الظاهر خارج عن مسأله الترجيح بحسب الدلاله إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظنى السند يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلاله في تعارض الظاهر و الأظهر نظرا إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظه نفسه.

غايه الأمر ترجيح الأظهر.

و لا فرق في الظاهر و النص بين العام و الخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين

أو تعارض الظاهر والأظهر و بين ما يكون التوجيه فيه قريبا و بين ما يكون التوجيه فيه بعيدا مثل صيغه الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك لأن العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر و إن كان ذلك الاحتمال بعيدا في الغايه لأن مقتضى الجمع بين العام و الخاص بعينه موجود و قد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص و الظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلاليه مثل حمل الخاص المطلق على التقيه لموافقته لمذهب العامه.

منها ما يظهر من الشيخ رحمه الله في مسأله من زاد في صلاته ركعه حيث حمل ما ورد في

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٨٩

صحه صلاه من جلس في الرابعه بقدر التشهد على التقيه و عمل على عمومات إبطال الزياده و تبعه بعض متأخرى المتأخرين لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم عن العده و الإستبصار من ملاحظه المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر أو على استفاده التقيه من قرائن آخر غير موافقه مذهب العامه.

و منها ما تقدم عن بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر و النهى على الاستحباب و الكراهه.

و قد يظهر من بعض الفرق بين العام و الخاص و الظاهر في الوجوب و النص الصريح في الاستحباب و ما يتلوهما في قرب التوجيه و بين غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيدا حيث (قال بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام و الخاص و الظاهر في الوجوب و الصريح في الاستحباب).

استشكل الجمع في مثل ما إذا دل الدليل على أن القبلة أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء و دل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها و قال إن

الحكم بعدم وجوب الوضوء فى المقام مستند إلى النص المذكور و أما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجته إلا- إذا فهم من الخارج إرادته و الفتوى و العمل به محتاج إلى مستند شرعى و مجرد أولويه الجمع غير صالح).

أقول بعد ما ذكرنا من أن الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام و الخاص و شبهه بعينه جار فيما نحن فيه و ليس الوجه فى الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال موجود فى أحد الدليلين مفقود فى الآخر مع أن حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضا شائع على ما اعترف به سابقا و ليت شعرى ما الذى أراد بقوله تأويل كلامهم لم يثبت حجته إلا إذا فهم من الخارج إرادته.

فإن بنى على طرح ما دل على وجوب إعادة الوضوء و عدم البناء على أنه كلامهم عليه السلام فأين كلامهم حتى يمنع من تأويله إلا بدليل و ليس و هل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله و هو غير معقول.

و إن بنى على عدم طرحه و على التعبد بصدوره ثم حمله على التقيه فهذا أيضا قريب من الأول إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقيه على تقدير الصدور بل لا معنى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٩٠

لوجوب التعبد به إذ لا أثر فى العمل يترتب عليه.

و بالجمله إن الخبر الظنى إذا دار الأمر بين طرح سنده و حمله و تأويله فلا- ينبغى التأمل فى أن المتعين تأويله و وجوب العمل على طبق التأويل و لا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيه فرارا عن تأويله و سيجى ء زياده توضيح ذلك إن شاء الله.

فلنرجع إلى

ما كنا فيه من بيان المرجحات فى الدلاله و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر و الأظهره قد تكون بملاحظه خصوص المتعارضين من جهه القرائن الشخصيه و هذا لا يدخل تحت ضابطه و قد تكون بملاحظه نوع المتعارضين كأن يكون أحدهما ظاهرا فى العموم و الآخر جمله شرطيه ظاهره فى المفهوم فيتعارضان كتعارض مفهوم إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شىء و منطوق عموم خلق الله الماء طهورا فيقع الكلام فى ترجيح المفهوم على العموم و كتعارض التخصيص و النسخ فى بعض أفراد العام و الخاص و التخصيص و التقييد و قد تكون باعتبار الصنف كتزجيج أحد العامين أو المطلقين على الآخر لبعده التخصيص و التقييد فيه.

و لنشر إلى جمله من هذه المرجحات النوعيه لظاهر أحد المتعارضين فى مسائل.

منها لا إشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام فى العموم الأفرادى و يعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخيه فى العام أو فى الخاص و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ و قد وقع الخلاف فى بعض الصور و تمام ذلك فى بحث العام و الخاص من مباحث و كيف كان فلا إشكال فى أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما أن احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

و أما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينه كانت مع العام و اختفت فهو خلاف الأصل.

و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شىء زائد عليهما.

نعم لو كان

هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينه حين العمل أو جواز إرادته خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبه لعملهم بظهوره و بعبارة أخرى تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩١

و من هنا يقع الإشكال فى تخصيص العمومات المتقدمه فى كلام النبى أو الوصى أو بعض الأئمه عليهم السلام بالمخصصات الوارده بعد ذلك بمدى عن باقى الأئمه عليهم السلام فإنه لا بد أن يرتكب فيه النسخ أو كشف الخاص عن قرينه مع العام مختفيه أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا أما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبى صلى الله عليه و آله بإرادته كشف ما بينه النبى صلى الله عليه و آله للوصى عن غايه الحكم الأول و ابتداء الحكم الثانى مدفوع بأن غلبه هذا النحو من التخصيصات أبى عن حملها على ذلك مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين فى كون مضمونهما حكما مستمرا من أول الشريعة إلى آخرها إلا أن يفرض المتقدم ظاهرا فى الاستمرار و المتأخر غير ظاهر بالنسبه إلى ما قبل صدوره.

فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدم لا- المتأخر كما لا- يخفى و هذا لا- يحصل فى كثير من الموارد بل أكثرها و أما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم و العمل مع إمكان دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم و عملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالأوجه هو الاحتمال الثالث فكما أن رفع مقتضى البراءه العقلية ببيان التكليف كان على التدرج كما يظهر من الأخبار و الآثار مع اشتراك الكل فى الأحكام الواقعيه فكذلك ورود

التقييد و التخصيص للعمومات و المطلقات فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات و إن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

و دعوى الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي و إبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل و الترك بمقتضى البراءة العقلية و بين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام و ترك الواجب ممنوعه غايه الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان و الثاني من قبيل بيان العدم و لا قبح فيه بعد فرض المصلحه مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل بمثل (قوله صلى الله عليه و آله في خطبه الغدير في حجه الوداع:

معاشر الناس ما من شئء يقربكم إلى الجنه و يباعدكم عن النار إلا و قد أمرتكم به و ما من شئء يباعدكم من الجنه و يقربكم إلى النار إلا و قد نهيتكم عنه).

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٢

بل يجوز أن يكون مضمون العموم و الإطلاق هو الحكم الإلزامي و اختفاء القرينه المتضمنه لنفي الإلزام فيكون التكليف حينئذ لمصلحه فيه لا في المكلف به.

فالحاصل أن المستفاد من التتبع في الأخبار و الظاهر من خلو العمومات و المطلقات عن القرينه أن النبي صلى الله عليه و آله جعل الوصى عليه السلام مبينا لجميع ما أطلقه و أطلق في الكتاب الكريم و أودعه علم ذلك و غيره و كذلك الوصى بالنسبه إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين فبينوا ما رأوا فيه المصلحه و أخفوا ما رأوا المصلحه في فإن قلت اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو

فرض الخطاب فى غير الكتاب إذ لا- يلزم من عدم المخصص لها فى الواقع إرادته العموم لأن المفروض حينئذ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت المستند فى إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينه قبج الخطاب بالظاهر المجرى و إرادته خلافه بضميمه أن الأصل الذى استقر عليه طريقه التخاطب هو أن المتكلم لا يلقى الكلام إلا لأجل إرادته تفهيم معناه الحقيقى أو المجازى فإذا لم ينصب قرينه على إرادته تفهيم المجاز تعين إرادته الحقيقة فعلا و حينئذ فإن اطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفا عن مخالفه المتكلم لهذا الأصل لنكته و أما إذا لم نطلع عليه و نفيناه بالأصل فاللائزم الحكم بإرادته تفهيم الظاهر من المخاطبين فيشترك الغائبون معهم.

و منها تعارض الإطلاق و العموم فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام و لا إشكال فى ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقه لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان و العام بيان فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضى له ثبت بيان التقييد و ارتفع المقتضى للإطلاق فالمطلق دليل تعليقى و العام دليل تنجيزى و العمل بالتعليقى موقوف على طرح التنجيزى لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزى متوقفا على العمل بالتعليقى و مسببا عنه لزم الدور بل هو يتوقف على حجه أخرى راجحه عليه فالمطلق دليل تعليقى و العام دليل تنجيزى.

و أما على القول بكونه مجازا فالمعروف فى وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص.

و فيه تأمل نعم إذا استفيد العموم الشمولى من دليل الحكمه كانت الإفاده غير مستنده إلى الوضع كمذهب السلطان

فى العموم البدلى و مما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٣

و منها تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر و الظاهر المعروف تقديم التخصيص لغبه شيوعه و قد يتأمل فى بعضها مثل ظهور الصيغه فى الوجوب فإن استعمالها فى الاستحباب شائع أيضا بل قيل بكونه مجازا مشهورا و لم يقل ذلك فى العام المخصص فتأمل.

و منها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض و الظاهر تقديم الجملة الغائيه على الشرطيه و الشرطيه على الوصفيه.

و منها تعارض ظهور الكلام فى استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الأمر بين النسخ و ارتكاب خلاف ظاهر آخر و المعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبه إليه.

و قد يستدل على ذلك (بقولهم عليهم السلام: حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة).

و فيه أن الظاهر سوجه لبيان استمرار أحكام محمد صلى الله عليه و آله نوعا من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة فى مقابل نسخها بدين آخر لا بيان استمرار أحكامه الشخصيه إلا ما خرج بالدليل فالمراد أن حلاله صلى الله عليه و آله حلال من قبل الله جل ذكره إلى يوم القيامة لا أن الحلال من قبله صلى الله عليه و آله حلال من قبله إلى يوم القيامة ليكون المراد استمرار حليته.

و أضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ فى المقام لأن الكلام فى قوه أحد الظاهرين و ضعف الآخر فلا وجه لملاحظه الأصول العمليه فى هذا المقام مع أنا إذا فرضنا عاما متقدما و خاصا متأخرا فالشك فى تكليف المتقدمين بالعام و عدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا معنى



له فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضا بظهوره في ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء و إلا تعين التخصيص نعم لا يجرى في مثل العام المتأخر عن الخاص.

و منها ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينه في المعنى المجازى و عبروا عنه بتقديم الحقيقه على المجاز و رجحوا عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح اللفظ بإرادة المعنى المجازى و بين طرح مقتضى القرينه في الظهور المجازى بإرادة المعنى الحقيقي فلا أعرف له وجهاً لأن ظهور اللفظ في المعنى المجازى إن كان مستندا إلى قرينه لفظيه فظهوره مستند إلى اللفظ و إن استند إلى حال أو قرينه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٤

منفصله فلا- يقصر عن الوضع و إن كان ظنا معتبرا فينبغى تقديمه على الظهور اللفظى المعارض كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به إلا أن يفرض ظهوره ضعيفا يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

و إن أرادوا به معنى آخر فلا بد من التأمل فيه هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره و لذا يحمل الأسد في أسد يرمى على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر و يحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحه.

و أما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوه عموم أحد العامين على الآخر إما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف و نحو ذلك و إما بملاحظه المقام فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره و نحو ذلك و قد يكون

لقرب أحد التخصيصين و بعد الآخر كما يقال إن تخصيص الأقل أفرادا مقدم على غيره فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان على عموم النهى عن أكل كل حامض لأنه أقل فردا فيكون أشبه بالنص و كما إذا كان التخصيص فى أحدهما تخصيصا لكثير من الأفراد بخلاف الآخر.

### بقى فى المقام شىء

و هو أن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر و الأظهر على الظاهر لا- إشكال فى تحصيله فى المتعارضين و أما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظه أحدهما مع الثالث مثلا- قد يكون النسبه بين الاثنين العموم و الخصوص من وجه و ينقلب بعد تلك الملاحظه إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين.

و قد وقع التوهم فى بعض المقامات فنقول توضيحا لذلك.

إن النسبه بين المتعارضات المذكوره إن كانت نسبه واحده فحكمها حكم المتعارضين.

فإن كانت النسبه العموم من وجه و جب الرجوع إلى المرجحات مثل قوله يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام الفساق و يستحب إكرام الشعراء فيعارض الكل فى ماده الاجتماع.

و إن كانت النسبه عموما مطلقا فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٥

المثال الآتى و إن لزم محذور مثل قوله يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام فساق العلماء و ورد و يكره إكرام عدول العلماء فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالتباينين لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

و قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع و نحوه مع الخاص المطلق الآخر فإذا ورد أكرم العلماء و دل من الخارج دليل

على عدم وجوب إكرام فساق العلماء و ورد أيضا لا تكرم النحويين كانت النسبه على هذا بينه و بين العام بعد إخراج الفساق  
عموما من وجه و لا- أظن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين إذ لا- وجه لسبق ملاحظه العام مع أحدهما على  
ملاحظته مع العام الآخر.

و إنما يتوهم ذلك فى العام المخصص بالإجماع أو العقل لزعم أن المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمال  
فيما عدا ذلك الفرد المخرج و التعارض إنما يلاحظ بين ما استعمال فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له و إن علم  
عدم استعماله فكان المراد بالعلماء فى المثال المذكور عدولهم و النسبه بينه و بين النحويين عموم من و يندفع بأن التنافى فى  
المتعارضين إنما يكون بين ظاهرى الدليلين و ظهور الظاهر إما أن يستند إلى وضعه و إما أن يستند إلى قرينه المراد و كيف كان  
فلا بد من إحرازه حين التعارض و قبل علاجه إذ العلاج راجع إلى دفع المانع لا إلى إحراز المقتضى.

و العام المذكور بعد ملاحظه تخصيصه بذلك الدليل العقلى إن لوحظ بالنسبه إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه  
بذلك الدليل فالدليل المذكور و المخصص اللفظى سواء فى المانع عن ظهوره فى العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما و  
إن لوحظ بالنسبه إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له فى إرادته العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا  
بعد إثبات كونه تمام المراد و هو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر و لو بأصالة عدمه و إلا فهو مجمل مردد بين تمام  
الباقى و بعضه لأن الدليل المذكور قرينه صارفه

عن العموم لا معينه لتمام الباقي و أصاله عدم المخصص الآخر في المقام غير جاريه مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبه بينه و بين المخصص اللفظي عموما من وجه.

و بعباره أوضح تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين و رفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبه بين ظاهرين لأن ظهوره يتوقف على علاجه و رفع تخصيصه بلا تكرم النحويين و إن كان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له بل هو

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٦

كالدليل الخارجى المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفه و الشرط و بدل البعض كما فى أكرم العلماء العدول أو إن كانوا عدولا أو عدولهم صحت ملاحظه النسبه بين هذا التركيب الظاهر فى تمام الباقي و بين المخصص اللفظي المذكور و إن قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازا إلا أنه يصير حينئذ من قبيل أسد يرمى فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعا لهذا الظهور.

و هذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فإنه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره فى تمام الباقي إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له فى المراد منه بل هو قبل إحراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي و بعضه و بعده يتعين إرادته الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

و أما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا إلى وضع الكلام التركيبى على القول بكونه حقيقه أو بوضع لفظ القرينه بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال إرادته خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينه

و الظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي و لذا يفيد الحصر فإذا قال لا تكرم العلماء إلا العدول ثم قال أكرم النحويين فالنسبه عموم من وجه لأن إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأول.

و من هنا يصح أن يقال إن النسبه بين (قوله: ليس في العاربه ضمان إلا الدينار أو الدرهم) و بين ما دل على ضمان الذهب و الفضه عموم من وجه كما قواه غير واحد من متأخري المتأخرين فيرجح الأول لأن دلالة بالعموم و دلالة الثاني بالإطلاق أو يرجع إلى عمومات نفى الضمان خلافا لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضا بمطلق الذهب و الفضه.

(و ذكره صاحب المسالك و أطال الكلام في توضيح ذلك فقال ما لفظه لا خلاف في ضمانهما يعني الدراهم و الدينانير و إنما الخلاف في غيرهما من الذهب و الفضه كالحلى المصوغه فإن مقتضى الخبر الأول و نحوه دخولهما و مقتضى تخصيص الثاني بالدراهم و الدينانير خروجهما).

و من الأصحاب من نظر إلى أن الذهب و الفضه مخصصان من عدم الضمان مطلقا و لا منافاه بينهما و بين الدراهم و الدينانير لأنهما بعض أفرادهما و يستثنى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٧٩٧

الجميع و يثبت الضمان في مطلق الجنسين) (و منهم من التفت إلى أن الذهب و الفضه مطلقان أو عامان بحسب إفاده الجنس المعروف العموم و عدمه و الدراهم و الدينانير مقيدان أو مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

و التحقيق في ذلك أن نقول إن هنا نصوصا على ثلاثه أضرب أحدها عام في عدم الضمان من غير تقييد (كصحيحه

الحلبى عن الصادق عليه السلام:

ليس على مستعير عاربه ضمان و صاحب العاربه و الوديعه مؤتمن) و قريب منها صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام و ثانيها بحكمها إلا أنه استثنى مطلق الذهب و الفضة و ثالثها بحكمها إلا أنه استثنى الدينير و الدراهم و حينئذ فلا بد من الجمع فأخراج الدراهم و الدينير لازم لخروجهما عن الوجهين الأخيرين فإذا خرجا من العموم بقى العموم فيما عداهما بحاله و قد عارضه التخصيص بمطلق الجنسین فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل لما كان الدراهم و الدينير أخص من الذهب و الفضة و جب تخصيصهما بهما عملا بالقاعده فلا يبقى المعارضه بين العام الأول و الخاص الآخر قلنا لا- شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام لأن كلا منهما مستثنى و ليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقا و ذلك غير مانع فيخصص العام الأول بكل منهما أو يقيد مطلقه لأن أحدهما يخصص بالآخر لعدم المنافاه بين إخراج الذهب و الفضة فى لفظ و الدراهم و الدينير فى لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

و أيضا فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن لأن أحدهما لم يخصص إلا الدينير و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحا و الآخر لم يستثن إلا الدراهم و أبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك فدلالتهما قاصره و العمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد بخلاف الخبر المخصص بالذهب و الفضة.

فإن قيل التخصيص إنما جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلاله أحدهما على الحكم المطلوب منه قلنا هذا أيضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلاله لأن كل واحد

النظر عن صاحبه قاصر و قد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين.

فظهر أن إرادته الحصر من كل منهما غير مقصود و إنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناه و على تقدير الجمع بينهما يجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرج عن القصور في الدلالة على المطلوب إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل إخراج الدراهم و الدينار خاصة ينافي إخراج جملة الذهب و الفضة فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب و الفضة على الدراهم و الدينار كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية و الضمان لهذين النوعين لتحقيق المنافاه بين الأمرين قلنا نمنع تحقق المنافاه بين الأمرين فإن استثناء الدراهم و الدينار يقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما و قد عارضه الاستثناء الآخر فوجب تخصيصه به أيضاً فلا وجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

و أيضاً فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازي و إبقاؤه على عموم حقيقه و لا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقه و هو هنا ممكن في عموم الذهب و الفضة فيتعين و إنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعيينه على كل تقدير.

فإن قيل إذا كان التخصيص يوجب المجاز و جب تقليبه ما أمكن لأن كل فرد يخرج يوجب زياده المجاز في الاستعمال حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد و حينئذ فنقول قد تعارض هنا مجازان أحدهما في تخصيص الذهب و الفضة بالدينار و الدراهم و الثاني في زياده تخصيص العام الأول بمطلق الذهب و الفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدينار و الدراهم فترجيح أحد المجازين على

الآخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب و الفضة لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه و بين ما هو أخص منه قلنا لا نسلم التعارض بين الأمرين لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعا و زياده التجوز فى الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز فى المعنى الآخر فإن إبقاء الذهب و الفضة على عمومهما استعمال حقيقى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٧٩٩

فكيف يكافئه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله) (و بذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لأن المرجح حاصل فى جانب الحقيقه هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين و بقى فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح انتهى).

أقول الذى يقتضيه النظر أن النسبه بين روايتى الدرهم و الدينار بعد جعلهما كروايه واحده و بين ما دل على استثناء الذهب و الفضة من قبيل العموم من وجه لأن التعارض بين العقد السلبي من الأولى و العقد الإيجابى من الثانية إلا أن الأول عام و الثانى مطلق و التقييد أولى من التخصيص و بعبارته أخرى يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم و الدينار و رفع اليد عن إطلاق الذهب و الفضة و تقييدهما أولى إلا- أن يقال إن الحصر فى كل من روايتى الدرهم و الدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب إخراج الآخر عن عمومه فإن ذلك يوجب الوهن فى الحصر و إن لم يكن الأمر كذلك فى مطلق العام و يؤيد ذلك أن تقييد الذهب و الفضة بالنقدين مع غلبه استعاره المصوغ بعيد جدا.

و مما ذكرنا يظهر النظر فى مواضع مما ذكره صاحب المسالك فى تحرير وجهى المسأله و إن كانت النسبه بين المتعارضات



مختلفه فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها إما لأجل الدلالة كما في النص و الظاهر أو الظاهر و الأظهر و إما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المعارضات.

فقد تنقلب النسبه و قد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم فساقهم و يستحب إكرام العدول فإنه إذا خص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم و السر فى ذلك واضح إذ لو لا الترتيب فى العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافى له رأسا و كلاهما باطل.

و قد لا تنقلب النسبه فيحدث الترجيح فى المتعارضات بنسبه واحده كما لو ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق و يستحب إكرام الشعراء فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فردا من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمه و يبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا بين الوجوب و الاستحباب.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٠٠

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفساق الشاعر غير مستحب الإكرام فإذا فرض صيروره الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بأن ماده الاجتماع بين الكل أعنى العالم الشاعر الفاسق مستحب الإكرام.

و قس على ما ذكرنا صورته وجود المرجح من غير جهه الدلاله لبعضها على بعض.

و الغرض من إطاله الكلام فى ذلك التنبيه على وجوب التأمل فى علاج الدلاله عند التعارض لأننا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض الزلات و الله مقيل العثرات.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٠١

## مرجحات الروايه من الجهات الأخر

### اشاره

و حيث فرغنا عن بعض الكلام فى المرجحات من حيث الدلاله التى هى مقدمه على

غيرها فلنشرع في مرجحات الروايه من الجهات الأخر فنقول و من الله التوفيق للاهتداء قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره و صدور غيره لحكمتنا بصدوره و مورد هذا المرجح قد يكون في السند كأعدليه الراوى و قد يكون في المتن ككونه أفصح.

و إما أن يكون من حيث جهه الصدور فإن صدور الروايه قد يكون لجهه بيان الحكم الواقعى و قد يكون لبيان خلافه لتقيه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

و إما أن يكون من حيث المضمون بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع و أما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السنديه و المتنيه فهو باعتبار مورد الترجح لا باعتبار مورد الرجحان و لذا يذكرون في المرجحات المتنيه مثل الفصيح و الأفصح و النقل باللفظ و المعنى بل يذكرون المنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و أشباه ذلك و نحن نذكر إن شاء الله نبذا من القسمين لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفه أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعى.

### أما الترجيح بالسند فبأمور

منها كون أحد الراويين عدلا و الآخر غير عدل مع كونه مقبول الروايه من حيث كونه متحرزا

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٢

عن الكذب و منها كونه أعدل و تعرف الأعدليه إما بالنص عليها و إما بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

و منها كونه أصدق مع عداله كليهما و يدخل في ذلك كونه أضببط.

و في حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول

فى أحدهما أوضح من الآخر و أقرب إلى الواقع من جهة تعدد المزكى أو رجحان أحد المزكبين على الآخر و يلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين و ضعف ما يميز المشترك به.

و منها علو الإسناد لأنه كلما قلت الواسطه كان احتمال الكذب أقل و قد يعارض فى بعض الموارد بندره ذلك و استبعاد الإسناد لتباعد أزمته الرواه فيكون مظنه الإرسال و الحواله على نظر المجتهد.

و منها أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطه و يسند الآخر روايته فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جرح و هذا الاحتمال منفى فى الآخر و هذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله و إلا فلا يعارض المسند رأسا و ظاهر الشيخ فى العده تكافؤ المرسل المقبول و المسند و لم يعلم وجهه.

و منها أن يكون الراوى لإحدى الروايتين متعددا و راوى الأخرى واحدا أو يكون رواه إحداهما أكثر فإن المتعدد يرجح على الواحد و الأكثر على الأقل كما هو واضح و حكى عن بعض العامه عدم الترجيح قياسا على الشهاده و الفتوى و لازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضا و هو ضعيف.

و منها أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ و الآخر بقراءه الشيخ عليه و هكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذه من المرجحات السنديه التى توجب القوه من حيث الصدور و عرفت أن معنى القوه كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزيه غير موجوده فى الآخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع كان احتمال مطابقه ذى المزيه للواقع أرجح و أقوى من مطابقه الآخر و

إلا- فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال صدق كل الخبرين فإن الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا كذب أحدهما وإنما التجأنا إلى طرح أحدهما بناء على تنافى ظاهريهما و عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذبا فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٣

و الغرض من إطالة الكلام هنا أن بعضهم تخيل أن المرجحات المذكوره في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن بعضها يفيد الظن القوي و بعضها يفيد الظن الضعيف و بعضها لا يفيد الظن أصلا فحكم بحجيه الأولين و استشكل في الثالث من حيث إن الأحوط الأخذ بما فيه المرجح و من إطلاق أدله التخيير و قوى ذلك بناء على أنه لا دليل على الترجيح بالأمر التعبدية في مقابل إطلاقات التخيير.

و أنت خبير بأن جميع المرجحات المذكوره مفيده للظن الشأني بالمعنى الذى ذكرنا و هو أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه و إذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكوره ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين و لو فرض أن شيئا منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر عن درجه الحجيه و مخرجا للمسأله عن التعارض فيعد ذلك الشىء موهنا لا مرجحا إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجويه الخبر و بين ما يوجب مرجويته بملاحظه التعارض و فرض عدم الاجتماع.

**و أما ما يرجع إلى المتن فهي أمور**

منها الفصاحه فيقدم الفصيح على غيره لأن الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام إلا أن يكون منقولا بالمعنى.

و منها الأفصحيه ذكره جماعه

خلافًا للآخرين و فيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم الإمام و لا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعيه.

و منها اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار و منها كون أحدهما منقولاً- باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى إذ يحتمل في المنقول بالمعنى أن يكون المسموع من الإمام عليه السلام لفظا مغايرا لهذا اللفظ المنقول إليه.

و مرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدورا من متن الآخر.

و علل بعض المعاصرين الترجيح لمرجحات المتن بعد أن عد هذه منها بأن مرجع ذلك إلى الظن بالدلاله و هو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام و ليس مبنيا على حجيته مطلق الظن المختلف فيه ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ و الفصاحه و الركاهه و المسموع من الشيخ بالنسبه إلى

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٤

المقروء عليه و الجزم بالسمع من المعصوم عليه السلام على غيره و كثيرا من أقسام مرجحات الدلاله كالمنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و نحو و أنت خبير بأن مرجع الترجيح بالفصاحه و النقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتين بالنسبه إلى الآخر فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور و ليس راجعا إلى الظن في الدلاله المتفق عليه بين علماء الإسلام.

و أما مرجحات الدلاله فهى من هذا الظن المتفق عليه و قد عدها من مرجحات المتن جماعه كصاحب الزبده و غيره.

و الأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص و الظاهر و الأظهر و لا تعارض بينهما و لا ترجيح في الحقيقه بل هى من موارد الجمع المقبول فراجع.

### و أما الترجيح من حيث وجه الصدور

بأن يكون أحد الخبرين مقرونا بشىء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادرا على وجه المصلحه

المقتضيه لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقيه أو نحوها من المصالح و هي و إن كانت غير محصوره فى الواقع إلا أن الذى بأيدينا أماره التقيه و هي مطابقه ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقيه عنهم احتمالا غير موجود فى الخبر الآخر.

(قال فى العده إذا كان رواه الخبرين متساويين فى العدد عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقته انتهى) (و قال المحقق فى المعارج بعد نقل العبارة المتقدمه عن الشيخ و الظاهر أن احتجاجه فى ذلك بروايه رويت عن الصادق عليه السلام و هو إثبات مسأله علميه بخبر الواحد و لا يخفى عليك ما فيه مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد و غيره.

فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى و الموافق للعامه يحتمل التقيه فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٥

قلنا لا- نسلم أنه لا- يحتمل إلا الفتوى لأنه كما جاز الفتوى لمصلحه يراها الإمام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحه يعلمها الإمام عليه السلام و إن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال إن ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض و حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول توضيح المرام فى هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفه العامه يمكن أن يكون بوجه أحدها مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من أخباره و يظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما الثانى كون الرشد فى خلافهم كما صرح به فى غير واحد من الأخبار المتقدمه (و روايه على بن أسباط قال: قلت للرضا

عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته و ليس في البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد و استفته في أمرك فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه فإن الحق فيه) (و أصرح من ذلك كله خبر أبي إسحاق الأرجاني قال قال أبو عبد الله عليه السلام:

أ تدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامه فقلت لا أدري فقال إن عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشىء إلا خالف عليه العامه إرادته لإبطال أمره و كانوا يسألونه صلى الله عليه و آله عن الشىء الذى لا يعلمونه فإذا أفتاهم بشىء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس).

الثالث حسن مجرد المخالفه لهم فمرجع هذا المرجح ليس الأقربيه إلى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب و دليل الحكم الأسهل على غيره و يشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام (فى مرسله داود بن الحصين:

إن من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فى قول أو عمل فليس منا و لا نحن منه)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٦

(و روايه الحسين بن خالد: شيعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه و آله خالفوهم ما استطعتم).

الرابع الحكم بصدور الموافق تقيه و يدل عليه (قوله عليه السلام فى روايه: ما سمعته منى يشبه قول الناس فقيهه التقيه و ما سمعته منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه).

بناء على أن المحكى عنه عليه السلام مع عداله الحاكى كالمسموع منه و أن الروايه مسوقه لحكم المتعارضين و أن القضييه غاليه لكذب أما الوجه الأول

فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الأخبار المستفيضه المتقدمه.

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافا إلى صريح (روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما أنتم و الله على شىء مما هم فيه و لا- هم على شىء مما أنتم فيه فخالقوهم فإنهم ليسوا من الحنفية على شىء) فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفه أحكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفه.

فتعين الوجه الثانى لكثره ما يدل عليه من الأخبار أو الوجه الرابع للخبر المذكور و ذهاب المشهور.

إلا- أنه يشكل الوجه الثانى بأن التعليل المذكور فى الأخبار بظاهره غير مستقيم لأن خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق و كون الحق و الرشد فيه بمعنى وجوده فى احتمالاته لا ينفع فى الكشف عن الحق نعم ينفع فى الأبعديه عن الباطل لو علم أو احتمال غلبه الباطل على أحكامهم و كون الحق فيها نادرا و لكنه خلاف الوجدان و روايه أبي بصير المتقدمه و إن تأكد مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الأمر إلى التعبد بعلة الحكم و هو أبعد من التعبد بنفس الحكم.

و الوجه الرابع بأن دلالة الخبر المذكور عليه لا- يخلو عن خفاء لاحتمال أن يكون المراد من شباهاه أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطله مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء و الأئمه عليهم السلام عمدا أو سهوا و الجبر و التفويض و نحو ذلك و قد أطلق

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٠٧

الشباهاه على هذا المعنى فى بعض أخبار العرض على الكتاب و السنه حيث (قال: فإن أشبههما فهو حق و إن لم يشبههما فهو باطل) و



هذا الحمل أولى من حمل القضييه على الغلبه لا الدوام بعد تسليم الغلبه.

و يمكن دفع الإشكال فى الوجه الثانى عن التعليل فى الأخبار بوروده على الغالب من انحصار القوى فى المسأله على الوجهين لأن الغالب أن الوجوه فى المسأله إذا كثرت كانت العامه مختلفين و مع اتفاقهم لا يكون فى المسأله وجوه متعدده.

و يمكن أيضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبه الباطل فى أقوالهم على ما صرح به فى روايه الأرجانى المتقدمه و أصرح منها (ما حكى عن أبى حنيفه من قوله خالفت جعفرأ فى كل ما يقول إلا- أنى لا- أدرى أنه يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما) و حينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

و يمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله فى الروايه المذكوره بل الوجه فيه هو ما تقرر فى باب التراجيح و استفيد من النصوص و الفتاوى من حصول التراجيح بكل مزيه فى أحد الخبرين يوجب كونه أقل أو أبعد احتمالا لمخالفه الواقع من الآخر و معلوم أن الخبر المخالف لا- يحتمل فيه التقيه كما يحتمل فى الموافق على ما تقدم من المحقق قدس سره فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيه ليس كون الموافق أماره على صدور الخبر تقيه بل المراد أن الخبرين لما اشتركا فى جميع الجهات المحتمله لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقيه المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف و انحصر محمل الخبر الموافق المطروح فى التقيه.

(و أما ما أورده المحقق من معارضه احتمال التقيه باحتمال الفتوى على التأويل) ففيه أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران فى جميع الاحتمالات المتطرقه فى السند و المتن و الدلاله فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف و لو فرض

اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل و عدم تطرقه فى الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل فى الخبر المخالف لما عرفت من أن النص و الظاهر لا يرجع فىهما إلى المرجحات.

(و أما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بأن احتمال التقيه فى كلامهم أقرب و أغلب) ففيه مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقيه فى الموافق باحتمال التأويل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٠٨

مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع أغلبه التقيه فى الأخبار من و من هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه فى رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباينين و أما فى ما كان من قبيل العامين من وجه بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيه و الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر مثلاً إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد كل شىء يطير لا بأس بخثره و بوله فدار الأمر بين حمل الثانى على التقيه و بين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه فلا وجه لترجيح التقيه لكونها فى كلام الأئمه عليهم السلام أغلب من التخصيص فالعمده فى الترجيح بمخالفه العام بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح و شبهه فى هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح لكون مزيه فى أحد المتعارضين و هذا موجود فيما نحن فيه لأن احتمال مخالفه الظاهر قائم فى كل منهما و المخالفه للعامه مختص بمزیه مفقوده فى الآخر و هو عدم احتمال الصدور.

فتلخص مما ذكرنا أن الترجيح بالمخالفه من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار أحدهما كونه

أبعد عن الباطل و أقرب إلى الواقع فيكون مخالفه الجمهور نظير موافقه المشهور من المرجحات المضمونه على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

و الثاني من جهه كون المخالف ذا مزيه لعدم احتمال التقيه و يدل عليه ما دل على الترجيح بشهره الروايه معللا بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا و لعل الثمره بين هذين الوجهين يظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٠٩

## بقي في هذا المقام أمور

### الأول

أن الخبر الصادر تقيه يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحه و يحتمل أن يراد منه تأويل مختلف على المخاطب فيكون من قبيل التوريه و هذا أليق بالإمام عليه السلام بل هو اللائق له إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التوريه.

### الثاني

أن بعض المحدثين كصاحب الحدائق و إن لم يشترط في التقيه موافقه الخبر لمذهب العامه لأخبار تخيلها داله على مدعاه سليمه عما هو صريح في خلاف ما ادعاه إلا أن الحمل على التقيه في مقام الترجيح لا يكون إلا مع موافقه أحدهما إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيه إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقيه مع عدم موافقه في مقام الترجيح كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط موافقه في الحمل على التقيه بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمه الأولى من مقدمات الحدائق خلو الأخبار عن الأخبار المكذوبه لتفقيحها و تصحيحها في الأزمنه المتأخره بعد أن كانت مغشوشه مدسوسه صح للقائل أن يقول فما بال هذه الأخبار المتعارضه التي لا تكاد تجتمع فيبين في المقدمه الثانيه دفع هذا السؤال بأن معظم الاختلاف من جهه اختلاف كلمات الأئمه عليهم السلام مع المخاطبين و أن الاختلاف إنما هو منهم عليهم السلام و استشهد على ذلك بأخبار زعمها داله على أن التقيه كما تحصل ببيان ما يوافق العامه كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعه كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم و هذا الكلام ضعيف لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار موافقه مع الأعداء و أما الاندفاع بمجرد رؤيه الشيعه مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو و إن أمكن حصوله أحيانا لكنه

نادر جدا فلا يصار إليه في جل الأخبار المختلفه مضافا إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الروايه

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨١٠

المتقدمه (: ما سمعت منى يشبه قول الناس ففيه التقيه و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه).

فالذى يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا على ما توهمه بعض الأخباريين و الظن بصدور جميعها إلا- قليل في غايه القله كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الأخبار و ضبطها في الكتب هو أن يقال إن عمده الاختلاف إنما هي كثره إرادته خلاف الظواهر في الأخبار إما بقرائن متصله اختفت علينا من جهه تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى أو منفصله مختفيه من جهه كونها حالیه معلومه للمخاطبين أو مقالیه اختفت بالانطماس و إما بغير القرينه لمصلحه يراها الإمام عليه السلام من تقيه على ما اخترناه من أن التقيه على وجه التوریه أو غير التقيه من المصالح الأخر.

و إلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره في الإستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى و ربما يظهر من الأخبار محامل و تأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام و إن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينه عليها فمنها (ما روى عن بعضهم صلوات الله عليهم: لما سأله بعض أهل العراق و قال كم آيه تقرأ في صلاه الزوال فقال عليه السلام ثمانون و لم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن أنه من أهل الإدراك فقيل له عليه السلام ما أردت بذلك

و ما هذه الآيات فقال أردت منها ما يقرأ في نافله الزوال فإن الحمد و التوحيد لا يزيد على عشر آيات و نافله الزوال ثمان ركعات) و منها (ما روى من: أن الوتر واجب فلما فزع السائل و استفسر قال عليه السلام إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه و آله و منها (تفسير قولهم عليهم السلام: لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك بين الثلاث و الأربع) و مثله (تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: لا تطوع في وقت الفريضة)

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨١١

بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاة إلى غير ذلك مما يطالع عليه المتتبع.

و يؤيد ما ذكرنا من أن عمده تنافي الأخبار ليس لأجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر و إن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قال للنهار إنه ليل و ليل إنه نهار معللا ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عمده التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظواهرها لما في أيدينا في الأدلة تقية لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسده فضلا عن كفر الراد.

### الثالث

أن التقية قد تكون من فتوى العامه و هو الظاهر من إطلاق موافقه العامه في الأخبار و أخرى من حيث أخبارهم التي رووها و هو المصرح به في بعض الأخبار لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى و ثالثه من حيث عملهم و يشير إليه قوله عليه السلام في المقبوله المتقدمه (: ما هم إليه أميل قضاتهم و حكامهم) و رابعه بكونه أشبه بقواعدهم و أصول دينهم و فروعهم

كما يدل عليه الخبر المتقدم و عرفت سابقا قوه احتمال التفرع على قواعدهم الفاسده و يخرج الخبر حينئذ عن الحجيه و لو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول.

## الرابع

أن ظاهر الأخبار كون المرجح موافقه جميع الموجودين فى زمان الصدور أو معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفى فلو وافق بعضهم بلا مخالفه الباقيين فالترجيح به مستند إلى الكليه المستفاده من الأخبار من الترجيح بكل مزيه.

و ربما يستفاد من قول السائل فى المقبوله قلت يا سيدى هما معا موافقان للعامه أن المراد بما وافق العامه أو خالفهم فى المرجح السابق يعم ما وافق البعض أو خالفه و يرد أن ظهور فقره الأولى فى اعتبار الكل أقوى من ظهور هذه الفقره فى كفايه موافقه البعض فيحمل على إرادته صورته عدم وجود هذا المرجح فى شىء منهما و تساويهما من هذه الجبهه لا صورته وجود المرجح فى كليهما و تكافؤهما من هذه الجبهه.

و كيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم و جب الرجوع إلى ما يرجح فى النظر ملاحظه التقيه منه.

و ربما يستفاد ذلك من أشهريه فتوى أحد البعضين فى زمان الصدور و يعلم ذلك بمراجعته أهل

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨١٢

النقل و التاريخ (فقد حكى عن تواريخهم أن عامه أهل الكوفه كان عملهم على فتاوى أبى حنيفه و سفيان الثورى و رجل آخر و أهل مكه على فتاوى ابن جريح و أهل المدينه على فتاوى مالك و أهل البصره على فتاوى عثمان و سوار و أهل الشام على فتاوى الأوزاعى و الوليد و أهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد و أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهرى و كان فيهم أهل

الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب و عكرمه و ربيعه الرأى و محمد بن شهاب الزهرى إلى إن استقر رأيهم بحصر المذاهب فى الأربعة سنه خمس و ستين و ثلاثمائه) كما حكى.

و قد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصه مثل (قول الصادق عليه السلام حين حكى له فتوى ابن أبى ليلى فى بعض مسائل الوصيه: أما قول ابن أبى ليلى فلا أستطيع رده).

و قد يستفاد من ملاحظه أخبارهم المرويه فى كتبهم و لذا أنيط الحكم فى بعض الروايات بموافقه أخبارهم

## الخامس

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلاله لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور فإذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح 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 تقيهِ 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.

فإن قلت إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيهِ كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أضعفهما دلاله فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدا على الترجيح بحسب الصدور.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨١٣

قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين

على التقيه لأنه إلقاء لأحدهما في الحقيقه و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدله التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور خبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقيه و إغائه و أما إذا لم يعلم بصدورهما كما فى ما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و إن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه فى أحدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور.

و الفرق بين هذا الترجيح و الترجيح فى الدلاله المتقدم على الترجيح بالسند أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما و بتأويل الآخر بقريته ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقيه الذى هو فى معنى الغايه و ترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفه باحتمال التقيه أما لو قلنا بأن الوجه فى ذلك كون  $e\check{R}\theta...e\check{R}$  أقرب إلى الحق و أبعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الأخبار فهى من المرجحات المضمونيه و سيجى ء حالها مع غيرها.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحہ ٨١٤

## أما المرجحات الخارجيه

### اشاره

فقد أشرنا إلى أنها على قسمين الأول ما يكون غير معتبر بنفسه و الثانى ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح.

## القسم الأول ما يكون غير معتبر فى نفسه

### اشاره

فمن الأول شهره أحد الخبرين إما من حيث رواته بأن اشتهر روايته بين الرواه بناء على كشفها عن شهره العمل أو اشتهار الفتوى به و لو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه و منه كون الراوى له أفقه من راوى الآخر فى جميع الطبقات أو فى بعضها بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به و منه مخالفه أحد الخبرين للعامه بناء على ظاهر الأخبار المستفيضه الوارده فى وجه الترجيح بها و منه كل أماره مستقله غير معتبره وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس.



ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربيه أحدهما إلى الواقع و إن كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلى فإن أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنيه فلازمه الظن بوجود خلل فى الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهه الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الريب و قد عرفت أن المزيه الداخليه قد تكون موجه لانتفاء احتمال فى ذيهما موجود فى الآخر كقله الوسائط و مخالفه العامه بناء على الوجه السابق و قد توجب بعد الاحتمال الموجود فى ذيهما بالنسبه إلى

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨١٥

الاحتمال الموجود فى الآخر كالأعدليه و الأوثقيه و المرجح الخارجى من هذا القبيل غايه الأمر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب فى أحدهما البعيد فى الآخر بل ذو المزيه داخل فى الأوثق المنصوص

عليه في و من هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعه على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام من حيث إن الظاهر من أقواهما أقواهما في نفسه و من حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقته أماره خارجيه فيقال في تقريب الاستدلال إن الأماره موجب لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه.

فإن قلت إن المتيقن من النص و معاهد الإجماع اعتبار المزيه الداخليه القائمه بنفس الدليل و أما الأماره الخارجيه التي دل الدليل على عدم العبره بها من حيث دخولها في ما لا- يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح و لا فرق بينه و بين القياس في عدم العبره بها في مقام الترجيح كمقام الحجيه هذا مع أنه لا معنى لكشف الأماره عن خلل في المرجوح لأن الخلل في الدليل من حيث إنه دليل قصور في طريقيته و المفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقيه و مجرد الظن بمخالفه خبر للواقع لا- يوجب خلا- في ذلك لأن الطريقيه ليست منوطه بمطابقه الواقع قلت أما النص فلا- ريب في عموم التعليل في (قوله عليه السلام: لأن المجمع عليه لا ريب فيه) (و قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) لما نحن فيه بل (قوله: فإن الرشد فيما خالفهم) و كذا التعليل في روايه الأرجاني لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامه وارد في المرجح الخارجى لأن مخالفه العامه نظير موافقه المشهور.

و أما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع و الأرجح مدلولاً و لو بقرينه ما يظهر من العلماء قديماً و حديثاً

من إناطه الترجيح بمجرد الأقربيه إلى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربيه إلى الواقع مثل ما سيحى ء من كلماتهم فى الترجيح بالقياس و مثل الاستدلال على الترجيح بموافقه الأصل بأن الظن فى الخبر الموافق له أقوى و على الترجيح بمخالفه الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان و استدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة بأن الكثرة أماره الرجحان و العمل بالراجح واجب و غير ذلك مما يجده المتتبع فى كلماتهم مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجود العمل بالأقرب إلى الواقع فى ما كان حجيتها من حيث الطريقيه فتأمل.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨١٦

### بقى فى المقام أمران

#### أحدهما أن الأماره التى قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هى من المرجحات أم لا

ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه (و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا قال و ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق فى أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما فتعين العمل و إذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد فى العمل بأحدهما من مرجح و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح فى الشريعة لأننا نقول بمعنى أنه ليس بدليل لا بمعنى أنه لا يكون مرجحا لأحد الخبرين و هذا لأن فائده كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس و فيه نظر انتهى).

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين.

و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به

حقيقه كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض و الرجوع معه إلى الأصول و أى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا و لذا استقرت طريقه أصحابنا على هجره فى باب الترجيح و لم نجد موضعا منهم يرجحونه به و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الأصول ليرجح به فى الفروع

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨١٧

### **الثانى فى مرتبه هذا المرجح بالنسبه إلى المرجحات السابقه**

ف نقول أما الرجحان من حيث الدلاله فقد عرفت غير مره تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجى إلى حيث يوهن الأرحح دلاله فهو يسقطه عن الحجيه و يخرج الفرض عن تعارض الدليلين و من هنا قد يقدم العام المشهور و المعتضد بالأمر الخارجيه الأخر على الخاص.

و أما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبوله ابن حنظله تقديمه على المرجح الخارجى لكن الظاهر أن الأمر بالعكس لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل و كذب العادل فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقه للواقع و خبر الأعدل مظنون المخالفه فلا وجه لترجيحه بالأعدليه و كذلك الكلام فى الترجيح بمخالفه العامه بناء على أن الوجه فيه هو نفى احتمال التقيه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨١٨

### **القسم الثانى ما يكون معتبرا فى نفسه**

#### **اشاره**

و أما القسم الثانى و هو ما كان مستقلا باعتبار و لو خلى المورد عن الخبرين فقد أشرنا إلى أنه على قسمين الأول ما يكون معاضدا لمضمون أحد الخبرين و الثانى ما لا يكون كذلك

### **فمن القسم الأول الكتاب و السنه و الترجيح بموافقتهما مما نواتر به الأخبار**

(و استدل فى المعارج على ذلك بوجهين أحدهما أن الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ثانيهما أن الخبر المنافى لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى).

و غرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافى سواء قلنا بحجتيه مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجتيه فلا يتوهم التنافى بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر فى هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنه المطابق لأحد المتعارضين فنقول إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث الأولى أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبه إليه لكونه أخص منه أو غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضه مثله كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم و لا تكرم زيدا العالم و كان فى الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعده فى هذا المقام أن يلاحظ أولا جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨١٩

للكتاب على المطابق له فإن وجد شىء منها رجع المخالف به و خصص به الكتاب لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به فى ابتلائه بمزاحمه الخبر المطابق للكتاب لأنه مع الكتاب من قبيل النص و الظاهر و قد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل و

القرينه فى مقابله أصاله الحقيقه حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعى فإذا عولجت المزاحمه بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينه الخير السليم و لو لم يكن هناك مرجح.

فإن حكمنا فى الخبرين المتكافئين بالتخير إما لأنه الأصل فى المتعارضين و إما لورود الأخبار بالتخير كان اللازم التخير و أن له أن يأخذ بالمطابق و أن يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجى ء من أن موافقه أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير و إن قلنا بالتساقت أو التوقف كان المرجح هو ظاهر الكتاب فتلخص أن الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعده فى شى ء من فروض هذه الصوره.

الثانيه أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحا لمخالفه الكتاب كما إذا تباين مضمونهما كليه كما لو كان ظاهر الكتاب فى المثال المتقدم وجوب إكرام زيد العالم و اللازم فى هذه الصوره خروج الخبر المخالف عن الحجيه رأسا لتواتر الأخبار ببطان الخير المخالف للكتاب و السنه و المتيقن من المخالفه هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح فى هذه الصوره أيضا لأن المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيه فيه لا لما يسقط الآخر عن الحجيه و هذه الصوره عديمه المورد فيما بأيدينا من الأخبار الثالثه أن يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلى بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره و حينئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفه عن الحجيه كان حكمها حكم الصوره الثانيه و إلا- كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزله دليل واحد عارض الخبر المخالف و الترجيح حينئذ

بالتعاضد و قطعيه سند الكتاب فالترجيح بموافقه الكتاب منحصر فى هذه الصوره الأخيره.

لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لأن أعدليه الراوى فى الخبر المخالف لا تقاوم قطعيه سند الكتاب الموافق للخبر الآخر و على الترجيح بمخالفه العامه لأن التقيه غير متصوره فى الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامه و على المرجحات الخارجيه لأن الأماره المستقله المطابقه للخبر الغير المعبره لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار و لو فرضنا الأماره المذكوره مسقطه لدلاله الخبر

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٢٠

و الكتاب المخالفين لها عن الحجيه لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصوره عدم قيام الظن الشخصى على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

و لعل ما ذكرنا هو الداعى للشيخ قدس سره فى تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات و ذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال فيما دل من الأخبار العلائقيه على تقديم بعض المرجحات على موافقه الكتاب كمقبوله ابن حنظله بل و فى غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب و السنه من حيث إن الصوره الثالثه قليله الوجود فى الأخبار المتعارضه و الصوره الثانيه أقل وجودا بل معدومه فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها و إن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجيه مع قطع النظر عن التعارض و يمكن التزام دخول الصوره الأولى فى الأخبار التى أطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب فلا يقل موردها.

و ما ذكر من ملاحظه الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول إن ظاهر تلك الأخبار و لو بقرينه لزوم قله المورد بل عدمه و بقرينه بعض الروايات الداله على رد بعض ما ورد فى الجبر و

التفويض بمخالفه الكتاب مع كونه ظاهرا في نفيهما أن الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر و إن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

و أما الإشكال المختص بالمقبوله من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقه الكتاب فيندفع بما أشرنا إليه سابقا من أن الترجيح بصفات الراوى منها من حيث كونه حاكما و أول المرجحات الخبريه فيه هي شهره إحدى الروائتين و شذوذ الأخرى و لا بعد في تقديمه على موافقه الكتاب.

ثم إن الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب و السنه في الصورة الأولى و أما في صورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر و الدليل المطابق له و الترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

### **و أما القسم الثانى و هو ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين فهى عده أمور**

منها الأصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهرى إذ لو بنى على إفاده الظن بحكم الله الواقعى كان من القسم الأول و لا فرق فى ذلك بين الأصول الثلاثة أعنى أصاله البراءه

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٢١

و الاحتياط و الاستصحاب.

لكن يشكل الترجيح بها من حيث إن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادى المطابق أو المخالف فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ و المفروض أن الأخبار المستفيضه دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للأصل فى تعارض الخبرين رأسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها و أن الفقهاء إنما رجحوا بأصاله البراءه و الاستصحاب فى الكتب الاستدلاليه من حيث بنائهم على حصول الظن النوعى بمطابقه الأصل و أما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا فى مقام الإسناد و لا فى مقام و قد يتوهم أن ما دل على ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على



الأصول الثلاثة فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف حاله السابقه و هو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

و يندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه و الالتزام بارتفاعها.

فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه المكافئ لمعارضه حاكما عليه من غير فرق أصلا مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح و إن كانت النسبه عموما من وجه لأنها أقل موردا فيتعين تخصيص أدله الأصول مع أن التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير مواردها بل أكثرها بخلاف تخصيص أدله الأصول مع أن بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول مثل مكاتبه عبد الله بن محمد الوارده في فعل ركعتي الفجر في المحمل و مكاتبه الحميري المروي في الإحتجاج الوارده في التكبير في كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاه.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل على المخالف من أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجيه المخالف و العمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجيه الموافق و تخصيص الآخر فيما دل على حجيه الأصول و أن الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي و العمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق و أن الخبرين يتعارضان و يتساقطان فيبقى الأصل سليما عن المعارض.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٢٢

**بقي هنا شيء**

و هو أنهم اختلفوا في تقديم المقرر و هو الموافق للأصل على الناقل و هو الخبر المخالف له و الأكثر من

الأصوليين منهم العلامة قدس سره و غيره على تقديم الناقل بل حكي هذا القول عن جمهور الأصوليين معللين ذلك بأن الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان و لا يستغنى عنه بحكم العقل مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه أعنى المتعارضين الموافق أحدهما للأصل فلا بد من التتبع.

و من ذلك كون أحد الخبرين متضمنا للإباحة و الآخر مفيدا للحظر فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح بل يظهر من محكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه و ذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا في العمل استنادا إلى (قوله صلى الله عليه و آله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) (و قوله: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و فيه أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها و بين الإباحة لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين مع أن المشهور تقدم الإباحة على الحظر.

فالمتمجه ما ذكره الشيخ قدس سره في العده من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف (حيث قال و أما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر و الآخر الإباحة و الأخذ بما يقتضى الحظر أو الإباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف لأن الحظر و الإباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع و لا ترجيح بذلك و ينبغي لنا الوقف بينهما جميعا أو يكون الإنسان مخيرا في العمل بأيهما شاء انتهى).

و يمكن الاستدلال لترجيح

الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين و إرجاع ما ذكره من الدليل فى ذلك فالاحتياط و إن لم يجب الأخذ به فى الاحتمالين المجردين عن الخبر إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٢٣

و ما ذكره الشيخ قدس سره إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين مع أن ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحه من الشرع لا ينافى ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع على أصاله الإباحه مثل (قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) أو على أصاله الحظر مثل (قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو و غيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر و لو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصاله الحظر.

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكره من الخلاف فى تقدم المقرر على الناقل و إن حكى عن الأ-كثر تقدم الناقل و عدم ظهور الخلاف فى تقدم الحاضر على المبيح.

و يمكن الفرق بتخصيص المسأله الأولى بدوران الأمر بين الوجوب و عدمه و لذا رجح بعضهم الوجوب على الإباحه و الندب لأجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض أدله تقديم الحظر فيها إطلاق كلامهم فيها و عدم ظهور التخصيص فى كلماتهم و لذا اختار بعض ساده مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحه على الحظر لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره فى تلك المسأله هذا.

مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت

و إن ادعاه بعضهم و التحقيق هو ذهاب الأكثر و قد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضا في المسأله الأولى بل حكى عن بعضهم تفریع تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

و من جمله هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما و استدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا في مسائل أصاله البراءه عند تعارض احتمالی الوجوب و التحريم.

و الحق هنا التخيير و إن لم نقل به في الاحتمالين لأن المستفاد من الروايات الوارده في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين و تساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين خصوصا مع عدم التمکن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف و الإرجاء بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضا بعد الترجيح بموافقه الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيره الداله على التخيير عليه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوه و لم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٢٤

و لا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيره الراجعه إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكومته أخبار التخيير على جميعها و إن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

نعم يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدله الظنيه إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقيه المستلزمه للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شىء.

نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين كما في إجراء التراجيح المتقدمه في تعارض الأخبار و إن كان الظاهر من بعضهم

عدم التأمل فى جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظهما عدم الخلاف فى ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك فى الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة حكمه فهو و إلا ففيه تأمل لكن التكلم فى ذلك قليل الفائدة لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث إنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد.

فإن قيل بحجيتها فإنما هى من باب مطلق الظن و لا ريب أن المرجع فى تعارض الأمارات المعتمره على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما أو سقوط أحدهما عن الحجية و بقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

و أما الإجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور و النصوصيه جار فيه لا محاله و أما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور فالظاهر أنه كذلك و إن قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار و إن شمله لفظ النبأ من آيه النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله (: فإن المجمع عليه لا- ريب فيه) و قوله (: لأن الرشد فى خلافهم) فإن خصوص المورد لا يخصه و من هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقرره فى الخبرين فى الإجماعين المنقولين بل غيرهما من الأمارات التى يفرض حجيتها من باب الظن الخاص و مما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصه لو وجد.

و الحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و كلمات علمائنا الأبرار فى باب التراجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه

محمد و آله الساده السادات عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات و على أعدائهم أشد اللعنات و أسوأ العقوبات آمين آمين  
أمين إلى هنا كتبه سلمه الله عن الآفات و العاهات بحق محمد و آله أشرف السادات، قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء الثامن  
من شهر الرجب سنة ألف و مائتين و سبعين و أربعة من الهجره ١٢٧٤.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٤٣

## المحتويات

٥ المحتويات

تصدير س ألف

مقدمه الشيخ عبد الحسين التستري ١

مقدمه المصنف ٢

المقصد الأول فى القطع

مقدمه، وجوب متابعه القطع و أنه القطع و أنه حجّه ٤

القطع قد يكون طريقا للحكم و قد يكون موضوعا للحكم ٥

خواصّ القطع الطريقي ٦

الظن الطريقي و الظن الموضوعى ٧

تنبيهات

التنبيه الأول، هل القطع حججه، سواء صادف الواقع أم لم يصادف ٨

لا فرق فى قبح التجرى بين مواردّه ١٢

أقسام التجرى سته ١٣

التنبيه الثانى، هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حججه أم لا ١٥

التنبيه الثالث، هل قطع القطاع معتبر أم غير معتبر ٢٢ التنبيه، هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً فى الاعتبار أم لا ٢٤

المقام الثانى، كفايه العلم الإجمالى فى الامتثال ٢٤

المقام الأول، كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف و اعتباره ٢٧

موارد توهم الخلاف في الكفايه للفعل المكلف به ٢٨

لا بدّ من التزام أحد أمور في هذه الموارد ٢٩

مخالفة العلم الإجمالي تتصور على وجهين ٣٠

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٤٤ المخالفه في الشبهه الموضوعيه و الشبهه الحكميه ٣٠

المخالفة في الالتزام و المخالفه في العمل ٣١

المخالفة العمليه لخطاب تفصيلي ٣٣

المخالفة العمليه لخطاب مردّد بين خطابين ٣٤

الاشتباه من حيث الشخص المكلف بالحكم ٣٥

الحكم

الثابت لموضوع واقعي مردّد بين شخصين ٣٥

الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين ٣٦

المقصد الثاني في الظن

المقام الأول، إمكان التعبد بالظن عقلا ٤٠

التعبد بالأمارات الغير العلميه ٤٣

المقام الثاني، وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعيه ٤٩

الظنون المعتره

١ الأمارات لاستنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب و السنه ٥٤

القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم ٥٥

جواز العمل بظواهر الكتاب أو عدم جوازه ٥٦

تنبيهات ٦٥

الظواهر حجه بالنسبه إلى من قصد إفهامه أم لا ٦٧

القسم الثاني الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر ٧٤

٢ الإجماع المنقول بخبر الواحد ٧٧

مستند علم الحاكي بقول الإمام أمور ٨٣

٣ الشهره الفتوايه ١٠٥

٤ خبر الواحد ١٠٨

أدله المانعين عن حجيه خبر الواحد ١١٠

أدله المجوزين عن حجيه خبر الواحد ١١٦

الأول الآيات، للاستدلال على حجيه خبر الواحد ١١٦



آيه النبأ ١١٦

آيه النفر ١١٦

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٤٥ آيه الكتمان ١٣١

آيه أهل الذكر ١٣٢

آيه الأذن ١٣٤

الثاني، السنه للاستدلال على حجيه خبر الواحد ١٣٧

١ ما ورد في الخبرين المتعارضين ١٣٧

٢ ما دلّ على إرجاع الرواه إلى أصحابهم عليهم السلام ١٣٨

٣ ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء و الثقات ١٣٩

الثالث، الإجماع على حجيه خبر الواحد ١٤٥

التقرير الأول للإجماع على حجيه خبر الواحد في مقابل السيد و أتباعه ١٤٥

التقرير الثاني للإجماع على حجيه خبر الواحد في زماننا هذا ١٤٢

التقرير الثالث للإجماع على حجيه خبر الواحد سيره المسلمين ١٤٢

التقرير الرابع للإجماع على حجيه خبر الواحد طريقه العقلاء ١٤٣

التقرير الخامس للإجماع على حجيه خبر الواحد إجماع الإماميه ١٤٥

التقرير السادس للإجماع على حجيه

خبر الواحد إجماع الإماميه ١٦٥

الرابع دليل العقل

تقرير إثبات حجيه خبر الواحد و هو من وجوه ١٦٧

الوجه الأول ما اعتمده سابقا ١٦٧

الوجه الثاني ما ذكره صاحب الوافيه ١٧١

الوجه الثالث ما ذكره بعض المحققين ١٧١

حجيه مطلق الظن و أدلتها أربعه ١٧٥

الأول دفع الضرر المظنون لازم ١٧٥

الثاني لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوع على الراجح ١٨١

الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي ١٨٢

الرابع الدليل المعروف بدليل الانسداد و له مقدمات ١٨٣

الاحتياط بوجوه غير ما ذكرنا من الإجماع و الحرج ٢٠١

تنبيهات

التنبيه الأول، الامتثال الظني للحكم الواقعي و الحكم الظاهري ٢١٢

التنبيه الثاني، نتیجه دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه ٢٢٢

المقام الأول كون النتيجة مهمله أو معينه ٢٢٢

المقام الثاني هل يحكم بتعميم الظن أم لا ٢٢٦

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٤٦ الوجه الأول من طرق التعميم عدم وجوه المرجح ٢٢٦

الوجه الثاني من طرق التعميم عدم كفايه الظن ٢٤١

الوجه الثالث من طرق التعميم قاعده الاشتغال ٢٤٣

المقام الثالث تعميم الظنّ على الكشف أو على الحكومه ٢٤٨

الإشكال فى خروج القياس و ظن قام على عدم اعتباره ظن آخر ٢٤٩

الأول، خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره ٢٤٩

الثانى إذا قام ظن على عدم اعتبار ظن ٢٥٧

التنبيه الثالث، الظن من أماره بالحكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل ٢٦٤

ربما منع منه غير واحد من مشايخنا بأمرين ٢٦٦

الأول أصاله الحرمه و عدم شمول دليل الانسداد و الجواب ٢٦٦

الثانى الشهره المحققه و الإجماع المنقول و الجواب ٢٦٨

التنبيه الرابع، الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام ٢٧٠

التنبيه الخامس، اعتبار الظن

القسم الثانى ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به ٢٧٤

القسم الأول ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد ٢٨١

المقام الأول فى القادر على تحصيل العلم ٢٨١

المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم ٢٨٤

التنبه السادس، على فرض عدم حجيه ظن هل يترتب عليه آثار آخر ٢٩٠

المقام الأول الجبر بالظن الغير المعبر ٢٩٠

المقام الثانى كون الظن الغير المعبر موهنا ٢٩٣

المقام الثالث الترجيح بالظن الغير المعبر ٢٩٤

القسم الأول الظن المنهى عنه بالخصوص ٢٩٤

القسم الثانى الظن الغير المعبر ٢٩٧

الأول الترجيح بالظن الغير المعبر فى الدلاله ٢٩٧

الثانى الترجيح بالظن الغير المعبر فى وجه الصدور ٢٩٨

الثالث ترجيح السند بمطلق الظن ٢٩٩

المقصد الثالث فى الشك

مقدمه، يحصل للمكلف إما القطع و إما الظن و إما الشك ٣٠٨

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ١٨٤٧ الأصول العمليه، البراءه، الاحتياط، التخيير، الاستصحاب ٣١٠

المقام الأول الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه حاله السابقه ٣١٣ البراءه، الاحتياط، التخيير الموضوع الأول الشك فى

نفس التكليف ٣١٤ المطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب ٣١٥ المسأله الأولى ما لا نصّ فيه احتج للقول

الأول بالأدله الأربعة ٣١٤

حديث رفع عن أمتي تسعة أشياء ٣٢٠

بقي في المقام شىء و إن يكن مربوطا به ٢٣٤

حديث ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ٣٢٦

حديث إن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم ٣٢٧

حديث كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى ٣٢٧

حديث... فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك ٣٢٧

حديث كل

شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال ٣٢٨

٣ الإجماع، تقرير الإجماع من وجهين ملاحظه فتاوى العلماء فى موارد الفقه ٣٣٢

الإجماعات المنقوله و الشهره المحققه ٣٣٣

الإجماع العملى الكاشف عن رضاء المعصوم ٣٣٤

٤ حكم العقل بقبح العقاب على شى ء من دون بيان التكليف ٣٣٥

و قد يستدل على البراءه بوجوه غير ناهضه ٣٣٧

احتج القول الثانى بالأدله الثلاثه ٣٣٩

١ الكتاب، طائفتان ٣٣٩

٢ السنه، طوائف ٣٤٠

الطائفه الأولى ما دلّ على حرمه القول و العمل بغير العلم ٣٤٠

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٤٨ الطائفه الثانيه ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه و عدم العلم ٣٤٠

الطائفه الثالثه ما دلّ على وجوب الاحتياط ٣٤٦

الطائفه الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى و الأئمه عليهم السلام ٣٥٠

٣ العقل، تقرير دليل العقل من وجهين ٣٥٣

تنبيهات ٣٥٦ المسأله الثانيه

دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب من جهه إجمال النص ٣٦٥

المسأله الثالثه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب من جهه تعارض النصين ٣٦٥

المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب مع الشك فى الواقعه الجزئيه ٣٦٨

تنبيهات المطلب الثانى دوران الحكم بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام ٣٧٧

المسأله الأولى فيما اشبهه حكمه الشرعى الكلى من جهه عدم النص المعتبر ٣٧٧

تنبيهات المسأله الثانيه فيما اشتهبه الحكم الشرعى من جهه إجمال النص ٣٨٧

المسأله الثالثه فيما اشتهبه الحكم الشرعى من جهه تعارض النصين ٣٨٩

المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غير الوجوب من جهه الاشتباه فى موضوع الحكم ٣٩١

المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة ٣٩٥ المسأله الأولى دوران الأمر بين الوجوب و

الحرمة من جهة عدم الدليل ٣٩٥

المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل ٤٠١

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٤٩ المسألة الثالث لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدله ٤٠١

المسألة الرابعه لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع ٤٠٢

الموضوع الثانى فى الشك فى المكلف به ٤٠٣ المطلب الأول دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب

المسألة الأولى لو علم التحريم و شك فى الحرام من اشتباه الموضوع الخارجى ٤٠٣

المقام الأول الشبهه المحصوره ٤٠٣ الأول جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه ٤٠٤

الثانى وجوب اجتناب الكل أو عدمه ٤٠٩ احتج من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و المنع منه بوجهين ٤١١

تنبيهات ٤١٦

المقام الثانى الشبهه الغير المحصوره

المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب و يدل عليه وجوه ستة ٤٣٠

ضابط المحصور، و الارتكاب، و النسبه ٤٣٥

المسألة الثانية إذا اشتبه الحرام بغير الواجب من جهة عدم النص ٤٤٠

المسألة الثالثه إذا اشتبه الحرام بغير الواجب من جهة إجمال النص ٤٤٠

المسألة الرابعه إذا اشتبه الحرام من جهة تعارض النصين ٤٤٠

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٥٠ المطلب الثانى اشتباه الواجب بغير الحرام القسم الأول فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين أمرين

متباينين ٤٤١

المسألة الأولى ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعة بغيره من جهة عدم النص المعتبر ٤٤٢

المسألة الثانية ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعة بغيره من جهة إجمال النص ٤٥١

المسألة الثالثه ما إذا اشتبه الواجب بغير الواجب لتكافؤ النصين ٤٥٢



المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع ٤٥٣

تنبيهات ٤٥٤

القسم الثانى فيما إذا دار

الأمر فى الواجب بين الأقل و الأكثر ٤٥٩

الأول الشك فى الجزء الخارجى

المسأله الأولى

ما إذا كان الشك فى الجزء الخارجى مع عدم النص المعتبر ٤٥٩

لنا على ذلك الدليل العقلى و الدليل الثقلى ٤٦٠

المسأله الثانیه ما إذا كان الشك فى الجزئیه ناشئاً من إجمال الدليل ٤٧١

المسأله الثانیه ما إذا تعارض نصاب فى جزئیه شىء و عدمها ٤٧٦

المسأله الرابعه إذا شك فى جزئیه شىء من جهه الشبهه فى الموضوع الخارجى ٤٧٨

الثانى ما إذا كان الشك فى كون الشىء قيدا للمأمور به ٤٨٢

تنبيهات ٤٨٢

التنبيه الأول، و فيه مسائل ثلاث ٤٨٢

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٥١ المسأله الأولى و هى بطلان العباده بترك العباده سهوا ٤٨٣

المسأله الثانیه و هى فى زياده الجزء عمدا ٤٨٧

المسأله الثالثه و هى فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدر عمدا ٤٩٤

التنبيه الثانى إذا ثبت الجزئیه أو الشرطیه فما ذا يقتضى الأصل ٤٩٦

الكلام فى الشروط، الأصل فيها ما مر فى الأجزاء و هو التمكن من الشرط ٤٩٩

فرعان، دوران الأمر بين ترك الجزء أو الشرط.

و البدل الاضطرارى ٥٠١

التنبيه الثالث، دوران الأمر بين الشرطیه و الجزئیه ٥٠٢

المطلب الثالث اشتباه الواجب بالحرام ٥٠٥ خاتمه فيما يعتبر فى العمل بالأصل، الاحتياط أم البراءه ٥٠٦

الاحتياط لا يعتبر فى العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ٥٠٦

الكلام يقع فى بعض الموارد من جهة إحراز الواقع ٥٠٦

البراءة وجوب أصل الفحص، يدل عليه وجوه ٥١٠

بقى الكلام فى حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص ٥١٢

استحقاق العقاب أم صحة العمل ٥١٢

صحة العمل، الحكم الوضعى فى المعاملات و فى العبادات ٥١٥

ختم الكلام فى الجاهل

العامل قبل الفحص بأمر ٥٢١

الكلام فى مقدار الفحص و هو اليأس عن وجدان الدليل ٥٢٨

تذنيب، ذكر الفاضل التونى لأصل البراءة شروطا آخر ٥٢٩

قاعده لا ضرر و لا ضرار ٥٣٣

المقام الثانى [الشك فى الحكم الواقعى مع لحاظ الحاله السابقه] الاستصحاب

مقدمه، تعريفات للاستصحاب ٥٤١

بقى الكلام فى أمور ستة ٥٤٣

١ الاستصحاب من الأصول العمليه ٥٤٣

٢ الاستصحاب على تقدير الظن من الأدله العقليه ٥٤٣

٣ الاستصحاب على تقدير كونه من الأحكام العقليه مسأله أصوليه ٥٤٤

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٤٨٥٢ المناط فى اعتبار الاستصحاب ٥٤٦

٥ الاستصحاب يتقوم بأمرين، وجود الشئ ء فى زمان و الشك ٥٤٧

٦ الاستصحاب على أقسام باعتبارات ثلاثه ٥٤٩

الاستصحاب باعتبار المستصحب من وجوه ٥٤٩

١ قد يكون أمرا وجوديا و قد يكون أمرا عدميا ٥٤٩

٢ قد يكون حكما شرعيا و قد يكون غيره ٥٥٢

٣ قد يكون حكما تكليفيا و قد يكون حكما وضعيا ٥٥٣

الاستصحاب باعتبار الدليل أيضا من وجوه ٥٥٤

قد يكون إجماعا، أو بدليل شرعى أو عقلى، يدل على استمرار الحكم أولا ٥٥٤

الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه أيضا من وجوه ٥٥٦

قد يكون الشك من اشتباه الأمر الخارجى ٥٥٦

قد يكون الشك من الشك بالمعنى الأعم أو مع تساوى الطرفين ٥٥٨

قد يكون الشك من جهه المقتضى أو من طرف الرافع ٥٥٨

كلمات الأصحاب فى الاستصحاب فى بادى النظر أحد عشر قولاً ٥٦٠

أقوى الأقوال فى الاستصحاب هو القول التاسع ٥٦١

دليل القول التاسع فى الاستصحاب وجوه ٥٦٢

الأول، ظاهر كلمات جماعه الاتفاق عليه ٥٦٢

الثانى، حكم الشارع بالبقاء من أول الفقه إلى آخر الفقه ٥٦٣

الثالث، الأخبار المستفيضه ٥٦٣

صحيحه

زراره الأولى ٥٦٣

صحيحه زراره الثانيه ٥٦٤

صحيحه زراره الثالثه ٥٦٦

روايه محمد بن مسلم ٥٦٩

مكاتبه على بن محمد الكاشاني ٥٧٠

و ربما يؤيد ذلك بالأخبار الوارده فى الموارد الخاصه ٥٧١

احتج للقول الأول فى الاستصحاب بوجوه ثلاثه ٥٧٦

احتج النافون للاستصحاب بوجوه أربعه ٥٨٦

بقى الكلام فى حجج المفصلين فى الاستصحاب ٥٨٨

حجه من أنكر اعتبار الاستصحاب فى الأمور الخارجيه ٥٩٢

حجه القول الخامس فى الاستصحاب ٥٩٥

حجه القول السادس فى الاستصحاب ٥٩٨

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٥٣ حجه القول السابع الذى نسب الفاضل التونى إلى نفسه فى الوافيه ٥٩٨

حجه القول الثامن و نسبه جماعه إلى الغزالى فى المستصفى من علم الأصول ٦١٣

حجه القول التاسع و هو ما يظهر من المحقق الحلى فى معارج الأصول ٦١٩

حجه القول العاشر ما حكى عن المحقق السبزوارى فى ذخيره المعاد ٦٢٢

حجه القول الحادى عشر ما ذكره المحقق الخوانسارى فى مشارق الشمس ٦٢٥

بقى الكلام فى توجيه ما ذكره من أن الأمر فى الحكم التخييرى أظهر ٦٣٣

تنبيهات

الأول إذا كان المتيقن السابق كلياً فى ضمن فرد ٦٣٨

الثانى جريان الاستصحاب فى الزمان ٦٤٤

الثالث إذا كان المتيقن السابق مما يستقل به العقل ٦٥٠

الرابع الاستصحاب التقديرى و الاستصحاب التعليقى ٦٥٣

الخامس الاستصحاب فى حكم فى هذه الشريعة أو فى الشريعة السابقه ٦٥٥

السادس المستصحب من الأحكام المجعوله أو الموضوعات الخارجيه ٦٥٩

السابع المستصحب المشكوك الارتفاع فى الزمان السابق و غيره ٦٦٦

الثامن استصحاب صحه العباده عند الشك فى طرؤ مفسد ٦٧٠

التاسع الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه و غيرها ٦٧٢

العاشر الدليل على الحكم مبين فى الزمان الثانى و غير مبين ٦٨٠

العادى عشر الاستصحاب

فى مورد تعذر بعض أجزاء المركب ٦٨٤

الثانى عشر تساوى احتمال الخلاف أو رجحانه ٦٨٧

خاتمه

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا ٦٩٠

الأول، بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب ٦٩٠

الثانى أن يكون فى حال الشك متيقنا بوجود المستصحب فى السابق ٦٩٧

الثالث أن يكون بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غير معلوم ٧٠٣

تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة المقام الأول عدم معارضه الاستصحاب لبعض الأمارات ٧٠٦

١ اليد لا يعارضها الاستصحاب بل هى حاكمه عليه ٧٠٦

٢ أصاله الصحه فى العمل بعد الفراغ عنه لا يعارضها الاستصحاب ٧٠٨

الكلام يقع فى مواضع سبعة لدفع ما يترأى من التعارض ٧٠٩

٣ أصاله الصحه فى فعل الغير ٧١٧

الإشاره إلى هذه القاعده من الكتاب و السنه و الإجماع و العقل ٧١٧

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٨٥٤ تنبيهات

الأول، المحمول عليه فعل المسلم هل الصحه باعتقاده أو لا ٧٢١

الثانى أصاله الصحه تجرى فى العقود بعد كمال الأركان ٧٢٢

الثالث أصاله الصحه فى مورد الشك فى بعض الأمور المعتره شرعا ٧٢٥

الرابع مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع آثار الفعل الصحيح عنده ٧٢٦

الخامس أصاله الصحه و ترتيب الآثار لا ملازمات الصحه ٧٢٨

السادس بيان ورود أصاله الصحه على الاستصحاب ٧٢٩



بقى الكلام فى أصله الصحه فى الأقوال و الاعتقادات ٧٣١

المقام الثانى، تعارض الاستصحاب مع القرعه ٧٣٣ المقام الثالث، تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العمليه ٧٣٣

١ تعارض أصل البراءه مع الاستصحاب ٧٣٣

٢ تعارض أصل الاشتغال مع الاستصحاب ٧٣٥

تعارض الاستصحابيين و هو على أقسام ٧٣٦

١ إذا كان الشك فى مستصحب أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر ٧٣٧

إذا كان الشك في كليهما مستبًا عن أمر ثالث، وفيه صور ٧٤٣

الصورة الأولى ما كان العمل مستلزما لمخالفه قطعيه ٧٤٣

الصورة الثانيه أن لا يكون العمل مستلزما لمخالفه قطعيه ٧٤٣

الصورة الثالثه و هي ما يعمل فيه بالاستصحابين ٧٤٦

الصورة الرابعه و هي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين ٧٤٧

خاتمه التعادل و التراجع ٧٤٩

مقدمه، تعريف التعارض و بيانه ٧٥٠

ضابط الحكومه و الورود و التخصيص ٧٥٠

الجمع بين الخبرين المتنافيين على أقسام ثلاثه ٧٥٦

الجمع بين أدله الأحكام ٧٥٩

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ١٨٥٥ المقام الأول المتعارضان المتكافئان ٧٦٠ المقام الثاني التراجع في أربع مقامات

المقام الأول، ترجيح أحد الخبرين بالمزيه الداخليه و المزيه الخارجي ٧٦٦

المقام الثاني، ذكر الأخبار الوارده في أحكام المتعارضين ٧٧١

الكلام في علاج التعارض المتوهم في ظواهرها يقع في مواضع ٧٧٦

المقام الثالث، عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصه ٧٧٩

المقام الرابع، بيان المرجحات و هي على قسمين ٧٨٣

الأول، المرجحات الداخليه ٧٨٣

هي راجعه إلى الصدور و إلى وجه الصدور و إلى المضمون ٧٨٣

ترجيح الروايه باعتبار قوه الدلاله ٧٨٤

قد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص و الظاهر، مثل حمل الخاص المطلق على التقيه ٧٨٨

مرجع المرجحات فى الدلاله إلى ترجيح الأظهر على الظاهر ٧٩٠

المرجحات النوعيه لظاهر أحد المتعارضين خمس ٧٩٠

قد يصعب حكم التعارض إذا كان أزيد من دليلين ٧٩٤

مرجحات الروايه من الجهات الأخر ٨٠١

الترجيح من جهه الصدور يكون من وجهين

١ الترجيح بالسند يكون بأمر سبعه ٨٠١

٢ الترجيح الراجع إلى المتن يكون بأمر ثلاثه ٨٠٣

الترجيح من حيث وجه الصدور ٨٠٤

بقى فى هذا المقام أمور خمسه ٨٠٩

الثانى،

المرجحات الخارجيه القسم الأول ما يكون غير معتبر في نفسه ٨١٤

القسم الثاني ما يكون معتبرا في نفسه ٨١٨

١ الكتاب و السنه، و الترجيح بموافقته مما تواتر به الأخبار ٨١٨

٢ ما لا يكون معاضدا لأحد الخبرين هو عدّه أمور ٨٢٢

بقي هنا شئ ٧٢٣

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ٨٥٦

## المصادر

٦ المصادر

١ إبطال العمل بأخبار الآحاد رسائل الشريف المرتضى.

٢ أجود التقريرات، للسيد أبو القاسم الخوئي، تقرير دروس الميرزا محمد حسين النائيني، مطبعه العرفان،

صيدا ١٣٥٢ هـ، أفست، مكتبه الفقيه، قم.

٣ الاحتجاج، لأحمد بن أبي طالب، الطبرسي، تحقيق السيد محمد باقر الخراسان، النجف، ١٣٨٦.

٤ اختيار معرفه الرجال، من رجال الكشي، للطوسي، تحقيق حسن المصطفوي، جامعه مشهد، ١٣٤٨ ش.

٥ الأربعين، للشيخ بهاء الدين محمد العاملي، تحقيق محسن قره باغي، تبريز.

٦ الإرشاد، للشيخ المفيد، مؤسسه الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٧ الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، للطوسي، تحقيق السيد حسن الخراسان، النجف، ١٣٩٠ هـ.

٨ الاعتقادات، الصدوق، مع النافع يوم الحشر، الطبعة الحجرية، طهران.

٩ أعلام الشيعة، الكرام البرره، للشيخ آقا بزرگ الطهراني، مخطوط سنه ١٣٣٥.

١٠ أعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين العاملي، عشر مجلدات، بالقطع الكبير، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١١ الإقبال، للسيد ابن طاوس، الطبعة الحجرية، طهران،...

١٢ الأمالى، للشرف المرطفى، ءءقبق أبو الفضل إءراهفم، ءار إءفاء الكءب العربفة، القاهره، ١٩٥٤ م.

١٣ أمالى الشفء الطوسى، مقءمه السفء مءمء صاءق بحر العلوم، النءف، ١٣٨٤.

١٤ أوءق الوسائل فى شرح الرسائل للمفرزا موسى ءءبرفزى، أفسء، انءشاراء كءبى نءفى، قم، ١٣٩٧.

١٥ إضءاء الفواءء فى شرح القواءء، لفءر ءفن ابن العلامه، ءءقبق الإءءهارءى و الموسوى، المءبعه

العلمفة، قم، ١٣٨٧ هـ.

- الباب الحادى عشر من مختصر المصباح، للعلامه الحلّى، الطبعة الحجرية، بالقطع الصغير، طهران.
- ١٧ بحار الأنوار، للعلامه المجلسى، تحقيق السيد كاظم الموسوى و يحيى العابدى و محمد باقر البهودى، دار الكتب الإسلاميه، طهران.
- ١٨ بحر الفوائد فى شرح الفرائد، للميرزا محمّد حسن الآشتيانى، الطبعة الحجرية، أفتت منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعى النجفى، قم، ١٤٠٤ هـ.
- ١٩ بدائع الأصول، للحاج الميرزا حبيب الله الرشتى، أفتت، مؤسسه آل البيت، قم.
- ٢٠ تحرير الأحكام، للعلامه الحلّى، الطبعة الحجرية، أفتت، مؤسسه آل البيت، مشهد.
- ٢١ تحف العقول: لابن شعبه، تحقيق على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٤.
- ٢٢ تذكره الفقهاء، للعلامه الحلّى، أفتت، المكتبه المرتضويه، طهران، ١٣٨٨ هـ.
- ٢٣ تعليقه شرح مختصر الأصول للتفتازانى، القاهره،...
- ٢٤ تفسير العياشى، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلاتى، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٨٠.
- ٢٥ تفسير القمى، تعليق السيد طيب الموسوى الجزائرى، النجف، ١٣٨٧.
- فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٢٦٨٥٧ تفصيل النشأتين، للراغب الأصفهانى، القاهره،...
- ٢٧ تمهيد القواعد، للشهيد الثانى، مع ذكرى الشيعه، أفتت، بصيرتى، قم...
- ٢٨ التوحيد، للصدوق، تعليق هاشم الحسينى الطهرانى، قم، منشورات جماعه المدرسين.
- ٢٩ تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسى، تحقيق السيد حسن الموسوى الخرسان، أفتت، بيروت، ١٤٠١.
- ٣٠ تهذيب الأصول، للعلامه الحلّى، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٠٨ هـ.
- ٣١ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، للصدوق، تحقيق على أكبر الغفارى، طهران.
- ٣٢ جامع أحاديث الشيعه، إشراف آيه الله البروجردى، قم ١٣٩٩.
- ٣٣ جامع المقاصد، للمحقق الثانى على الكركى، الطبعة الحجرية، طهران.

٣٤ جواب المسائل التباينات رسائل الشريف المرتضى.

٣٥ جواب المسائل الموصليات الأولى، للشريف المرتضى، مخطوط و مفقود.

٣٦ جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي، تحقيق الشيخ عباس القوجاني، النجف.

٣٧ الحدائق الناضرة،

للبحراني، دار الكتب الإسلامية، النجف، ١٣٧٨.

٣٨ الخصال، للصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، ١٤٠٣.

٣٩ خلاصه الاستدلال، لابن إدريس الحلّي، مخطوط.

٤٠ الخلاف، للشيخ الطوسي، طهران،...

٤١ الدرر النجفيه، للشيخ يوسف البحراني، الطبعة الحجرية، أفست، قم.

٤٢ ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، للمحقق محمد باقر السيزواري، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

٤٣ الذريعه إلى أصول الشريعة، للشريف المرتضى، تحقيق الدكتور أبو القاسم الكرجي، جامعه طهران، ١٣٤٦.

٤٤ الذريعه إلى تصانيف الشيعة، للشيخ آقا بزرك الطهراني، النجف... بيروت،

٤٥ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، الطبعة الحجرية، أفست، قم.

٤٦ الرجال، للنجاشي، مطبعة المصطفوي، طهران،...

٤٧ رسائل الشريف المرتضى، تحقيق السيد مهدي الرجائي و السيد أحمد الحسيني، دار القرآن، قم، ١٤٠٥.

٤٨ الرسالة الاستصحابية، للوحيد البهبهاني، مخطوط.

٤٩ روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، للسيد محمد الباقر الموسوي الخوانساري، قم... مكتبه إسماعيليان، قم ١٣٩٠

و مع مقدمه السيد محمد علي الروضاتي، المجلد الأول، طهران.

٥٠ رياض المسائل، للسيد عليّ الطباطبائي، الطبعة الحجرية، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

٥١ زبده الأصول، الشيخ البهائي، الطبعة الحجرية، طهران...

٥٢ زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، للمرتضى الأنصاري، طهران، ١٣٣٩ ش.

٥٣ السرائر الحاوي في أحكام الفتاوى، لابن إدريس الحلّي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٠ هـ، أفست، ١٤٩٠ هـ.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٨٥٨ شرائع الإسلام، للمحقق الحلّي، تحقيق محمد علي البقال، النجف، ١٣٨٩.

٥٥ شرح تهذيب الأحكام، للسيد نعمه الله الجزائري، مخطوط.



٥٦ شرح قضاء شرائع الإسلام، للميرزا داود البروجردى، مخطوط رقم ١٤٧٨، مكتبة آية الله العظمى

المرعشى النجفى العامه، قم، و فيه إجازة الشيخ مرتضى الأنصارى للمؤلف.

٥٨ شرح الوافيه، صدر الدين الرضوى القمى، مخطوط.

٥٩ الصافى،

للفيض الكاشاني، الطبعة الحجرية، خط محمد علي الغروي التبريزي، طهران.

٦٠ الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٦١ صفات الشيعة، للصدوق، انتشارات أعلمى، طهران.

٦٢ عده الأصول، للشيخ أبي جعفر الطوسي، الطبعة الحجرية، طهران.

٦٣ عصره المنجود، لزين الدين علي البياضى النباطى العاملى، مخطوط.

٦٤ علل الشرائع، للصدوق، تقديم السيد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٥.

٦٥ عوائد الأيام، للمولى أحمد النراقى، الطبعة الحجرية، أفت، بصيرتى، قم.

٦٦ عوالى اللثالى، لابن أبى جمهور الأحسائى، تحقيق مجتبى العراقى، قم، ١٤٠٥.

٦٧ عيون أخبار الرضا، للصدوق، تحقيق اللاجوردى، قم،

٦٨ غايه البادى فى شرح المبادى، لمحمد بن على، الجرجانى، الغروي، مخطوط.

٦٩ غنيه النزوع من علمى الأصول و الفروع، لابن زهره عز الدين حمزه بن على الحسينى الحلبي، مع الجوامع الفقيهيه، الطبعة الحجرية، ١٢٧٦ هـ، أفت، قم.

٧٠ الغيه، للطوسى، مع مقدمه للشيخ آقا بزرگ الطهرانى، النجف،

٧١ الفصول الغرويه، للشيخ محمد حسين الأصفهانى، الطبعة الحجرية، و معه الفوائد القديمه و الفوائد الجديده للبههانى، طهران.

٧٢ الفصول المختاره، من العيون و المحاسن للشيخ المفيد للشريف المرتضى، النجف.

المطبعة الحيدريه.

٧٣ الفوائد الأصوليه و الفقيهيه للسيد مهدي بحر العلوم، الطبعة الحجرية، طهران...

٧٤ فوائد الأصول، للشيخ محمد على الخراسانى الكاظمى، تقرير دروس الميرزا محمد حسين النائينى، النجف، ١٣٤٥ هـ

٧٥ فوائد الشرائع، للمحقق الثانى، مخطوط.

٧٦ الفوائد الطوسيه، للشيخ محمد الحر العاملى، تحقيق اللاجوردى، قم ١٤٠٣.

٧٧ الفوائد القديمه، للوحيد البهبهاني، مع الفصول، الطبعه الحجريّه، طهران.

٧٨ الفوائد المدنيه، الأسترآبادي، الطبعه الحجريّه، طهران، ١٣٢١.

٧٩ الفوائد المكيه، للمولى محمد أمين الأسترآبادي، مخطوط.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٠٨٥٩ القاموس المحيط، للفيروزآبادي، المطبعه المصريه،

٨١ قرب الإسناد، لعبد الله بن جعفر الحميري، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٧٠.

٨٢ قصص العلماء، للشيخ محمد التنكابني، طهران،

٨٣ القواعد، للشهيد الأول محمد بن مكي، تحقيق الشهيد الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، النجف، ١٣٩٩، أفست، منشورات مكتبة المفيد، قم.

٨٤ قواعد الأحكام، للعلامة الحلبي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٢، أفست، منشورات الرضي، قم ١٤٠٤.

٨٥ القوانين المحكمه، للميرزا أبو القاسم القمي الطبعة الحجرية، طهران.

٨٦ الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٨٨

٨٧ كتاب سليم بن قيس الهلالي الكوفي، دار الكتب الإسلامية، قم...

٨٨ كشف الغطاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧١، أفست، أصفهان.

٨٩ كشف القناع، للمحقق أسد الله التستري، الكاظمي، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

٩٠ كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام، للفاضل الهندي، الطبعة الحجرية، أفست، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

٩١ كفايه الأثر، لأبي القاسم علي الخزاز القمي الرازي، تحقيق عبد اللطيف الحسيني الخوئي، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠١ هـ.

٩٢ كفايه الأحكام، للمحقق محمد باقر السبزواري، طهران، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٦٠ هـ، أفست، قم.

٩٣ كمال الدين، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٥ هـ.

٩٤ الكنى و الألقاب، للشيخ عباس القمي، صيدا، ١٣٥٨ هـ، أفست، قم.

٩٥ لسان الخواص، للفاضل القزويني، مخطوط.

٩٦ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للعلامة الحلبي، تحقيق محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤

٩٧ مجمع البيان، لأمين الإسلام، الطبرسي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٣ هـ، أفست، بيروت.

٩٨ مجمع الفائده و البرهان، للمحقق الأردبيلي، تحقيق الإشتهاردي و العراقي و اليزدي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣



تحقيق السيد جلال الدين المحدث الأرموي، طهران، ١٣٧١.

١٠٠ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، للعلامة الحلّي، الطبعة الحجرية، أفتت، مكتبة نينوى الحديثه، طهران.

١٠١ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، للسيد محمد العاملی، سبط الشهيد الثاني، الطبعة الحجرية، طهران.

١٠٢ المسائل المصرية، للمحقق الحلّي، مخطوط.

فرائد الأصول، ج ٢، صفحہ ١٠٣٨٦٠ مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني، الطبعة الحجرية، أفتت، قم ١٣٩٩ هـ.

١٠٤ مستدرک الوسائل، للميرزا محمد حسين النوري، الطبعة الحجرية، أفتت، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٣ هـ.

١٠٥ المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد الغزالي، القاهرة.

١٠٦ مشارق الشموس في شرح الدروس، للمحقق آقا حسين الخوانساري، الطبعة الحجرية، أفتت، مؤسسه آل البيت، قم...

١٠٧ مشرق الشمسيين، للشيخ البهائي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٩ هـ، أفتت، قم.

١٠٨ معارج الأصول، للمحقق الحلّي، تحقيق محمد حسين الرضوي، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣.

١٠٩ معالم الدين، حسن بن زين الدين، مؤسسه النشر الإسلامي، التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٦ هـ.

١١٠ معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٧٩.

١١١ المعبر، للمحقق الحلّي، الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٨ هـ، أفتت، قم.

١١٢ مفاتيح الأصول، للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، الطبعة الحجرية، أفتت، مؤسسه آل البيت، قم.

١١٣ مفتاح الكرامه، للسيد جواد العاملی، أفتت، مؤسسه آل البيت، قم.

١١٤ المقاصد العلية، للشهيد الأول، محمد بن مكي، مخطوط.

١١٥ المقنع، مع الهدايه و مجالس الإماميه، للشيخ الصدوق، تحقيق الأستاذ محمد واعظ زاده، ١٣٧٧، قم.

١١٦ المكاسب، للشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق و مقدمه السيد محمد كلانتر، النجف، مطبعة الآداب، أفتت، دار الكتاب، قم.

١١٧ المناهل، للسيد محمد المجاهد الطباطبائي، مخطوط.

١١٨ من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، تحقيق

علی اکبر الغفاری، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.

۱۱۹ منیه اللیب فی شرح التهذیب، للعمیدی، الطبعة الحجریة، مع تهذیب الأصول، طهران.

۱۲۰ النهایه، لابن الأثیر، تحقیق الراوی و الطناحی، بیروت، ۱۳۸۲.

۱۲۱ النهایه، للشیخ الطوسی، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، ۱۳۴۲ ش، جامعه طهران.

۱۲۲ نهایه الوصول إلى علم الأصول، للعلامه الحلّی، مخطوط.

۱۲۳ نهج البلاغه، للشریف الرضی، تحقیق صبحی الصالح، بیروت، أفست، طهران.

۱۲۴ وسائل الشیعه، للشیخ محمد الحر العاملی، تحقیق الشیخ عبد الرحیم الربانی الشیرازی، المكتبة الإسلامیه، طهران، ۱۳۷۶.

۱۲۵ الوافیة فی أصول الفقه، للفاضل التونی، الشیخ عبد الله، مخطوط.

۱۲۶ هدایه المسترشدين، للشیخ محمد تقی الأصفهانی، الطبعة الحجریة، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

۱۲۷ هدیه الرازی المیرزا الشیرزای، آقا بزرگ الطهرانی، النجف،...، أفست، طهران.

## تفسیر

## اشاره

تفسیر : جوامع الجامع جلد ۲

سوره های رعد و یوسف

## سوره یوسف علیه السلام

## اشاره

سوره یوسف علیه السلام

فضیلت قرائت این سوره:

این سوره مکی و تعداد آیاتش به اجماع یکصد و یازده آیه است.

در فضیلت آن در حدیث نبوی از ابی نقل شده: به بردگانتان سوره یوسف علیه السلام را بیاموزید زیرا هر مسلمانی که آن را بخواند و به خانواده و بردگانش یاد دهد، خداوند سختیهای مرگ را بر او آسان سازد، و به او نیرویی دهد که هیچ گونه





آیه های کتاب روشنگر است. (۱)

براستی که ما آن را قرآن عربی نازل کردیم به امید این که شما در آن بیندیشید. (۲)

ما از طریق وحی کردن این قرآن به تو، بهترین سرگذشتها را برایت بازگو می کنیم، هر چند، پیش از این از بی خبران بودی. (۳)

هنگامی که یوسف به پدرش گفت: من یازده ستاره و خورشید و ماه را در خواب دیدم که مرا سجده می کردند. (۴)

گفت:

پسرجان! خواب خودت را برای برادرانت نقل مکن، که برایت نقشه ای خطرناک می کشند، براستی که شیطان برای انسان دشمن آشکاری است. (۵)

تفسیر:

الْكِتَابِ الْمُبِينِ کتابی که امرش در معجزه آوردن، روشن است، یا این که خود بیان می کند که از نزد خداست نه از نزد بشر، یا این که روشن و آشکار است و معانی آن، بر عرب زبانها پوشیده نیست، چرا که به زبان آنها نازل شده است. (در جای دیگر می فرماید):

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا «اگر این کتاب را قرآن نارسایی قرار می دادیم بر شما مشتبه و نامفهوم می شد». (فصّٰلت / ۴۴)  
«قصص» مصدر و به معنای (اسم مفعول)

۲ مقصوص است، مثل «نقض» و «حسب» (که به معنای منقوض و محسوب، می باشد) حال اگر معنای مصدری اراده شود، مفهوم آیه این می شود: ما با این سوره که به سوی تو وحی می کنیم بهترین داستانسرای را برایت بیان می کنیم، و در این صورت «احسن» مفعول مطلق و منصوب به مصدر است، چون اضافه به مصدر شده است. مراد از بهترین داستانسرای این است که با بدیعترین اسلوب و نیکوترین روش و زیباترین نظم، داستانسرای شده است. اما اگر منظور از «قصص» مقصوص یعنی اسم مفعول باشد معنای عبارت این می شود: ما برای



شمس و قمر در خواب دیدم.

رَأَيْتُهُمْ این جمله آغاز سخن است، بنا بر این که سؤالی در تقدیر و این جمله جواب آن باشد، مثل این که یعقوب به یوسف گفت: چگونه آنها را دیدی؟ یوسف گفت: آنها را دیدم که برای من سجده کردند. «قال یعقوب»: یعقوب گفت: خوابت را برای برادرانت نقل مکن، حضرت یعقوب از این ترسید که برادرانش بر او حسد برند و ستم روا دارند زیرا متوجه شد که خواب یوسف نشان دهنده آن است که خداوند برای او شرافت و بزرگواری دنیا و آخرت قرار داده است.

فَيَكِيدُوا فعل مضارع منصوب به «أن» است، یعنی اگر داستانت را به برادرانت بگویی با تو مکر خواهند کرد. «یکیدوا»: معنای «يحتالوا» را در بردارد. از این رو متعدی به «لام» شده تا معنای هر دو فعل را بدهد، سپس آن را به وسیله مصدر مؤکد ساخته و «کیدا» را ذکر کرده است. عدو مبین: دشمنی آشکار است.

## آیات ۶ تا ۹

آیات ۶ تا ۹

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُنمِّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ  
إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶) لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ (۷) إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا  
أَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۸) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعِيدِهِ قَوْمًا  
صَالِحِينَ (۹)

ترجمه:

این چنین پروردگارت تو را برمی گزیند و از تعبیر خوابها

آگاهت می سازد، و نعمتش را بر تو، و بر آل یعقوب تمام و کامل می کند همان گونه که پیش از

این بر پدران: ابراهیم و اسحاق تمام کرد برآستی که پروردگار تو بسیار دانا و حکیم است. (۶)

به طور تحقیق در داستان یوسف و برادرانش نشانه هایی برای پرسش کننده بوده است. (۷)

موقعی که برادران گفتند: یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما محبوبترند، با این که ما گروهی نیرومند هستیم، به طور مسلم پدر ما در گمراهی آشکاری است. (۸)

یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی بیندازید تا توجه پدرتان، تنها مصروف شما باشد، و بعد از آن مردمی شایسته گردید. (۹)

تفسیر:

يَجْتَبِيكَ اجْتَبَاءً به معنای «اصطفاء» و برگزیدن است. احادیث به معنای «رؤی» است که جمع «رؤیا» می باشد: خواب و رؤیا، یا حدیث نفس است و یا سخن فرشته، و یا وسوسه شیطان. تأویل رؤیا: تفسیر آن و آنچه از آن فهمیده می شود، حضرت یوسف علیه السلام در تعبیر خواب و بیان کردن آن از تمام مردم آگاهتر بود. بعضی گفته اند:

«تأویل رؤیا» یعنی دانستن معانی کتابهای الهی و سنن پیامبران. وی آنچه از معانی آنها که بر مردم پوشیده بود برای مردم تفسیر می کرد و شرح می داد. «احادیث» اسم جمع است برای حدیث.

معنای اتمام نعمت، این است که خداوند برای یوسف و پدرانش نعمت دنیا را به نعمت آخرت متصل ساخت و آنها را پیامبران و پادشاهان قرار داد و بعد آنها را به سوی نعمتهای سرای دیگر و درجات بلند بهشت منتقل ساخت.

آلِ يَعْقُوبَ خانواده و فرزندان اوست. در اصل «اهل» بوده چون تصغیر آن «اهیل» است، ولی فقط در موردی از خانواده به کار می رود که دارای عظمتی باشند.

مثل «آل النبی» و «آل الملک». «ابراهیم»: عطف بیان برای «ابوبیک» است.

إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ

پروردگارت می داند که چه کسانی را برگزیند، و حکیم است در

۱۵ این که نعمت را برای کسی که شایسته آن است به کمال برساند.

فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ در داستان و سرگذشت آنان، «آیات» نشانه ها و دلیلهایی بر حکمت خداوند وجود دارد، یا عبرتها و امور شگفت آوری برای سؤال کنندگان از این سرگذشتها و یا نشانه هایی بر نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وجود دارد.

لِلسَّائِلِينَ مراد یهودیانی است که از پیامبر درباره گذشتگان سؤال می کردند و او بدون این که از کسی شنیده یا در کتابی خوانده باشد بدرستی آنها را پاسخ می داد.

روایت شده است که یهودیان به بزرگان مشرکان گفتند: از محمد صلی الله علیه و آله پرسید: چرا آل یعقوب از شام به مصر منتقل شدند و نیز از داستان یوسف. «آیه» به نصب و رفع هر دو خوانده شده است.

يُوسُفَ «لام» ابتدا، برای تأکید و تحقیق مضمون جمله می آید. مقصود برادران یوسف این بود که زیادی محبت پدر نسبت به یوسف و برادرش: «بنیامین» امری است ثابت که هیچ شبهه ای در آن نیست. و این که تعبیر به «اخوه»: برادرش کردند به این دلیل بود که هر دو از یک مادر بودند.

وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ جمله حالیه است، و مراد این است که پدر این دو برادر را در دوستی بر ما برتری می دهد با این که این دو تا کوچکند و کاری از آنها نمی آید اما، ما گروهی هستیم متشکل از ده نفر مرد که پشتیبان پدریم و او را حمایت می کنیم.

إِنَّ أَبَانَا لَفِي قطعاً پدرمان از راه درست و حق منحرف شده است.

«العصبه و العصابه» ده نفر و بیشتر چنین

گروهی را عصبه می گویند چون به وسیله آنها کارها حل و فصل می شود.

اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرُحُوهُ أَرْضًا يوسف را بکشید یا در یک زمین نامشخصی دور از آبادی او را بیندازید. معنای نکره آوردن «ارض» همین است که هیچ مشخصه ای نداشته و از نظرها دور باشد، و نصب آن نیز به دلیل همین ابهام است، مثل ظروف مبهم.

عَيَّخُلْ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ تا پدرتان تنها به شما توجه کند: یکپارچه به شما بنگرد و دیگری را مورد توجه قرار ندهد، بعضی گفته اند: از توجه به یوسف فراغت یافته، رو به شما آورد.

وَ تَكُونُوا مِنْ بَعِيدِهِ ... و بعد از کشتن یا دور کردن یوسف از ظلمی که نسبت به او مرتکب می شوید در پیشگاه خدا توبه خواهید کرد، یا این که دنیایان خوب و کار و بارتان منظم می شود.

## آیات ۱۰ تا ۱۴

آیات ۱۰ تا ۱۴

قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا- تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (۱۰) قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ (۱۱) أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَ يَلْعَبُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۱۲) قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ (۱۳) قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ (۱۴)

ترجمه:

یکی از آنها گفت: یوسف را نکشید، و اگر می خواهید کاری کنید، او را در نهانگاه چاه بیفکنید، تا برخی قافله ها او را برگیرند. (۱۰)

برادران به یعقوب گفتند: پدرجان! چرا درباره یوسف به ما اعتماد نمی کنی، و حال آن که ما، خیرخواه او هستیم؟! (۱۱)

او را فردا با ما بفرست تا غذای کافی بخورد، بازی

و تفریح کند، و ما از او نگهداری می کنیم. (۱۲)

يعقوب عليه السلام گفت: دوری او مرا اندوهگین می سازد، و می ترسم شما از او غفلت کنید، و گرگ او را بخورد. (۱۳)

گفتند اگر او را گرگ بخورد- با این که ما گروه نیرومندی هستیم- در این صورت

۷ما حتما زیانکار خواهیم بود (ضررش به خود ما متوجه است). (۱۴)

تفسیر:

گوینده این حرف «یهودا» بود که درباره یوسف از همه برادرانش رای بهتری داد و همو بود که (در مصر بعد از گیر افتادن بنیامین برادر اصلی یوسف) گفت: من از این جا نمی آیم مگر پدرم اجازه دهد. (۱) او به برادرانش گفت: قتل کار بزرگی است، انجام ندهید، او را در نهانگاه چاهی بیندازید. غیابه الجب: گودی چاه، جایی از آن، که از دید بیننده پنهان باشد، و تاریکتر از ته آن باشد. بعضی این کلمه را در هر دو مورد به صورت جمع: «غیابات» خوانده اند. «الجَبَّ» چاهی که سنگ چین نشده باشد. تا بعضی راهگذرها او را برگیرند.

إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ اگر می خواهید کاری انجام دهید که به مقصودتان برسید، نظر من این است.

مَا لَكُمْ لَا تَأْمَنَّا با دو، نون، و «لا تأمنا» با ادغام به اشمام (۲) و غیر اشمام نیز خوانده شده، و معنایش این است: چرا از ما بر یوسف می ترسی، و حال آن که ما، خیر او را می خواهیم و او را دوست داریم، و درباره او، کاری را که دلالت کند بر خلاف خیر خواهی مان نسبت به او انجام نداده ایم.

يَزْتَعُ وَيَلْعَبُ در هر دو فعل، با نون، و با «ی» و با جزم، و نیز در اُولی با نون، و در

دومی با «ی» خوانده شده، و اصل «رتعه»، به معنای فراوانی و گستردگی است. مراد از عبارت این است: آنچه را نیاز داریم تناول کنیم و میوه‌ها و غیر آن را فراوان بخوریم.

-\*\*-\*-

۱- آیه ۸۰- فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي.

۲- اشمام در اصطلاح نحویان. با لب اشاره کردن به حرکت حرفی است بدون این که صوت شنیده شود، حرف ساکن را بوی ضمّه دادن بطوری که شنیده نشود، بهم آوردن لبها برای تلفظ ضمّه به طوری که ضمّه تلفظ نشود. فرهنگ عمید. اشمام.

۸ قرائت دیگر: «یرتع» به کسر عین، و «یلعب» مجزوم، با «ی» و «نون»، در هر دو، ذکر شده است، از «ارتعی یرتعی». گفته می شود: «رعی» و «ارتعی» مثل «شوی و اشتوی»، و گاهی می گویند: «یرتع» مجزوم، و یا «رتع» به کسر عین، در حالی که فقط شتر آنها می چرد. بنا بر این مضاف (ابل) حذف شده است.

منظور فرزندان یعقوب، از بازی کردن، بازی مباح بوده مثل تیراندازی و مسابقه دویدن.

لِيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ حضرت یعقوب پیش فرزندان برای این که یوسف را با خود نبرند دو بهانه آورد: یکی این که دوری و جدایی او باعث غم و اندوهش می شود چون حَتَّى یک ساعت طاقت تحمل دوری اش را نداشت، دوم این که می ترسید وقتی برادران به خوردن و بازی کردن مشغول و از یوسف غافل باشند، گرگ بر او حمله کند.

لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ «لام» علامت قسم است، و إِنَّا إِذَا لَخَّاسِئِرُونَ جواب قسم، و نیز جانشین جواب شرط است، «واو» در «وَوَنَحْنُ عُصْبَةٌ» حالیه است: فرزندان یعقوب برای پدر سوگند یاد کردند: اگر چنان باشد که او تصور می کند، و



می ترسد که در میان مردانی چنین نیرومند برادرشان را گرگ مورد حمله قرار دهد، در این صورت آنها مردمی خواهند بود که از ضعف و ناتوانی در شرف هلاکت و نابودی هستند، یا مردمی خواهند بود که سزاوار هلاکتند زیرا امیدی به آنها نیست، و یا جا دارد برای آنها آرزوی بدبختی شود، که آنها حضور داشته باشند و زنده باشند، و گرگ یکی از آنها را بخورد.

## آیات ۱۵ تا ۱۸

آیات ۱۵ تا ۱۸

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۵) وَ جَاءُ آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (۱۶) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (۱۷) وَ جَاءُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (۱۸)

۹ترجمه:

وقتی که او را با خود بردند و تصمیم گرفتند که او را در مخفیگاه چاه قرار دهند، ما به او وحی فرستادیم که در آینده آنها را از این کارشان با خبر خواهی ساخت در حالی که آنان نمی دانند. (۱۵)

شب هنگام در حالی که می گریستند پیش پدرشان آمدند. (۱۶)

گفتند:

ای پدر، ما رفتیم به مسابقه و یوسف را نزد اثاثیه خود گذاشتیم، گرگ او را خورد، ولی تو حرف ما را نمی پذیری هر چند راستگو باشیم. (۱۷)

و پیراهن وی را با خونی دروغین نزد پدر آوردند، گفت:

هوسهای نفسانی شما این کار را برایتان آراسته است، من شکیبایی زیبا دارم و خداوند بر آنچه شما می گوید یار و یاور من است. (۱۸)

تفسیر:

أَنْ يَجْعَلُوهُ مَفْعُولٌ «اجمعوا»



موقعیت و مقامت و این که مدت‌ها از آنها دور شده‌ای نتوانند تو را بشناسند که یوسف هستی، و بعضی گفته‌اند: معنای وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ این است که آنها از این خبر نداشتند که ما به یوسف وحی می‌کنیم و او را از وحشت و تنهایی بیرون می‌آوریم. آنها خیال می‌کردند که او را مونس نیست.

وَ جَاؤُاْ اَبَاهُمْ عِشَاءً برادران یوسف در آخر روز، نزدیکیهای شب پیش پدرشان آمدند و شروع به گریه کردند تا به او بفهمانند که راست می‌گویند:

قَالُوا يَا اَبَانَا اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ كَفْتَنَدِ پدرا! ما رفته بودیم برای مسابقه، مسابقه دو، یا تیراندازی، در تفسیر گفته شده: «انتضل» مسابقه تیراندازی، «وَ مَا اَنْتَ»: بمصدق «لَنَا وَ لَوْ كُنَّا»: تو اکنون به دلیل علاقه‌ای که به یوسف داری اگر چه ما نزد تو، راستگو باشیم حرف ما را نمی‌پذیری چه رسد به این که اکنون به ما بدگمانی و اعتمادی به گفته ما نداری.

بَدَمٍ كَذِبٍ آلوده به خون دروغی، و می‌توان گفت موصوف به مصدر است برای

—\*—\*—\*

۱- لَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ، آیه ۹۴.

۱۱

مبالغه مثل قول شاعر:

فهن به جود و انتم به بخل

(۱) (جواد و بخیل نگفته، تا افاده مبالغه کند)، روایت شده است که یعقوب پیراهن را گرفت و بر روی صورتش انداخت و بقدری گریست که صورتش با خون پیراهن رنگین شد و گفت: به خدا سوگند تا امروز گرگی را از این، بردبارتر ندیدم که پسر را خورده و پیراهنش را بر تنش ندریده است. (۲) عَلِي قَمِيصِهِ در محل نصب است بنا بر ظرفیت: جاءوا فوق قميصه بدم کذب: و جایز نیست که حال مقدم باشد، زیرا حال

از مجرور بر آن مقدم نمی شود.

قَالَ: بَلْ سَوَّلَتْ: گفت هواهای نفسانی تان امر عظیمی را برایتان آسان نمود و آزار یوسف را در چشم شما بی اهمیّت جلوه داد و این جنایت بزرگ را درباره او مرتکب شدید.

«سول» استرخاء: سهل و آسان شمردن.

فَصَبْرٌ جَمِيلٌ کار من صبر جمیل است، یا صبر جمیل بهتر است، «صبر جمیل»، شکیبایی است که در آن جز به خدا شکایتی نبرند چنان که فرمود: از پریشانی و اندوهم تنها به خدا شکوه می برم. (۳) وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی وَ لِلَّهِ الْحَمْدُ دردی که شما بیان می کنید: یوسفم از بین رفته، فقط از خداوند کمک می خواهم.

—\*—\*—\*

۱- زنان نسبت به او یکپارچه بخشنده گی اند، و شما نسبت به او سراسر فرومایگی - م.

-۲

تالله ما رأیت کالیوم ذئبا أحلم من هذا: اکل ابنی و لم یمزق علیه قمیصه.

۳- نَمَا أَشْكُوا بَنِّي وَ حَزْنِي إِلَى اللَّهِ. آیه ۸۶.

## آیات ۱۹ تا ۲۰

آیات ۱۹ تا ۲۰

وَ جَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرٰی هَذَا غُلَامٌ وَ أَسْرَوهُ بَضَاعَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (۱۹) وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۲۰)

۱۲

ترجمه:

و کاروانی فرا رسید و آب آور خود را فرستادند، او، دلو خود را در چاه افکند، و صدا زد: مژده باد، این کودکی است، این مطلب را کاروانیان، به عنوان یک سرمایه از دیگران پنهان داشتند، و خداوند به آنچه که آنها انجام می دادند آگاه است.

(۱۹)

او را به بهای کمی: چند درهم، فروختند و نسبت به او بی اعتنا بودند. (۲۰)

تفسیر:

«سَيَّارَةٌ» گروهی بودند رهگذر که از ناحیه مدین به طرف مصر می رفتند، و این امر سه روز بعد از آن بود که یوسف را



خیلی کمتر از معمول که این کمبود، ظاهر و آشکار بود «دَرَاهِم» درهمهای نقره بود نه دینارهای طلا، «مَعْدُودَةٌ»: خیلی کم بود که شمرده می شد و قابل وزن نبود. از ابن عباس نقل شده است که بیست درهم بود.

وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ فروشندگان یوسف در این امر از زاهدان بودند، یعنی کسی که به آنچه در دست دارد تمایلی نشان نمی دهد و آن را به کمترین بها می فروشد. و دلیل عدم تمایل آنها این بود که او را پیدا کرده بودند و هر کس چیزی را پیدا کند به هر قیمت که آن را بفروشد باکی ندارد، و می توان گفت معنایش این است که کاروانیان او را از برادرانش خریدند و برادران درباره یوسف به قیمت او، از زاهدان بودند یعنی به یوسف دلبستگی نداشتند.

## آیات ۲۱ تا ۲۳

آیات ۲۱ تا ۲۳

وَ قَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۲۱) وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (۲۲) وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۲۳)

۱۴

ترجمه:

کسی که او را در سرزمین مصر خرید، به همسر خود گفت:

وی را گرامی دار که امید است برای ما مفید باشد و یا او را فرزند خود بگیریم، و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم، و برای این که تعبیر خواب را یادش دهیم، و

خداوند بر کار خود پیروز است اما اکثر مردم نمی دانند. (۲۱)

و هنگامی که به مرحله بلوغ و قوت رسید، به او، حکم، و علم دادیم، و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم. (۲۲)

و آن زن که یوسف در خانه اش بود از او تمنای کامجویی کرد و درها را بست و گفت بشتاب بسوی آنچه برایت مهیاست، گفت پناه می برم به خدا او (۱) پروردگار من است مقام مرا گرامی داشته، مسلماً ستمکاران رستگار نمی شوند. (۲۳)

تفسیر:

اللَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ عَزِيزٍ مِصْرَ، متصدی خزاین و ارزاق عمومی آن کشور بود. (۲) وی «قطفیر» یا «اطفیر» نام داشت و نام پادشاه مصر یا فرعون آن زمان، «ریان بن ولید» بود.

ابن عباس می گوید: عزیز، پادشاه مصر بوده است. وقتی که عزیز مصر یوسف را

\*\*\*-\*\*\*

۱- معنای دیگر: عزیز مصر صاحب نعمت من است- م.

۲- سمت وزارت یا نخست وزیری فرعون را داشت، از تفسیر نمونه- م.

۱۵

خرید، وی ده ساله بود و سیزده سال در خانه او اقامت داشت، و در سنّ سی سالگی ریّان بن ولید (عزیز مصر) او را به وزارت خود برگزید، و در سی و سه سالگی خداوند به او حکمت و علم آموخت و هنگامی که صد و بیست ساله بود از دنیا رحلت فرمود. گفته شده است: عزیز مصر او را به چهل دینار و یک جفت کفش و دو جامه سفید، خرید، و به همسرش گفت: «اکرمی مثنویه» مقام و منزلتش را گرامی دار چنان که خود یوسف بعدها گفت: «انه ربی احسن مثنوی». معنای قول عزیز، به همسرش این است که با یوسف رفتار نیکو داشته باش تا از مصاحبت با ما خوشحال



باشد. «عسی ان ینفعنا»: شاید به سبب شایستگی و امانت داری اش سودی به ما برساند، و یا این که او را فرزند خود بگیریم و جای فرزند خود قرارش دهیم.

عزیز این حرفها را به این دلیل گفت که در یوسف احساس رشادت و شایستگی می کرد.

وَ كَذَلِكَ: هم چنان که یوسف را نجات دادیم، و توجه عزیز مصر را به او جلب کردیم، در سرزمین مصر به او قدرت بخشیدیم و او را پادشاه قرار دادیم تا در آن حکم براند.

وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ این رهایی و دادن قدرت، بدین منظور بود که به او تأویل احادیث بیاموزیم.

وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ خدا آنچه را بخواهد حکم کند کسی توان جلوگیری ندارد، یا این که خداوند که بر امور یوسف تسلط دارد او را حفظ می کند و به دیگران واگذارش نمی کند.

در مدت زمان «اشد» اقوالی گفته اند: سن دوازده، بیست، سی و سه، و چهل سالگی و بعضی گفته اند آخرین حدش شصت و دو سال است.

حُكْمًا مراد حکمت یعنی نبوت است، «وَ عِلْمًا» آگاهی به شریعت و دیانت، و بعضی گفته اند منظور حکومت بر مردم و آگاهی نسبت به راههای صلاح و

۱۶

مصلحت است.

وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ مقصود توجه دادن به این امر است که خداوند به حضرت یوسف به عنوان پاداش اعمال نیک و تقوا و پرهیزکاری اش علم و حکمت آموخت. از حسن نقل شده: من أحسن عبادة ربه في شبیته آتاه الحکمه في اکتھاله:

«کسی که در جوانی عبادت پروردگارش را نیکو انجام دهد، در پیری به او حکمت آموزد.» مراوده مفاعله از «راد یروود»: آمدن و رفتن، معنای عبارت این است که همسر عزیز مصر

یوسف را با نیرنگ به خودش متوجه ساخت. یعنی کاری انجام داد که شخص فریبکار انجام می دهد تا طرف مقابلش را با کلک و نیرنگ گول بزند و چیزی را که او در اختیار دارد و نمی خواهد از دست بدهد، از وی برباید، و در این جا منظور نیرنگها و چاره اندیشیهایی است که زلیخا انجام داد تا یوسف را به کامجویی وادار سازد. «هَيْتَ لَكَ»: جلو بیا، روی بیاور: به وجوه مختلفی خوانده شده: «هیت لک»: بضم «تاء»، «هیت لک» به کسر «هائ» و فتح «تاء» و «هئت» با همزه، و ضم «تاء»: آماده شدم برای تو: از «هائ یهی ء» و «لام» از متعلقات فعل، و در اصوات برای بیان است مثل این که گفته است: این را برای تو می گویم! معاذَ اللّٰهِ پناه به خدا می برم پناه بردنی. «أنه» ضمیر، برای شأن و حدیث است.

رَبِّي، أَحْسَنَ مَثْوَىٰ مبتدا و خبر، و منظور یوسف از این حرف، سخن عزیز مصر است که به همسرش گفت: «او را گرامی دار»، پادشاه سفارشهای او این نیست که درباره همسر و خانواده اش بروی خیانت کنم.

## آیات ۲۴ تا ۲۹

آیات ۲۴ تا ۲۹

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (۲۴) وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۲۵) قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (۲۶) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ

مِنْ دُبُرٍ فَكَذَّبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۷) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (۲۸) يُوسُفُ أَعْرَضَ  
عَنْ هَذَا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ (۲۹)

۱۷

ترجمه:

آن زن قصد یوسف را کرد، و او نیز اگر برهان پروردگارش را نمی دید، قصد وی می کرد، چنین کردیم، تا، بدی و فحشا را  
از او دور سازیم، چرا که او از بندگان با اخلاص ما بود. (۲۴)

و هر دو به طرف در دویند و آن زن پیراهن او را از پشت پاره کرد، و در این موقع، آقای آن زن را دم در، یافتند، زن گفت:  
کیفر کسی که نسبت به اهل تو اراده خیانت کند جز زندان و یا عذاب دردناک نیست. (۲۵)

یوسف گفت: او مرا با اصرار به سوی خود دعوت کرد، و در این هنگام، شاهی از خانواده زن گواهی داد که اگر پیراهن او  
از پیش رو پاره شده زن راست می گوید و یوسف از دروغگویان است. (۲۶)

و اگر پیراهنش از پشت سر پاره شده، زن دروغ می گوید و او از راستگویان است. (۲۷)

وقتی که عزیز مصر دید که پیراهن یوسف از پشت سرش پاره شده، گفت این از مکر و حيله شما زنان است آری نیرنگ شما  
بزرگ است. (۲۸)

ای یوسف از این موضوع صرف نظر کن، و تو ای زن نیز از گناهت استغفار کن که از خطاکاران بودی. (۲۹)

۱۸

تفسیر:

هم بالا مر آن کار را قصد کرد و تصمیم بر انجام آن گرفت، یعنی آن زن تصمیم گرفت که با یوسف در آمیزد. او نیز تصمیم  
گرفت که با وی در آمیزد. «لَوْ لَا أَنْ رَأَى

بُرْهَانَ رَبِّهِ: جواب شرط محذوف و تقدیر چنین است: لو لاین ان رأی برهان ربه لخالطها: اگر یوسف برهان پروردگارش را نمی دید با او درمی آمیخت، جواب به قرینه: «وَهُمْ بِهَا» حذف شده است. مثل: هممت بقتله لولا انی خفت الله که تقدیرش این است: لولا انی خفت الله لقتلته: اگر چنین نبود که از خدا می ترسم او را کشته بودم. مقصود از جمله «وَهُمْ بِهَا» این است که نفس یوسف میل به آمیزش کرد و به دلیل شهوت جوانی توجهی به زلیخا کرد مثل این که بخواهد قصد و تصمیمی بر آن بگیرد، و (اصولا) اگر چنین تمایلی که به سبب شدتش تصمیم نامیده می شود در آدمی وجود نداشته باشد خودداری کننده از آن در نزد خدا ممدوح و مأجور نخواهد بود، و نیز اگر تصمیم یوسف مانند تصمیم زلیخا می بود باز خدا او را چنین نمی ستود: که «او از بندگان با اخلاص ما بود». و نیز می توان گفت معنای «وَهُمْ بِهَا» این است: نزدیک بود که یوسف قصد آن زن کند چنان که می گویند: قتلته لو لم اخف الله: اگر خوف خدا نمی بود او را کشته بودم.

سزاوار است که قاری در جمله «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» وقف کند، و سپس قرائت جمله «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» را آغاز نماید.

كَذَلِكَ «کاف» در محل نصب و به معنای: مثل ذلك الثبیت ثبتناه و یا در محل رفع است (خبر برای مبتدای محذوف) و به معنای: الامر مثل ذلك است.

لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ تا این که از او بدی را که خیانت به آقایش بود، و همچنین «فحشا» را که

عبارت از زناست دور سازیم. «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (با کسره لام): کسانی که برای خدا دینشان را خالص ساخته اند، و با فتحه، منظور کسانی است که خداوند با توفیق دادنشان آنها را بر اطاعت خودش خالص ساخته است.

۱۹

وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ آن دو به طرف در دویدند: یوسف به منظور فرار از دست آن زن، شتابان به سوی در بیرونی رفت تا خارج گردد و آن زن هم به دنبالش می شتافت تا مانع بیرون رفتنش شود.

وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ پیراهن یوسف را از پشت گرفت و کشید تا پاره شد، وَ الْأَفْيَا سَيِّدَهَا دم در به شوهر آن زن، قطفیر، برخوردند.

«ما» ممکن است نافیه باشد: کیفر کسی که به همسرت خیانت کند جز زندانی شدن نیست، و می تواند، سؤالی باشد: کیفر او چیست جز زندان؟ مثل: من فی الدار الا زید: چه کسی غیر از زید در خانه است؟

عَذَابٌ أَلِيمٌ بعضی گفته اند ضربات تازیانه است.

وقتی که یوسف دید در معرض زندان و عذاب دردناک قرار گرفته و زن، واقعه را معکوس کرد لازم دانست که از خودش رفع تهمت کند، این بود که گفت: «هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي»: او بود که پیوسته از من این تقاضا را می کرد، و اگر برای رفع تهمت نبود، این حرف را نمی گفت.

وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا

بعضی گفته اند: شاهی از نزدیکان آن زن که بر ضد او گواهی داد پسر عمویش بود و با شوهر او دم در نشسته بود. دیگری گفته است این شاهد پسر خاله اش بود که کودکی در گهواره بود. و گفته او را بدان سبب، شهادت نامیده اند که باعث ثبوت قول یوسف و بطلان ادعای

آن زن شد.

فَلَمَّا رَأَى وَقْتِيْ كِهْ عَزِيْزِ مِصْرَ (قَطْفِيْر) وَاقَعِهْ رَا دِيْدَ، وَفَهْمِيْدَ كِهْ زَنْشِ دَرْوُخِ وَ يُوْسُفَ رَا سْتِ مِيْ كُوِيْدَ رُو، بِهْ هَمْسَرَشِ كَرْدَ وَ كَفْتْ: اِيْنِ سَخْنَتِ اَزِ مَكْرٍ وَ فَرِيْبِهَائِ شَمَا زَنَا نِ اسْتِ، وَ خَدَاوَنْدَ كِيْدَ زَنَا نِ رَا عَظِيْمَ شَمْرَدِهْ اسْتِ، زِيْرَا اَنَهَا اَزِ مَرْدِهَا دَرِ فَرِيْبِكَا رِيْ دَقِيْقْتَرِ وَ دَرِ نِيْرَنْگَبَا زِيْ مَوْثَرْتَرَنْدِ.

يُوْسُفُ مَنَادَا وَ حَرْفِ نَدَا مَحْدُوْفِ اسْتِ، زِيْرَا مَنَادَا يِ قَرِيْبِ اسْتِ: «اَعْرَضْ عَن هَذَا»: اَزِ اِيْنِ اَمْرِ دُوْرِيْ كَنْ وَ اَنِّ رَا پَنَهَانِ دَارِ وَ بِهْ هِيْجِ كَسِّ مَكُو.

۲۰

وَ اسْتِغْفِرِيْ خَطَا بِهْ زَلِيْخَا سْتِ كِهْ اَزِ اِيْنِ كِنَا هْتِ طَلَبِ اَمْرَشِ كَنْ كِهْ دَرِ اِيْنِ اَمْرِ اَزِ كِنَا هَكَا رَا نِيْ هَسْتِيْ كِهْ عَمْدَا كِنَا مِيْ كَنْدِ. «خَطَا»: عَمْدَا كِنَا اَنْجَامِ دَادِ.

## آیات ۳۰ تا ۳۵

آیات ۳۰ تا ۳۵

وَ قَا لَ نِسْوَةٌ فِی الْيَمِيْنِ امْرَا تٌ الْعَزِيْزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهٖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا اِنَّا لَنَرَاهَا فِی ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ (۳۰) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَيْهِنَّ وَ اَعْتَدَتْ لِهِنَّ مَتَكًا وَ اَتَتْ كُلَّ وَاحِدِهٖ مِنْهِنَّ سِكِيْنًا وَ قَا لَتِ اَخْرُجْ عَلِيْهِنَّ فَلَمَّا رَاِنَّهٗ اَكْبَرُوْهُ وَ قَطَعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لِّلّٰهِ مَا هَذَا بَشَرًا اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ (۳۱) قَا لَتْ فَاذِلْكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّيْ فِيْهِ وَ لَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَن نَّفْسِهٖ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَا اَمْرُهُ لَيَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰغِرِيْنَ (۳۲) قَا لَ رَبِّ السِّجْنِ اَحْبَبُّ اِلَيَّ مِمَّا يَدْعُوْنِيْ اِلَيْهِ وَ اِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ اَصِيْبُ اِلَيْهِنَّ وَ اَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ (۳۳) فَاسْتَجَابَ لَهٗ رَبُّهٗ فَصَرَفَ عَنْهٗ كَيْدَهُنَّ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ (۳۴) ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَاُوْا الْاٰیَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتّٰی حِيْنٍ (۳۵)

ترجمه:

گروهی از زنان شهر (مصر) گفتند: زن عزیز غلام خود را به کام گرفتن خویش می خواند و در دوستی

او فریفته شده، برآستی که ما او را در ضلالتی آشکار می بینیم. (۳۰)

پس چون همسر عزیز از نیرنگ آنها با خبر شد به سراغ آنان فرستاد و برایشان جایگاهی مخصوص آراست و به دست هر کدام کاردی (برای میوه خوردن) داد، و آن گاه به یوسف گفت: به مجلس آنها درآی، همین که او را

۲۱

دیدند از عظمت او حیران شدند و دستهای خودشان را بریدند و گفتند، پاک و منزّه است خدا! این بشر نیست، بلکه این یک فرشته ای بزرگوار است. (۳۱)

زن عزیز مصر گفت: این همان کسی است که شما مرا درباره او، سرزنش کردید و من او را به کامجوئیش دعوت کردم، اما او خودداری کرد، و اگر آنچه او را دستور می دهم انجام ندهد به زندان خواهد افتاد و به طور حتم خوار و ذلیل خواهد شد. (۳۲)

یوسف گفت: پروردگارا زندان نزد من محبوبتر از آن است که مرا به آن می خوانند و اگر نیرنگ آنها را از من بازنگردانی قلب من به آنها مایل می شود و از جاهلان خواهم بود. (۳۳)

پروردگارش دعای وی را مستجاب کرد، و مکر آنها را از او بگردانید، چرا که او شنوا و داناست. (۳۴)

بعد از آن که این نشانه های پاکی را از او دیدند در عین حال تصمیم گرفتند که وی را تا مدتی زندانی کنند. (۳۵)

تفسیر:

وَ قَالَ جَمْعِي از زنان گفتند: «نسوه» مفرد، اسم جمع و به معنای گروه زنان است و تَأْنِيثُ آن همانند تَأْنِيثُ لَمَّة (۱) غیر حقیقی است. (۲) در حرف اول کلمه «نسوه» دو وجه است: کسر نون، و ضم آن. «فِي الْمَدِينَةِ» مراد «مصر» است.

امْرَأَتُ الْعَزِيزِ زن قطفیر. عزیز

در زبان عرب به پادشاه اطلاق می شود، «فتیها»:

غلامش.

—\*—\*—\*

۱- لَمَّه به معنای همراه یا همراهان در مسافرت، برای مفرد و جمع. پاورقی استاد گرجی.

۲- به همین دلیل در آیه: قَالَ نِسْوَةٌ كُفَّةٌ شَدِيدَةٌ، و دلیل این که غیر حقیقی است آن است که مراد از این تأنیث جمع بودن است: «کل جمع مؤنث» و تأنیث جمع، امری لفظی است، و چون در یک اسم، دو تأنیث جمع نمی شود، اینجا تأنیث لفظی، تأنیث معنوی (حقیقی) را باطل کرده، چنان که گاهی در جمعهای مذکر از قبیل «رجال» یا «اعراب» و غیره تأنیث لفظی مذکر بودن معنوی را باطل می کند، و حمل می شود بر لفظ یا بر معنا، گاهی مذکر و گاهی مؤنث آورده می شود. با تلخیص از مجمع البیان.

۲۲

شَعَفَهَا دوستی غلام پرده دل او را پاره کرده و تا سويدای قلبش نفوذ کرده.

«شغاب»: حجاب قلب را گویند، و اما از اهل بیت علیهم السلام قرائت: «شعفاها» با «عین» نقل شده، از فعل: «شعف البعير»: بدن شتر را به وسیله مالیدن به صمغ مخصوص به سوزش و احتراق در آورد. و امرء القیس چنین سروده است:

كما شعف المهنوءه الرجل الطالی (۱)

(با عین بی نقطه است) «حبا» منصوب، تمیز است. «إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»: ما او را در اشتباه و دور از صواب می بینیم.

فَلَمَّا سَجِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ وَقَتِيَّ از بدگویی و غیبت آنها و تعبیرات نادرست و این حرفهایشان با خبر شد که می گفتند: زن پادشاه فریفته برده کنعانی اش شده. «أَرْسَلْتُ إِلَيْهِنَّ»: آنها را به مهمانی دعوت کرد.

وَ أَعْتَدْتُ لَهُنَّ مُتَّكًا «متکا» یا متکا، چیزی است که بر آن تکیه می کنند مثل پستی و بالش و غیر آن. هدف



زن عزیز مصر، از این هیئت لمیده بر بالشهای قیمتی و کارد به دست، آن بود که وقتی او را ببینند مبهوت شوند و از خود فراموش کنند و دستهای خود را ببرند. بعضی گفته اند: منظور از «متکأ» مجلس طعام است، زیرا آنها همان طور که عادت مترفین و مردم خوش گذران است لم داده بودند، غذا و شراب می خوردند و با هم به حرف و سخن مشغول بودند. دیگری گفته است: منظور از «متکا» طعامی است که قطعه قطعه می شود زیرا معمولاً کسی که چیزی را قطع می کند، به وسیله کارد بر آن چیز تکیه می کند.

أَكْبَرُهُ أَيْنَ زِيَابِي جَامِعٍ وَ جَمَالَ دَرِخْشَانَ رَا بَزْرُكَ دَانَسْتَنَدُ وَ مَبْهُوتٌ شَدْنَدُ كَقْتِهَ اَنْد: حضرت یوسف وقتی که در میان کوچه های مصر راه می رفت، نور چهره او

—\*—\*—\*

#### ۱- مصراع اول:

• أَيْقَتَلْنِي أَنِّي شَعَفْتُ فَوَادَهَا

• کما ...

و مضمونش این است عوض این که او مرا بکشد، من به عشق و محبت خودم دل او را سوزاندم چنان که مرد صاحب شتر با مالیدن روغن مخصوص بر پشت شترش، آن را به سوزش در می آورد. در این شعر پریدن دل آن زن از لذت عشق، به سوزش توأم با لذتی که شتر از مالش قطران احساس می کند تشبیه شده است. مأخذ پانوش استاد گرجی.

۲۳

که بر دیوارها منعکس و دیده می شد چنان که نور منعکس شده خورشید در میان آب دیده می شود، بعضی گفته اند: یوسف، زیبایی را از جدّه اش ساره به ارث برده بود.

وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ دَسْتَهَائِي خُود رَا مَجْرُوحٌ سَاخْتَنَدُ.

«حاشا» کلمه ای که در باب استثناء مفید معنای تنزیه می باشد: اساء القوم حاشا زید، پس معنای «حاشا لله» براءت خداوند و تنزیه

او از صفات عجز و ناتوانی، و نیز شگفتی از قدرت او بر آفرینش انسانی زیبا مانند یوسف است. و اما این قول خداوند: «حاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» به معنای تعجب از قدرت خداوند بر آفرینش شخصی پاک دامن مثل اوست.

ما هَذَا بَشَرًا اِذْ كُنَّا فِي سَوَادِهِمْ فَكَرِهْتُمُوهُمْ، از او بشریت را نفی کردند و به علت آنچه در اذهان مرکوز است که از فرشته زیباتر وجود ندارد، او را از فرشتگان ذکر کردند.

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ كَقَوْلِكَ «فَذَلِكُ» اسم اشاره به دور آورده و از «هَذَا» که اشاره به نزدیک است، دوری کرده، یکی آن است که رفعت مقام او را در نیکی و زیبایی بیان کند و بفهماند که چنین کسی سزاوار است که دوست داشته و به او عشق ورزیده شود وجه دیگر این که مقصود همان اشاره بدور است به این طریق: آن غلام کنعانی همان است که شما در ذهن خود تصوّر کردید و مرا به آن ملامت کردید و اگر چنان که اکنون می بینید وی را تصوّر می کردید مرا در این فریفتگی معذور می داشتید و سرزنش نمی کردید.

فَأَسِيَّبَ يُوْسُفَ بِأَسَدَاتٍ مِنْ دُونِهَا كَقَوْلِكَ «فَأَسِيَّبَ» با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم عصمت و حفاظت را افزایش دهد، و از همین قبیل است معنای «استمسک». با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم

می شود که وی از آنچه فرقه حشویه (۱) به او نسبت داده و گفته اند تصمیم

به انجام دادن گناه گرفته بود، پاک و منزّه است.

وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ در اصل، «ما آمر به» بوده: آنچه به او دستور می دهیم، و حرف جرّ (ب) حذف شده، مثل: امر تک الخیر (۲) تو را به کار خیر امر کردم.

«لَيْسَ جَنًّا

« حتما در زندان حبس می شود. وَ لَيْكُونًا: مؤکّد به نون خفیفه است که حذف و از همین جهت با الف نوشته شده است.

قال: رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ زندان بر من آسانتر است مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ: از آنچه اینها مرا به آن دعوت می کنند: عمل زنا. به عبارت دیگر: زندان رفتن برای من از انجام دادن معصیت دوست داشتنی تر است. روایت شده است که وقتی زنان مصر از نزد زن عزیز بیرون رفتند، هر کدام از آنها بطور رمزی از یوسف تقاضای دیدار مجدد کرد (۳) بعضی می گویند: به یوسف گفتند از خانم اطاعت کن که مظلوم واقع شده این قدر به او ستم مکن. بعضی «سجن» به فتح گفته اند، بنا بر مصدریت.

وَ إِلَّا تَصْبِرْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ با این بیان یوسف، چنان که دأب انبیاء و اولیاء الهی است، به الطاف خداوندی پناه می برد تا بتواند در این باره صبر کند.

أَصْبُ إِلَيْهِنَّ به سوی آنها میل می کنم. «وَ أَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»: و از جاهلان

—\*—\*—\*

۱- گروهی اند که به ظواهر آیات چنگ زده و معتقد به تجسم شده، و از فرق ضالّه اند، و سبکی در شرح اصول ابن حاجب می گوید: حشویه از راه راست منحرف شده اند و آیات الهی را بر ظاهرش حمل می کنند و می گویند: مراد همین است. وجه تسمیه این فرقه آن است که اول در حلقه درس حسن بصری بودند و بعد

که جدا شدند و حرفهایی می گفتند که او نپسندید، به شاگردانش گفت: ردّوا هؤلاء الی حشاء الحلقه: اینها را از میان حلقه درس بیرون کنید، به این دلیل به «حشاء» نسبت داده شده و حشویه نامیده شدند، دکتر گرجی نقل از کشاف، اصطلاحات الفنون، ۱/ ۳۹۶.

۲- در اصل امر تک بالخیر بوده است.

۳- ابو حمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السلام ترجمه مجمع البیان.

۲۵

خواهم بود: آنهایی که به علم خود عمل نمی کنند و یا از سفیهان و ابلهان، زیرا عاقل و خردمند، کار زشت انجام نمی دهد.

ثُمَّ يَدَا لَهُمْ فاعل «بدا» ضمیری است که مفسر آن «لیسجننه» می باشد: برای آنها اندیشه ای ظاهر شد که حتما او زندانی می شود. مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ: و این اندیشه پس از آن بود که نشانه هایی بر پاکدامنی و برائت یوسف از گناه دیدند. «حتی حین» تا زمانی نامعین، و ضمیر در «لهم» برای عزیز مصر، و خانواده اوست.

## آیات ۳۶ تا ۴۰

آیات ۳۶ تا ۴۰

و دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبُنَّا بِنَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۳۶) قَالَ لَا- يَا تَيْكَمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِنَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (۳۷) وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكُمْ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (۳۸) يَا صَاحِبِي السَّجْنَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (۳۹) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ

سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٤٠)

٢٦

ترجمه:

با یوسف دو جوان دیگر هم داخل زندان شدند، و یکی از آن دو، به او گفت: من در خواب دیدم که از انگور خمر می گیرم، و دیگری گفت در خواب دیدم که روی سرم نان می برم و مرغان از آن می خورند، تعبیر آن را به ما بگو، چرا که ما تو را از نیکوکاران می بینیم. (٣٦)

یوسف گفت: پیش از آن که سهمیه غذایان بیاید تعبیر آن را برایتان خواهم گفت، این، علمی است که پروردگرم به من آموخته است. من آئین گروهی را که به خدا ایمان نمی آورند و نسبت به سرای دیگر کافرند، ترک کرده ام. (٣٧)

و آئین پدرانم: ابراهیم، و اسحاق و یعقوب را پیروی کرده ام، ما را نسزد که چیزی را شریک خدا بدانیم، این از فضل و رحمت خدا است بر ما و بر مردم، اما بیشتر مردم سپاسگزار نیستند. (٣٨)

ای دو رفیق زندانی آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یکتای مقتدر؟ (٣٩)

آنچه شما غیر از خدا می پرستید، جز نامهایی نیست که شما خود و پدرانتان نام گذاری کرده اید، و خداوند دلیلی بر آن نفرستاده است. و فرمان جز برای خدا نیست که دستور داده: جز او را پرستش نکنید، آئین پایدار این است، اما بیشتر مردم نمی دانند. (٤٠)

تفسیر:

وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ این دو جوان از غلامان پادشاه یعنی عزیز مصر بودند «مع» دلالت بر مصاحبت می کند یعنی همراه یوسف داخل زندان شدند، این دو جوان یکی نان پز عزیز بود و

دیگری شراب ساز او، که با یوسف در یک ساعت زندانی شدند، و علت زندانی شدن آنها این بود که بعضی خبر داده بودند که این دو نفر تصمیم دارند عزیز را مسموم سازند.

إِنِّي أَرَانِي فِي خُوابٍ مِي بَيْنَم، حكايت حال گذشته است. «أَعْصِرُ خَمْرًا»: انگور می فشارم، از انگور تعبیر به «خمر» کرده به اعتبار این که سرانجامش شراب می شود.

مِنَ الْمُحْسِنِينَ تو از کسانی هستی که خواب را خوب تعبیر می کنند، یا به اهل

۲۷

زندان نیکی می کنند، پس به ما نیکی کن یعنی اگر دستی در تعبیر خواب داری با بیان آن اندوه را از دل ما بردار. روایت شده است که هر وقت یکی از اهل زندان بیمار می شد یوسف به حالش رسیدگی می کرد و هر گاه یکی، جایش تنگ بود جایی برایش باز می کرد و اگر نیازمند بود حاجتش را بر می آورد.

از شعبی روایت شده است که این دو جوان یوسف را آزمودند: شرابی گفت: من خواب دیدم در تاجیکستان قرار دارم تا که انگوری را گرفتم سه خوشه انگور داشت آنها را کندم در جام شراب شاه فشردم و به او نوشاندم. نان پز شاه گفت: در خواب دیدم که بالای سرم سه سبد حمل کرده ام و در میان آن انواع گوناگون غذا وجود دارد و در این حال دیدم پرندگان لاش خوار از آن می خورند. «نَبْنَا بَتَأْوِيلِ ذَلِكْ»: ما را از تعبیر آن آگاه کن.

وقتی که این دو جوان از یوسف تعبیر خواب خواستند و او را به نیکی توصیف کردند، شروع به سخن کرد: در آغاز خود را به داشتن دانشی توصیف کرد که فوق علم تمام دانشمندان است، یعنی خبر دادن از غیب،

و به آنها قول داد که وقتی بنا شد غذای آنها حاضر شود پیش از حاضر شدن، آنها را از تعبیر خوابشان خبر دهد، بعد گفت: امروز برای شما غذایی چنین و چنان می آید، مشخصات طعام آن روز را بیان کرد، وقتی که غذا آمد دیدند چنان است که او گفته (به او اطمینان بیشتری پیدا کردند) یوسف در این جا فرصت یافت که آنها را به یاد خدای یکتا اندازد و ایمان را بر آنها عرضه بدارد و از شرک به خدا بازشان دارد.

ذَلِكَمَا اشاره است به تعبیر خواب: این تعبیر که گفتیم و خبری که از آینده بیان کردم «مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي»: از علمی است که پروردگرم به من آموخته و به سوی من وحی کرده و آن را از راه کفایت و علم ستاره شناسی نگفته ام.

إِنِّي تَرَكْتُ این کلام را می توانیم آغاز سخن و استیناف بدانیم، و می توانیم بگوییم علت برای ما قبلش هست: پروردگرم این علوم را به من آموخت، زیرا من از

۲۸

آیین شرک دوری کرده ام «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي»: و از آیین پدرانم پیروی کردم که دین حنیف است، نام آباء خود را ذکر کرد تا به آن دو جوان بفهماند که او از خانواده نبوت و معدن وحی است. یوسف، به آنها معرفی کرد که او پیامبری است که به سوی او وحی می شود، تا آنها را بیشتر در گوش دادن به سخنانش راغب کند.

ما كَانَ لَنَا برای ما گروه انبیا، درست نیست که به خداوند شرک بیاوریم.

«ذَلِكَ» این چنگ زدن به توحید و یکتاپرستی، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ:

از فضل خداست بر ما پیامبران و پیروان آنها

وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ: اَمَّا بيشتر مردم فضل خدا را سپاس نمی گذارند و به او شرک می ورزند.

یا صَاحِبِ السَّجْنِ منظور دو نفری است که در زندان همراه او بودند، «صاحبی» اضافه به «سجن» شده مثل:

یا سارق اللیله اهل الدار

، (۱) همان طور که در این شعر «لیل» مسروق فیه است در آیه قرآن نیز «سجن» مصحوب فیه است، نه مصحوب چون مصحوب یوسف است نه خود زندان، و ممکن است مراد از صاحب، ساکن باشد: ای ساکنان زندان، مثل: اصحاب النار و اصحاب الجنة یعنی ساکنان آتش و ساکنان بهشت.

أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ مراد تشبُّت در عدد است: آیا این که برای شما خدایان متعددی باشد که هر کدام جداگانه شما را به پرستش خود دعوت کند، بهتر است یا این که پروردگاری یکتا و غالب که شریکی در ربوبیت نداشته باشد؟ این ضرب المثلی است که یوسف برای عبادت خدای یکتا و عبادت بتها آورده است.

ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ اینها که غیر از خدای یکتا عبادت می کنید، چیزی نیست، مگر نامهایی خالی که آنها را نام گذاری کرده اید، سمیته بزید و سمیته زیدا: هر دو درست است.

ما أَنْزَلَ اللَّهُ خِداوند برای نام گذاری بتها دلیل و برهانی نازل نفرموده است.

إِنَّ الْحُكْمَ در امر دین و عبادت هیچ فرمانی جز از خدا پذیرفته نیست، در آخر،

—\*—\*—\*

-۱-

• یا سارق اللیله اهل الدار

• یا آخذا مالی و مال جاری

ای دزد شبانه و ای کسی که مال من و همسایه مرا می بری از اهل خانه بترس. تصحیح استاد گرجی.

۲۹

حکم خدا را بیان کرده است: أَمْرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ خداوند امر کرده است که جز



او را نپرستید، و این است دینی که با دلیل و برهان ثابت شده است.

## آیات ۴۱ تا ۴۲

آیات ۴۱ تا ۴۲

يا صاحِبِ السِّجْنِ اَما اَحدُكُمَا فَيَسِيقِ رَبُّهُ خَمْرًا وَاَما الْآخَرُ فَيُضِلُّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَاسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ (۴۱) وَ  
قالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْني عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَأُ الشَّيْطانَ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنينَ (۴۲)

ترجمه:

ای دو رفیق زندانی من یکی از شما ساقی شراب برای صاحب خود خواهد بود، و امّا دیگری به دار آویخته می شود و پرنده گان از سر او می خورند، و این امری که درباره آن از من نظر می خواهید، قطعی و حتمی است. (۴۱)

و به یکی از آن دو نفر که می دانست رهایی می یابد گفت: مرا نزد صاحبیت یادآوری کن ولی شیطان یاد نزد صاحبش را از خاطر وی برد و در نتیجه یوسف چند سال در زندان باقی ماند. (۴۲)

تفسیر:

أَما أَحَدُكُمَا مراد شخص شرابی است، «فَيَسِيقِ رَبُّهُ خَمْرًا»: به آقای خود خمر می نوشاند.

قُضِيَ الْأَمْرُ امری قطعی و یقینی است، نقل شده که آنها بعد از بیان یوسف، پشیمان شده و گفتند: هیچ در خواب ندیده ایم، امّا یوسف گفت این امر واقع شدنی است خواه قبول کنید یا نکنید.

۳۰

وَ قالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا «ظَنَّ» اینجا به معنای «علم» است. مثل: إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ: (۱) به آن یکی از دو همراهش که می دانست از زندان آزاد می شوند گفت:

اذْكُرْني عِنْدَ رَبِّكَ پیش عزیز مصر ویژگیهای مرا بیان کن و او را از حال من با خبر ساز که: من بناحق زندانی شده ام. «فَأَنسَأُ الشَّيْطانَ ذِكْرَ رَبِّهِ» شیطان یاد یوسف را نزد عزیز از خاطر شرابی

برد، بعضی گفته اند: شیطان ذکر خدا را در این هنگام از یاد یوسف برد، که کارش را به غیر خدا واگذار ساخت و به مخلوقی پناهنده شد.

بُضِعَ از سه تانه و درست ترین اقوال این است که هفت سال در زندان باقی ماند.

## آیات ۴۳ تا ۴۹

آیات ۴۳ تا ۴۹

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ (۴۳) قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ (۴۴) وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهِ أَنَا أَتْبَكُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ (۴۶) قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ (۴۷) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ (۴۸) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ (۴۹)

—\*—\*—\*

۱- الحاقه / ۲۰.

۳۱

ترجمه:

عزیز مصر گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر را می خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه دیگر، خشک را (که خشکیده ها را بر سبزه ها پیچیدند و خشکشان کردند)، ای بزرگان اگر تعبیر خواب می دانید درباره خواب من نظر دهید. (۴۳)

گفتند اینها خوابهای آشفته است و ما از تعبیر این خوابها آگاه نیستیم. (۴۴)

و آن یکی از آن دو نفر که نجات یافته بود- و پس از مدتی متذکر شد- گفت: من درباره تعبیر این خواب شما را خبر

می کنم، مرا به سوی این امر بفرستید. (۴۵)

ای یوسف: ای مرد بسیار راستگو! برای ما درباره این خواب که: هفت گاو فربه را هفت گاو لاغر می خوردند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک، نظر بده، تا بسوی مردم بازگردم و آنها را آگاه سازم. (۴۶)

یوسف گفت: هفت سال پیوسته کشت می کنید و هر چه که از آنها می چینید بجز اندکی که می خورید، بقیه را در خوشه اش بگذارید. (۴۷)

آن گاه از پی آن سالها، هفت سال سخت بیاید که هر چه را ذخیره کرده اید می خورند به جز اندکی را از آنچه که نگهداری می کنید. (۴۸)

سپس سالی فرا می رسد که باران فراوان نصیب مردم می شود و نجات می یابند. (۴۹)

تفسیر:

امام صادق علیه السلام چنین قرائت فرموده اند:

و سبع سنابل .... یا کلن ما قربتم لهن:

و هفت خوشه چین و چنان که می خورند آنچه برایشان حاضر کردید: وقتی که نجات یوسف از زندان نزدیک شد، عزیز مصر که به نام ریّان بن ولید بود، خواب وحشتناکی دید: هفت گاو چاق از میان نهری خشک بیرون آمدند و هفت گاو لاغر را دید که گاوهای چاق را خوردند، و نیز در خواب دید هفت خوشه سبز را که دانه هایشان بسته شده و هفت خوشه دیگر خشک را دید که هنگام درویدنش

۳۲

رسیده، و این خوشه های خشک بر خوشه های سبز پیچید، تا آنها را نیز خشک کرد.

عزیز مصر، بزرگان و کاهنان را جمع کرد و داستان را برایشان نقل نمود، و بعد گفت:

آنچه در خواب دیدم برایم تعبیر کنید *إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ* اگر تعبیر خواب را می دانید. «عبرت الرؤيا» آخر و عاقبت آن را بیان کردم. «عبرت النهر» نهر را

قطع کردم: از آن گذشتم تا به آخرش رسیدم، و «لام» در «لرؤیا» یا برای بیان است مثل: وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۱) و یا برای این است که هر گاه معمول بر عاملش مقدم و این عامل در عمل کردنش دچار ضعف شود، لام، برای تقویت آن آورده می شود، چنان که در اسم فاعل به دلیل انحطاط درجه اش از فعل، «لام» داخل می شود: هو عابر للرؤیا و می توان گفت: «لرؤیا» در جمله بالا، خیر کان است، مثل: کان فلان لهذا الامر» فلانی در این کار، ورزیده است، و «تعبرون» خیر بعد از خیر، یا حال.

«عجاف» جمع «عجفا» است، و علت این امر، با این که وزنه‌های افعال و فعلاء، بر فعال جمع بسته نمی شود، آن است که حمل بر «سمان» شده که نقیض آن است و دأب علمای ادب آن است که نظیر را بر نظیر و نقیض را بر نقیض حمل می کنند.

وَ أُخْرَ يَابِسَاتٍ وَ هَفْتَايَ دِيْغَرَ خَشَكٍ بُوْد.

أَضْغَاثُ أَحْلَامِ خوابهای آشفته و بیهوده، و چیزهایی نظیر وسوسه های نفسانی و حدیث نفس، و اصل «اضغاث» عبارت است از آنچه انباشته شود از آشغالهای گیاهان، و مفردش «ضغث» و اضافه به معنای «من» است: مجموعه هایی از خوابهای آشفته، معنای آیه: اینها مجموعه هایی از خوابهای آشفته است.

وَ اذْكَرْ بَعْدَ اُمِّهِ پَسْ اَزْ مَدْتِيْ دِرَازْ بِيَادَشْ اِفْتَاد. «أَنَا أُبْتِكُمْ»: من برای تعبیر این

—\*—\*—\*

۱- آیه ۱۹، کشف در ذیل آیه می نویسد: «فیه» برای بیان است از این رو معلوم می شود مصنف در این جا «لام» را به «فیه» در آن آیه تشبیه کرده است.

۳۳

خواب از کسی شما را آگاه می کنم که علمش نزد اوست.

فَأَرْسِلُونِ مِرَا بَسُوِي

او بفرستید تا از او پیرسم و دستور دهید، تا از او تعبیر خواب طلب کنم، او را به جانب یوسف فرستادند، آمد و گفت: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ»: یوسف ای بسیار راستگو. فرستاده به این دلیل به یوسف به این عنوان خطاب کرد، که صداقت و راستگویی او را در تعبیر خواب خود و رفیقش دیده بود، و نیز به همین جهت با احتیاط او را مورد خطاب قرار داد و گفت: لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ چون قطع نداشت که پیش مردم برگردد، و ممکن بود بین راه بمیرد، و نیز یقین نداشت که آنها علم پیدا کنند. «لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ»: به امید این که به فضل و موقعیت علمی تو آگاهی یابند، و به جستجوی تو در آیند و تو را از زندان رهایی دهند، از ابن عباس نقل شده است که زندان در شهر نبود. «تَزْرَعُونَ» خبر است در معنای امر، مثل: تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ: «به خدا ایمان بیاورید و جهاد کنید» (صف / ۱۱) شاهد بر این معنا، این جمله از آیه است: فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ: (آن را در همان خوشه اش بگذارید).

دَابًّا با سکون و حرکت همزه، هر دو قرائت شده، و هر دو مصدر «داب فی العمل» (۱) و حال برای مأمورین و به معنای «دائبن» است و تقدیر آن، یا «تدأبون دأبا» (۲) یا به معنای: «ذوی دأب» (۳) می باشد.

فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ در همان خوشه باقی بگذارید تا کرم زده نشود.

يَا كُلَّنَّ اسْنَادٌ مَجَازِي است: در حقیقت مردم آنچه را اندوخته اند می خورند ولی اینجا خوردن به سالهای هفتگانه قحطی نسبت داده شد. «تحصنون» در حفظ و حصار قرار

۱- در آن کار جدیت و کوشش کرد.

۲- مفعول مطلق نوعی. ....

۳- مضاف حذف شده و کلمه «دأبا» منصوب به نزع خافض شده- م.

يُغَاثُ النَّاسُ از غوث یا از غیث، در مجهول گفته می شود: «غیث البلاد» موقعی که سرزمینها را باران فرا بگیرد، از همین قبیل است گفتار زن اعرابی: غثنا ما شئنا.

يَعْصِرُونَ انگور و کشمش را می فشارند و از آن شراب می سازند. «يعصرون»:

مجهول نیز خوانده شده، از عصره: (متعدی): آن را نجات داد، بعضی گفته اند:

معنایش «يمطرون» است: بر آنها باران می بارد.

حضرت یوسف در تعبیر خود از خوابهای عزیز مصر، ماده گاوهای چاق و خوشه های سبز را، به سالهای فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه های خشک را به سالهای قحطی تعبیر کرد، و پس از تعبیر خواب به آنها بشارت داد که سال هشتم با برکت و فراوانی و بسیاری نعمت، فرا می رسد، و آنچه یوسف بیان داشت علمی بود که از ناحیه خداوند به او وحی شده بود.

## آیات ۵۰ تا ۵۲

آیات ۵۰ تا ۵۲

وَقَالَ الْمَلِكُ ائتوني به فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارجعِ اِلى رَبِّكَ فَسَيَلُّهُ مَا بَالُ النَّسْوَةِ اللّٰتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (۵۰) قَالَ مَا خَطْبُكُمْ اِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ قَالَتْ اَمْرَاةُ الْعَزِيْزِ الْاَنّ حَصِيْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَن نَّفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ (۵۱) ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّي لَم اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخٰثِيْنِ (۵۲)

ترجمه:

عزیز مصر گفت: او را نزد من بیاورید، اما وقتی که فرستاده او پیش یوسف آمد، گفت: بسوی اربابت برگرد و از او بپرس: ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود، زیرا پروردگار

من به نیرنگ آنها آگاه است. (۵۰)

عزیز به زنها گفت: جریان کار شما

۳۵

وقتی که یوسف را به خویش دعوت کردید، چه بود؟ گفتند: منزّه است خدا، هیچ عیبی در او نیافتیم، همسر عزیز گفت: هم اکنون حقیقت آشکار شد: من بودم که او را بسوی خود خواندم، و او از راستگویان است. (۵۱)

این سخن را بخاطر آن گفتم که بداند من در نهان به او خیانت نکردم، و خداوند نیرنگ خائنان را هدایت نمی کند. (۵۲)

تفسیر:

یوسف علیه السلام در پاسخ پرسش عزیز، حوصله به خرج داد، و قبل از همه، خود سؤالی در مورد آن زنان مطرح کرد تا ثابت کند تهمت که به او زده و به سبب آن زندانی اش کرده اند، بناحق و نارواست، و از بزرگواری و ادب نیکوی وی بود که در خصوص زن عزیز که او را به مجازات و زندان گرفتار ساخته بود چیزی نگفت، بلکه به ذکر «زنانی که دستهایشان را بریده بودند» قناعت کرد.

ما حَطْبُكُنَّ چه شده بود شما را که یوسف را به خود دعوت کردید، آیا تصور کردید که او به شما علاقه دارد؟ «قُلْنَ: حَاشَ لِلَّهِ»: زنان این عبارت را به منظور تعجب از پاکدامنی یوسف و دوری او از هر گونه شایبه ناپاکی اظهار کردند.

الآن حَصَّصَ الْحَقُّ اکنون حق ثابت شد و استقرار یافت حصص البعیر: شتر محلّ ثفنه ها را بر زمین نهاد و مرتّب نشست.

در مقام اثبات پاکدامنی یوسف همین کافی است که زنان به پاکدامنی او، و علیه خودشان گواهی دهند و اعتراف کنند که او هیچ کدام از خلافهایی را که به او نسبت داده اند انجام نداده، زیرا آنها خصم او بودند

و معمولاً همین که خصم اعتراف کند که طرف مقابلش بر حق و خود بر باطل است، جای سخن برای کسی نمی ماند.

ذَلِكَ این اقرار بدان سبب بود که عزیز بداند من در نهان به حرم او خیانتی نکرده ام.

۳۶

بِالْغَيْبِ در محل نصب و حال است از فاعل یا از مفعول: در حالی که من از او غایب باشم، یا او از من غایب باشد، و نیز به این جهت بود که بداند «خداوند، کید و مکر خیانتکاران را به هدف نمی رساند».

۳۷

جزء سیزدهم از سوره یوسف آیه ۵۳ تا سوره ابراهیم آیه ۵۲

۳۸

## آیات ۵۳ تا ۵۷

آیات ۵۳ تا ۵۷

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵۳) وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَمَدِينَا مَكِينٌ أَمِينٌ (۵۴) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (۵۵) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نَصِيبٌ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۵۶) وَلَمَّا جَزَا مَا جِزَاهُ خَيْرٌ لِّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (۵۷)

ترجمه:

من هرگز نفس خود را تبرئه نمی کنم که قوه نفسانی، بسیار دستور به بدیها می دهد، مگر آنچه را که پروردگارم رحم کند، چرا که پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است. (۵۳)

عزیز گفت: او را نزد من آورید تا وی را برای خود برگزینم، و چون با او تکلم کرد گفت امروز تو در پیش ما دارای منزلت و امین هستی. (۵۴)

یوسف گفت مرا به خزینه های این سرزمین منصوب کن که من نگهبان و دانایم. (۵۵)

و این چنین ما یوسف را در آن سرزمین قدرت دادیم تا به هر گونه خواهد



تباہ نکنیم. (۵۶)

و همانا که پاداش آخرت بهتر است برای آنها که ایمان آوردند و تقوی پیشه می کنند. (۵۷)

تفسیر:

وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي سَرانجام یوسف فروتنی خود را در پیشگاه خدا اظهار می دارد و بیان می کند که آنچه از امانت داری در وجود اوست از توفیق و کمک خداوندی می باشد: من نفس خویش را از لغزش و خطا تبرئه نمی کنم زیرا اصولاً نفس بسیار به بدی امر می کند، مگر بعضی از نفوس را که خداوند به خاطر عصمتی که به او بخشیده او را مورد رحمت خود قرار می دهد. بنا بر این مراد از «نفس» جنس و مراد از «ما» بعض می باشد. می توان گفت: مراد از «ما» زمان است: مگر در موقع رحمت پروردگارم، بعضی گفته اند این سخن نیز از همسر عزیز است: آنچه گفتم برای این بود که یوسف بداند که من در پنهانی به او دروغ نگفتم و درباره آنچه از او سؤال شدم راست گفتم، اما در عین حال خودم را از خیانت به او تبرئه نمی کنم زیرا هنگامی که به او نسبت زنا دادم و زندانی اش کردم به او خیانت کردم، و منظورش معذرت خواهی از کارهایی است که انجام داده بود.

استخلصه و استخصه به یک معناست: این که او را مخصوص خود قرار دهد و در تدبیر امور خود به او مراجعه کند.

فَلَمَّا كَلَّمَهُ وَقْتِي بَا او سخن گفت و به فضائل و امانت داری او پی برد، زیرا از سخنان او به دانایی اش و از پاکدامنی او به امانت داری اش پی برد. قَالَ إِنَّكَ

الْيَوْمَ كَفْتُ: تو ای کسی که بسیار راستگویی هم اکنون در نزد ما، صاحب قدرت و مقامی و تو را در تمام امور، امین می دانیم، و سپس گفت من دوست دارم که خوابم را از زبان تو بشنوم. یوسف گفت: بسیار خوب. تو در خواب هفت گاو ماده را با این اوصاف دیدی و اوصاف آنها و خوشه هایی را که دیده بود هم چنان بیان کرد، و سپس گفت: با این خوابی که دیده ای باید غلات فراوان جمع کنی و در این سالهای

۴۰

فراوانی کشت و زرع را گسترش دهی و انبارها بسازی تا مردم از اطراف به سوی تو آیند و از تو قوت و غذایشان را بگیرند، و از راه خریدن آذوقه، در نزد تو ثروتهایی گرد خواهد آمد که تا کنون برای هیچ پادشاهی جمع نشده است، عزیز گفت در این کار چه کسی به من کمک می کند؟ یوسف گفت: «اجْعَلْنِي»...: انبارها و تمام مخازن که در روی زمین داری به من واگذار کن، «إِنِّي حَفِيظٌ» زیرا هر چه را در اختیار من می گذاری- از دستبرد خیانت محافظت می کنم، و به جهات نگهداری آن کمال آگاهی را دارم. یوسف با بیانات خود، برای عزیز، خود را به دو صفت: امانت و کفایت که هر پادشاهی از والیان خود آنها را می خواهد، توصیف کرد.

یوسف از عزیز خواست که او را صاحب اختیار در این امور قرار دهد، تا از این طریق بتواند به اجرای احکام الهی و گسترش عدل دست یابد و حقوق را به اهلش برساند و دستوراتی را که خداوند به عنوان پیامبر و پیشوا به او محول فرموده به مرحله

اجرا در آورد، و نیز می دانست که غیر او نمی تواند در این امر جای او را بگیرد.

این که یوسف پیامبر، مقام وزارت عزیز مصر را می پذیرد، نشان دهنده آن است که هر گاه انسان بداند که می تواند احکام دین را اجرا کند و حق را برقرار سازد، بدست گرفتن منصب قضاوت از سوی سلطان ستمگر جایز است، بعضی گفته اند:

پادشاه مصر در تمام احکام و فرمانهایش از یوسف تبعیت می کرد و هر گونه رأیی که وی می داد، هیچ اعتراضی بر او نمی کرد.

«وَكَذَلِكَ» این چنین به یوسف در سرزمین مصر قدرت دادیم تا این که «يَتَّبِعُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ» هر جایی را که می خواست منزل و مأوا بگیرد مانعی وجود نداشت زیرا بر تمام جهات تسلط و دسترسی داشت. «يشاء» نشاء با نون، نیز خوانده شده است.

نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَا هَرُكُهُ رَا بَخَوَاهِيمُ بَا بَخَشْشَاهِ دِينِي وَ دُنْيَايِي مُورِدُ تَرْحَمِ

۴۱

قرار می دهیم و پادشاه نیکوکاران را در دنیا ضایع نمی کنیم، همانا پادشاه سرای دیگر برای آنها نیکوتر است.

## آیات ۵۸ تا ۶۲

آیات ۵۸ تا ۶۲

وَ جَاءَ إِخْوَهُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (۵۸) وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (۵۹) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لَا تَقْرَبُونِ (۶۰) قَالُوا سِنَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ (۶۱) وَ قَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۶۲)

ترجمه:

برادران یوسف آمدند، و بر او وارد شدند، یوسف آنها را شناخت ولی آنان وی را نشناختند. (۵۸)

موقعی که بار آنها را آماده ساخت به آنها گفت (بار)

دیگر که آمدید) برادر دیگران را که از پدر دارید، پیش من بیاورید، آیا نمی بینید که من حق پیمانۀ را ادا می کنم و من بهترین میزبانانم. (۵۹)

و اگر او را نزد من نیاوردید، نه پیمانۀ ای (از غله) پیش من دارید و نه به من نزدیک خواهید شد. (۶۰)

آنها گفتند با پدرش در این باره گفتگو خواهیم کرد، حتما این کار را انجام می دهیم. (۶۱)

یوسف به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان بها پرداخته اند در میان بارهایشان بگذارید شاید وقتی که به خانه خویش برگشتند آن را بشناسند، و شاید باز آیند. (۶۲)

تفسیر:

وقتی یوسف در مصر به قدرت رسید و مردم دچار قحطی شدند، جناب یعقوب فرزندان خود را جمع کرد و به آنها گفت: به من خبر رسیده است که در مصر، غله

۴۲

فروش می شود و کسی که به این کار دست می زند، مرد نیکوکاری است، شما آنجا بروید، آذوقه بخرید و بیاورید. فرزندان یعقوب زاد و توشه فراهم کردند و به آن سوی روان شدند، تا به مصر رسیدند هنگامی که به نزد یوسف آمدند، وی آنها را شناخت، زیرا تمام توجهش به آنها و شناختن آنها بود، اما ایشان او را نشناختند، چون مدتها او را ندیده و معتقد بودند که از دنیا رفته است.

وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ وَقْتِي أَنَّهُمْ رَأَوْا آمَادَةَ سَاخْتِ وَ مَرَكِبَآئِهَا رَأَوْا آذُوقَهُ هَا بِهَآئِذِهِ أَي كِهَ دَر خَوَاسْت كَرده بُوند بَار كَرده كَفت: بَرَادِر دِیْكَرَتَان رَا كِهَ اَز پَدَر دَارِید بَا یَد پِیش مَن آوَرِید. اِیْنَك قَضِیَهِ اِی رَا كِهَ پِیش اَز اِیْن مَوْضُوع اِتْفَاق اِفْتَاد نَقْل مِی كَنِیم: رَوَایْت شَدِه كِهَ وَقْتِی یُوسُفُ بَرَادِرَان خُود رَا دِید كَفت: شَمَا، كِهَ هَسْتِید؟

گفتند:

ما، ده نفر برادریم و پدرمان یکی از پیامبران الهی، یعقوب است، ما در اوّل دوازده برادر بودیم یکی از ما از دنیا رفت، یوسف گفت پس یازدهمین کجاست؟

گفتند نزد پدرمان برای دلجویی او از غم فرزند از دنیا رفته اش مانده است. این بود که هنگام رفتن آنها یوسف درخواست کرد: حال که من به شما این همه کمک می کنم وقتی رفتید و خواستید دو مرتبه بیایید برادر دیگران را هم بیاورید «که من در کیل و پیمانہ رعایت تمام و کمال می کنم» و به هیچ کس در هیچ مقداری زیان نمی رسانم. «و من از بهترین مهمانداران هستم». و اگر او را نیاورید، نه در نزد من استحقاق آذوقه خواهید داشت و نه نزدیک من قربی دارید.

مجزوم بودن فعل «لَا تَقْرُبُونِ» یا به این دلیل است که عطف بر محلّ: «فَلَا كَيْلَ لَكُمْ» باشد که جواب شرط است، یعنی فان لم تأتونی به، تحرّموا و لا تقربوا اگر او را نیاورید محروم می شوید و نزدیک من نخواهید شد، و می تواند در معنای فعل نهی باشد.

قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ بِحَيْلَةٍ، نیرنگ و فریب فرزندش را از پدر جدا می کنیم، و ما به این امر توانایی داریم.

۴۳

وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ «لَفِتْيَانَهُ» نیز خوانده شده، و هر دو، جمع «فتی» می باشد مثل «اخوه و إخوان» که هر دو جمع: «اخ» هستند، چیزی که هست، «فعله» جمع قَلْت، و «فعلان» جمع کثرت است، یعنی لغلمانہ الکیالین: به پیمانہ گران و ترازو دارانش گفت:

اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ آنچه به عنوان قیمت کالا و بهای خرید غلات آورده اند، در میان ظرفهایشان بگذارید، منظور از «رحال» ظرفهاست از قبیل جعبه و کیسه

و جز، اینها، به ظرف، و نیز جای چیزی، «رحل» گفته می شود، و در اصل به معنای چیزی است که آماده جابجا شدن است.

لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا شَآئِدَ بَفْهَمِدٍ وَ پِی بَه بَزْرَ گَوَارِی مَا بَبْرِنْدَ کَه هَم بَه أَنَهَا کَالَا دَادَه اِیْم وَ هَم پَوْلشَان رَا بَه اِیْشَان بَر گَرْدَانْدِیْم. «إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ»: اِیْن رَا وَ قْتِی مَتَوَجَّه خَوَاهِنْد شَد کَه بَه شَهْر وَ دِیَار خُود بَر سِنْد وَ ظَرْفَهائِشَان رَا خَالِی کِنِنْد.

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ به امید این که وقتی قدر این بخشندگی را شناختند، حق شناسی وادارشان کند که باز بسوی ما برگردند، بعضی گفته اند: یوسف از بزرگواری، صلاح نمی دانست که از پدر و برادرانش قیمت و بهای کالا و طعام بگیرد.

## آیات ۶۳ تا ۶۶

### آیات ۶۳ تا ۶۶

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَّكْتُلُ وَ إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ (۶۳) قَالَ هَيْلًا آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۶۴) وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَ حِيدُوا بَضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَ نَمِيرُ أَهْلَنَا وَ نَحْفَظُ آخَانًا وَ نَزِدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكُ كَيْلُ يَسِيرٍ (۶۵) قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ (۶۶)

۴۴

ترجمه:

وقتی که به سوی پدرشان برگشتند، گفتند: ای پدر به ما آذوقه ندادند، برادرمان را با ما بفرست تا پیمانانه (غله) دریافت کنیم، و ما او را نگهداری می کنیم. (۶۳)

- گفت آیا امین قرار دادن من شما را بر «بنیامین» جز به همان مقدار است که قبلا شما را بر برادرش امین

قرار دادم؟ اما خداوند بهترین نگهدار، و او، رحم کننده ترین رحم کنندگان است. (۶۴)

موقعی که بارهای خود را گشودند دیدند سرمایه هاشان به خودشان بازگردانده شده، گفتند: پدر! ما دیگر، چه می خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده (و بار دیگر که آنجا برویم) برای خانواده خویش مواد غذایی می آوریم و برادرمان را حفظ می کنیم و پیمانۀ بزرگتری (بار شتر دیگری) دریافت خواهیم کرد، و این پیمانۀ اندکی است. (۶۵)

پدر گفت: هرگز او را با شما نمی فرستم، تا این که پیمان مؤکد الهی بدهید که به طور حتم او را پیش من بیاورید، مگر آن که قدرت از شما سلب گردد، هنگامی که پیمان مؤثّق خود را در اختیار او گذاردند، گفت: خداوند بر آنچه ما می گوئیم وکیل است. (۶۶)

تفسیر:

مُنْعَ مِّنَّا الْكَيْلُ منظور از این که از پیمانۀ ممنوع شدیم، قول یوسف است که گفته بود: اگر برادران را نیاوردید، نزد من پیمانۀ ای ندارید، چون وقتی که منع کیل را به آنها خبر داد خود به خود آنها را از آن منع کرده است.

فَأَرْسَلْ مَعَنَا پس برادرمان «بنیامین» را با ما بفرست تا با رفع مانع، پیمانۀ طعامی که نیاز داریم بدست آوریم: «نکتل» به «یا» نیز قرائت شده: «یکتل»: تا این که بنیامین

۴۵

نیز پیمانۀ ای بگیرد و آن را با پیمانۀ های خودمان ضمیمه نماییم، یا این که او سبب پیمانۀ گرفتن مجدد ما باشد.

قَالَ هَيْلُ آمَنُكُمْ شما را در بردن بنیامین، بر او امین نمی دانم، مگر چنان که شما را بر برادرش یوسف امین قرار دادم، یعنی همان طور که این جا، می گوئید: ما او را نگهداریم آنجا هم همین حرف را گفتید و

بعد به قول خود وفا نکردید.

فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا تَوَكَّلْ بِهِ خُدا کرد و بنیامین را به آنها داد. «حافظا» تمییز و منصوب است مثل «اللَّهُ دره فارسا» و می تواند حال باشد، و «حفظا» نیز خوانده شده است. (۱) وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ خداوند ارحم الراحمین است به ناتوانی و پیری من ترحم می کند، و فرزندم را حفظ و به سوی من بر می گرداند، و مرا یک جا به دو مصیبت (۲) مبتلا نمی سازد.

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ مراد از «متاع» ظرفهایی است که برای آذوقه برده بودند.

وَجَاءُوا بِضَاعَتِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ یحیی بن وثاب «ردت» به کسر (راء) خوانده بنا بر این که کسر دال ادغام شده و به «راء» نقل یافته (زیرا در اصل «رددت» بوده است). «ما نبغی»: «ما» برای نفی است: در گفتارمان ستم نمی کنیم، یا چیزی جز این همه احسان و اکرام که نسبت به ما شده نمی خواهیم، بعضی گفته اند معنایش این است: ما جز بنیامین سرمایه دیگری از تو نمی خواهیم.

هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا جمله مستأنفه توضیح دهنده فعل: «ما نبغی» است، و جمله های بعد، عطف بر آن است: سرمایه ما به ما پس داده شده و به وسیله آن قدرت به دست می آوریم، و هنگامی که پیش عزیز مصر رفتیم برای خانواده مان

-\*-\*-

۱- زجاج گفته است: حافظا، حال و حفظا تمییز است مجمع البیان.

۲- فراق دو فرزند: یوسف و بنیامین - م.

۴۶

قوت و غذا تهیه می کنیم و برادرمان را از هر بلایی که تو تصوّر می کنی محافظت و با حاضر ساختن او در پیش عزیز، یک بار شتر (۱) اضافه بر بارهای خودمان دریافت می نمایم. دیگر پس از این همه دستاوردها که می توانیم تمام



کارهایمان را اصلاح کنیم، چه می خواهیم؟

ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ این که اکنون به ما داده شده چیز اندکی است ما را کفایت نمی کند. منظورشان این بود که به واسطه برادرشان هم چیزی بگیرند. یا این که «ذلک»، اشاره به کیل بعیر است (۲) یعنی آن بار اضافی هم، برای پادشاه مصر چیز مهمی نیست، بر او آسان است و از ما مضایقه نخواهد کرد.

حَتَّى تُؤْتُونَ تَا این که چیزی از سوی خدا به من بدهید که به آن اطمینان کنم:

عهد شرعی کنید یا سوگند بخورید.

لَتَأْتَنِي بِهِ جَوَابٌ قسم است: تا سوگند به خدا یاد کنید که حتما او را به من باز گردانید.

إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ مگر این که گرفتار شوید و توان آوردن او را نداشته باشید و یا این که مرگ شما فرارسد.

فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْتَهُمْ وقتی که با او پیمانهای مورد اطمینان بستند و سوگندها یاد کردند، یعقوب گفت خداوند بر آنچه می گوئیم ناظر و آگاه است: اگر بر خلاف پیمانتان رفتار کردید حق مرا از شما خواهد گرفت.

## آیات ۶۷ تا ۶۸

آیات ۶۷ تا ۶۸

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (۶۷) وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَ إِنَّهُ لَدُوٌّ عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۶۸)

—\*—\*—\*

۱- وسق بعیر بار شتر (شصت صاع) پاورقیهای استاد گرجی نقل از صحاح.

۲- بر طبق اصل «ذلک»، اشاره به دور می باشد نه به تفسیر قبلی



گفته خود اظهار شفقت و محبت نسبت به فرزنداناش کند آن را برآورده ساخت، عبارت: «إِلَّا حَاجَهُ» استثنای منقطع است به معنای: «و لکن حاجه».

وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ بِهِ يَعْقُوبُ دَارَى يَقِينٍ وَ مَعْرِفَتٍ بِهِ خَدَاسَتٍ. «لِمَا عَلَّمْنَاهُ»: زیرا ما به او این علم را آموخته ایم.

## آیات ۶۹ تا ۷۶

آیات ۶۹ تا ۷۶

وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۶۹) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذِنَ مَوْذُنًا أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنِّكُمْ لَسَارِقُونَ (۷۰) قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَهُونَ (۷۱) قَالُوا نَفَقَدْ صَوَّاعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ (۷۲) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ (۷۳) قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ (۷۴) قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (۷۵) فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَزِيعَ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (۷۶)

ترجمه:

هنگامی که بر یوسف وارد شد، برادرش را نزد خود خواند و گفت: من برادر تو هستم، از آنچه (در گذشته برادران) انجام می دادند

۴۹

ناراحت مباش. (۶۹)

پس چون بارهای آنها را بست، ظرف آبخوری شاه را در میان بار برادرش قرار داد، و سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله شما سارق هستید. (۷۰)

آنها، رو به او کردند و گفتند: چه چیز گم کرده اید؟ (۷۱)

گفتند: پیمانہ ملک را و هر کس آن را بیاورد یک شتر غله به او داده می شود و (منادی

گفت: من ضامن هستم. (۷۲)

گفتند به خدا سوگند شما می دانید که ما نیامده ایم که در این سرزمین فساد کنیم و هرگز ما دزد نبوده ایم. (۷۳)

آنها گفتند: اگر دروغ گو باشید کیفر شما چیست؟ (۷۴)

برادران گفتند: هر کس پیمانانه در، بارش یافت شود خود جزای آن باشد، ما این گونه، ستمگران را کیفر می کنیم. (۷۵)

در این هنگام یوسف، پیش از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد، این چنین، ما راه چاره را به یوسف یاد دادیم، او هرگز نمی توانست برادرش را مطابق آئین پادشاهی مؤاخذه کند مگر آن که خدا بخواهد، ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می بریم، و بالاتر از هر صاحب علمی عالمی است. (۷۶)

تفسیر:

أوی إِلَيْهِ برادرش «بنیامین» را به خود چسبانید، روایت شده است که برادران به یوسف گفتند این است برادرمان و او را آوردیم. یوسف گفت: خوب کاری کردید، آنها را فرود آورد احترامشان کرد و هر دو تا از آنها را بر سر یک سفره نشانید، بنیامین، تنها ماند، او را هم بر سر سفره و به همراه خودش نشانید و به وی گفت: آیا دوست داری که من عوض برادر از دست داده ات باشم؟ گفت: البته برادری مثل شما افتخار است، اما تو فرزند یعقوب و راحیل (۱) نیستی، یوسف را گریه فرا گرفته و بلند شد دست به گردن او افکند و گفت: من برادر تو هستم غم مخور و از آنچه

—\*—\*—\*

۱- راحیل نام زن یعقوب مادر بنیامین و یوسف بود.

داده اند اندوهناک مباش که خدای تعالی به ما نیکی کرد و اکنون ما را به هم دیگر رسانید، اما این مطلب را به آنها اظهار مکن.

«السَّقَايَةَ»، ظرفی است که به آن آب می نوشند، و به تعبیری «صواع» گفته می شود.

بعضی گفته اند: ظرفی بود که عزیز مصر از آن آب می خورد و بعد به عنوان پیمانانه طعام و غلات از آن استفاده می شد، جنس آن نقره بود که روکش طلا به آن داده بودند، و نیز گفته اند طلای مرصع به جواهرات بود.

ثُمَّ أَدْنَى مَوْذُنٍ مُنَادِي نَدَا كَرْدَ «أَذْنَ»: اعلام کرد، «أَذْنَ»: بسیار اعلام کرد. «العير»:

شتری که بر آن، بار می نهند، به مناسبت این که «تعیر»: می آید و می رود. و بعضی گفته اند: در اصل به معنای قافله خران است، و به علت کثرت استعمال به هر قافله ای «عیر» گفته می شود «اصحاب العیر»: اهل قافله، اصطلاحی است، مثل: یا خیل الله ار کبی»: (ای لشکر خدا، سوار شوید).

وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ مُنَادِي كَفْتُ: هر کس پیمانانه را بیاورد یک بار شتر از طعام به او می دهیم و من خود ضامنم، این جایزه را به او می دهم.

تَاللَّهِ: فرزندان یعقوب این قسم را به این سبب ذکر کردند که از آنچه به آنها نسبت داده شد در شگفت شده بودند، و با عبارت: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ» از آگاهی اطرافیان عزیز نسبت به صداقت و امانت خودشان گواهی گرفتند، زیرا با داد و ستدهای مکرری که تا کنون داشتند دیانت و خوش رفتاری خویش را به دربار عزیز نشان داده بودند، علاوه بر آن، وقتی سرمایه های خود را در میان بارهایشان دیدند، به این حساب که شاید بدون اجازه عزیز در آن میان نهاده

شده باشد، به سوی عزیز برگردانند و این، نشانه ای بود که بر نشانه های دیانت و حسن رفتار خود افزودند. «وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ» و ما هرگز دزد نبوده ایم.

قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ ضَمِير: «هاء» برای «صواع» است: اگر در ادّعیای برائت از دزدی پیمانۀ عزیز دروغگو باشید، کیفر دزدی آن چیست؟ گفتند: در میان بار شتر هر کس

۵۱

یافت شود، خود او را باید بگیرند، توضیح این که در بنی اسرائیل قانونش این بود که دزد برای یک سال تمام به بردگی گرفته می شد، از این رو برادران یوسف چنین گفتند.

فَهُوَ جَزَاؤُهُ مجازاتش همین است نه غیر آن، مثل: حق فلان ان یكرم و ینعم علیه فذلک حقه: سزای او همین است. می توان گفت: «جَزَاؤُهُ» مبتدا، و جمله شرطیه خبر، و اصلش چنین بوده: جزاؤه من وجد فی رحله فهو هو بنا بر این «جَزَاؤُهُ» در جای «هو» قرار گرفته، قرار گرفتن ظاهر به جای مضمّر.

«فَيَدًا» یوسف برای پیدا کردن پیمانۀ که خودش آن را در میان بار برادرش بنیامین پنهان کرده بود به بازرسی پرداخت و به منظور رفع تهمت یا راه گم کردن اوّل از برادران دیگر آغاز کرد و چون در آن جاها پیدا نشد، آن را از میان ظرف بنیامین در آورد.

کلمه «صواع» مذکر و مؤنث به کار می رود و هر دو وجه در آن، صحیح است.

«كَذَلِكَ» مثل این حیلۀ و مکر بزرگ، ما برای یوسف مکر کردیم یعنی به سوی او، وحی کردیم و او را آموختیم: مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ این جمله، تفسیر برای «کید» و توضیح آن است، زیرا قانون مملکت مصر درباره دزد این بود که حدّ

بر او جاری شود و دو برابر آنچه سرقت کرده غرامت بدهد، نه این که به بردگی گرفته شود چنان که دین یعقوب بود.

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ حُضْرَتِ يُوْسُفَ خِلَافَكَارَ رَا مُؤَاخِذَهٗ نَمِي كَرْد مَگَر بَه اذْنِ خِدا وَ خِواستَهٗ او.

نَزَّفُحَ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ دَرَجَاتِ عِلْمِي هَر كَس رَا بِخِواهِمِ بِالَا- مِي بَرِيْمِ چنان كه دربارَهٗ يُوْسُفَ چنين كرديم. «يرفع» با «ي» و «درجات» با تنوين نيز خوانده شده است.

وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ بِالَا- تر از هر عالمي عالمترى وجود دارد تا برسد به خدای تعالی كه علمش ذاتي است و به معلوم خاصي منحصر نمي شود.

## آیات ۷۷ تا ۸۰

آیات ۷۷ تا ۸۰

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَبَهَا يُوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (۷۷)  
قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنْ نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۷۸) قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنْ أِذَا لَطَالُمُونَ (۷۹) فَلَمَّا اسْتِيسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۸۰)

ترجمه:

برادران گفتند: اگر بنیامین دزدی کرده (تعجبی نیست) زیرا برادر او نیز، پیش از این دزدی کرده بود، یوسف، مطلب را در دل نهان داشت و برای آنها آشکار نساخت، و گفت: موقعیت شما، بدتر است، و خداوند به آنچه شما بیان می کنید آگاهتر است.  
(۷۷)

گفتند: ای عزیز، او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای بنیامین

بگیر، که ما، تو را از نیکوکاران می بینیم. (۷۸)

یوسف گفت پناه بر خدا، که ما غیر از کسی که کالایمان را نزد او یافته ایم بگیریم که در آن صورت از ستمکاران خواهیم بود. (۷۹)

همین که از یوسف مأیوس شدند در خلوت با هم مشورت کردند، بزرگشان به آنها گفت: مگر نمی دانید که پدرتان از شما پیمانی الهی گرفته، و پیش از این هم درباره یوسف، کوتاهی کردید، بنا بر این من از این سرزمین حرکت نمی کنم، مگر این که پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من فرمانی صادر کند، و او

۵۳

بهترین حاکمان است. (۸۰)

تفسیر:

أَخُّ لَهْ مراد از برادر بنیامین، یوسف است. و در نوع سرقتی که برادران به یوسف نسبت داده و گفتند: او نیز قبلاً دزدی کرده بود، اختلاف شده است. درست ترین اقوال آن است که یوسف در دوران کودکی بعد از این که مادرش از دنیا رفت تحت حضانت عمّه اش قرار گرفت، عمّه اش او را بشدّت دوست می داشت چنان که نمی خواست او را از خود جدا سازد، اما وقتی که یک مقدار رشد کرده بود یعقوب می خواست او را پیش خود ببرد، عمّه که از این امر ناراحت بود به بهانه ای متوسّل شد: کمربندی را که از اسحاق به او ارث رسیده بود- زیرا او بزرگترین فرزند پدرش بود- به کمر یوسف در زیر لباسهایش محکم بست و بعد گفت: یوسف کمربند را دزدیده و باید اینجا زندانی شود، و او را پیش خود نگاه داشت. (۱) فَأَسْرَهَا يُوسُفُ اضمار قبل از ذکر است، و جمله بعد: أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا آن را تفسیر می کند، و گویی چنین گفته است: فَأَسْرَ الْجَمَلَةَ



او الکلمه، یوسف، کلمه یا جمله «أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا» را در دل خود پنهان داشت، مراد این است که در دل خود گفت، زیرا این جمله بدل از فعل: «اسرها» می باشد یعنی: موضع شما در سرقت از او بدتر است، زیرا شما برادران را از پیش پدرتان ربودید.

وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ خدا بهتر می داند که قضیه آن طور که شما می گوئید، نیست و نسبت سرقت نه به من صحیح است و نه، به برادرم.

وقتی که دیدند این حرف را یوسف پذیرفت و رد کرد لحن سخن را عوض کرده، به التماس پرداختند و برای تحریک عواطف او، سخن از پدرشان یعقوب به

—\*—\*—\*

۱- چند جهت دیگر نیز برای تهمت این دزدی ذکر کرده اند که می توان به تفاسیر دیگر از جمله مجمع البیان و نمونه و غیره رجوع کرد- م.

۵۴

میان آوردند، بدین ترتیب که او مردی سالخورده و محترم است و این فرزندش:

بنیامین مورد علاقه اوست. «فَخُذْ أَيْدِنَا مَكَانَهُ» پس یکی از ما را بعنوان وثیقه یا بردگی به جای او بگیر. «إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» تو که این همه به ما احسان کردی اکنون آن را به کمال برسان. معنای دیگر: تو که عادت و خویت نیکی است اکنون نیز به عادت خود نیکی را ادامه ده.

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ این عبارت یک ظاهر و یک باطن دارد: معنای ظاهرش این است که:

بر طبق فتوای خود شما باید همان کسی گرفته شود که «صواع ملک» در میان رحلش یافت شده و اگر غیر او را بگیریم به عقیده شما ظلم است. پس شما چیزی که می دانید ظلم است، از من طلب نکنید، اما معنای باطنش این

است که خدای تعالی بر طبق مصالحی که خود می داند مرا فرمان داده است که بنیامین را بگیرم و نزد خود نگهدارم، پس اگر غیر او را بگیرم ستمکار خواهم بود، زیرا در این صورت بر خلاف مأموریت خود عمل کرده ام، و معنای «مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ» این است: پناه می بریم به خدا پناه بردنی، از این که دیگری را بگیریم ... و «اذا» جواب آنها و جزای شرط است، زیرا معنایش این است: ان نَأْخُذْ بَدَلِهِ ظَلَمْنَا فَلَمَّا اسْتَيْسُّوا چُون نَامِيد شَدْنَد، «خَلَصُوا» کِنَار رَفْتَنَد، از مردم جدا شدند، تنها خودشان بودند و هیچ بیگانه ای در میانشان نبود. «نَجِيًّا» در حالی که با هم به نجوا پرداختند، بنا بر این، نجی مصدر و به معنای «تجاجی» (۱) است، مثل: «وَ إِذْ هُمْ نَجْوَى» (۲):

مصدر نازل منزله صفت شده. ممکن است در تقدیر: «قوما نجیًا» باشد: مناجی یعنی راز گوینده چون هر کدام با دیگری یواش حرف می زدند، مثل «عشیر و سمیر» که به

—\*—\*—\*

۱- بر وزن تفاعل.

۲- اسراء / ۴۷.

۵۵

معنای «معاشر و مسامر» (۱) می باشد و از همین قبیل است قول خداوند: «وَ قَرَّبْنَا نَجِيًّا» (۲) راز گویی در کارشان این بود که برگردند یا بمانند و اگر برگردند، درباره برادر به پدرشان چه بگویند؟

قَالَ كَبِيرُهُمْ «بزرگ آنها گفت» در این که مراد از کبیر کدام یک از آنهاست اقوالی است به قرار ذیل ۱- مقصود بزرگ سنی آنهاست که روئیل نام داشت.

۲- منظور رئیس و سرپرست آنهاست و او شمعون بود.

۳- آن که عقل و درکش از بقیه بیشتر بود و او، یا یهودا، و یا، لاوی بود.

أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتَقًا

؟ برادر بزرگ آنها را به یاد پیمان محکمی انداخت که یعقوب از آنها گرفته بود.

وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ در تفسیر این فراز چند وجه زیرا را ذکر کرده اند.

۱- «ما» زایده است: «و من قبل هذا فرطتم» (پیش از این، در شان یوسف کوتاهی کردید، و پیمان پدر را رعایت ننمودید).

۲- «ما» مصدریه، و با این وجه در اعراب آن، دو قول است:

الف: مبتدا و در محلّ رفع، و «مِنْ قَبْلُ» خبر آن باشد: وقع من قبل تفریطکم فی یوسف: کوتاهی شما درباره یوسف، پیش از این واقع شد.

ب: در محل نصب و عطف بر مفعول فعل: «أَلَمْ تَعْلَمُوا» باشد: الم تعلموا أخذ ایکم موثقا ...

۳- «ما» موصوله باشد: «و من قبل هذا ما فرطتموه ...»، این جا نیز دو قولی که در اعراب وجه دوم ذکر کردیم محتمل است: رفع بنا بر ابتدائیت، و نصب بنا بر مفعولیت.

—\*—\*—\*

۱- گروه ها، شب زنده دار.

۲- مریم / ۵۲.

۵۶

فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ از سرزمین مصر جدا نمی شوم، مگر پدرم به من اجازه دهد که به سوی او، بازگردم، «أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي» یا خدا برای من حکمی صادر کند، که از مصر خارج شوم، یا حق مرا از کسی که برادرم را گرفته بستاند، و یا برادرم را از دست او، رهایی بخشد.

## آیات ۸۱ تا ۸۷

آیات ۸۱ تا ۸۷

ارْجِعُوا إِلَىٰ أَيْبُكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَ مَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ (۸۱) وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ (۸۲) قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا

إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۸۳) وَ تَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسِيفَى عَلَى يُوسُفَ وَ ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (۸۴) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُوا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (۸۵) قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۸۶) يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لَا تَيَأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (۸۷)

ترجمه:

به نزد پدرتان باز گردید و بگوئید: ای پدر، پسرت دزدی کرد، و ما، جز بر آنچه که دانستیم گواهی ندادیم، و ما از غیب خبر نداشتیم. (۸۱)

و از مردم شهری که، ما، در آن بودیم و از کاروانی که همراهشان آمدیم سؤال کنی و ما حتما راست گوئیم. (۸۲)

يعقوب

۵۷

گفت: بلکه هواهای نفسانی تان، چیزی را برای شما آراست، پس صبری نیکو، باید، امید است خدا همه شان را به من باز گرداند که او، بسیار دانا و با حکمت است. (۸۳)

و روی از آنها بگردانید و گفت: ای دریغا از یوسف! و دید گانش از اندوه سفید شد، و خشم خود را می خورد. (۸۴)

فرزندان گفتند: به خدا سوگند آن قدر به یاد یوسف هستی تا این که مشرف به مرگ شوی و یا از دنیا بروی. (۸۵)

گفت:

شکایت در دل و اندوهم را به خدا می گوئیم، و از خدا چیزهایی می دانم که شما نمی دانید. (۸۶)

ای پسران من! بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید، و از رحمت خدا ناامید نشوید که جز مردمان کافر هیچ کس از رحمت خدا نومید نمی شود. (۸۷)

تفسیر:

وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا مَا فَقَطْ از ظاهر خبر داریم که پیمانہ

عزیز مصر از میان بار و بنه او بیرون آورده شد.

وَ مَا كُنَّا لِلْعَيْبِ حَافِظِينَ از باطن امر آگاه نیستیم که آیا بنیامین در واقع آن را دزدیده، یا این که کسی آن را در میان رحل او گذاشته بوده است.

وَ سَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا مَنْظُورَ كِشُورِ مِصْرٍ اسْت: كِسَى رَا بْفِرْسْت بَه سَوَى اَهْلِ مِصْرٍ، وَ اَز اَنهَآ دَرِبَارَه اَصْلِ دَاسْتَانِ جَوِيَا شُو. «وَ الْعِيْرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَا» وَ نِيْزِ اَز اَصْحَابِ قَافِلَه، خَلَاصَه اِيْنِ كِه فِرْزَنْدَانِ يَعْقُوْبِ بَه نَزْدِ پَدْرِ بَازِ گِشْتَنْدِ وَ اِيْنِ مَطَالِبِ رَا اَز قَوْلِ بَرَادِرِ بَزْرَكِ كِه هِمَا نَجَا بَاقِي مَانْدَه بُوْدِ پِيْشِ پَدْرِ گِفتَنْدِ، اَمَّا يَعْقُوْبِ دَرِ جَوَابِ اَنهَآ گِفت: «بَلْ سَوَّلْتُ لَكُمْ اَنْفُسَكُمْ اَمْرًا» اِيْنِ اَمْرِ اَز اِرَادَه شَمَا بَرخَاسْتَه وَ اِگَرِ شَمَا چِيْزِي بَه اُو يَعْنِي عَزِيْزِ مِصْرِ نَمِي گِفتِيْدِ وِي اَز كِجَا مِي دَاَنْسْتِ كِه بَايْدِ دَزْدِ رَا بَه بَرْدِگِي بَگِيْرِد؟

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يُّاْتِيَنِيْ بِهَمَّ جَمِيْعًا مَرَادِ، يُوْسُفَ، بَرَادِرِش: بِنِيَامِيْنِ، وَ رُوْبِيْنِ يَا غَيْرِ اَوْسْتِ.

۵۸

اِنَّهُ هُوَ الْعَلِيْمُ اُو اَز غَمِّ وَ اَنْدُوَه وَ دَرْدِ دَلِّ مَنِ اَگَاَه اسْت، «الْحَكِيْمُ» اَنْچِه بَرِ سَرِّ مَنِ اَوْرَدْ اَز رُوِي حِكْمَتِ وَ مِصْلَحَتِ اسْت. «وَ تَوَلَّى» اَز نَارَا حَتِي دَرِبَارَه خَبِرَهَايِ تَاسُفِ اَوْرِي كِه اَوْرَدْه بُوْدَنْدِ، رُو اَز اَنهَآ بَرِگَرْدَاَنْدِ، وَ گِفت: «يَا اَسْفَى»، «الف»، بَدَلِ اَز «يَا» مِتْكَلِمِ اسْت، وَ «اسف» رَا كِه عِبَارَتِ اَز شَدَّتِ اَنْدُوَه وَ حَسْرَتِ اسْت بَه خُوْدِشِ نَسْبِتِ دَاْدَه، وَ اِظْهَارِ تَاسُفِ بَرَايِ يُوْسُفِ وَ نَه بَرَايِ دِيْگَرَانِ دَلِيْلِ بَرِ اَنِ اسْت كِه دَرِ نَزْدِ يَعْقُوْبِ چِيْزِي جَايِ اُو رَا نَگَرْفْتَه وَ غَمِّ اُو بَا گِذِشْتِ زَمَانِ طُوْلَاْنِي، تَرِ وَ تَاْزَه اسْت.

وَ اَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ چِشْمَانِشِ

از غم و گریه بر یوسف سفید شد و نزدیک بود که بکلی نابینا شود، خیلی ضعیف و کم سو می دید، بعضی گفته اند اصلاً بینایی را از دست داده بود. «فَهُوَ كَظِيمٌ» دلش از کافر فرزنداناش پر از خشم و غضب بود، ولی برای آنها آشکار نمی کرد. «تَفْتُونَ» در تقدیر: «لا تفتأ»، حرف نفی بدلیل عدم اشتباه حذف شده، زیرا اگر به معنای اثبات باشد با لام قسم و نون تأکید آورده می شد: (لَتَفْتُونَ).

از همین قبیل است قول شاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا: پس گفتم به خدا سوگند که پیوسته نشسته ام. (۱) حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا «حرَض» (۲) نزدیک به هلاکت، «احرضه المرض» (بیماری او

—\*—\*—\*

۱- «ابرح» به معنای: «لا ابرح» می باشد، و مصراع بعدش این است

و لو قطعوا رأسي لديك و اوصالي

: (اگر چه نزد تو سر و تمام اعضايم را جدا کنند- م.:

۲- حرَض، بر وزن مرض: چیز فاسد و ناراحت کننده، و در این جا به معنای بیماری و لاغر، و مشرف به مرگ است، پاورقی تفسیر نمونه. حرَض: مشرف بر هلاکت، «رجل حرَض و حارَض»: فاسد الجسم و العقل، «احرضه»: او را فاسد کرد، ترجمه مجمع البیان- م.

۵۹

را نزدیک به هلاکت ساخت) مصدر است و مفرد و جمع، مذکر و مؤنث آن یکسان است. و صفت آن، «حرَض» می باشد مثل: دنف، و دنف. «بث» سخت ترین اندوه که صاحبش طاقت صبر بر آن ندارد، و آن را میان مردم پخش می کند.

مَا أَشْكُوا

به هیچ کس جز به خدا شکوه نمی کنم، و از کار خدا و رحمت او، چیزی می دانم که شما نمی دانید و خوب می دانم که او از جایی که هیچ گمان

ندارم برایم گشایش می آورد، روایت شده است که حضرت یعقوب ملک الموت را دید و از او پرسید که آیا روح یوسف را قبض کرده ای؟ گفت: نه، و از این جا که فهمید یوسف از دنیا نرفته، به برادرانش گفت: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ «تحسس» باب تفاعل، از ماده «احساس». به معنای معرفت و شناسایی: بروید یوسف و برادرش را شناسایی کنید.

مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَرَجٌ وَ بَرِ طَرَفِ كَرْدَنِ اَنْدَوَه، یا به معنای حرمت خداست.

إِنَّهُ لَا يَنْتَاسُ اَز فَرَجٍ وَ رَحْمَتِ خُدا، جز مردمان کافر هیچ کس ناامید نمی شود، زیرا شخص مؤمن پیوسته از خدا خیر و خوبی می بیند و هنگام گرفتاری و بلا امید فرج از او دارد و موقع گشایش و رفاه او را سپاس می گوید.

## آیات ۸۸ تا ۹۳

آیات ۸۸ تا ۹۳

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعِهِ مُرْجَاهٍ فَاؤُفٍ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (۸۸) قَالَ هَيْلُ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ (۸۹) قَالُوا أ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (۹۰) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَ إِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ (۹۱) قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَيْنَكُمُ الْيَوْمَ يَعْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۹۲) اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَ أُتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ (۹۳)

۶۰

ترجمه:

وقتی که بر یوسف وارد شدند، گفتند: ای عزیز، ما و خاندانمان را، ناراحتی فرا گرفته و سرمایه اندکی با خود آورده ایم، پیمان ما را به طور کامل وفا کن،

و بر ما تصدق کن، که خداوند تصدق کنندگان را پاداش می دهد. (۸۸)

گفت: آیا به خاطرتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید، وقتی که نادان بودید؟ (۸۹)

گفتند: آیا تو یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است، خدا به ما منت گذاشته است، هر کس که تقوا و صبر پیشه کند، حتما خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند. (۹۰)

گفتند به خدا سوگند، خدا تو را بر ما مقدم داشته، و ما خطا کار بودیم. (۹۱)

یوسف گفت: امروز بر شما سرزنشی نیست، خدا شما را می آمرزد، و او، ارحم الراحمین است. (۹۲)

این پیراهنم را ببرید و بر چهره پدرم بیندازید تا بینا شود و همه خانواده تان را نزد من آورید. (۹۳)

تفسیر:

الضُّرُّ ضَعْفٌ وَ لَ اِغْرَى مِنْ اِثْرٍ كَرْسَنَگِی وَ سَخْتِی. برادران یوسف بر اثر سختی و قحطی و از بین رفتن حیوانات و مواشی خود به یوسف شکایت و از او طلب کمک کردند.

بِبِضَاعِهِ مُرْجَاهُ مَالِ التِّجَارَةِ یَا كَالَاى كَمِ اِرْزَشِی كِه مَعْمُولَا فَرْوَشَنَدِه وَ بَا زَرْگَانِ بِه دَلِیلِ بِی اِهْمِیَّتِ بُوَدْنَشِ اَن رَا دُورِ مِی رِیْزِدِ وَ اَز «اَز جِیْتِه» كَرْفْتِه شُدِه: اَن رَا دُورِ اِنْدَاخْتَمِ. بَعْضِی كَگْه تِه اِنْد: مَتَاعِ اَن هَا پِشْمِ وَ رُوعْنِ كَالَاى مَعْمُولِ اَعْرَابِ بُوَد، وَ كَگْه تِه

۶۱

شده: دراهم مغشوش و تقلبی بی ارزش بود که به عنوان بهای غلات و طعام پذیرفته نمی شد.

فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ پیمانہ ما را کافی بده هم چنان که در سالهای گذشته انجام دادی.

«وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا» ما را به کرم خود ببخش و سهم ما را افزون فرما.

إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ خداوند به صدقه دهندگان مزدی بالاتر از صدقاتشان می دهد، یوسف دلش به حال آنها سوخت و بی اختیار خود را به



آنها معرفی کرد و گفت:

قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَ أَخِيهِ مَطْلَبِي رَا كِه هِر دُو طَرَفِ اَز اَن خَبِر دَارِنْد بِه طُور سْوَال و پَرَسَش بَا اَنهَآ دَر مِيَاَن كِذَاشَت تَا اَنَاَن بِه زَشْتِي عَمَل خُود تُوْجِه كِنِنْد و بِه تُوْبِه پَنَاه بَرِنْد، يِعْنِي آيَا حَال مَتُوْجِه شَدِيد كِه دَر هَنگَام نَادَانِي چِه خَلَافكارِيهَآ دَر بَارِه يُوْسُف و بَرَادَرَش اَنجَام دَادِيد، اَكُنُون كِه مَتُوْجِه شَدِيد، تُوْبِه كِنِيد. بَايَد تُوْجِه كَرْد كِه اِيْن سَخْنَان پَر خَاشْگَرَايَانِه يُوْسُف بِه بَرَادَرَانَش اَز رُوي دَلْسُوزِي و خَيْر خَوَاهِي بُوْد، نِه سَرزَنَش و عِتَاب. اُو حَق خُدا رَا كِه تُوْجِه بِه تُوْبِه و دِيَاَنَت اِسْت بَر نَفْس خُود مَقْدَم دَاشَت بَا اِيْن كِه وِي دَر مَقَامِي بُوْد كِه مِي تُوَاَنَسْت اَنچِه دَر سِيْنِه دَارَد اَبْرَاز كِنْد و اَز بَرَادَرَانَش اِنْتِقَام بَگِيرَد.

بَعْضِي كَافِرَه اِنْد مَعْنَاي «اِذْ اَنْتُمْ جَاهِلُونَ» اِيْن اِسْت كِه شَمَا دَر اَن وَقْت كُودَك يَا جُوان بُوْدِيد زِيْرَا دَر اِيْن دُورَان اِسْت كِه جَهْل و نَادَانِي بَر اِنْسَان چِيْرِه مِي شُود.

«أَيْنِكَ» بِه صِيغِه اِسْتِفْهَام، و بَعْضِي بِه طُور اِيْجَاب «اَيْنِكَ» خُوانْدِه اِنْد. دَاَسْتَان اِيْن اِسْت كِه يُوْسُف دَر حَالِي كِه بَا بَرَادَرَان سَخْن مِي كَافِت لَبْخَنْد زَد، دَنْدَانَهَايش كِه هَمَانْد رَشْتِه اِي مَرُورِيد مَنظُوم بُوْد نَمَايَان شُد، و اَنهَآ اُو رَا شَنَاخْتَنْد، و بَعْضِي كَافِرَه اِنْد: تَاج شَاهِي اَز سَر بَر دَاشْت و اُو رَا شَنَاخْتَنْد.

اِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ كَسَانِي كِه اَز كَيْفِرِ اَلْهِي بِيْم و هِرَاس دَاشْتِه بَاشَنْد، و بَر تَرْكِ گَنَاه و اَنجَام عِبَادَات صَبْر كِنِنْد خُداوَنْد پَادَاش اَنَاَن رَا كِه نِيكُو كَارَنْد تَبَاه نَمِي سَازَد، دَر اِيْن

۶۲

آيِه، اِسْم ظَاهِر: «مُحْسِنِيْن» بِه جَاي ضَمِيْر: «هَم» قَرَار كَافِرَه تَا فَرَا كِيرِ مَتَقِيْن و صَابَرِيْن نِيْز بَاشَد.

لَقَدْ اَتَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا خُداوَنْد

تو را به سبب تقوا و صبر و داشتن روش نیکوکاران بر ما برتری داده، و اما وضع ما که عاصی و گنهکاریم آن است که دلیل و خوار شدیم.

لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَوْسُفَ بِهَآ أَنهَآ كَقَت: حَال دِیْكَر، مَن شَمَا رَا بِهَ أَنچَه دَر كِذَشْتَه أَنجَام دَادَه اید سَرزَنَش نَمی كَنَم، خدای شَمَا رَا بِیَا مَرزَد.

اَذْهَبُوا بِقَمِيصَتِي هَذَا اَيْنَ پِيرَاهَن مَرَا بِبَرِيد، بِرُخِي كَقَتَه اَنَد: پِيرَاهَن بِهَشْتِي بِوَد كِه بِه وَرَاثَت اَز پِدْرَانَش بِه يَوْسُف رَسِيدَه وَ يَعْقُوب دَر مِیَان بَا زَوْبَنَد اَو قَرَار دَادَه بِوَد.

«يَأْتِ بَصِيرًا» بِنِيَايِ اَش بِرُمِي كَرَدَد، يَا اَيْن كِه بِه سَوِي مَن خَوَاهَد آَمَد دَر حَالِي كِه بِنِيَا بِأَشَد، دَلِيل بِر اَيْن مَعْنَايِ اَخِير، دَنبَالَه سَخَن اَو سَت كِه مِي كَوِيد: «وَ اَتُونِي بِأَهْلِكُم اَجْمَعِينَ»: تَا پِدْرَم وَ تَمَام خَانَوَادَه اَش بِيَا يَنَد.

## آیات ۹۴ تا ۹۸

آیات ۹۴ تا ۹۸

وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمَ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ (۹۴) قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ (۹۵) فَلَمَّا أَن جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۹۶) قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ (۹۷) قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۹۸)

ترجمه:

هَنگَامِي كِه كَارَوَان (از مَصْر) جَدَا شَدَد، پِدْر أَنهَآ كَقَت: مَن بُوِي يَوْسُف رَا دَر مِي يَا بَم، اَكْر مَرَا بِه نَادَانِي وَ كَم عَقْلِي نَسَبَت نَدَهِيد. (۹۴)

۶۳

كَقَتَنَد: بِه خَدَا قَسَم كِه تُو دَر هَمَان كَمْرَاهِي قَدِيمَت هَسْتِي. (۹۵)

اَمَّا، وَ قَتِي كِه بِشَارَت دَهَنَدَه آَمَد اَن پِيرَاهَن رَا بِه صُورَت اَو اَفَكَنَد، وَ بِنِيَا شَدَد، وَ كَقَت: آيَا بِه شَمَا نَكَقَتَم: مَن اَز خَدَا چِيزَهَايِي مِي دَانَم كِه شَمَا اَز اَن بِي خَبَرِيد. (۹۶)

فَرزَنَدَان يَعْقُوب كَقَتَنَد: اِي

پدر از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. (۹۷)

پدر گفت: به زودی برای شما از پروردگارم طلب آمرزش می کنم که اوست بسیار آمرزنده و بخشنده. (۹۸)

تفسیر:

وقتی که کاروان از مصر بیرون رفت و دور شد، پدر اهل کاروان به اطرافیان و نوادگان خود گفت: من هم اکنون بوی یوسف را احساس می کنم: پیراهن که همراه کاروان بود به سوی کنعان می آمد، خدای تعالی بودی آن را از فاصله هشت یا ده فرسنگ به او رسانید. «لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» «فند» به معنای خرافه، و کم خردی است:

اگر مرا نسبت به کم عقلی نمی دادید گفته مرا می پذیرفتید.

إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ هم چنان که در گذشته راجع به دوستی یوسف و امیدواری به دیدار او افراط می کردی هم اکنون نیز بیرون از حد اعتدال سخن می گویی، نظر اطرافیان یعقوب بر این بود که یوسف از دنیا رفته است.

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ هَمِينَ که بشیر رسید، پیراهن را بر صورت یعقوب انداخت، یا خود یعقوب آن را بر صورت افکند، با حالت بینایی رو به اطرافیان کرد و گفت:

أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ يَا هُمْ شَمَا نَكْتُمُ، منظور سخنی است که قبلاً گفته بود: «از رحمت خدا نومید نشوید» (۱) و «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ابتدای کلام است و مقول، قول نیست، گرچه این هم جایز است.

—\*—\*—\*

۱- آیه ۸۷ .....

۶۴

سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي گویند طلب آمرزش را به تأخیر انداخت تا سحر فرا رسد که نزدیکتر به اجابت دعاست، و نیز گفته شده برای فرا رسیدن سحر شب جمعه تأخیر انداخت.

**آیات ۹۹ تا ۱۰۲**

آیات ۹۹ تا ۱۰۲

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوِيهِ وَ

قَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ (۹۹) وَرَفَعَ أَبُوهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْيَدِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۱۰۰) رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ (۱۰۱) ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ (۱۰۲)

ترجمه:

هنگامی که بر یوسف وارد شدند، او پدر و مادرش را در آغوش گرفت، و گفت: همگی داخل مصر شوید که اگر خدا بخواهد، در امن و امان خواهید بود. (۹۹)

و پدر و مادرش را بر تخت نشاند، و همگی برای او به سجده افتادند و یوسف گفت: ای پدر این است تأویل خوابی که قبلاً دیدم که پروردگرم آن را تحقق بخشید و به من نیکی کرد آن گاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از آن بیابان آورد، پس از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد پیاورد، آری

۶۵

پروردگرم نسبت به آنچه می خواهد، لطف می کند، زیرا او بسیار دانا و با حکمت است. (۱۰۰)

پروردگارا تو به من حکومت بخشیده و مرا از علم تعبیر خواب آگاه ساخته ای، ای آفریننده آسمانها و زمین، تو در دنیا و آخرت سرپرست من هستی، مرا مسلمان بمیران و ملحق به صالحانم گردان. (۱۰۱)

این از خبرهای غیب است که

ما به تو، وحی می کنیم، و تو، نزد آنها نبودی، وقتی که تصمیم گرفتند و نقشه فریبکارانه می کشیدند. (۱۰۲)

تفسیر:

این که قبل از دخول در مصر، خداوند می فرماید: (خانواده یعقوب) داخل بر یوسف شدند، معنایش این است که وقتی یوسف به استقبال آنها آمده بود گویا در میان خانه یا خیمه ای که آنجا زده بودند به انتظار آنها نشسته بود و آنها بر او، وارد شدند، برخاست پدر و مادرش را در بغل گرفت و سپس گفت: با حالت امن داخل مصر شوید، اگر خدا بخواهد.

در این آیه دخول با اَمْنِیت را مقید به مشیّت خدا فرموده و تقدیر آیه این است:

ادخلوا مصر آمنین، ان شاء الله دخلتموه آمنین و «دخلتموه آمنین» که جزاست به علّت معلوم بودنش حذف شده، و جمله شرط میان حال و ذو الحال فاصله شده است.

آوی إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ پدر و مادرش را در بر گرفت و با آنها معانقه و روبوسی کرد، و همین که داخل مصر شد و در جایگاه خود بر تخت نشست و آنها که وارد شده بودند دورش را گرفتند والدینش را گرامی داشت و آنها را بر تخت نشانید، یازده برادرش پیش روی او به سجده در آمدند، در آن زمان سجده کردن به عنوان احترام برای بزرگان معمول بود.

بعضی گفته اند: پدر و مادر یوسف و برادرانش به خاطر او و به عنوان شکر خدا سجده کردند، این معنا را تأیید می کند آنچه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آیه

۶۶

را چنین قرائت کرده اند: »

و خَرَّوْا لِلَّهِ سَاجِدِينَ

« برای خدا، به سجده افتادند. » وَقَدْ أَحْسَنَ بِيْ بِه من نیکی کرد، « احسن به » و

الیه، به یک معناست. اساء به و الیه:

به او بدی کرد. شاعر گفته است:

اسیئی بنا او احسنی، لا ملومه

• لدینا و لا مقلیه ان تقلت (۱)

«الْبِدْو» به معنای بیابان است. خانواده یعقوب، بیابان نشین و دامدار بودند، برای به دست آوردن آب و چراگاهها از جایی به جای دیگر منتقل می شدند.

نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي شَيْطَانٌ مِثْلِي، اختلاف و تباهی به وجود آورد.

إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَنْ يَّرْتَدِئُ فِي عَمَلِهِ، در تدبیر و اداره امور بندگانش دارای لطف است: امور دشوار را بر آنان آسان می نماید، و ما به لطف و عنایت او امروز به هم پیوستیم.

روایت شده است که حضرت یعقوب مدّت بیست و چهار سال در مصر با یوسف زندگی کرد. و پس از آن که از دنیا رحلت کرد بر طبق وصیتش در شام مدفون شد، و بعضی گفته اند: دو سال زنده بود و یوسف بعد از پدرش بیست و سه سال زندگی کرد، و چون مأموریتش تمام شد و دانست که حکومتش باقی نمی ماند، از خدا برای خود درخواست حکومت جاودان و فنا ناپذیر کرد و آرزوی مرگ نمود، و حال آن که نه، پیش از او، و نه بعد از او هیچ پیامبری آرزوی مرگ نکرد، و سرانجام خداوند او را با پاکی و طهارت از دنیا برد.

حرف «من» در عبارات «مِنَ الْمُلْكِ» و «مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» برای تبعیض است، زیرا به حضرت یوسف بخشی از حکومت دنیا، یا مصر، و قسمتی از علم تأویل و تعبیر خواب عطا شده بود.

—\*—\*—\*

۱- با ما دوستی کنی یا دشمنی، ما را بر تو ملامتی نیست، و اگر دشمنی هم کنی، کسی دشمن تو نخواهد

بود، شاهد مطلب این که «اساء»، و احسن، به «باء» متعدی شده است. در پاورقی استاد گرجی ذیل آیه «طَوْعاً أَوْ كَرْهًا» سوره توبه، و قول کثیر شاعر، تشریح شده است - م.

۶۷

أَنْتَ وَوَلِيِّي تَوَيُّبِي أَنْ كَمَا نِعْمَتِ دُنْيَا بِه مِنْ كَمَكِّ مِي كَنِي وَ حَكُومَتِ جِهَانِ فَانِي رَا بِه نِعْمَتِ جَاوِيدِ آخِرَتِ مَتَّصِلِ مِي سَازِي.  
فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ اَيْنِ عِبَارَتِ صِفَتِ بَرَايِ «رَبِّ» يَا مَنصُوبِ اِسْتِ بِه عَنوَانِ نَدَا.

«وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ» مَرَا بِه نِيكُو كَارَانِ: پَدْرَانِم، يَا بِه طُورِ عَمُومِ، مَلْحَقِ فَرَمَا. «ذَلِكَ» اَيْنِ كَلِمَه اِشَارَه بِه خَبَرِ يُوْسُفِ اِسْتِ كَه دَر قَبْلِ بِيَانِ شُدَه، ذَلِكَ مَبْتَدَاست، وَ دُو عِبَارَتِ: «مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ، نُوحِيهِ إِلَيْكَ» خَبَرِ بَعْدِ اَزْ خَبَرِ مِي بَاشَنَد، وَ مَعْنَايِ اِيَه اَيْنِ اِسْتِ: اَيْنِ خَبَرِ غَيْبِي اِسْتِ كَه تَنهَا اَزْ رَاهِ وَحِي، بَرَايِ تُو حَاصِلِ شُدِ زِيْرَا تُو خُودِ حَضُورِ نَدَاشْتِي كَه بِيْنِي فَرْزَنْدَانِ يَعْقُوبِ رَا اَنْ گَاهِ كَه دَر تَصْمِيمِ خُودِ يَكْپَارِچَه شُدَنَد وَ دَرْبَارَه يُوْسُفِ بِه حِيَلَه وَ نِيرَنگِ مَتُوسُطِ شُدَنَد وَ دَامَهَايِ فَرِيْبِ بَرَايِ اُو گَسْتَرْدَنَد تَا سِرَانجَامِ وِي رَا دَر مِيَانِ چَاهِ تَارِيكِ اِنْدَاخْتَنَد.

## آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَمَوْ حَرَضَتْ بِمُؤْمِنِينَ (۱۰۳) وَ مَا تَسْتَلْهُمُ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا- ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (۱۰۴) وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (۱۰۵) وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ (۱۰۶) أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۰۷) قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۰۸) وَ مَا

أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَمَّا  
الْآخِرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَلَّا تَغْلُبُونَ (۱۰۹)

۶۸

ترجمه:

و بیشتر مردم ایمان نمی آورند هر چند که تو، بر آن اصرار داشته باشی. (۱۰۳)

و تو از مردم هیچ گونه مزدی را درخواست نمی کنی و آن، نیست مگر یادآوری برای جهانیان. (۱۰۴)

و چه بسا، نشانه ای در آسمانها و زمین وجود دارد که مردم بر آن می گذرند و از آن روگردانند. (۱۰۵)

و اکثر آنها که مدعی ایمان به خدا هستند مشرکند. (۱۰۶)

آیا از این ایمن هستند که عذاب فراگیری از سوی خداوند به سراغشان آید، یا رستاخیز فرا رسد، در حالی که هیچ توجّهی  
ندارند؟ (۱۰۷)

بگو: این راه من است که من و پیروانم از روی آگاهی کامل، به سوی خدا دعوت می کنم، پاک و منزّه است خدا، و من از  
مشرکان نیستم. (۱۰۸)

و ما پیش از تو نفرستادیم، جز مردانی از سرزمینها را که به آنها وحی می کردیم، آیا آنها در زمین سیر نکردند تا ببینند،  
عاقبت کسانی که پیش از آنها بودند چه شد و سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است، آیا عقلمندان را به کار نمی گیرید.  
(۱۰۹)

تفسیر:

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ مَرَادِ تَعْمِيمِ اسْت: ای پیامبر اگر تو بخواهی که همه مردم ایمان بیاورند این امر میسر نمی شود، ابن عباس گفته  
است: مراد اهل مکه است، یعنی اهل مکه ایمان نمی آورند هر چند که برای ایمان آوردن آنها حریص باشی، چرا که آنها  
عناد دارند و مصمم بر کفراند. تو که برای تبلیغ رسالت از آنها مزدی مطالبه نمی کنی تا این امر آنها



را از ایمان آوردن باز دارد.

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ قرآن تنها نصیحت و خیراندیشی و پند و موعظه ای است برای عموم جوامع از طرف خداوند.

وَكَأَيُّنَ مِنْ آيَةٍ بِهِ بَسِيْرٌ دَلِيْلَهَا وَ نَشَانَه هَائِي از توحید و یکتایی خداوند که وجود دارد، ولی این مردم بر آنها می گذرند و به آن اعتنایی ندارند.

وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ اَكْثَرُ كَسَانِي كه به خدا اقرار دارند و او را خالق خودشان و

۶۹

آفریننده آسمانها و زمین می دانند، به او ایمان ندارند، بلکه مشرکند، زیرا بتها را عبادت می کنند. منظور از این مردم، مشرکان قریش اند. بعضی گفته اند، مقصود مشبهه اند که خدای را به آفریدگانش همانند می دانند، و برخی دیگر گویند: منظور اهل کتابند که شرک و ایمان را داریند، امام باقر علیه السلام می فرماید:

أَنَّهُ شَرَكُ الطَّاعَةِ لَا شَرَكُ الْعِبَادَةِ، اطاعوا الشَّيْطَانَ فِي ارْتِكَابِ الْمَعَاصِي

ادامه حدیث از مجمع البیان:

مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ، فَاشْرِكُوا بِاللَّهِ فِي طَاعَتِهِ، وَ لَمْ يَشْرِكُوا بِاللَّهِ شَرَكُ عِبَادَةِ فَيَعْبُدُونَ مَعَهُ غَيْرَهُ

: منظور شرک در پیروی و اطاعت است نه شرک در عبادت زیرا آنها در انجام دادن گناهایی که موجب دخول در آتش است از شیطان پیروی کردند اما غیر خدا را نپرستیدند که شرک در عبادت داشته باشند.

أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ أَيْ فِي أَمَانَتِهِمْ وَ مَي دَانَد كه بِلَائِي فِرَاكِيْرِنْدَه بِر أَنْهَافِرُود نَمِي آيِد وَ كِيْفِرِي دَرْدِنَاك أَنَان رَا فِرُونَمِي كِيْرِد؟

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَيْنَ دَعَوْتُ إِلَى سَبِيلِي أَيْ فِي أَمَانَتِهِمْ وَ مَي دَانَد كه بِلَائِي فِرَاكِيْرِنْدَه بِر أَنْهَافِرُود نَمِي آيِد وَ كِيْفِرِي دَرْدِنَاك أَنَان رَا فِرُونَمِي كِيْرِد؟  
فرماید: با دلیلهای روشن به سوی خدا و دین او، دعوت می کنم، «انا» تأکید است برای ضمیر مستتر در «ادعو» و



را که برای امّیتی می فرستادیم در یاری کردنشان تأخیر می کردیم مانند آنچه با تو و امت انجام می دهیم، تا آن جا که پیامبران از یاری ناامید می شدند و گمان می کردند که قومشان آنها را- در تهدید به عذاب و مژده یاری الهی- تکذیب می کنند.

بعضی «کذبوا» به تخفیف خوانده اند و این، قرائت ائمه هدی نیز هست، و معنایش این است: قومشان گمان می کردند که پیامبران در آنچه از یاری خداوند به آنها وعده داده اند دروغگویند.

۷۱

جاءَهُمْ نَصْرُنَا در این مواقع بود که ما با فرستادن عذاب بر کفار پیامبران را یاری می کردیم.

فَنَجَّيْ مَنْ نَشَاءُ پس هنگام نزول عذاب، کسانی را که می خواستیم از آن نجات می دادیم. بعضی «فنجی» با تشدید به لفظ ماضی مجهول خوانده اند، و مراد از «من نشاء» مؤمنان اند و بیان کننده این معنا جمله بعد است: «وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ»: عذاب ما از قوم گناهکار بر گردانده نمی شود.

ضمیر در «قصصهم»: راجع به یوسف و برادران اوست.

«عبره»: درس عبرتی است برای خردمندان، زیرا پیامبر ما صلی الله علیه و آله، نه کتابی خوانده و نه حدیثی شنیده، و نه با اهل کتاب و حدیث معاشرت داشته بود، امّا در عین حال، با مردم چنان سخن می گفت که هیچ کس از اهل کتاب و حدیث نتوانستند از جهت نظام لفظی و معنوی بر آن خرده بگیرد. و این روشنترین و محکمترین برهان بر درستی نبوت و پیامبری اوست.

ما كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى قرآن گفته های ساختگی و دروغین نیست، بلکه تصدیق گفته های کتابهای آسمانی گذشته است. و هر چه در امور دینی مورد نیاز و حاجت است در آن به تفصیل بیان شده، و خود هدایت

و رحمت و نعمت است که اهل ایمان در جهت علم و عمل از آن، بهره مند می شوند.

## سوره رعد

### اشاره

سوره رعد

فضیلت قرائت این سوره:

در شماره آیات این سوره اختلاف است: به عقیده بصریان چهل و پنج و به نظر کوفیان چهل و سه آیه است، زیرا غیر کوفیان هر یک از دو عبارت «لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» و «الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ» را پایان آیه ای دانسته اند.

ابی (۱) از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است: هر کس سوره رعد را بخواند به عدد هر ابری که در گذشته پدیدار شده و تا قیامت ظاهر خواهد شد، ده حسنه به او عطا می شود و در روز قیامت از وفا کنندگان به عهد الهی به حساب می آید. (۲) از امام صادق علیه السلام روایت شده است که هر کس این سوره را زیاد بخواند، هرگز

—\*—\*—\*

۱- این مرد از انصار است و کنیه اش ابو منذر، از نویسندگان دوران جاهلیت است و در زمان پیامبر، جزء کتاب وحی بوده، او دارای قامتی کوتاه و شکمی بزرگ و سر و ریشی سفید بود و هرگز محاسنش را به خضاب رنگ نمی کرد و در تاریخ فوتش اختلاف است، بعضی گفته اند در خلافت عمر، سال بیست و دو، و برخی گفته اند در خلافت عثمان سال سی ام فوت شده است، از تصحیح استاد گرجی به نقل از المعارف، ص ۲۶۱ ط دار الکتب.

—۲

من قرأ سورة الرعد اعطى من الأجر، عشر حسنات بعدد كل سحاب مضى و كل سحاب يكون الى يوم القيامة و كان يوم القيامة من الموفين بعهد الله.

۷۳

خداوند او را به بلای صاعقه دچار نخواهد کرد و بدون حساب وارد بهشت می شود.

## آیات ۱ تا ۳

آیات ۱ تا ۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْمَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (۱) اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۲) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاْسِيًّا وَانْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغِشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۳)

ترجمه:

الف، لام، میم، راء، این آیه های کتاب آسمانی است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، اما بیشتر مردم ایمان نمی آورند. (۱)

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که آن را بینند آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به دست گرفت) و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معینی در حرکتند، او کارها را تدبیر می کند، آیات را روشن می سازد، باشد که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید. (۲)

او کسی است که زمین را گسترده و در آن کوه ها و نهلهایی قرار داد و از تمام میوه ها در آن دو جفت آفرید، (پرده سیاه) شب را بر روز می پوشاند، در اینها نشانه هایی است برای آنان که عقل خویش را به کار برند. (۳)

\*~\*~\*

-۱-

من اکثر قراءه الرعد لم يصبه الله بصاعقه ابدًا و أدخل الجنة بغير حساب.

۷۴

تفسیر:

«تلك» اسم اشاره، مبتدا و آیات الكتاب خبر آن است.

وَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ تمام آنچه از قرآن که بر تو، نازل شده، حقی است که بالاتر از آن وجود

ندارد.

«اللَّهُ» مبتدا، و «الَّذِي رَفَعَ» خبر آن است چنان که در آیه بعد: وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ نيز مبتدا و خبر است و جایز است که صفت برای «اللَّهُ» باشد.

یدبر الامر يفصل الآيات: این جمله می تواند خبر بعد از خبر باشد (بنا بر این که الَّذِي رفع نيز خبر باشد) در فعل «تَرَوْنَهَا» دو وجه ذکر شده است:

۱- جمله استینافیه است، یعنی شما آسمانها را چنان می بینید که نه در پایین ستونی دارد و نه از بالا به جایی متصل است.

۲- بعضی گفته اند: صفت برای «عمد» است که به صورت «عمد» با دو ضمّه (به صیغه جمع) نیز خوانده شده، و به معنای به غیر عمد مرثیه می باشد یعنی بدون ستونهایی که دیده شود، و تنها قدرت خداست که آنها را نگهداری می کند.

يُدَبِّرُ الْأُمْرَ ... خداوند دستگاه ملکوتی و امور مخلوقات خود را آن گونه که حکمت اقتضا دارد اداره می کند و آیات خود را در کتابهایش که بر پیامبرانش نازل کرده به تفصیل بیان می دارد.

لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ تا شاید، شما به مسأله جزا و پاداش یقین پیدا کنید و بدانید که این اداره کننده تفصیل دهنده، قادر است که شما را پس از مرگ زنده کند و شما ناگزیر بسوی او بازگشت خواهید کرد. «مَدَّ الْأَرْضَ» زمین را از جهت طول و عرض گسترده و در آن کوه های استوار قرار داد.

وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ و از تمام میوه ها نیز در زمین، دو جفت (و دو نوع متقابل): سیاه و سفید، ترش و شیرین، تر و خشک (و نر و ماده) و نظیر اینها از انواع مختلف به وجود

يُغَشِّي اللَّيْلَ النَّهَارَ خدایوند پرده تاریک شب را بر چهره روشن روز می افکند و در نتیجه (جهان) بعد از آن که روشن بود، تاریک می شود.

## آیات ۴ تا ۵

آیات ۴ تا ۵

وَ فِي الْمَآرِضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِهْنَوَانٌ وَ غَيْرُ صِهْنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفِضُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْبَلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۴) وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ الْأَعْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۵)

ترجمه:

در زمین قطعاتی کنار هم قرار دارد که با یکدیگر متفاوتند، و باغهایی از انگور و زراعت و نخلهایی که از یک ریشه یا ریشه های مختلف می رویند، همه آنها از یک آب سیراب می شوند، و ما بعضی از آنها را از حیث خوردنیهایش بر دیگری برتری می دهیم، در اینها نشانه هایی است برای آنان که خردهای خود را به کار می برند. (۴)

و اگر تو از این امر تعجب می کنی، شگفتی در گفتار آنها است که می گویند: آیا وقتی که ما خاک شدیم، به آفرینشی نو خواهیم رسید؟

آنها کسانی هستند که به پروردگار خود کفر ورزیدند، و همانهایی که غلها به گردن دارند و آنها اهل آتش و همانها در آن جاویدانند. (۵)

تفسیر:

قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ در زمین قطعه های گوناگونی است که به هم چسبیده و در مجاورت یکدیگر قرار دارند، قسمتی، زمین حاصلخیز و پاک و قسمت دیگر

شوره زار، بعضی سخت و سفت و دیگری سست و نرم، زمین شایسته زراعت و درختکاری و دیگری بر خلاف آن، با این همه دگرگونی و اختلاف، از نظر جنس

زمین بودن، یکی هستند و همچنین درختهای انگور و زراعتها و درختهای خرما که در این زمینها به اختلاف اجناس و انواع.

يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ با این که از یک آب استفاده می برند، اَمَّا می بینی که میوه هایشان از نظر شکل و هیأت و طعم و بو، متفاوتند و بعضی بر دیگری برتری دارند.

«إِنَّ فِي ذَٰلِكَ...» اختلافهای یاد شده نشانه ای است از آفریدگار توانا و دانایی که کارهای خود را به طریقی معین و صورتی حکمت آمیز انجام می دهد. کلمات:

«زرع، نخیل، صنوان و غیر صنوان» به حالت جرّ نیز که عطف بر «اعناب» باشد خوانده شده اند و «صنوان» جمع صنو، درخت خرمایی است که دو، سر دارد و ریشه هر دو یکی است و این کلمه به دو طریق: ضمّ و کسر صاد خوانده شده. و فعل «یسقی» با حرف «ت» نیز خوانده شده، و فعل «نفضّل» را با «ی» نیز قرائت کرده اند «فِي الْأُكُلِ» با ضمّ و سکون کاف هر دو قرائت شده است.

وَإِنْ تَعْجَبْ ... ای محمّد صلی الله علیه و آله اگر از گفتار آنان درباره انکار رستاخیز به شگفت در آیی سزاوار است. زیرا خدایی که بر ایجاد آن همه صنایع عجیب و آفریده های بدیع که بر تو شمرده شد قدرت و توانایی داشته باشد، دوباره به وجود آوردن آنها برایش آسانتر خواهد بود.

أِذَا كُنَّا ... این جمله تا آخر گفتار منکران، می تواند در محل رفع، بدل از «قولهم» و یا، در محلّ نصب مفعول قول باشد. و عامل نصب «اذا» فعلی است که جمله أَيْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بر آن دلالت می کند، گویی چنین گفته شده است: انبعث



اذا متنا و كُنَّا ترابا؟ آیا وقتی که مردیم و خاک شدیم برانگیخته می شویم؟

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنهَا هَسْتَنَدَ كَهْ بَهْ كَفَرُ خُودِ اِدَامَهْ مِي دَهْنَدُ وَ دَرِ اَن كَامَلَنْد.

۷۷

وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ این جمله می تواند، بیان پافشاری کفار در کفرشان باشد. مثل: إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا «ما بر گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم» (یس ۸) و مثل: این شعر:

ضلوا و ان سبيل الغي مقصدهم

• لهم عن الرشد اغلال و اقياد

(آنها گمراه شدند و راه ضلالت را در پیش گرفتند) و در مسیر هدایت زنجیر به گردن و بند به پا دارند. و نیز می تواند تهدیدی برای عقوبت آینده کافران باشد.

## آیات ۶ تا ۱۱

آیات ۶ تا ۱۱

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (۶) وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۷) اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (۸) عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ (۹) سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ (۱۰) لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاٍ (۱۱)

ترجمه:

آنها، پیش از نیکی، از تو تقاضای بدی و کیفر آن را می کنند، تا این که پیش از آنها، بلاهای عبرت انگیز نازل شده؟ و پروردگار

نسبت به مردم- با این که ظلم می کنند- صاحب مغفرت است و نیز پروردگار تو، دارای کیفری سخت است. (۶)

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا نشانی از پروردگارش بر او نازل نشده؟ تو تنها بیم دهنده ای و برای هر گروهی هدایت کننده ای است. (۷)

خداوند از جنین هایی که هر انسان یا حیوانی حمل دارد آگاه است، و نیز از آنچه رحمها، ناقص و یا به کمال می زاینند، و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد. (۸)

او از غیب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالی است. (۹)

برای او تفاوت نمی کند، کسانی که پنهانی سخنی بگویند، و یا آشکارا و آنها که شبانگاه مخفیانه و یا در روشنایی روز حرکت می کنند. (۱۰)

برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش، او را از حوادث حفظ می کنند. البته، خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی دهد مگر آن که آنها خود را تغییر دهند، و هنگامی که خدا برای قومی اراده بدی کند هیچ چیز مانع آن نخواهد شد، و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت. (۱۱)

تفسیر:

وَيْسَى تَعْجَلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ ... منظور از «سیئه پیش از حسنه» عقوبت پیش از رحمتی است که خداوند با تأخیر عذاب گنهکاران به آنها احسان کرده آنان را مشمول عافیت و رحمت خویش قرار می دهد. یعنی ای پیامبر، کافران از تو درخواست تعجیل در عذاب می کنند. منظور این که آنها از پیغمبر می خواستند که در همین عالم عذاب بر آنها فرود آید.

وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَّاتُ وَ حَالِ آن که تکذیب کنندگانی مانند اینها در گذشته (در همین دنیا) به کیفر گناهان خود، رسیدند.

در این آیه،

از عقوبت به «مثله» تعبیر شده و علتش آن است که میان کیفر و گناه، نوعی همانندی وجود دارد «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»: مجازات بدی، بدیی همانند آن است و «مثال» به معنای قصاص مثل: امثلت الرجل من صاحبه، یعنی قصاص آن

۷۹

مرد را، از طرفش گرفتم.

وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ یعنی پروردگارت نسبت به مردم دارای مغفرت است با این که به وسیله گناهان بر خودشان ظلم می کنند «عَلَى ظُلْمِهِمْ»، حال و در محلّ نصب است یعنی ظالمین لانفسهم.

از سعید بن مسیب نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نمی بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی شد، و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کس تکیه به رحمت او می کرد و هر چه می خواست انجام می داد. (۱) لَوْلَا - أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ كَافِرَانِ (که گفتند) چرا بر این پیامبر آیه ای نازل نشده چون با پیامبر عناد داشتند نسبت به آیاتی که بر آن حضرت نازل شده بود بی اعتنا بودند، از این رو از وی آیاتی مثل معجزات حضرت موسی و عیسی از قبیل ازدها شدن عصا و زنده کردن مردگان، پیشنهاد می کردند. این بود که خداوند در برابر گفتار آنان به پیامبرش خطاب کرد که: ای محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله کار تو فقط انذار است که آنان را از بدی عاقبتشان بترسانی و چیزی بر تو نیست مگر آوردن دلایل صحیحی بر این که فرستاده ای بیم دهنده می باشی، و در اثبات صحت این ادعا همه آیات همصدا هستند.

وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ اصولا برای



و تزداد» که در حقیقت منسوب به «ما فی الارحام» است و (مجازاً) به خود ارحام نسبت داده شده لازم به کار رفته نه متعدی. این قول را گفتار حسن بصری تأیید می کند که می گوید: نقصان، این است که مادر، هشت ماهه یا کمتر وضع حمل کند، و «ازدیاد» آن است که مدت حملش از نه ماه بیشتر شود، و نیز از او نقل شده است که نقصان، سقط شدن بیچه به طور غیر کامل «و ازدیاد» متولد شدن آن به طور کامل است.

وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ هر چیزی در نزد خداوند حدّ و اندازه معینی دارد، و کمتر و یا بیشتر نمی شود.

«الْكَبِيرُ»: عظیم الشان و بزرگواری که همه چیز پایین تر از او است.

«الْمُتَعَالِ»: آن که با قدرت کامله خود بر همه چیز استعلا و برتری دارد، یا کسی که منزّه از صفات آفریده ها است.

۸۱

«سارِبٌ»: به راه و روش خود می رود، گفته می شود: سرب فی الارض سروبا:

آشکارا در زمین گردش کرد.

معنای آیه این است: آن که در تاریکی شب مخفیگاهی را برگزیند و در آن جا پنهان شود، و کسی که به هنگام روز به هر طرف در حرکت و اضطراب چنان آشکارا بسر برد که همه کس او را ببیند. این هر دو در نزد خداوند متعال مساوی و یکسان می باشد.

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ ضمیر «له» به «من» در آیه قبل بر می گردد و معنایش این است: برای هر کس چه آن که گفته های خود را پنهان دارد یا آشکار کند و چه آن که در تاریکی شب مخفی شود و یا در روشنایی روز آشکار شود گروه هایی از فرشتگان هستند که برای حفظ و

حراست او پشت سر هم می آیند. «مُعَقَّبَاتٌ» در اصل معتقبات بوده، و تا، در قاف ادغام شده است، و ممکن است آن را مشتق از «عقبه» گرفت که پشت سر او می آیند چنان که می گویند: «قَفَّاه»: او را تعقیب کرد، زیرا این فرشتگان به دنبال یکدیگر می آیند، یا به این جهت که آنچه این انسان می گوید دنبال می کنند و آن را می نویسند.

يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ این دو عبارت: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ» و «يَحْفَظُونَهُ»، دو صفت برای «من» هستند و در عبارت «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» هم دو احتمال وجود دارد، اول این که به دنبال معقبات آورده و گفته شود: «له معقبات من امر الله» یعنی: برای او فرشتگانی است که در تعقیب امر خداوند او را محافظت می کنند.

در این صورت من امر الله صله برای حفظ نیست (بلکه صفت «معقبات» است) دوم این که اگر متعلق به «يَحْفَظُونَهُ» گرفته شود باید تقدیر من اجل امر الله باشد یعنی فرشتگان تعقیب کننده، او را حفاظت می کنند، چون خداوند آنها را به حفظ او امر کرده است. دلیل بر این معنا قرائت امام علی علیه السلام و ابن عباس و امام صادق علیه السلام می باشد که خوانده اند:

له رقيب من بين يديه و معقبات من خلفه يحفظونه بامر الله.

۸۲

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ خِطَابًا سَلَامًا و نعمت امتی را تغییر نمی دهد، مگر این که آنان خود را تغییر دهند یعنی به دلیل گناهان زیاد، از حالت زیبای اطاعت به صورت زشت گناهکاری در آیند.

وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ برای آنها غیر از خداوند سرپرستی نیست که به امورشان رسیدگی و از آنها دفاع کند.

آیات ۱۲ تا ۱۵

آیات ۱۲

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبُرُوقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَشِّئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ (۱۲) وَيَسْبِغُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (۱۳) لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْتَهُ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (۱۴) وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (۱۵)

ترجمه:

او کسی است که برق را به شما نشان می دهد که هم مایه ترس است و هم امید، و ابرهای سنگین بار، ایجاد می کند. (۱۲)  
و رعد، تسبیح و حمد او می گوید، و فرشتگان نیز، از خوف او، و او، صاعقه ها را می فرستد و هر کس را بخواهد گرفتار آن می سازد، در حالی که کافران درباره خدا به مجادله مشغولند و او، دارای قدرتی بی انتها می باشد. (۱۳)  
دعوت حق، از اوست، و آنها که شریکانی بجز خدا می خوانند هیچ گونه درخواستشان را اجابت نمی کنند، جز این که آنان، به کسی مانند، که کفهای خود را بسوی آب می گشاید تا به

۸۳

دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید، و دعای کافران غیر از گمراهی نیست. (۱۴)

همه آنها که در آسمانها و زمین هستند، از روی میل و رغبت یا اکراه و عدم رضایت، و سایه های آنان، در هر صبح و عصر، برای خدا سجده می کنند. (۱۵)

تفسیر:

خَوْفًا وَ طَمَعًا نصب این دو کلمه بنا بر «مفعول له» نیست، زیرا اینها علت انجام فعل فاعل نیستند، مگر این که مضافی در تقدیر گرفته شود، یعنی «اراده

خوف و طمع» و یا این که آنها را به معنای «اخافه» و «اطماعا»: ترساندن و به طمع انداختن بگیریم (که در این صورت علت و سبب فعل فاعل خواهند بود).

ممکن است نصب آنها را به این دلیل بگیریم که حال، از «برق» باشد گویا برق خود، خوف و طمع است یا به تقدیر «ذا خوف و طمع» باشد و نیز ممکن است حال برای ضمیر مخاطب «کم» و به معنای «خائفین و طامعین» باشند. معنای خوف و طمع این است که هنگام جستن برق، بیم وقوع صاعقه و طمع نزول باران وجود دارد. و بعضی گفته اند هنگام جهش برق، کسی که باران برایش ضرر دارد از نزول باران می ترسد از قبیل مسافر یا صاحب خانه ای که بیم خرابیش برود، اما کسی که باران برایش سود داشته باشد در انتظار و طمع آن است.

وَ يُنْشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ ابرهائی را که از آب تشکیل یافته و سنگین شده، از زمین بلند می کند و در هوا سیر می دهد.

وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ و بندگانی که صدای رعد را می شنوند، در حالی که خدا را می ستایند می گویند: سبحان الله، و الحمد لله. بعضی گفته اند: رعد، نام فرشته ای است موکل برابر که با صدایش ابر را بر می انگیزاند و ابر هم خدای را تسبیح و حمد می گوید.

وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ فرشتگان از هیبت و شکوه و جلال حق تعالی او را تسبیح

می کنند.

وَ هُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ پس از آن که خداوند سبحان آنچه را دلیل بر دانش و توانایی او نسبت به همه چیز است متذکر شد، فرمود: کفّاری که منکر آیات الهی هستند درباره خدا مجادله می کنند، زیرا که آنان،



گفتار پیامبر را درباره توصیف خداوند، مبنی بر این که خداوند قادر است مردگان را برانگیزد و آنها را به زندگی برگرداند، مورد انکار قرار می دهند و برای خدا شریکهای متعدد و ماندها می گیرند، این است معنای جدال آنان درباره خدا.

وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ منظور از «محال» حيله به کار بردن و فریفتن می باشد و از این قبیل است «تَحْمِيلُ بَكْذَا» موقعی که به زحمت در کاری چاره اندیشی کرده و برای آن تلاش کند و «مَحَلُّ بَفْلَانٍ» یعنی از فلانی در پیش حاکم بدگویی کرد و از همین مورد است این حدیث: و لا تجعله لنا ما حلا مصدقا، خدایا قرآن را که مورد تصدیق تو است دشمن ما قرار مده. معنای آیه این است که خداوند نسبت به دشمنانش حيله شدید به کار می برد و از جایی که هیچ به فکرشان نمی رسد هلاکت را بر آنها فرود می آورد.

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ در معنای دعوه الحق سه قول است:

۱- فرا خوانده می شود و ندای درخواست کننده را پاسخ می دهد. اضافه «دعوت» به «حق» به این دلیل است که مخصوص به حق و از باطل دور است.

۲- فراخوانی فراخوانده شده به حق که می شنود و پاسخ می دهد و او خدای سبحان است.

۳- از حسن بصری نقل شده است که مقصود از کلمه «حق» خدای تعالی است و هر دعایی به سوی او، دعوت حق است.

وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ خدایانی غیر از خدا، که کافران، می خوانند هیچ یک از خواسته های آنان را بر آورده نمی کنند.

إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ مگر مانند پاسخ آب، به کسی که دست خود را به سوی آن دراز می کند و از آن



بینا، یکسانند؟ و آیا تاریکیها و روشنی مساویند؟ یا برای خدا شریکانی قرار دادند که مانند او خلق می کنند و خلقتهای آنها بر ایشان مشتبه شده است؟ بگو: خداوند آفریننده همه چیز است و او یگانه و پیروز است. (۱۶)

تفسیر:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَيْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِهِ هَذَا كَافِرَانِ بَگُو: آفریدگار آسمانها و زمین و اداره کننده آنها کیست؟ و آن گاه که از پاسخ گفتن عاجز ماندند و نتوانستند بگویند: بتها این عمل را انجام داده اند، به آنها تلقین کن و بگو: خداوند، زیرا، او را نمی توانند منکر شوند. «قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ...» به آنها بگو: آیا پس از آن که او را پروردگار آسمانها و زمین دانستید، بجز او، اولیایی برای خود گرفتید و بجای آن که این علم و اقرارتان باعث توحیدتان شود، آن را سبب شرک قرار دادید؟

لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ أَيْنَ يَكُونُ خُودشان قدرت بر نفع و ضرر ندارند، پس چگونه برای غیر خود چنین توانی داشته باشند، و شما که دیگران را بر خدای خالق رازق، ترجیح داده اید چه بسیار در گمراهی آشکاری قرار دارید.

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ تَقْدِيرِ أَنْ: بل اجعلوا و همزه، استفهام انکاری است و جمله «خلقوا» صفت برای «شركاء» می باشد و منظور این است که کافران شرکایی برای خدا نیافتند که آفریده هایی مانند مخلوقات خدا داشته باشند تا امر بر آنها مشتبه شود و بگویند چنان که خدای یکتا قادر بر آفرینش می باشد اینها نیز توان آفریدن را دارند. بنا بر این سزاوار پرستش می باشند، و به این دلیل آنها را شریک خدا می دانیم و چنان که

خدا را عبادت می کنیم اینها را نیز عبادت می کنیم. بلکه این مشرکان شرکای عاجزی را برای خدا گرفته اند که بر هیچ چیز قدرت و توانی ندارند. «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ».

پس بگو، الله است که آفریدگار تمام چیزهاست و آفریننده ای سوای او نیست پس

۸۷

برای او شریکی در عبادت هم نیست و تنها او یکتای در الوهیت، و غالبی است که هرگز مغلوب نمی شود و آنچه غیر از اوست همه مربوب و مغلوب اویند.

### آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيِّهِ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ  
كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ  
(۱۷) لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ  
الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ (۱۸)

ترجمه:

(خداوند) از آسمان، آبی فرو فرستاد و رودها به اندازه ظرفیت خود به جریان در آمد و سیلاب بر روی خود کفی ظاهر ساخت، و از آنچه به منظور بدست آوردن زینت یا وسایل زندگی، آتش روی آن، روشن می کنند نیز، کفی مثل کف آب ظاهر می شود، این چنین خداوند حق و باطل را مثل می زند، اما کف به بیرون پرتاب می شود، و لکن آنچه به مردم سود می رساند در روی زمین می ماند خداوند این طور مثالها را می آورد. (۱۷)

برای کسانی که دعوت خدا را اجابت کنند نیکی است، و آنان که دعوت او را اجابت نکنند، اگر برای آنها همه آنچه روی زمین

و مثل آن باشد، همگی را برای رهایی از عذاب می دهند. برای آنها حسابی بد است و جایگاهشان دوزخ می باشد، و چه بد جایگاهی است. (۱۸)

۸۸

تفسیر:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ خِطَابًا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ  
از آسمان فرود می آورد، پس نهرها جاری می شود و به آن وسیله مردم به حیات خود ادامه می دهند و از آن بهره های گوناگونی می برند.

و نیز حق را به فلزی تشبیه کرده است که مردم از آن به عنوان زینت و ابزار مختلف استفاده می کنند و بعد می گویند: آنچه برای مردم مفید است آشکارا در زمین باقی می ماند، منافع آب ثابت است و آثارش در چشمه ها و چاهها پیدا است و میوه جات و حبوباتی که از آن به دست می آید نیز باقی است همچنین زیور آلات که مدتهای طولانی باقی می مانند. و باطل را در سرعت اضمحلال و بی دوامی و سودمند نبودن تشبیه به کف روی سیلاب کرده که کنار زده می شود و نیز به لایه های نازک فلز که هنگام ذوب شدن بر روی آن ظاهر می گردد.

«بِقَدَرِهَا» (رودها) به اندازه ظرفیتشان که خدا می داند مفید و بی ضرر است، (آب می گیرند). عبارت: ابتغاء حلیه، همان فایده ای است که در کلمه «بقدرها» وجود دارد، زیرا خداوند در جمله «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا كُفِّرُوا بَعَدُ» میان آب و فلز در سودمندی جمع کرده و سپس دلیل سودمندی فلز را که آتش بر آن افروخته و ذوب می شود این دانسته است که از آن زیور آلات و لوازم دیگر زندگی را به دست می آورند.

وَمِمَّا يُوقِدُونَ

عَلَيْهِ فِي النَّارِ ائْتِغَاءَ حَلِيهِ أَوْ مَتَاعٍ اَيْن جملہ عبارتہ است جامع انواع فلزات کہ خداوند متعال بہ دلیل بی اعتنائی بہ فلزات (متاع دنیا) و ابراز عظمت و کبریائی خود از نام بردن آن خودداری کردہ و فرمودہ: از چیزہایی کہ آتش بر آن می افروزند، ہم چنان کہ بہ جای نام بردن از آجر چنین آمدہ است: فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ «ای ہامان برای من آتشی بر گل بیفروز» (قصص / ۳۸).

۸۹

حرف: «من» در جملہ وَ مِمَّا يُوقِدُونَ، برای ابتدای غایت است یعنی از آتش افروختن بر فلز، مواد کدر سوختہ، مانند کف بر روی آب بہ وجود می آید. و یا برای تبعیض می باشد، یعنی بعضی از آن مثل کف بر روی آب است.

«رابی»: از ربو بہ معنای بلندی، و منظور جابہایی است کہ بر روی آب قرار دارد.

«جفاء»: پراکنده، جفأہ السیل، یعنی سیلاب او را پرت کرد و جفأت القدر بزبدها:

وقتی است کہ ظرف آب در حال جوشش کف آب را بہ اطراف پرت می کند.

فعل «یوقدون» با «یا» و «تا» ہر دو قرائت شدہ (مردم یا شما، آتش بر آن می افروزید).

لِّلَّذِينَ اسْتَجَابُوا... «لام» متعلق بہ «یضرب» است یعنی این چنین، خداوند مثالها می زند، ہم برای کسانی کہ بہ ندای خدا پاسخ مثبت دادہ اند و آنها مؤمنانند، و ہم برای کسانی کہ دعوت او را اجابت نکردند و آنها کافراند و دو مثال برای دو گروہ ذکر شدہ است و «حسنی» صفت برای مصدر استجابوا است و تقدیر آن استجابوا الاستجابہ الحسنی است.

لَوْ أَنَّ لَهُمْ اِن جملہ آغاز سخنی در مورد کیفری است کہ برای غیر اجابت کنندگان آمادہ کردہ است، و برخی گفتہ اند:

با جمله «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» سخن تمام است و قسمت بعد، جمله مستأنفه است به این طریق که «الحسنی» مبتدا، و «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا» خبر آن و معنای آیه این است: برای آنان که امر پروردگارشان را اجابت می کنند پاداش نیکوست که همان بهشت می باشد، «وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا» مبتدا، و خبر آن، «لو» و ما بعد آن می باشد. مراد از سوء الحساب، دقت و مناقشه در حساب است ولی نخی می گوید: مراد آن است که تمام گناهان آنها به حساب می آید، به طوری که هیچ چیز از آن آمرزیده نشود. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: منظور این است که کار نیکی از آنان پذیرفته نمی گردد و گناهی بخشوده نمی شود.

## آیات ۱۹ تا ۲۴

آیات ۱۹ تا ۲۴

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (۱۹) الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ (۲۰) وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ (۲۱) وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ الَّتِي آتَاهُمْ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (۲۲) جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صِلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ (۲۳) سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (۲۴)

ترجمه:

آیا کسی که می داند: آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، مانند شخص نابیناست؟ تنها، صاحبان اندیشه به یاد می افتند. (۱۹)

آنها که به عهد الهی وفا دارند و پیمان شکنی نمی کنند. (۲۰)

و آنها که آنچه را خدا به پیوستن آن فرمان

داده، پیوسته دارند، و از پروردگارشان بترسند و از سختی حساب بیم دارند. (۲۱)

و آنها که به خاطر رضای پروردگارشان صبر می کنند، و نماز را بپا می دارند، و از آنچه به آنان روزی داده ایم، در نهان و آشکار انفاق می کنند. و با انجام کارهای نیک بديها را از میان می برند، اینها هستند که پایان نیک سرای دیگر از آن ایشان است. (۲۲)

باغهای جاودان بهشت که خودشان با هر که شایسته باشد، از پدران و فرزندان و همسرانشان وارد شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان داخل می شوند. (۲۳)

درو بر شما، به خاطر شکیبایی و پایداریتان، و چه نیکوست سرانجام آن سرای. (۲۴)

تفسیر:

أَقَمَنْ يَعْلَمُ ... همزه استفهام انکاری، بر فاء داخل شده است تا خاطر نشان کند که

۹۱

پس از مثال ذکر شده، تردیدی باقی نمی ماند که حالت مردمی که می دانند آنچه از پروردگار بر تو نازل شده، حق است و آن را پذیرفته اند، بر خلاف شخص نادانی است که بصیرت پیدا نکرده، تا حق را اجابت کند، و تفاوت میان این دو گروه همانند اختلاف میان آب و کف، و زر ناب و غیر ناب است.

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ تنها خردمندان هستند که به مقتضای عقلشان عمل می کنند، می اندیشند و بصیرت پیدا می کنند.

الَّذِينَ يُوفُونَ مَبْتَدَاً وَ خَيْرَ آن، اولئك لهم عقبی الدار می باشد و جایز است که صفت برای اولو الالباب باشد اما وجه اول بهتر است.

ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ آنچه خدا دستور پیوند آن را داده: مراد خویشان و نزدیکان هستند و این امر شامل نزدیکان رسول خدا و خویشان هر مؤمنی می شود که قرابتشان به سبب ایمان ثابت شده است



و پیوند خویشاوندی به این طریق است که انسان به اندازه وسع و طاقت خود به خویشاوندان احسان و آنها را یاری و از آنها دفاع و نسبت به ایشان نصیحت و خیر خواهی کند و از بیمارانشان عیادت کند و برای تشییع جنازه مردگان آنها حاضر شود. رعایت حق خدمتگزاران و همسایگان و رفیقان همسفر نیز از اموری است که مشمول این آیه می شود.

وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ از تمام تهدیدهای خداوند می ترسند، بویژه از دقت محاسبه قیامت بیم دارند و به این دلیل پیش از آن که در معرض محاسبه قرار گیرند، به حساب خود می رسند.

وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ... آنان که بر اجرای فرمانهای الهی صبر پیشه کنند و زحمت تکالیف را بر خود هموار سازند و در برابر ناگواریها که بر نفوس و اموالشان وارد می شود مقاوم باشند و از ارتکاب گناهان خودداری کنند.

اَيْنِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ در این امور و مراحل هدفشان، خواست رضای خدا باشد نه، اغراض دنیوی مثل این که مردم بگویند: چقدر فلانی صابر و بزرگوار است و یا

۹۲

برای این که مورد شماتت دشمنان قرار نگیرد، چنان که شاعر می گوید: صبر من برای شماتت کنندگان است که به آنها نمایانم که در برابر حوادث روزگار متزلزل نمی شوم و از پا در نمی آیم. (۱) وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ... از آنچه آنها را روزی کرده ایم انفاق می کنند که منظور روزی حلال است، زیرا حرام، رزق به حساب نمی آید و به خدا هم نسبت داده نمی شود. «سِرًّا وَ عَلَانِيَةً» نهان و آشکارا، تقدیم قید اول ناظر به انفاق مستحب است که فضیلت در پنهان بودن آن است اما انفاقهای واجب بهتر است که

آشکار باشد تا گمان به ترک واجب منتفی شود.

وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ بِالْحَسَنَةِ بِأَنْجَامِ دَادِنِ كَارِهَائِ نِيكَ بَدِيهَا رَا مِي زْدَايِنْد، چنان که در حدیث وارد شده است: بعد از هر گناه حسنه ای انجام ده تا آن را محو سازد. (۲) ابن عباس می گوید معنای آیه این است: با سخنان نیکو حرفهای بد دیگران را رد می کنند. از حسن بصری نقل شده است که وقتی دیگران آنان را محروم کنند آنها عطا کنند و اگر مورد ستم واقع شوند عفو و گذشت کنند و اگر با آنها قطع رابطه شود به پیوندند.

أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ پاداش آنان بهشت است زیرا بهشت سرایی است که خدا اراده کرده تا فرجام دنیا و محل بازگشت اهلش باشد «جَنَاتُ عَدْنٍ» بدل از «عُقْبَى الدَّارِ» است. «آباء» جمع آب است و مقصود پدر و مادر هر یک از آنها، و گویا چنین گفته «من آبائهم و امهاتهم». خداوند سبحان بخشی از پاداش بنده مطیعش را، خوشحالی او، به دیدن بستگان و خانواده و ذریه اش و ملحق ساختن آنها را به وی در بهشت قرار داده است.

—\*—\*—\*

—۱

• و تجلدى للشامتین أریهم

• ائى لریب الدهر لا أ تضعضع.

۲- أتبع السیئه الحسنه تمحها.

۹۳

وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ فرشتگان از هر یک از درهای قصورشان بر آنها وارد می شوند.

«سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» در موضع حال است، یعنی قائلین سلام علیکم، یا مسلمین، در حالی که می گویند سلام بر شما. یا در حالی که سلام می کنند.

بِمَا صَبَرْتُمْ متعلق به محذوف است، و تقدیرش: «هذا بما صبرتم» یعنی این ثواب به سبب صبر شماست یا عوض سختیهای صبری است که تحمّل کرده اید.

مراد آن است که اگر

در دنیا سختی کشیدید، اکنون در آسایش می باشید، و جایز است که متعلق به «سلام» باشد، یعنی به خاطر صبرتان بر شما سلام می کنیم و شما را گرامی می داریم.

## آیات ۲۵ تا ۳۰

آیات ۲۵ تا ۳۰

وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۲۵) اللَّهُ يَبْشِيرُ الرَّزَاقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْضِي وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ (۲۶) وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ (۲۷) الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (۲۸) الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ (۲۹) كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الذِّكْرَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتَابٍ (۳۰)

۹۴

ترجمه:

و آنها که پیمان الهی را پس از محکم ساختن می شکنند، و آنچه را که خداوند به پیوستن آن امر کرده است می گسلند و در روی زمین فساد می کنند، بر ایشان لعنت و بدی سراى آخرت می باشد. (۲۵)

خداوند، روزی را برای هر کس که بخواهد گشایش می دهد، و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد و کافران، به زندگی دنیا، شاد شدند، در حالی که زندگی دنیا، در برابر آخرت متاعی بیش نیست. (۲۶)

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا آیتی از پروردگارش بر وی نازل نشده است. بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر که را

به سوی او بازگشت کند هدایت می نماید. (۲۷)

آنان کسانی هستند که ایمان آورده اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش یافته است آگاه باشید که با یاد خدا، دل‌ها آرامش می یابد. (۲۸)

آنها که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده اند، پاکیزه ترین بهره و بهترین سرانجام برای ایشان است. (۲۹)

همان گونه (که پیامبران قبل را فرستادیم) تو را نیز به میان امتی می فرستیم که پیش از آنها امت‌های دیگری بوده اند. تا آنچه به تو وحی کردیم بر ایشان بخوانی، در حالی که به «رحمان» کفر می ورزند، بگو:

او پروردگار من است، خدایی جز او نیست، بر او توکل کردم، و بازگشتم به سوی اوست. (۳۰)

تفسیر:

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ پس از پیمان‌هایی که بسته اند و عبودیتی را که پذیرفته اند.

و يُفْسِدُونَ و با معصیت خدا و ستم کردن نسبت به بندگانش و خراب کردن سرزمین‌های او در زمین فساد پیا می کنند و مورد لعنت هستند «و لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»: و عذاب آتش برای آنهاست.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ تَنهَا خدا، نه غیر او، روزی را نسبت به هر کس بخواهد توسعه داده (و بر هر کس بخواهد) تنگ می گیرد و همان خداست که روزی قریش را توسعه داده است.

۹۵

و فَرِحُوا و از این که خداوند نعمت‌های خود را بر ایشان توسعه داد شادمان شدند، اما نه چنان شادمانی و سروری که مناسب فضل و انعام الهی باشد، بلکه دچار سرمستی و غرور گردیدند. حال آن که این زندگانی دنیا در مقایسه با نعمت‌های بی پایان سرای آخرت، جز متاعی اندک و امری زودگذر نیست که از آن رفع حاجت می شود، مانند غذای ساده و حاضری که شخص سوارکار در حالی

که سوار بر مرکب است (با عجله) از آن استفاده می کند، اما چون این امر بر این مردم پوشیده مانده آن را بر نعیم بی پایان آخرت ترجیح داده اند.

و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فِي الْقُرْآنِ لَكُنَّا بِهِ كَافِرِينَ يَكْتُمُونَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ لِيُبْلِغَهُمْ آيَاتِهِ وَيُعَظِّبَهُمْ بِهَا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (سوره بقره، آیه ۱۰۹).  
است، که با فراوانی نشانه های آشکار که به هیچ کدام از پیامبران پیشین داده نشده و تنها قرآن که یکی از آنهاست بعنوان معجزه کامل کافی است. پس اگر به این نشانه ها توجه نکنند جای بسی تعجب است. در نتیجه گویی به آنها چنین گفته شده: چه بسیار شدید است دشمنی شما، خدا، هر قومی را که مثل شما، تصمیم به کفر گرفته باشد، همراه می کند، پس راهی برای هدایت یافتن آنان باقی نمی ماند، اگر چه آیات بسیاری نازل شود. و یهدی الیه ... و کسانی را که ویژگیهای شما را ندارند به سوی خود هدایت می کند. معنای «إنابت»، رو آوردن به حق و داخل شدن در طریق بازگشت به خیر است.

الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذَلِكَ الْوَعْدِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَ أُولَئِكَ هُمُ السَّامِعُونَ (سوره بقره، آیه ۲۵).  
هستند که ایمان آورده و دلهایشان با یاد رحمت و مغفرت خداوند آرامش یابد. در آیه بعد، «الَّذِينَ آمَنُوا» مبتدا و «طوبی لَّهُمْ» خبر آن است «طوبی» بر وزن بشری و زلفی مصدر «طاب» است «و طوبی لک» یعنی به خیر و نیکی بررسی و حرف لام برای بیان است، چنان که در عبارت «سقیاء»

—\*—\*—\*

۱- تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۰۹.

منقلب از «یاء» است که چون ما قبلش مضموم بوده تبدیل به واو شده است مثل واو موقن و موسر. پیامبر اکرم فرمود: طوبی درختی است در بهشت که اصلش در خانه من و شاخ و برگهایش بر روی سایر اهل بهشت قرار دارد در روایت دیگر فرمود اصل آن، در خانه علی است و چون علّت را پرسیدند فرمود: خانه من و علی در بهشت در یک جاست.

«کذلک» چنان که پیامبران پیش را به سوی امتهایشان فرستادیم تو را نیز به سوی امت فرستادیم با یک نوع رسالتی که بر گذشتگان برتری و فضیلت دارد: رسالت تو در میان امتی است که پیش از آن امتهای بسیاری بوده اند، پس این امت آخرین امتها و تو آخرین پیامبر می باشی، لتلوا علیهم تو را فرستادیم تا بر آنها تلاوت کنی کتابی را که به سوی تو، وحی کرده ایم.

وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ و این مردم به خدایی که رحمتی گسترده دارد کفر می ورزند و از این رو نسبت به این نعمت بزرگ نیز که شخصی مانند تو را برای آنها فرستاده و معجزه ای چون قرآن نازل کرده کفر ورزیدند.

قُلْ هُوَ رَبِّي بگو او یعنی همان «رحمان» پروردگار و آفریننده من است خدایی جز او نیست، و او برتر از آن است که شریک و همانندی داشته باشد.

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ در پیروزی بر شما، بر او توکل دارم و به او رجوع می کنم و بر صبر و تحمل و کوشش و جهاد در برابر شما، خدا به من ثواب و پاداش می دهد.

## آیات ۳۱ تا ۳۴

آیات ۳۱ تا ۳۴

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ

الْمُوتَىٰ بَلِّ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَ فَلَمْ يَنَاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصَِّبُهُمْ بِمَا صَدَّعُوا قَارِعَةً أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (٣١) وَ لَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلِ مِن قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتُمْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (٣٢) أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ بَلِّ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يَضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٣٣) لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ (٣٤)

ترجمه:

اگر به وسیله قرآن کوه ها به حرکت در آیند، یا زمین قطعه قطعه شود، یا با مردگان سخن گفته شود (باز هم ایمان نمی آورند) بلکه همه امور بدست خدا است، آیا آنها که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می کند، و پیوسته بر کافران، به دلیل کارهای زشتشان، مصائب کوبنده ای وارد می شود و یا به نزدیک خانه آنها فرود می آید، تا وعده الهی فرا رسد، آری خداوند وعده خلافی نمی کند. (٣١)

پیامبران پیش از تو نیز استهزاء شدند، و من به کافران مهلت دادم و سپس آنها را مؤاخذه کردم، چه کیفری بود! (٣٢)

آیا کسی که بالای سر همه ایستاده و اعمال همه را می بیند (مثل کسی است که چنین نیست؟) آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو: آنها را نام ببرید آیا به او چیزی را خبر می دهید که از وجود آن در روی

زمین بی خبر است یا سخن ظاهری می گوید؟ بلکه در نظر کافران، مکرشان زینت داده شده و از راه حق بازداشته شده اند و هر کس را خدا گمراه سازد، راهنمایی نخواهد داشت. (۳۳)

برای آنها در زندگانی دنیا کیفری سخت است و کیفر آخرت از آن، سختتر، و هیچ کس نمی تواند آنان را از کیفر الهی نگهدارد. (۳۴)

۹۸

تفسیر:

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا ... جواب حرف «لو» محذوف است و معنای آیه این است اگر قرآنی باشد که کوه ها به وسیله آن از قرارگاههای خود به حرکت در آیند و از جایگاههای خود ریشه کن شوند (آن، همین قرآن است).

أَوْ قُطِّعَتْ بِهِنَّ الْأَرْضُ در معنای این جمله دو قول است:

۱- یا این که زمین به سبب آن شکافته و پاره پاره شود ۲- یا زمین شکافته شود و از آن، جویها و چشمه ها به وجود آید.

أَوْ كَلَّمَ بِهِنَّ الْمَوْتَى و یا به وسیله آن، مردگان به سخن در آیند و بشنوند و پاسخ دهند، او همین قرآن است که بسی پر ارج و شکوهمند می باشد. بنا بر این، جواب شرط، لکان هذا القرآن می باشد که به قرینه حذف شده و بعضی گفته اند جوابی که حذف شده «لما آمنوا به» است، یعنی به آن ایمان نمی آورند، مثل آیه وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنَا إِلَیْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ... «اگر فرشتگان را بر آنها نازل کنیم و مردگان را با آنها به سخن در آوریم و هر چیزی را (که می خواهند) روبرویشان قرار دهیم باز هم ایمان نخواهند آورد» (انعام / ۱۱۱).

فَرَّاءٌ می گوید: «لو» به ما قبلش: وَ هُمْ یَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ در آیه قبل، تعلق دارد و بقیه جمله ها معترضه است یعنی این مردم به



خداوند رحمان کفر می ورزند، اگر چه قرآنی با این ویژگیها نازل شود. بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً بلکه برای خدا توانایی بر هر چیز است و او بر آوردن تمام معجزاتی که منکران طلب می کنند، تواناست، امّا به دلیل مصلحتی که خود می داند، این کار را انجام نمی دهد.

أَفَلَمْ يَنبَأِ این فعل در لغت جمعی از قبیله نخع به معنای «أفلم يعلم» به کار رفته و دلیلشان این است که ناامیدی معنای علم را در بر دارد، زیرا شخصی که از چیزی ناامید است، عالم است به این که آن شیء وجود ندارد، چنان که به همین دلیل گاهی

۹۹

رجا (امیدواری) به معنای خوف، به کار می رود. (۱) دلیل بر این معنا این است که معصومین علیهم السّلام و نیز ابن عبّاس و گروهی از صحابه و تابعان «أفلم تبیین» خوانده اند که تفسیر همان «أفلم یبأس» می باشد، و ممکن است «یأس» (۲) را به همان معنای ناامیدی گرفته و آیه را چنین معنا کرد: آیا اشخاص با ایمان از ایمان آوردن این کافران ناامید نشده اند؟ با این که یقین دارند که اگر خدا می خواست همه مردم را (جبراً) هدایت می کرد و این کافران را هم به راه می آورد.

وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا... آنان که کافر شده اند بسبب کفری که در خود به وجود آورده و اعمال زشتی که انجام داده اند پیوسته در معرض بلاها و مصائب قرار دارند.

«قارعه» به معنای داهیه است، یعنی مصیبت بزرگی از انواع مصائب که بر جانها و اموال کافران وارد می شود و آنها را در هم می کوبد.

«أَوْ تَحُلُّ» یا این مصیبتهای کوبنده در نزدیکی خانه های آنان فرود می آید

تا وعده الهی که مرگ آنها، یا قیامت است فرا رسد. برخی گفته اند منظور از (قارعه) سرّیه های پیامبر است که عده ای را به سوی کافران می فرستاد و آنها به اطراف مکه هجوم می بردند و افرادی از آنان را می ربودند.

معنای دیگر آیه این است: یا این که تو ای محمّد صلی الله علیه و آله با لشکر خودت در نزدیک خانه آنها فرود آبی، چنان که در حدیث بر آنها وارد شدی.

حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ تَا وَعْدَهُ خُدا که همان فتح مکه است فرا رسد چرا که خدا این وعده را به پیامبر داده بود.

—\*—\*—\*

۱- چنان که یأس از چیزی نتیجه علم به عدم آن است، امید به آن نیز نتیجه عدم خوف از آن می باشد. - م.

۲- اما بهتر همان معنای مشهور است که «یأس» را به معنای «علم» به کار برده اند و آیه را چنین معنا کرده اند: آیا کسانی که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را اجبارا هدایت می کند.

تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۲۲.

۱۰۰

«فَأَمَلَيْتُمْ» املاء مهلت دادن است و این که دوره ای از زمان در راحت و امن واگذار شود، مثل این که حیوانی را در چراگاه بدون هیچ مزاحمی رها کنند. این جمله تهدیدی برای کافران است.

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ این جمله اعتراض بر کافران است که شرک به خدا آورده اند، یعنی آیا خدایی که مراقب است و هر کسی را که به سبب کارهایش خوب یا بد است می بیند و خیر و شر آنها را می داند و جزایشان را مهیا می کند، مانند کسی است که چنین نیست؟ و جایز است لفظی را در تقدیر گرفت که خبر برای مبتداء،

و «جعلوا» عطف بر آن و تقدیر چنین باشد: أ فَمَنْ هُوَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ (مبتدا)، لَمْ يُوْحِدُوهُ (خبر) و جعلوا له شركاء ...

بنا بر این، معنای آیه چنین می شود: آیا کسی را که دارای این همه ویژگیها است، یگانه اش نمی دانند و برای او که تنها خدای سزاوار پرستش است شریکهایی قرار می دهند؟

قُلْ سَمُّوهُمْ

به آنها بگو: شما که شریکهایی برای او قرار داده اید، نام آنها را بگویید و خدای یکتا را از آنها با خبر سازید.

أَمْ تُبْتَوْنَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ حَرْف «ام» منقطعه و معنای آیه این است: بلکه آیا از وجود شریکهایی برای او خبر می دهید، که خود او، با این که بر تمام موجودات آسمانها و زمین آگاه است، از وجود این شرکا خبر ندارد، زیرا اینها چیزی نیستند که علم خداوند به آن تعلق گیرد. مقصود، نفی شریک برای خداست و به همین معناست آیه: قُلْ أَتُنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ «بگو آیا خدا را از چیزی خبر می دهید که از وجود آن آگاهی ندارد، نه در آسمانها و نه در زمین» (یونس / ۱۸).

أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ يَأْتِيهَا بِإِكْفَارٍ كَافِرٍ وَ بَدُونَ حَقِيقَتِهَا أَنَّهَا شَرِيكٌ خَدَاةٌ مِي خَوَانِيْد (و به گفته خود ایمان ندارید).

۱۰۱

این روشهای شگفت انگیز در احتجاج با کفار، با زبان فصیح اعلان می کند که قرآن سخن بشر نیست.

وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ فَعَل «صُدُّوا»، با فتح و ضم صاد قرائت شده است.

«وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهَ» کسی را که خداوند، به دلیل این که می داند هدایت نمی شود، به خود واگذارش کند، هیچ کس برای او پیدا نمی شود که بتواند وی

را هدایت کند.

لَهُمْ عَذَابٌ

برای آنها کیفر دنیاست: کشته می شوند و به اسارت و دربدری و بلاهای دیگر گرفتار می شوند و این چنین، عقوبت دنیوی کفر خود را می چشند. وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ

و هیچ دفاع کننده ای برای آنها نیست که عذاب الهی را از آنها بردارد

آیات ۳۵ تا ۳۷

آیات ۳۵ تا ۳۷

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ (۳۵) وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَ إِلَيْهِ مَابٍ (۳۶) وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَ لَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ وَ لَا وَاقٍ (۳۷)

ترجمه:

بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده اند، نهرها از زیر درختانش روان است میوه های آن همیشگی و سایه هایش دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند و سرانجام کافران آتش است. (۳۵)

و آنان که کتاب را به آنها دادیم به آنچه بر تو نازل شده، شادمانند، و بعضی از گروه ها و احزاب قسمتی

۱۰۲

از آن را انکار می کنند، بگو- من مأمورم که خدای یکتا را بپرستم و برای او شریکی قرار ندهم بسوی او دعوت می کنم و به جانب وی باز می گردم. (۳۶)

همانند پیامبران پیشین، بر تو نیز فرمان روشن و صریحی نازل کردیم و اگر، پس از آن که آگاهی برای تو آمده، از هوسهای آنها پیروی کنی، هیچکس از تو، در برابر خداوند جانبداری نخواهد کرد. (۳۷)

تفسیر:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ منظور از این عبارت، بیان

صفت بهشت است به وصفی در نهایت شگفتی و بالاتر از تصوّر. (۱) این کلمه، نزد سیوییه مبتداست و خبرش محذوف، و تقدیر آن چنین است فیما نقص علیکم مثل الجنة ویزگی بهشت در اموری است که هم اکنون برای شما بازگو می‌کنم.

و به اعتقاد دیگران تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خبر است، چنان که می‌گویی «صفه زید أَسْمَر» رنگ زید گندمگون است.

زخّاج عبارت را چنین معنا کرده است: «مثل الجنة جنة تجرى من تحتها الانهار» مثل این بهشت، بهشتی است که از زیر آن، نهرها جاری است موصوف که «جَنَّة» بوده حذف شده از باب تشبیه آنچه از دیده‌ها پنهان است به چیزی که آن را مشاهده می‌کنیم.

أَكْلُهَا دَائِمٌ خوردنیهایش همیشگی است، مثل آیه لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ «میوه‌های بهشتی قطع و منع نمی‌شود» (واقعه / ۳۳).

و ظِلُّهَا سایه اش همیشگی است و از بین نمی‌رود، مثل سایه‌های دنیا نیست که

—\*—\*—\*

۱- چون حقیقت بهشت با این شگفتیهایش در وصف نمی‌گنجد، لذا از ویژگیهای آن در قرآن تعبیر به مثل فرموده است. خلاصه‌ای از تفسیر نمونه، ۱۰ / ۲۳۰.

۱۰۳

به وسیله خورشید از بین می‌رود.

و الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْظُورٍ مِنْ أَهْلِ كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ سَلَامًا، کعب و یاران‌شان و کسانی از نصاری هستند که مسلمان شدند و هشتاد نفر بودند، چهل نفر در نجران و سی و دو نفر در سرزمین حبشه و هشت نفرشان در یمن بودند، آنها به آنچه بر تو، نازل شده شادمان می‌شوند.

وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ... برخی از گروه‌های کفار که بر دشمنی پیامبر اجتماع کرده اند قسمتی از آیات قرآن را که مخالف احکام آنهاست منکر می‌شوند و غیر آن از احکامی را

که تحریف کرده و تغییر داده اند.

قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ بِگُو: در آنچه که بر من نازل شده مأموریت یافته ام که خدای را عبادت کنم و برای او شرک نیاورم. پس این که شما آنچه را بر من نازل شده انکار می کنید در حقیقت، عبادت خدا و توحید او را منکر شده اید.

إِلَيْهِ أَدْعُوا تنها به سوی او دعوت می کنم نه به سوی غیرش و بازگشتم به جانب اوست نه غیر او. پس معنایی برای انکار شما نیست، در صورتی که شما هم مانند این را می گوید.

وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا و مانند آنچه که بر انبیای پیشین فرستادیم که در آن، امر به عبادت خدا و یکتایی او، و دعوت به سوی خدا و دین او بود، این کتاب را هم بر تو نازل کردیم.

حُكْمًا عَرَبِيًّا پند و حکمتی که با زبان عربی ترجمه شده. نصب «حکما» بنا بر حالت است.

وَ لَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ ... اموری که کافران تو را دعوت می کنند که با آنها موافقت کنی، جز هوا و هوسها و شبهات چیزی نیست، یعنی پس از آن که با دلیلهای روشن برایت علم و آگاهی پیدا شد اگر از خواسته های آنان پیروی کنی خدا تو را یاری نمی کند بلکه بخود واگذارت می کند و هیچ نگهدارنده ای برای تو نخواهد بود. این

۱۰۴

بیان به منظور آن است که شنونده را برانگیزد تا در امر دین پایدار باشد، و با وجود دلیل روشن بر حَقانیت دین، منحرف نشود و پایش در امور مشتبه نلغزد و به باطل میل نکند.

**آیات ۳۸ تا ۴۰**

آیات ۳۸ تا ۴۰

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَ ذُرِّيَّةً وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ

إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (۳۸) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (۳۹) وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ  
نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ (۴۰)

ترجمه:

و ما، پیش از تو، پیامبرانمان را فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندانمانی قرار دادیم، و هیچ رسولی را نسزد که آیتی بیاورد  
مگر به اذن خداوند، برای هر مدتی کتابی است. (۳۸)

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند و نزد او است ام کتاب. (۳۹)

و اگر پاره ای از مجازاتها که به آنان وعده داده ایم به تو نشان دهیم، یا این که تو را بمیرانیم، همانا بر تو ابلاغ و بر ما، کیفر و  
حساب است. (۴۰)

تفسیر:

و لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ دُشْمَانًا، پیامبر اکرم را به داشتن همسران متعدد سرزنش می کردند. از این رو خداوند فرمود  
پیامبران پیشین هم مثل او، دارای همسران و فرزندان متعددی بوده اند و نیز هیچ یک حق آن را نداشتند که از طرف خود  
آیات و معجزاتی را که به آنها پیشنهاد می شد، بیاورند و احکام دینی دایر مدار مصلحتهاست که با اختلاف زمانها و احوال  
فرق می کند پس برای هر زمان دستوری

۱۰۵

است که به مقتضای آنچه صلاح بندگان باشد بر آنان واجب می شود. (۱) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ خداوند نسخ می کند آنچه را  
نسخش را درست می داند و به جای آن آنچه مصلحت در اثباتش می بیند برقرار می کند یا آن را بدون نسخ باقی می گذارد.  
برخی در معنای این آیه گفته اند خداوند از باب فضل و رحمتش آنچه را صلاح می داند از گناهان بندگان از نامه عملشان  
محو

می کند و عذاب را از آنان برمی دارد و گناه کسی را که بخواهد از روی عدالت کیفر کند باقی می گذارد. قول دیگر در معنای آیه این است که خداوند برخی از موجودات را محو می کند و برخی را از قبیل انسانها و دیگر حیوانات و گیاهان و درختان و ویژگیها و حالات آنها را باقی می گذارد و در نتیجه بر روزی و عمر آنها می افزاید و یا از آنها می کاهد و محو و اثبات سعادت و شقاوت نیز به دست اوست.

وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ اصل هر کتاب، یعنی لوح محفوظ در نزد اوست، زیرا همه چیز در آن، نوشته شده است.

وَ إِنْ مَا نُرِيَنَّكَ به هر حال، یا چنان است که ما بعضی از آنچه را به کافران وعده داده بودیم، از قبیل غلبه مؤمنان بر کفار، و توانایی تو بر کشتن، اسیر کردن، و به غنیمت گرفتن دارائیهای آنان، به تو نشان داده ایم، و یا پیش از آن که این امور را نشان دهیم تو را به سوی خود می آوریم (می میرانیم) در هر صورت تکلیف تو فقط تبلیغ رسالت است و حساب آنان با ماست نه با تو. و ما، دیر یا زود آنها را مجازات و کیفر خواهیم کرد، و از آنان انتقام خواهیم گرفت.

—\*—\*—\*

۱- اگر چه ظاهر بیان مرحوم طبرسی و دیگران از قبیل کشفان نشان می دهد که این پاسخی به کسانی است که به تعدد همسران پیامبر ایراد می گرفتند، اما این شأن نزول درست به نظر نمی آید، چون سوره رعد ظاهراً مکی است و در مکه تعدد همسر مطرح نبوده است. تفسیر نمونه، ۱۰ / ۲۳۹.

**آیات ۴۱ تا ۴۳**

آیات ۴۱ تا ۴۳

أَوْ لَمْ



يَرَوْنَ أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٤١) وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ (٤٢) وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (٤٣)

ترجمه:

آیا ندیدند که ما از جوانب زمین می کاهیم؟ و خداوند حکم می کند و هیچ کس را نرسد که حکم او را رد کند و حسابرسی او سریع است. (٤١)

کسانی که پیش از اینها بودند فریب و نیرنگ به کار بردند، ولی تمام طرحها و نقشه ها از آن خداست از کار هر کس آگاه است، و به زودی کفار خواهند دانست که سرانجام در سرای دیگر به سود کیست (٤٢)

آنها که کافر شدند می گویند: تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد او است میان من و شما گواه باشد. (٤٣)

تفسیر:

أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا ... مراد سرزمین کفر است که خداوند می فرماید: ما آن را بر روی مسلمانان می گشاییم و در نتیجه از سرزمینهای کفار می کاهیم و سرزمینهای اسلامی را افزایش می دهیم و این از نشانه های پیروزی است. حاصل معنا این که وظیفه تو ابلاغ رسالت است و به جهات دیگر کاری نداشته باش و اندوهی به خود راه مده زیرا ما تو را حفظ می کنیم و آنچه را از پیروزی و اعتلای کلمه اسلام که به تو وعده داده ایم به انجام می رسانیم. قول دیگر در تفسیر فعل «نقص» آن است که به سبب از بین بردن علما و برگزیدگان کفار، سرزمینشان را

نقص می کنیم.

لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ رَدِّ كُنْدِهِ اِی برای حکم خداوند نیست، «مُعَقَّب» (تعقیب کننده) کسی است که بر شیئی حمله می کند تا آن را باطل سازد و از بین ببرد، و جمله در محلّ حال است گویا عبارت چنین است «وَاللّٰهُ یَحْكُمُ نَافِذًا حَكْمَهُ» خدا حکم می کند در حالی که حکم و فرمانش نافذ و جاری است.

وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ در این آیه خداوند کافران را متّصف به مکر و فریب کرده و سپس مکر آنها را در قبال طرحهای خود بی اثر دانسته و فرموده است: طرح و نقشه کامل از خداست و با جمله بعد، آن را تفسیر کرده است که هر کس آنچه انجام می دهد خدا پیش از آن می داند و بزودی کافران خواهند دانست که عاقبت نیک در سرای آخرت بهره چه کسی است، زیرا کسی که از اعمال همه (از پیش) آگاه است و برای آن کیفر یا پاداش مناسب آماده کرده، چنین عملی کاملترین چاره اندیشی است به این دلیل که مکر خداوند از جایی که نمی دانند بر آنها وارد می شود.

کلمه «كفّار» کافر نیز قرائت شده و مراد از آن، جنس کافر است.

قُلْ كَفَىٰ بِاللّٰهِ شَهِیْدًا بَکُو شَهَادَتِ خِداوند درباره صدق ادعای نبوت من به وسیله آنچه از معجزات آشکار ساخته کافی است.

وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ در تفسیر این جمله اقوالی است.

۱- مقصود کسی است که از قرآن و نظم و هماهنگی اعجاز گونه آن آگاهی دارد.

۲- مراد علمای اهل کتاب اند که اسلام آورده اند زیرا آنها به ویژگیهای پیامبر در کتابهایشان گواهی می دهند.

۳- مراد از «مَنْ عِنْدَهُ...» خدای سبحان و منظور از «کتاب» لوح محفوظ است.

۴- مقصود

امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است.

۱۰۸

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مقصود از کسی که علم کتاب نزد او است ما هستیم و علی علیه السلام نخستین کسی و برگزیده ترین و بهترین ما بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد.

۱۰۹

## المکاسب

### اشاره

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

عنوان و نام پدید آور: ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث

مشخصات نشر: قم: احسن الحدیث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری: ج ۳

شابک: ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳ (دوره)؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰-۰۱ ریال: (ج.۱)؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰-۰۱ ریال: (ج.۲)؛ ۹۶۴-

۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰-۰۱ ریال: (ج.۳)

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: معاملات (فقه)

شناسه افزوده: موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/۱/الف م ۱۳۷۹ ۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۲۷۷۱

## الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين  
إلى يوم الدين

### فالاكتساب المحرم أنواع

و ينبغي أولاً التيمن بذكر بعض الأخبار

الوارده على سبيل الضابطه للمكاسب من حيث الحل و الحرمة فنقول مستعينا بالله تعالى

### [روايه تحف العقول]

[روايه تحف العقول]

روى فى الوسائل و الحدائق عن الحسن بن على بن شعبه فى كتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حيث سئل من معايش العباد فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات و يكون فيها حلال من جهه و حرام من جهه فأول هذه الجهات الأربع الولايه- ثم التجاره ثم الصناعات ثم الإجازات و الفرض من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها فأحدى الجهتين من الولايه و لايه و لايه العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجبهه الأخرى و لايه و لايه الجور فوجه الحلال من الولايه و لايه الوالى العادل و لايه و لايه بوجهه ما أمر به الوالى العادل بلا- زياده و نقيضه فالولايه له و العمل معه و معاونته و تقويته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولايه فولايه الوالى الجائر و لايه و لايته و العمل لهم و الكسب لهم بوجهه الولايه معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شىء من جهه المعونه له معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن فى و لايه و لايه الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معاونتهم و الكسب معهم إلا بوجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميتة و أما تفسير التجارات فى جميع

البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيرها مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها و كل شئ ء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شئ ء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شئ ء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و الثقلب فيه فجميع ثقلبه في ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهوه به و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع الثقلب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك و أما تفسير الإجازات فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك

أو يلى أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيده من غير أن يكون وكيلاً للوالى أو والياً للوالى فلا بأس أن يكون أجيده يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاه الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئاً معلوماً بشىء معلوم فيجعل ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه فى عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلالاً لمن كان من الناس ملكاً أو سوقه أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو

المكاسب، ج ١، ص ٣

يؤجر نفسه فى صنعه ذلك الشىء أو حفظه أو يؤجر نفسه فى هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حق أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شىء من وجوه الفساد الذى كان محرماً عليه من غير وجهه الإجاره فيه و كل أمر منهى عنه من جهه من الجهات فمحرّم على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شىء منه أو له إلا لمنفعه من استأجرته كالذى يستأجر الأجير يحمل له الميتة ينحىها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك إلى أن قال و

كل من آجر نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقه على ما فسرناه مما تجوز الإجاره فيه فحلال محلل فعله و كسبه و أما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابه و الحساب و النجاره و الصياغه و البناء و الحياكه و السراجه و القصاره و الخياطه و صنعه صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني و أنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعات و تلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي و تكون معونه على الحق و الباطل فلا- بأس بصناعاته و تقلبه نظير الكتابه التي هي على وجه من وجوه الفساد تقويه و معونه لولاه الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آله و معونه عليهما فلا- بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار فليس على العالم و لا- المتعلم إثم و لا- وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه في جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها التي يجي ء منها الفساد محضاً

نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهوه به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات إلا أن يكون صناعه قد تصرف إلى جهه المنافع و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجهه من وجوه المعاصى فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد و تعلمهم فى وجوه اكتسابهم إلى آخر الحديث المنقول عن تحف العقول: و حكاه غير واحد عن رساله المحكم و المتشابه للسيد قدس سره:

### [روايه فقه الرضا]

[روايه فقه الرضا]

و فى الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا ص: اعلم يرحمك الله أن كل مأمور به على العباد و قوام لهم فى أمورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريتة و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهه أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم انتهى

### [روايه الدعائم]

[روايه الدعائم]

و عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البيوع كلما كان حلالا- من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع و ما كان محرما أصله منها عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه انتهى

### [النبوى المشهور]

[النبوى المشهور]

و فى النبوى المشهور: أن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه.

### [تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه]

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه]

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبرا لمدلولاته فنقول قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه



و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما في المكاسب مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعه و الرعى -  
مما ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعه الواجبه كفايه- خصوصا إذا تعذر قيام الغير به فتأمل.

## و معنى حرمه الاكتساب

و معنى حرمه الاكتساب

حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمه أكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع في يده بلا- سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم لأين ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله إلا من حيث التشريع.

و كيف كان

## فالاكتساب المحرم أنواع

### اشاره

فالاكتساب المحرم أنواع

نذكر كلا منها في طى مسائل

## [النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان

## الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

### اشاره

الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

بلا خلاف ظاهر لحرمة و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله أو الموطوءه.

## فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعه من القدماء و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. و إن قلنا بحرمه شربها كما هو مذهب جماعه أخرى لاستخبائها ففي جواز بيعها قولان من عدم المنفعة المحللة المقصوده فيها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كل شىء. و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسه على الأدوية و العقاقير لأنه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهره و لو عند الضروره المسوغه للشرب كافيه فى جواز البيع.

و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا منفعه فيه و سيجىء الكلام فى ضابطه المنفعه المسوغه للبيع.

### [ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشىء اختياراً]

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشىء اختياراً]

نعم يمكن أن يقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطه المنع تحريم الشىء اختياراً و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضروره و المفروض حرمه شرب الأبوال اختياراً و المنافع الأخر غير الشرب لا يعاب بها جداً فلا ينتقض بالطين المحرم أكله فإن المنافع الأخر للطين أهم و أعم من منفعه الأكل المحرم بل لا يعد الأكل من منافع الطين فالنبوى دال على أنه إذا حرم الله شيئاً بقول مطلق بأن قال يحرم الشىء الفلانى حرم بيعه لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منفعه أو إلى تحريم أهم منفعه التى يتبادر عند الإطلاق بحيث يكون

غيره غير مقصود منه.

المكاسب، ج ١، ص ٤

و على التقديرين يدخل الشئ ء لأجل ذلك فيما لا ينتفع به منفعه محلله مقصوده و الطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصوده منه و هو الأكل بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك فيكون التحريم راجعا إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم. و بالجملة فالانتفاع بالشئ ء حال الضروره- منفعه محرمة فى حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه و لا ينتقض أيضا بالأدويه المحرمة فى غير حال المرض لأجل الإضرار و لأن حليه هذه فى حال المرض ليست لأجل الضروره بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع-. و مما ذكرنا يظهر أن قوله ع فى روايه تحف العقول المتقدمه و كل شئ ء يكون فيه الصلاح من جهه من الجهات يراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختيار دون الضروره.

### و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها

فإن الأول من قبيل الأبوال و الثانى من قبيل الطين فى عدم حرمة جميع منافعها المقصوده منها و لا ينافيه النبوى: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحریم شحوم غير مأكول اللحم علينا هذا و لكن الموجود من النبوى فى باب الأطمعه عن الخلاف: أن الله إذا حرم أكل شئ ء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة لقصورها لزوم تخصيص الأكثر.

### الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

على ما فى جامع المقاصد و عن إيضاح النافع إما لجواز شربه اختيارا كما يدل عليه قوله ع فى روايه الجعفرى: أبوال الإبل خير من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء كما يدل عليه روايه سماعه قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب قال نعم لا بأس به و موثقه عمار: عن بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه فلا بأس و كذلك بول الإبل و الغنم. لكن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختيارا أشكال الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعيا كما يظهر من مخالفه العلامه فى النهايه و ابن سعيد فى النزاهه قال فى النهايه و كذلك البول يعنى يحرم بيعه و إن كان طاهرا للاستنباط كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فى شربه للدواء لأنه منفعه جزئيه نادره فلا يعتد به

انتهى. أقول بل لأن المنفعة المحللة للاضطرار- وإن كانت كليه لا تسوغ البيع كما عرفت

## الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

### إشاره

الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

على المشهور بل فى التذكره كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار روايه يعقوب بن شعيب: ثمن العذره من السحت. نعم فى روايه محمد بن المصادف: لا بأس ببيع العذره

### [الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]

### إشاره

[الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]

و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذره الإنسان و الثانى على عذره البهائم و لعله لأن الأول نص فى عذره الإنسان ظاهر فى غيرها بعكس الخبر الثانى فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. و يقرب هذا الجمع روايه سماعه قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بيع العذره فقال إني رجل أبيع العذره فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذره. فإن الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلاله فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنديه أو المرجحات الخارجيه و به يدفع ما يقال من أن العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع إلى المرجحات الخارجيه ثم التخيير أو التوقف لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهى بحمل الأمر على الإباحه و النهى على الكراهه. و احتمال السبزواري حمل خبر المنع على الكراهه و فيه ما لا- يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسى- من احتمال حمل خبر المنع على بلاد- لا- ينتفع به و الجواز على غيرها و نحوه حمل خبر المنع على التقيه- لكونه مذهب أكثر العامه

### [الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]

و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله- لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها- من وجوه لا تخفى.

## [وجه ثبوت الحكم فى غير عذره الإنسان]

[وجه ثبوت الحكم فى غير عذره الإنسان]

ثم إن لفظ العذره فى الروايات إن قلنا إنه ظاهر فى عذره الإنسان كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغه فثبوت الحكم فى غيرها بالأخبار العامه المتقدمه و بالإجماع المتقدم على السرجين النجس. و استشكل فى الكفایه فى الحكم تبعاً للمقدس الأردبیلی رحمه الله إن لم يثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه. و ربما يستظهر من عباره الإستبصار القول بجواز بيع عذره ما عدا الإنسان و فيه نظر.

## فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره

التي ينتفع بها منفعه محلله مقصوده و عن الخلاف نفى الخلاف فيه. و حكى أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه. و عن المفيد حرمه بيع العذره و الأبقال كلها إلا بول الإبل. و حكى عن سلار أيضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ يشمل تحريم بيعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام و غيرها. و يرد على الأول أن المراد بقريته مقابلته لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ الْأَكْلَ لَا مَطْلَقَ الْإِنْتِفَاعِ وَ فى النبوى و غيره ما عرفت من أن الموجب لحرمه الثمن حرمه عين الشئ ع بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه و منفعه الروث ليست هى الأكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا

## الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف

إشاره

الثالثه يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف

بل عن النهايه و حاشيه الإرشاد لفخر الدين و التنقيح الإجماع عليه و يدل عليه الأخبار السابقه. -

## فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر

إذا فرضت له منفعه محلله كالصبيغ لو قلنا بجوازه فى جواز بيعه و جهان أقواهما الجواز لأنها عين طاهره ينتفع بها منفعه محلله. و

أما مرفوعه الواسطى المتضمنه لمرور أمير المؤمنين ع بالقصابين و نهيم عن بيع سبعة بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلى آخرها فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل و لا شك في تحريمه لما سيجىء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه. و صرح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعة الظاهره فيه غير الأكل المحرم

## الرابعه لا إشكال فى حرمة بيع المنى

### إشاره

الرابعه لا إشكال فى حرمة بيع المنى

لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري- لأن الولد نماء الأم فى الحيوانات عرفا و للأب فى الإنسان شرعا لكن

المكاسب، ج ١، ص ٥

الظاهر أن حكمهم بتبعيه الأم متفرع على عدم تملك المنى و إلا- لكان بمنزله البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلى الباطن.

## بيع العسيب

[بيع العسيب]

و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم كما أن الملايح هو ماؤه بعد الاستقرار كما فى جامع المقاصد و عن غيره و علل فى الغنيه بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهاله و عدم القدره على التسليم

## الخامسه تحرم المعاوضه على الميته و أجزائها التى تحلها الحياه من ذى النفس السائله

### إشاره

الخامسه تحرم المعاوضه على الميته و أجزائها التى تحلها الحياه من ذى النفس السائله

على المعروف من مذهب الأصحاب و فى التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الإجماع عليه و عن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها. و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار ما دل على أن الميته لا ينتفع بها منضمًا إلى اشتراط وجود المنفعة

المباحه فى المبيع لثلا ىدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل و خصوصا عد ثمن الميته من السحت فى روايه السكونى.

### [ظهور مكاتبه الصيقل فى الجواز]

#### إشاره

[ظهور مكاتبه الصيقل فى الجواز]

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل روايه صيقل قال: كتبوا إلى الرجل ع جعلنا الله فداك أنا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشه و لا- تجاره غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها من جلود الميته من البغال و الحمير الأهليه لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك فى هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلاه إلى آخر الحديث و نحوها روايه أخرى بهذا المضمون و لذا قال فى الكفايه و الحدائق إن الحكم لا يخلو عن إشكال.

### [المناقشه فى دلالتها على جواز البيع]

[المناقشه فى دلالتها على جواز البيع]

و يمكن أن يقال إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوصا الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغايه ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميته بجعله غمدا للسيوف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعه منهم الفاضلان فى مختصر النافع و الإرشاد على ما حكى عنهما الاستقاء بجلد الميته لغير الصلاه و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع أن الجواب لا ظهور فيه فى الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا خصوصا فى المكاتبات المحتمله للتقيه

### [بيع الميته لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بيع الميته لو جاز الانتفاع بجلدها]

هذا. و لكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميته منفعه مقصوده كالاستقاء بها للبتاتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا فمجرد النجاسه لا يصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميته بقول مطلق لأن المانع حرمه الانتفاع فى المنافع المقصوده لا مجرد النجاسه.

و إن قلنا إن مقتضى الأدله حرمه الانتفاع بكل نجس فإن هذا كلام آخر سيجى ء ما فيه بعد ذكر النجاسات.

## [ظهور ما دل على المنع في كون المانع حرمة الانتفاع]

[ظهور ما دل على المنع في كون المانع حرمة الانتفاع]

لكننا نقول إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشىء من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع فإن روايه تحف العقول المتقدمه قد علل فيها المنع عن بيع شىء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيها. و مقتضى روايه دعائم الإسلام المتقدمه أيضا إناطه جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

## [ظهور كلام جماعه في ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور كلام جماعه في ما استظهر من النص و الإجماع]

و أدخل ابن زهره في الغنيه النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهه عدم حل الانتفاع بها و استدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبي ص أذن في الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع و أنه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنيه من الاستدلال كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع حيث ذكر النبوى الدال على إذن النبي ص في الاستصباح ثم قال و هذا يدل على جواز بيعه انتهى.

و عن فخر الدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد في التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم ذكر في التذكرة شرط الانتفاع و حليته بعد اشتراط الطهاره. و استدل للطهاره بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميته و الإنصاف إمكان



إرجاعه إلى ما ذكرناه فتأمل. و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد و عله في التذكرة بحل الانتفاع به و رد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة و تعدى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع لأن المقتضى و هو النفع موجود فيها

### [المعاوضة على لبن اليهوديه المرضعه]

[المعاوضة على لبن اليهوديه المرضعه]

و مما ذكرناه من قوه جواز بيع جلد الميتة- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهوديه المرضعه بأن يجعل تمام الأجره أو بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.

### فرعان

**الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى**

### إشارة

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى

و لو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل في الميتة كما سيجيء في محله و إن كان مشتبهها بالميتة لم يجز بيعه أيضا- لأنه لا- ينتفع به منفعه محلله- بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع فأكل المال بإزائه أكل المال بالبطل كما أن أكل كل من المشتبهين في حكم أكل الميتة

### [هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

### إشارة

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

و من هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة و غيره

### [دلالة روايتي الحلبي على الجواز]

[دلالة روايتي الحلبي على الجواز]

لكن فى صحيفه الحلبي و حسنته إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة و حكى نحوهما عن كتاب على بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار فى الكفاية و هو مشكل مع أن المروى عن أمير المؤمنين ع أنه يرمى بهما

### [تجوير بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

[تجوير بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى. و فيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة و جواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور- و لكن لا ينبغى القول به فى المقام لأن الأصل فى كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الأمر العلم الإجمالى بتذكية أحدهما و هو غير قادح فى العمل بالأصلين و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما فى المشتبهين إذا كان الأصل فى كل منهما الحل و علم إجمالاً بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصاله الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك

المكاسب، ج ١، ص ٦

حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعى و إن كان هذا الكلام مخدوشا فى هذا المقام أيضا. لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا فافهم-.

### [حمل العلامة لروايتى الحلبي]

[حمل العلامة لروايتى الحلبي]

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه. و فيه أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمى

### [حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]

و يمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزاءها التى لا تحلها الحياه من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصيص المشتري بالمستحل لأن الداعى له على الاشتراء اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

### [الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]

و فى مستطرفات السرائر عن جامع البنظى صاحب الرضاع قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا- يبيعها. و استوجه فى الكفايه العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة فى بعض أقواله و الروايه شاذه- ذكر الحلّى بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر. أقول مع أنها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا- بقوله ع: أ ما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا مع أن الصحيحه صريحه فى المنع عن البيع إلا أن يحمل على إرادته البيع من غير الإعلام بالنجاسه.

### **الثانى أن الميتة من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها**

الثانى أن الميتة من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع لأن أدله عدم الانتفاع بالميتة مختصه بالنجسه و صرح بما ذكرنا جماعه و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه

### **السادسه يحرم التكبس بالكلب الهراش و الخنزير البريين**

السادسه يحرم التكبس بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعا على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعه و كذلك أجزاءهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميتة

### **السابعه يحرم التكبس بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى**

السابعه يحرم التكبس بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

. و فى بعض الأخبار: يكون لى على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبى عمير يعنى اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل و فاء عن الدراهم

### **الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان الممتنجه- الغير القابله للطهاره**

الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره

إذا توقف منافعها المحلله المعتد بها على الطهاره لما تقدم من النبوى: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسك بعموم قوله ع فى روايه تحف العقول أو شىء من وجوه النجس ففيه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك- و هو قوله ع لأن ذلك كله محرم أكله و شربه و لبسه إلى آخر ما ذكر. ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمه البيع لا من حيث النجاسه كان محل التعرض له ما سيجىء من أن كل طاهر له منفعه محلله مقصوده يجوز بيعه. و سيجىء ذلك فى ذيل القسم الثانى مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه

**و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه**

**اشاره**

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع

@@@

**الأولى يجوز بيع المملوك الكافر**

**اشاره**

أصليا كان أم مرتدا مليا بلا- خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد كما يظهر للمتبع فى المواضع المناسبه لهذه المسأله كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافره و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام و غير ذلك

**[بيع العبد المرتد عن فطره]**

**اشاره**

و كذا الفطرى على الأقوى بل الظاهر أنه لا- خلاف فيه من هذه الجبهه و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف

لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهه نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين- فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول  
العلامه ما لا يقبل التطهير من النجاسات عما يقبله و لو بالإسلام كالمرتد و لو عن فطره على أصح القولين فبنى جواز بيع المرتد  
على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير  
حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس و إن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف  
الانتفاع به على طهارته- ليتصف بالملكيه لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعا. و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامه  
فقال أما المرتد عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه إلى أن  
قال و لعل من جوز بيعه بنى على قبول توبته انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر. أقول لا- إشكال و لا- خلاف فى كون  
المملوك المرتد عن فطره ملكا و مالا لملكه و يجوز له

الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل بل واجب الإلتلاف شرعا فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليته للطهاره بالتوبه

### [نقل كلمات الأعلام في المسأله]

. قال في الشرائع و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره و استشكل في المسالك من جهة وجوب إلتافه و كونه في معرض التلف ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل. و قال في القواعد و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره على إشكال و ذكر في جامع المقاصد أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب ثم اختار الجواز و قال في التذكرة المرتد إن كان عن فطره ففي جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين- و من بقاء الملك فإن كسبه لمولاه أما عن غير فطره فالوجه صحه بيعه لعدم تحتم قتله ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدره عليه و استدلل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطره و جعله نظير المريض المأبوس عن برئه نعم منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطره و المحارب إذا وجب قتله للوجه

المكاسب، ج ١، ص ٧

المتقدم. و عن التذكرة بل في الدروس أن بيع المرتد عن مله أيضا مراعى بالتوبه و كيف كان فالمتبع يقطع بأن اشتراط قابليه الطهاره إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته و لذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمى و

غيره. ثم اشترط الطهاره فى غير الآدمى نعم استثنى الكلب الصيود

## الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة

### اشاره

بلا- خلاف ظاهر إلا- ما عن ظاهر إطلاق العماني و لعله كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الأخبار و استفاضه نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجملة. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام

### أحدها كلب الصيد السلوقى

و هو المتيقن من الأخبار و معاهد الإجماعات الداله على الجواز.

### الثانى كلب الصيد غير السلوقى

### اشاره

و يبعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه. و يدل عليه قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها

### الأخبار المستفيضه [الداله على الجواز]

منها قوله ع فى روايه القاسم بن الوليد قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذى لا يصيد قال سحت و أما الصيود فلا بأس به و منها الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميله عن ليث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع قال ع نعم و يؤكل ثمنه و منها روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين ع أنه قال: لا بأس بثمان كلب الصيد و منها مفهوم روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت و منها مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمان الهره و مرسله الصدوق رحمه الله و فيها: ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت.

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاهد الإجماعات المتقدمه إلى السلوقى ضعيفه لمنع الانصراف لعدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا

يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح عنه سلب صفه الاصطياد.



و كيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعه و النهايه من السلوقى مطلق الصيود على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحيانا. و يؤيد بما عن المنتهى - حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين قال و عنى بالسلوقى كلب الصيد لأن سلوق قريه باليمن أكثر كلابها معلمه فنسب الكلب إليها و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل - لأن يكون مسوقا لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقيه و أن المراد بالسلوقى خصوص الصيود لا كل سلوقى لكن الوجه الأول أظهر فتدبر.

### **الثالث كلب الماشيه و الحائط**

#### **اشاره**

و هو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع لعله استظهر ذلك من الأخبار الحاصره لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهره بين المحدثين كالكلينى و الصدوقين و من تقدمهم بل و أهل الفتوى كالمفيد و القاضى و ابن زهره و ابن سعيد و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنيه الإجماع عليه.

### **نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز**

وفاقا للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشيه و الزرع ثم قال لا خير فى الكلب فيما عدا الصيود و الحارس و ظاهر فقره الأخيره لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثه و غيرها كحارس الدور و الخيام.

و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجاره و عن سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه و ابن إدريس و أكثر المتأخرين كالعلاّمه و ولده السعيد و الشهيدين و المحقق الثانى و ابن القطان فى المعالم و الصيمرى و ابن فهد و غيرهم من متأخرى المتأخرين

### **[ذهاب المحقق و قليل من متأخرى المتأخرين إلى المنع]**

عدا قليل وافق المحقق كالسبزوارى و التقى المجلسى و صاحب الحدائق و العلامه الطباطبائى فى مصابيح و فقيه عصره فى شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانع إذ لم نجد مخصصا لها

### **[دلاله مرسله المبسوط على الجواز]**

سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالتة لكون

المنقول مضمون الروايه لا معناها ولا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين

بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجاره إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظه الاتفاق على صحه إجارتها و من قوله فى التذكره جوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فىكون هذه الدعاوى قرينه على

### **حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال**

لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده. كما يظهر ذلك من عبارته ابن زهره فى الغنيه حيث اعتبر أولا فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله مقصوده ثم قال و احترزنا بقولنا ينتفع به منفعه محلله عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس لفائده الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السيره جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفى باتفائها

### **[التأييد بما أفاده العلامة و المناقشه فيه]**

و يؤيد ذلك كله ما فى التذكره من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعه موجود فى هذه الكلاب. و عنه رحمه الله فى مواضع أخر أن تقدير الديه لها يدل على مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلى القياس - و الثانى بأن الديه لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب قيمه كائنه ما كانت لم تدل على التملك لاحتمال كون الديه من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شىء ينتفع به لا لإتلاف مال كما فى إتلاف الحر

### **[المناقشه فى أدله الجواز]**

و نحوهما فى الضعف دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامة و الشهيد قدس الله أسرارهم لو هنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتى الخلاف و الغنيه من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الروايه و الفتوى.

### **[الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع]**

نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخرى المتأخرين فى الإجماع من كونه

منوطاً بحصول الكشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الروايه خصوصاً مع مخالفه كثير من القدماء و مع كثره ظاهر العمومات الوارده فى مقام الحاجه و خلو كتب الروايه المشهوره عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها فى جامعيه

### و أما حمل كلمات القدماء على المثال فى غاية البعد

و أما كلام ابن زهره المتقدم فهو مختل على كل حال- لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا أن يريد كونه مثلاً و لو للكافر أيضاً كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسه هذا و لكن الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين بضميمه أمارات الملك فى هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى فى غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور و الخيام

### [مختار المؤلف]

فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدله- و الأحوط فى العمل هو المنع فافهم

### الثالثه الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبى

### إشاره

إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليه بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليتته و عدم خروجه عنها بالنجاسه غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامه الثلثين و أجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح به فى التذكرة معللاً- لغرامه الأجره بأنه رده معيباً و يحتاج زوال العيب إلى خساره و العيب من فعله فكانت الخساره عليه نعم ناقشه فى جامع المقاصد فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير لأن المالىه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمراً فإن العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً و النجاسه إنما تمنع من المالىه إذا لم تقبل التطهير كالخمر فإنه لا تزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه تزول نجاسته بنقصه نظير طهاره ماء البئر بالترح-

### [عدم شمول نجس العين للعصير]

و بالجمله فالنجاسه فيه و حرمه الشرب عرضيه تعرضانه في حال متوسط بين حالتى طهارته فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشمله قوله ع في روايه تحف العقول أو شىء من وجوه النجس و لا يدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمه لأن الظاهر منها العنوانات النجسه و المحرمه بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال فيقال يحرم في حال كذا و ينجس

فى حال كذا. و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير لأن المراد بالعين هى الحقيقه و العصير ليس كذلك

### [استظهار المنع من بيع العصير فى مفتاح الكرامه]

و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسه المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا ما فى مفتاح الكرامه من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلى فلا يحل بيعه و روايه أبى كهمس: إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس و مرسل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع.

### و فى الجميع نظر

أما فى العمومات فلما تقدم. و أما الأدله الخاصه فهى مسوقه للنهى عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف و فى الحقيقه هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس و بالجمله فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعر على من تعرض للمسأله صريحا عدا جماعه من المعاصرين نعم قال المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى ذيل قول المصنف و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبولها التطهير بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسه بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه إشكال ثم ذكر أن الأقوى لعدم العموم و لا تعاونوا عَلَى الْبَاثِمِ وَ الْعَيْدَانِ وَ الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل فلا- يظهر منه حكم بيعه على من يطهره

### الرابعه يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس

### إشاره

على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محلله مقصوده من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعه المقصوده فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من

الشهيد الثانى فى المسالك خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به و إلا لا طرد الجواز فى غير الدهن أيضا و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان فلا إشكال فى جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعه الإجماع عليه فى الجملة

### [الأخبار المستفيضة الداله على الجواز]

و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبى عبد الله ع قال: قلت له جرد مات فى سمن أو زيت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله و الزيت يستصبح به و زاد فى المحكى عن التهذيب أنه يبيع ذلك الزيت و يبينه لمن اشتراه ليستصبح به و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهه كونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و فى روايه إسماعيل الآتية إشعار بذلك و منها الصحيح عن سعيد الأعرج عن أبى عبد الله ع: فى الفأره و الدابه تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه قال ع إن كان سمننا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به و منها ما عن أبى بصير فى الموثق: عن الفأره تقع فى السمن أو فى الزيت فتموت فيه قال ع إن كان جامدا فليطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها روايه إسماعيل بن عبد الخالق قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأره

فتموت كيف يصنع به قال ع أما الزيت فلا تبعه إلا أن تبين له فيبتاع للسراج

المكاسب، ج ١، ص ٩

و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأره فى أعلاه فيؤخذها ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا

### إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع

@@@ الأول أن صحه بيع هذا الدهن هل هى مشروطه باشتراط الاستصباح به

صريحا أو يكفى قصدهما لذلك أو لا يشترط أحدهما ظاهر الحلى فى السرائر الأول- فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجه جمع قال و يجوز بيعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحكى عن الخلاف الثانى حيث قال جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و قال أبو حنيفه يجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوى الإجماع عباره المبسوط و زاد أنه لا- يجوز بيعه إلا- لذلك و ظاهره كفايه القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جاز بيعه للاستصباح- كما فى الشرائع و القواعد و غيرهما. نعم ذكر المحقق الثانى ما حاصله أن التعليل راجع إلى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقق فائده الاستصباح بيعه و كيف كان فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

[اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع النادره]

و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعه المحلله منحصره فيه و كان من منفعه النادره التى لا تلاحظ فى ماليته كما فى دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن ماليه الشىء إنما هى باعتبار منفعه المحلله المقصوده منه لا باعتبار مطلق الفوائد غير الملحوظه فى ماليته و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرمه

فإذا فرض أن لا- فائده في الشئ ء محلله ملحوظه في ماليته فلا- يجوز بيعه على الإطلاق لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها فيكون أكلا للمال بالباطل و لا على قصد الفائده النادره المحلله لأن قصد الفائده النادره لا- يوجب كون الشئ ء مالا- ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه فلا بد من حمله على إرادته صورته قصد الفائده النادره لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع بخلاف صورته عدم القصد لأن المال في هذه الصوره مبذول في مقابل المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرمه فافهم و حينئذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملوا من غير قصد إلى هذه الفائده كانت المعامله باطله لأن المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشئ ء باعتبار الفوائد المحرمه. ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلا أمكن صحتها لأنه مال واقعى شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا- يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمه و مرجع هذا في الحقيقه إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمه فافهم.

[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع الغالبه أو المساويه]

و أما فيما كان الاستصباح منفعه غالبه بحيث كان ماليه الدهن باعتباره كالأدهان المعده للإسراج فلا يعتبر في صحه بيعه قصده أصلا لأن الشارع قد قرر ماليته العرفيه بتجويز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النص. و كذا إذا كان الاستصباح منفعه مقصوده مساويه لمنفعه الأكل المحرم كالأليه و الزيت و عصاره



السَّمْسَم فلا- يعتبر قصد المنفعة المحلله فضلا عن اشتراطه إذ يكفي في ماليته وجود المنفعة المقصوده المحلله غايه الأمر كون حرمه منفعتة الأخرى المقصوده نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل

نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمه

بأن يقول بعتك بشرط أن تأكله و إلا فسد العقد بفساد الشرط بل يمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الا-اشتراط في هذا الفرض إلى تعيين المنفعة المحرمه عليه فيكون أكل الثمن أكلا بالباطل لأن حقيقه النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط في متن العقد و بالجمله فكل بيع قصد فيه منفعه محرمه بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمه كان باطلا كما يومئ إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنيه و بيعها و صرح في التذكرة بأن الجارية المغنيه إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء فالوجه التحريم انتهى.

ثم إن الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح

لأن موردها مما يكون الاستصباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه في ماليته العرفيه و ربما يتوهم من قوله ع- في روايه الأعرج المتقدمه تبينه لمن يشتريه فيبتاع للسراج اعتبار القصد و يدفعه أن الابتاع للسراج إنما جعل غايه للإعلام بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته فيشتريه للإسراج نظير قوله ع في روايه معاويه بن وهب: بينه لمن اشتراه ليستصبح به.

الثاني أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل يجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسى أم شرطى

بمعنى اعتبار اشتراطه في صحه البيع الذى ينبغى أن يقال إنه لا إشكال فى وجوب

الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد أو توأطئهما عليه من الخارج لتوقف القصد على العلم بالنجاسه و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمه- و فى قوله ع: بينه لمن اشتراه ليستصبح به إشاره إلى وجوب الإعلام لثلا- يأكله فإن الغايه للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح إذ لا ترتب بينهما شرعاً و لا عقلاً و لا عاده- بل الفائده حصر الانتفاع فيه بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره

[وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرماً]

ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرماً بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام فكأنه قال أعلمه لأن لا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام

[الأخبار الداله على حرمه تغزير الجاهل بالحكم أو الموضوع]

و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرقه الداله على حرمه تغزير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبيب و التغزير و مثل قوله ع: ما من إمام صلى يقوم فىكون فى صلاتهم تقصير- إلا كان عليه أوزارهم: و فى روايه أخرى: فىكون فى صلاته و صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه: و فى روايه أخرى:

لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا و مثل روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه

فإن في كراهه ذلك في البهائم إشعارا بحرمة بالنسبه إلى المكلف و يؤيده أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو في حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك إذ لو كان

المكاسب، ج ١، ص ١٠

للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلاً. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبب كما لو رأى نجسا في يده يريد أكله و هو الذي صرح به العلامة رحمه الله في أجوبه المسائل المهنايه حيث سأله السيد المهنا عمن رأى في ثوب المصلى نجاسه فأجاب بأنه يجب الإعلام لوجوب النهى عن المنكر لكن إثبات هذا مشكل

[أقسام إلقاء الغير في الحرمة الواقعيه]

و الحاصل أن هنا أموراً أربعه. أحدها أن يكون فعل الشخص عله تامه لوقوع الحرام في الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم و لا- إشكال في حرمة و كون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمه. و ثانيها أن يكون فعله سبباً للحرام كمن قدم إلى غيره محرماً و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى- فنسبه فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه. الثالث أن يكون شرطاً لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصيه إما لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصيه و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصيه كسب آله الكفار الموجب لإلقائهم في سب الحق عنادا

أو سب آباء الناس الموقع لهم في سب أبيه و الظاهر حرمة القسمين و قد ورد في ذلك عده من الأخبار. ثانيهما أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا و سيأتي الكلام فيه. الرابع أن يكون من قبيل عدم المانع و هذا يكون تاره مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر و لا إشكال في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه

فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت أم لا

فيه إشكال إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحه دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحه عرضه له أو لزم من سكوته ضرر مالى قد أمرنا بدفعه عن كل أحد فإنه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب. و أما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل لأن الظاهر من أدله النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية فلا يدل على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية نعم و جب ذلك فيما إذا كان الجاهل بالحكم لكنه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحججه على الجاهل و يتحقق فيه قابليه الإطاعة و المعصية

[الاستدلال على وجوب الإعلام

بأن النجاسه عيب خفى و المناقشه فيه]

ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها و فيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات أن كون النجاسه عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا فتأمل.

الثالث المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء

بل فى السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف و فى المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها و ورودها فى مقام البيان ساكتة عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ- المنجبره بالشهره المحققه و الاتفاق المحكى لكن لو سلم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه أو حمل الجمله الخبريه على الاستحباب أو الإرشاد لثلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسله على نجاسه الدخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيه تتصاعد بواسطه الحراره و لا ريب أن مخالفه الظاهر فى المرسله خصوصا بالحمل على الإرشاد دون الاستحباب أولى خصوصا مع ابتناء التقييد إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الروايه على نجاسه الدخان المخالفه للمشهور و إما على كون الحكم تعبدا محضا و هو فى غايه البعد. و لعله لذلك أفتى فى المبسوط بالكراهه مع روايته للمرسله

و الإنصاف أن المسأله لا تخلو عن إشكال

من حيث ظاهر الروايات البعيده

عن التقييد لإبائها في أنفسها عنه و إباء المقيد عنه و من حيث الشهره المحققه و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصله البراءه حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جراه على مخالفه المشهور.

ثم إن العلامه في المختلف فصل

بين ما إذا علم بتصاعد شىء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور في الأول و هو مبني على ثبوت حرمه تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسه الدخان معللا بطهاره دخان النجس التسالم على حرمه التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهاره الدخان كما لا يخفى

الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح

بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجرى أو السفن قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على روايه ضعيفه تأتي

[كلمات الفقهاء في المسأله]

و الذى صرح به في مفتاح الكرامه هو الثانى و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين و هو ظاهر جماعه من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلبي و غيرهم.

[ما قاله السيد في الانتصار]

قال في الانتصار و مما انفردت به الإماميه أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقى الفقهاء في ذلك و قد دللنا على ذلك في كتاب الطهاره حيث دللنا على أن سؤر

[ما قاله الشيخ فى المبسوط و النهايه و الخلاف]

و قال فى المبسوط فى الماء المضاف إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه فإن وقعت فيه نجاسه لم يجر استعماله على حال و قال فى حكم الماء المتغير بالنجاسه إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضروره للشرب لا غير و قال فى النهايه و إن كان ما حصل فيه الميته مائعا لم يجر استعماله و وجب إهراقه انتهى و قريب منه عباره المقنعه. و قال فى الخلاف فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأره إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا غيره بل يراق

المكاسب، ج ١، ص ١١

كالخمر و قال أبو حنيفه يستصبح به و يباع لذلك مطلقا و قال ابن داود إن كان المائع سمننا لم ينتفع به و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأره فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد فى السمن فحسب دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم

[ما قاله الحللى فى السرائر]

و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الادهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى و ادعى فى موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف

[ما قاله ابن زهره فى الغنيه]

و قال ابن زهره بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله و شرطنا فى المنفعه

أن تكون مباحه تحفظا من المنافع المحرمه و يدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى

و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل

و يدل عليه أصاله الجواز و قاعده حل الانتفاع بما فى الأرض و لا- حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعه المتقدمه الإجماع على المنع

و الكل غير قابل لذلك.

[الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أما الآيات فمنها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ دَلَّ بِمَقْتَضَى التفریع على وجوب اجتناب كل رجس و فيه أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك فى ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسه و هى النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء أ كان نجسا كالخمر أم قدرا معنويا مثل الميسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسه كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق فى الخارج ياغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو



الخاص فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال في سائر المعاصي إنها من عمل الشيطان فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان فالآيه لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُزْ بِنَاءِ عَلَى أَنَّ الرَّجْزَ هُوَ الرَّجْسُ وَ أضعف من الكل الاستدلال بآيه تحريم الخبائث بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل بقريته مقابلته بحليه الطيبات.

[الاستدلال على المنع بالأخبار و الجواب عنه]

و أما الأخبار فمنها ما تقدم في روايه تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه. فجميع التقلب في ذلك حرام و فيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنوانا للنجاسه و الملاقي للنجس و إن كان عنوانا للنجاسه لكنه ليس وجها من وجوه النجاسه في مقابله غيره و لذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسه مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس. و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقيه للنجاسه و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها في مسأله الدهن و بعضها الآخر متفرقه مثل قوله يهريق المرق و نحو ذلك و فيه أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل فإن ما

أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

[الإجماعات المدعاه على المنع و النظر فى دلالتها]

و أما الإجماعات ففى دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهى من فروعها المتفرعه على النجاسه لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسه فى أهل الكتاب لا فى أحكام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات فى عنوان المسأله فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقه فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنيه فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لا فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلك و بالجمله فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى و لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيده عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات فلا ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر

المتأخرين من قصر حرمه الانتفاع على أمور خاصه.

[ما قاله المحقق فى المعتمر]

قال فى المعتمر فى أحكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجر استعماله إلى أن قال و نريد بالمنع عن استعماله الاستعمال فى الطهاره و إزاله الخبث و الأكل و الشرب دون غيره مثل بل الطين و سقى الدابه انتهى. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل فى الغير فلا يحرم الانتفاع بهما

[ما قاله العلامة فى كتبه]

و أما العلامة فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس فى التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهاره و الأكل و الشرب و جوز فى المنتهى الانتفاع بالعجين النجس فى علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فىكون سائعا للأصل و لا يخفى أن كلا دليله صريح فى حصر التحريم فى أكل العجين المتنجس.

[ما قاله الشهيد فى قواعده و الذكرى]

و قال الشهيد فى قواعده النجاسه ما حرم استعماله فى الصلاه و الأغذيه ثم ذكر ما يؤيد المطلوب. و قال فى الذكرى فى أحكام النجاسه تجب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن ثم ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال و عن كل مستعمل فى أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهى عن النجس و للنص انتهى و مراده بالنهى عن النجس النهى عن أكله و مراده بالنص ما ورد عن النهى عن الاستصباح

المكاسب، ج ١، ص ١٢

بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلى صراحه كلامه فى أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءه تحت الظل للنص

[ما حكاه المحقق الثانى عن بعض فوائده الشهيد]

هو المطابق لما حكاه المحقق الثاني فى حاشيه الإرشاد عنه قدس سره فى بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى جميع ما يتصور من فوائده. وقال المحقق و الشهيد الثانيان فى المسالك و حاشيه الإرشاد عند قول المحقق و العلامة قدس سرهما تجب إزاله النجاسه عن الأواني إن هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهاره كالأكل و الشرب و سيأتى عن المحقق الثاني فى حاشيه الإرشاد فى مسأله الانتفاع بالإصباغ المتنجسه ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهاره

[ما أفاده الشهيد الثاني فى المسالك]

و فى المسالك فى ذيل قول المحقق قدس سره و كل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهاره بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نص عليه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضيه كالزيت تقع فيه الفأره فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا- فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا أو يطلى بها الأجرى و نحو ذلك و يشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعه فينبغى مثله فى المائعات النجسه التى ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل و نحوه و لا يخفى ظهوره فى جواز الانتفاع بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورده و كيف كان فالمتتبع فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم و الذى أظن و إن كان الظن

لا يغنى لغيرى شيئاً أن كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء الانتفاعات الراجعه إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله ثم لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخرين فى دفع الوهن عن الأصل و القاعده السالمين عما يرد عليهما

[جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها]

ثم إن على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات وفاقاً للشهيد و المحقق الثانى قدس سرهما قال الثانى فى حاشيه الإرشاد فى ذيل قول العلامة إلا الدهن للاستصباح إن فى بعض الحواشى المنسوبه إلى شيخنا الشهيد إن الفائدة لا تنحصر فى ذلك إذ مع فرض فائده أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه قال و هو مروى و مثله طلى الدواب. أقول لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا و قد ذكر أن به روايه انتهى أقول و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر بإسناده عن أبى الحسن موسى بن جعفر ع و فيه: سئل ع عن الشحم يقع فيه شىء له دم فيموت قال ع تبيعه لمن يعمله صابوناً إلى آخر الخبر

[حكم بيع غير الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها فى المنافع المقصوده المحلله كالصبغ و الطين و نحوهما أم يقتصر على المتنجس المنصوص و هو الدهن غايه الأمر التعدى من حيث غايه البيع - إلى غير الاستصباح إشكال

[وجه المنع]

من ظهور استثناء الدهن فى كلام

المشهور في عدم جواز بيع ما عداه بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعه محلله و ما ليست له إلى نص الأصحاب

[وجه الجواز]

و مما تقدم في مسأله جلد الميته- من أن الظاهر من كلمات جماعه من القدماء و المتأخرين كالشيخ في الخلاف و ابن زهره و العلامه و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثاني و غيرهم دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص كآليات الميته مثلاً أو مطلق نجس العين على ما سيأتي من الكلام فيه و هذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس و هي القاعده المستفاده من قوله ع في روايه تحف العقول: أن كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال. و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به و أما قوله تعالى فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ

[توجيه ما يظهر منه المنع من النصوص]

فقد عرفت أنهما لا تدلان على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع. و من ذلك يظهر عدم صحه الاستدلال فيما نحن فيه بالنهي في روايه تحف العقول عن بيع شىء من وجوه النجس بعد ملاحظه تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع

[توجيه كلام من أطلق المنع]

و يمكن حمل كلام من أطلق المنع- عن بيع النجس إلا الدهن لفائده الاستصباح على إرادته المائعات النجسه التي لا ينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها و يؤيده تعليل استثناء الدهن لفائده الاستصباح نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء

و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غايه للبيع. قال فى جامع المقاصد فى شرح قول العلامة قدس سره إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح به تحت السماء خاصة قال ليس المراد بخاصه بيان حصر الفائده فى الاستصباح كما هو الظاهر و قد ذكر شيخنا الشهيد فى حواشيه أن فى روايه جواز اتخاذا الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده به كطلى الدواب إن قيل إن العبارة تقتضى حصر الفائده لأن الاستثناء فى سياق النفي يفيد الحصر فإن المعنى فى العبارة إلا الدهن المتنجس لهذه الفائده قلنا ليس المراد ذلك لأن الفائده بيان لوجه الاستثناء أى إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى فى صحه ما قلنا تطرق الاحتمال فى العبارة المقتضى لعدم الحصر انتهى. و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء- لكل مائع متنجس مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ و شبه ذلك محل تأمل و ما نسبه فى المسالك من عدم فرقههم فى المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح فلم يثبت صحته مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم فى كلامهم مدار الانتفاع

[استشكال المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد على عبارة العلامة]

و لأجل ذلك استشكال المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فيما ذكره العلامة بقوله و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره حيث قال مقتضاه أنه لو لم يكن قابلا للطهاره لم يجز بيعه و هو مشكل إذ الأصباغ المتنجسه لا تقبل عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها لأن منافعتها

لا- تتوقف على الطهاره اللهم إلا- أن يقال إنها تثول إلى حاله يقبل معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها فاندفع الإشكال. أقول لو لم يعلم من مذهب العلامه- دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال لأن المفروض

المكاسب، ج ١، ص ١٣

حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بيعها إلا- أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامه و أنه مشكل على مختار المحقق لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابله للطهاره إنما ينفع في خصوص الأصباغ. و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره- و قد تقدم منه سابقا جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا بناء على أنه من فوائده المحلله. مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود في الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهاره و أما ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهي نفس المنفعه لا الانتفاع مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب.

بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصله حل الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمة

أو أصله العكس فاعلم أن ظاهر الأ- أكثر أصله حرمه الانتفاع بنجس العين بل ظاهر فخر الدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع على ذلك حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسه بأنها محرمة الانتفاع و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه قالوا أما الصغرى فإجماعيه و يظهر



من الحقائق فى مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح نسه ذلك إلى الأصحاب.

[دلاله ظواهر الكتاب و السنه على حرمه الانتفاع بنجس العين مطلقا]

و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنه مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ بِنَاءِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ وَالْعَلَامَةُ مِنْ إِرَادِهِ جَمِيعَ  
الانتفاعات و قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ الْإِدَالِ عَلَى وَجُوبِ اجْتِنَابِ  
كل رجس و هو نجس العين و قوله تعالى وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ بِنَاءِ عَلَى أَنْ هَجَرَهُ لَا- يَحْصُلُ إِلَّا بِالاجْتِنَابِ عَنْهُ مَطْلَقًا وَ تَعْلِيلُهُ عَ فِي  
روايه تحف العقول حرمه بيع وجوه النجس بحرمه الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات فيه.

[دلاله كل ما دل حرمه البيع على حرمه الانتفاع بالملازمه]

و يدل عليه أيضا كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين ببناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع  
الانتفاع به

[مقتضى التأمل رفع اليد عما ذكر من الأدله]

هذا و لكن التأمل يقتضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابله أصاله الإباحه على شىء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و  
الهجر فلظهورها فى الانتفاعات المقصوده- فى كل نجس بحسبه و هى فى مثل الميتة الأكل و فى الخمر الشرب و فى الميسر  
اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام ما يلىق بحالهما و أما رويه تحف العقول فالمراد بالإمساك و التقلب فيه ما يرجع إلى الأكل و  
الشرب- و إلفسيجىء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد-. و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمه بيع  
نجس

العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتمد به أو بمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناء على أن نجاسه العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعه المحلله

[دفع توهم الإجماع على الحرمة بظهور كلمات الفقهاء فى الجواز]

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم فى جواز الانتفاع فى الجملة. قال فى المبسوط إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذره الإنسان و خراء الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خاف انتهى و قال العلامة فى التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده و نحوها فى القواعد و قرره على ذلك فى جامع المقاصد و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال و قال فى باب الأطمعه و الأشربه من المختلف إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعه الخاليه عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهيد فى قواعد النجاسه ما حرم استعماله فى الصلاه و الأغذيه للاستقذار و للتوصل بها إلى الفرار ثم ذكر أن قيد الأغذيه لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربه كما أن فى الصلاه تنبيهها على الطواف انتهى و هو كالنص فى جواز الانتفاع بالنجس فى غير هذه الأمور. و قال الشهيد الثانى فى الروضه عند قول المصنف فى عداد ما لا- يجوز بيعه من النجاسات و الدم قال و إن فرض له نفع حكمى كالصبغ و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و

الأبوال والأرواث هو النفع المحلل و إلا- لم يحسن ذكر هذا القيد فى خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أن الأكل هى المنفعة المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق فى قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ المسوق لها الكلام فى قوله تعالى أَوْ دَمًا مَسِيًّا فَوْحًا. و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثانى حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة ثم قال و هو بعيد لعموم النهى عن الانتفاع بالميتة فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم فى النجس- و كيف كان فلا- يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لروايه تحف العقول عن جميع الثقلب فى التنجس مع احتمال أن يراد من جميع الثقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات و يراد إمساكه إمساكه للوجه المحرم

[اختيار بعض الأساطين جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس]

و لعله للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين فى شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه فى محل الكلام فقال و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسه و المتنجسه فى غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسه التى لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه. و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدله فيبقى على حكم الأصل انتهى. و التقييد بما يسمى استعمالا

فى كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميته- و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميته عن هذه الأمور لأن استعمال كل شىء أعماله فى العمل المقصود منه عرفا فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما لكن يشكل بأن المنهى عنه فى النصوص الانتفاع بالميته الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فى الشىء ء و لذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

[ما هو الانتفاع المنهى عنه فى النصوص]

نعم يمكن أن يقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزله المعدوم- و لذا يقال للشىء ء إنه مما لا ينتفع به مع قابليته للأمر المذكوره. فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميته بالمنافع المقصوده التى

المكاسب، ج ١، ص ١٤

تعد عرفا غرضا من تملك الميته لو لا- كونها ميته و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

[ما قاله العلامة فى النهايه]

قال العلامة فى النهايه فى بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فى الشرب للدواب منفعه جزئيه لا يعتد بها قال إذ كل شىء ء من المحرمات لا يخلو من منفعه كالخمر للتخليل و العذره للتسميد و الميته لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع انتهى.

[عدم الاعتداد بالمنافع النادره]

ثم إن الانتفاع المنفى فى الميته- و إن كان مطلقا فى حيز النفسى إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصوده من الشىء ء دون الفوائد المترتبه عليه من دون أن تعد مقاصد ليس من جهه انصرافها إلى المقاصد

حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي بل من جهة التسامح و الادعاء العرفي تنزيلا للموجود منزله المعدوم فإنه يقال للميته مع وجود تلك الفوائد فيها إنها مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال في البول و العذره و المنى فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذره و عظام الموتى و يجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل في الروايه إشعار بالتقرير فتفطن.

[استبعاد ما ذكره بعض الأساطين]

و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه لا من استعماله ليغسله فهو تنزيل بعيد.

[تنزيل ما دل على المنع على الانتفاع الموجب للتلويث]

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر- بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهاره و في بعض الروايات إشاره إلى ذلك.

[دلاله روايه الوشاء على ذلك]

ففي الكافي بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي فقلت جعلت فداك فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمه الاستعمال- على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب. و أما حمل الحرام على النجس كما

فى كلام بعض فلا- شاهد عليه و الروايه فى نجس العين فلا- ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبغوضا للشارع كما يشير إليه قوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوا

[المنفعة المحلله للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]

ثم إن منفعة النجس المحلله للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعه مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الإجماعات المحكيه و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاث إذا منعنا عن بيعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه عليها و لا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل- . و قد لا- تجعله مالا- عرفا- لعدم ثبوت المنفعة المقصوده منه له و إن ترتب عليه الفوائد كالميتة التى يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذره للتسميد. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا كما اعترف به جامع المقاصد فى شرح قول العلامة و يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده

[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى الأعيان النجسه]

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور الناشئ إما عن الحيازه و إما عن كون أصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالىه و الظاهر جواز المصالحه على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء على أنه لا يعد ثمنا لنفس العين- حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

[ما أفاده العلامة فى التذكرة]

قال فى التذكرة و تصح الوصيه بما يحل الانتفاع به

من النجاسات كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمه لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يد إلى يد بالإرث و غيره انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث الصلح الناقل. و أما اليد الحادثه بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا لكن الإنصاف أن الحكم مشكل نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما في تصرفه من الأمكنه المشتركه كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق.

[ما ذكره بعض الأساطين]

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شىء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصاله الجواز

[اشتراط قصد الانتفاع في الحيازه الموجهه لحصول حق الاختصاص]

ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا أنه لو علم كون حيازه الشخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بذل له مال فأخذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقع على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام و كذلك لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم لو جمعها في مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها

لكان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفايه مجرد الحيازه فى الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه أو قلنا بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل

**النوع الثانى مما يحرم التكب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به**

**اشاره**

و هو على أقسام

**الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام**

**اشاره**

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العباده

**منها هياكل العباده المبتدعه**

**اشاره**

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العباده

**[ما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]**

[ما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]

و يدل عليه مواضع من روايه تحف العقول المتقدمه فى مثل قوله ع: و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه و قوله ع: أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعه التى حرام هى كلها مما يجىء منها الفساد محضا نظير المزامير و البرابط و كل ملهوبه و الصلبان و الأصنام إلى أن قال فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع القلب فيه من وجوه الحركات إلى آخر الحديث. هذا كله مضافا إلى أن أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل و إلى قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم



لمنافعها الغالبه بل الدائمه فإن الصليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئه لا ينتفع به إلا فى الحرام و ليس بهذه الهيئه مما ينتفع به فى المحلل و المحرم و لو فرض ذلك

المكاسب، ج ١، ص ١٥

كان منفعه نادره لا يقدر فى تحريم العين بقول مطلق الذى هو المناط فى تحريم الثمن.

### [جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

[جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

نعم لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل و آله أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعه نادره فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلله كما اعترف به فى المسالك.

### [توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها]

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها]

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بين قصد الجبهه المحلله و غيرها فلعله محمول على الجبهه المحلله التى لا دخل للهيئه فيها أو النادره التى مما للهيئه دخل فيه. نعم ذكر أيضا وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة و الهيئه.

### [تحقيق حول قصد المادة]

[تحقيق حول قصد المادة]

أقول إن أراد بقصد المادة كونها هى الباعثه على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا- عرفا بذل للمال على الباطل. و إن أراد بقصد المادة كون المبيع هى المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول بعتك خشب هذا الصنم أو فى ضمن مجموع مركب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتك فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع فى الأول و فى مقدار الصنم فى الثانى مشكل لمنع شمول الأدله لمثل هذا الفرد لأن المتيقن من الأدله المتقدمه حرمه المعاوضه على هذه الأمور نظير المعاوضه على غيرها من الأموال العرفيه و هو ملاحظه مطلق ما يتقوم به ماله الشىء من المادة و الهيئه و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فى البيع قد يكون ماده الشىء من غير مدخله الشكل ألا- ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره لم يكن له خيار العيب لأن المبيع هى المادة و دعوى أن المال هى المادة بشرط عدم الهيئه

مدفوعه بما صرح به من

أنه لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله على الإِتلاف تدريجاً تمحل.

### **[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]**

[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]

و فى محكى التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته فإنه يجوز بيعها على الأقوى انتهى و اختار ذلك صاحب الكفايه و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

### **[توجيه التقييد فى كلام العلامة]**

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

و لعل التقييد فى كلام العلامة بكون المشتري ممن يوثق بديانته لئلا يدخل فى باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصيه غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصى فيكون باطلا- كما فى روايه تحف العقول لكن فيه مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئه غير محترمه فى هذه الأمور كما صرحوا به فى باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت لوجوب حسم ماده الفساد.

### **[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]**

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

و فى جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم منفعه لا تقصد منها قال و لا أثر لكون رضاها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و يعد مالا لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى المحرم الذى لا يعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها و كان المشتري موثوقا به و أنه يكسرها أمكن القول بصحة البيع و مثله باقى الأمور المحرمة كأوانى النقدين و الصنم انتهى

آلات القمار

### **و منها آلات القمار بأنواعه**

إشاره

و منها آلات القمار بأنواعه

بلا خلاف ظاهرا و يدل عليه جميع ما تقدم فى هياكل العباده و يقوى هنا أيضا جواز بيع الماده قبل تغيير الهيئه. و فى المسالك أنه لو كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته ففى جواز بيعها وجهان و قوى فى التذكره الجواز مع زوال الصفه و هو حسن و الأ-كثر أطلقوا المنع انتهى. أقول إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا- ينبغى الإشكال فى الجواز و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر

### [بيان المراد بالقمار]

[بيان المراد بالقمار]

ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض فكل ما أعد لها بحيث لا- يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها حرمت المعاوضه عليه و أما المراهنه بغير عوض فسيجى ء أنه ليس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعبده لها حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكره- يسمى عندنا الطوبه و الصولجان

### و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

بلا- خلاف لجميع ما تقدم فى المسأله السابقه و الكلام فى بيع الماده كما تقدم و حيث إن المراد بآلات اللهو ما أعد له توقف على تعيين معنى اللهو و حرمة مطلق اللهو إلا- أن المتيقن منه ما كان من جنس المزامير و آلايت الأغانى و من جنس الطبول و سيأتى معنى اللهو و حكمه

أوانى الذهب و الفضة

### و منها أوانى الذهب و الفضة

و منها أوانى الذهب و الفضة

إذا قلنا بتحريم اقتنائها و قصد المعاوضه على مجموع الهيئه و الماده لا الماده فقط

الدراهم

### و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس

إذا لم يفرض على هيئتها الخاصه منفعه محلله معتد بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذى يريد مقداراً من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع ماده الفساد

### [ ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه ]

[ ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه ]

كما يدل عليه قوله ع فى روايه الجعفى مشيراً إلى درهم: اكسر هذا فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه و فى روايه موسى بن بكر: قطعه بنصفين ثم قال ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشىء فيه غش و تمام الكلام فيه فى باب الصرف إن شاء الله

### [ لو وقعت المعاوضه عليها جهلاً فتبين الحال ]

[ لو وقعت المعاوضه عليها جهلاً فتبين الحال ]

و لو وقعت المعاوضه عليها جهلاً- فتبين الحال لمن صارت إليه فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكه السلطان بطل البيع و إن وقعت المعاوضه على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت ماده مغشوشه و إن كان الغش مجرد تفاوت السكه فهو خيار التدليس فتأمل.

### [ الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار ]

[ الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار ]

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهه ماده فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن يقابل فى المعاوضه بجزء من المال ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف ماده و الهيئه فإن الهيئه من قبيل القيد للماده جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حده ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله ماده حقيقه و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده

### القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه

## [الوجوه المتصوره فى قصد المنفعه المحرمه]

[الوجوه المتصوره فى قصد المنفعه المحرمه]

و هو تاره على وجه يرجع إلى بذل

المكاسب، ج ١، ص ١٦

المال فى مقابل المنفعه المحرمه كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا- يتصرف فيه إلا بالتخمير و أخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى إلى المعاوضه لا غير كالمعاوضه على العنب مع قصدهما تخميره و الأول إما أن يكون الحرام مقصودا لا غير كبيع العنب على أن يعمله خمرا و نحو ذلك و إما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال بحيث يكون بذل المال بإزائهما كبيع الجاربه المغنيه بثمان لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفه التغنى.

فهنا مسائل ثلاث

## الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا

### إشاره

الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا

و الخشب على أن يعمل صنما أو آله لهو أو قمار و إجاره المساكن لبيع أو يحرز فيها الخمر و كذا إجاره السفن و الحموله لحملها و لا- إشكال فى فساد المعامله فضلا عن حرمة و لا خلاف فيه و يدل عليه مضافا إلى كونها إعانه على الإثم و إلى أن الإلزام و الالتزام بصرف المبيع فى المنفعه المحرمه الساقطه فى نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل

## [خبر جابر الدال على حرمة مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]

[خبر جابر الدال على حرمة مؤاجره البيت لبيع فيه الخمر]

خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر بيته لبيع فيه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقيد بما إذا استأجره لذلك أو يدل عليه بالفحوى بناء على ما سيجىء من حرمة العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه فى الحرام.

## [مصحه ابن أذينه الداله على الجواز]

[مصححه ابن أذينه الداله على الجواز]

نعم فى مصححه ابن أذينه قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير قال لا بأس

### [الجمع بين الخبرين]

[الجمع بين الخبرين]

لكنها محموله على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركنا أو شرطا فى العقد بناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه و ظاهر فى هذا عكس الصحيحه فيطرح ظاهر كل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض كفت العمومات المتقدمه.

و قد يستدل أيضا فيما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو صنما مثل مكاتبه ابن أذينه: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و روايه عمرو بن الحريث: عن التوت أبيعته ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا و فيه أن حمل تلك الأخبار على صورته اشتراط البائع المسلم على المشتري أو توأطئهما على التزام صرف المبيع فى الصنم و الصليب بعيد فى الغايه. و الفرق بين مؤاجره البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى فإن بيع الخمر فى مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيرا كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صليبا فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال. نعم لو قيل فى المسأله الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو

بأصرح منه كما سيجى ء .

### [حرمه بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام]

[حرمه بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام]

ثم إنه يلحق بما ذكر من بيع العنب و الخشب على أن يعمل خمرأ أو صليبا بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور فى متن العقد و بين التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فى لزوم الشرط و عدمه لا فيما هو مناط الحكم هنا

### [الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

و من ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فى الحقيقة إلى أكل المال فى مقابل المنفعة المحرمه. و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضه على آلات المحرم مع كون موادها أموالا- مشتمله على منافع محلله مع أن الجزء أقبيل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سيجى ء أيضا فى المسأله الآتیه ما يؤيد هذا أيضا إن شاء الله.

### المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه

#### اشاره

المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه

و كل عين مشتمله على صفه يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبارها فى البيع على وجه يكون دخيلا فى زياده الثمن كالعبد الماهر فى القمار أو اللهو و السرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بذل بإزائها شى ء من الثمن لا ما كان على وجه الداعى و يدل عليه أن بذل شى ء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالباطل.

### [التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

[التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]



و التفكيك بين القيد و المقيّد بصحة العقد في المقيّد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفا لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظه وجوده و غير واقع شرعا على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط فتعين بطلان العقد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجاريه المغنيه سحت و أنه قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. نعم لو لم تلاحظ الصفه أصلا في كميّه الثمن فلا إشكال في الصفه

### **[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]**

[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]

و لو لوحظت من حيث إنه صفه كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعه المحلله لتلك الصفه مما يعتد بها فلا إشكال في الجواز و إن كانت نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرمه ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعه محلله غير نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرمه و عدمه لأن المقابل بالمبدول هو الموصوف و لا ضير في زياده ثمنه بملاحظه المنفعه النادره وجهان أقواهما الثاني إذ لا يعد أكلا- للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنيه سحت مبني على الغالب

### **[المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله]**

#### **إشاره**

المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إعانه على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف في ذلك

### **[الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]**

[الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]

أما لو لم يقصد ذلك فالأكثر على عدم التحريم للأخبار المستفيضه منها خبر ابن أذينه قال: كتبت إلى أبي عبد الله ع أسأله عن رجل له كرم [أ] يبيع العنب [و التمر] ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا فقال ع إنما باعه حلالا في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه و روايه أبي كهمس قال: سألت رجلا أبا عبد الله ع إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور

### **[الأخبار المانع]**

[الأخبار المانعه]

و قد تعارض تلك بمكاتبه ابن أذينه: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و روايه عمرو بن حريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا

**[الجمع بين الأخبار]**

[الجمع بين الأخبار]

و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزه بحمل المانعه على صورته اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه و فيه أن هذا في غاية البعد إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما في متن بيعه أو خارجه ثم يجىء و يسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمة و هل يحتمل أن يريد

المكاسب، ج ١، ص ١٧

الراوى بقوله أبيع التوت ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعه مشترطا عليه و ملزما في متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما.

**فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه**

فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه

لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه كما أفتى به جماعه و يشهد له روايه الحلبي: عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بيعه ممن يصنعه خلا- أحب إلى و لا- أرى به بأسا و غيرها أو الالتزام بالحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل في مسأله بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزه و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل

**[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]**

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

و كيف كان فقد يستدل على حرمة البيع - ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهى على التعاون على الإثم و العدوان

**[اعتبار القصد في مفهوم الإعانه]**

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]

وقد يستشكل فى صدق الإعانه بل يمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانه هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى هذه المسأله حيث إنه بعد حكايه القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانع قال و يؤيده قوله تعالى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ يُشْكَرُ لَكُمْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَمَثَلٌ كَمُلُوبٍ إِذْ خُمُوا إِذْ سَأِلُوا عَنِ الْغَنَاءِ فَقَالُوا كَسْبًا وَقِيلَ لَهُمْ كَسْبًا فَكَذَّبُوا حَتَّى جَاءَهُمْ السُّبُحَاتُ فَرِحُوا بِهَا وَإِنَّا إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ عَنِ الْغَنَاءِ فَقُلْنَ كَسَبًا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَكُلٌّ مِنْهَا لَئِن لَّمْ يَكْفُرُوا لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ و الجواب عن الآيه المنع من كون محل النزاع معاونه مع أن الأصل الإباحه و إنما يظهر معاونه مع بيعه لذلك انتهى. و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه جماعه من متأخرى المتأخرين كصاحب الكفايه و غيره هذا.

**[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]**

[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الإعانه فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا- بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير و لم يتحقق منه لم يحرم من جهه صدق الإعانه بل من جهه قصدها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقيقه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهه القصد إلى المحرم و من جهه الإعانه و فيه تأمل فإن حقيقه الإعانه على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا. و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل فى الإعانه على الإثم و لو تحقق الحرام لم

**[ظهور كلام الأكثر في عدم اعتبار القصد]**

[ظهور كلام الأكثر في عدم اعتبار القصد]

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ص:

من أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمه جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمه الله و قد استدل في التذكرة على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم و استدل المحقق الثاني على حرمه بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانه على الإثم و قد استدل المحقق الأردبيلي على ما حكى عنه من القول بالحرمه في مسألتنا بأن فيه إعانه على الإثم و قد قرره على ذلك في الحقائق فقال إنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز و في الرياض بعد ذكر الأخبار السابقه الداله على الجواز قال و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا لكن في مقابلتها للأصول و النصوص المعتضده بالعقول إشكال انتهى. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعده حرمه الإعانه على الإثم و من العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن

**[إطلاق الإعانه في غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]**

[إطلاق الإعانه في غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]

و يؤيد ما ذكره من صدق الإعانه بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الأخبار. ففي النبوى المروى في الكافي عن أبي عبد الله ع: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه و في العلوى الوارد في الطين المروى أيضا في الكافي عن أبي عبد الله ع: فإن أكلته و مت فقد أعنت على

نفسك و يدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمه و سيأتي. و حكى أنه سئل بعض الأكابر فقيل له إنى رجل خياط أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك فى أعوان الظلمه فقال له المعين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم.

### [ما أفاده المحقق الأردبيلي حول صدق مفهوم الإعانه]

[ما أفاده المحقق الأردبيلي حول صدق مفهوم الإعانه]

و قال المحقق الأردبيلي فى آيات أحكامه فى الكلام على الآيه الظاهر أن المراد بالإعانه على المعاصى مع القصد أو على الوجه الذى يصدق أنها إعانه مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إياه و نحو ذلك مما يعد معونه عرفا فلا تصدق على التاجر الذى يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فى أخذ العشور و لا على الحاج الذى يؤخذ منه المال ظلما و غير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا أو الخشب ممن يعمله صنما و لذا ورد فى الروايات الصحيحه جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه. و لقد دقق النظر حيث لم يعلق صدق الإعانه على القصد و لا أطلق القول بصدقه بدون بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفى و إن لم يكن قصد

### [تفصيل الكلام فى تحقيق المرام]

[تفصيل الكلام فى تحقيق المرام]

لكن أقول لا شك فى أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده و لا إلى مقدمه من مقدماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى إعانه كما فى تجاره التاجر بالنسبه إلى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبه إلى أخذ المال ظلما و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاص فإنه يقال إنه إعانه على ذلك المطلب فإن كان عدوانا مع علم المعين به صدق الإعانه على العدوان. و إنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى

مقدمه مشتركة بين المعصية و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصية كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له و انتفاعه به فهي إعانه له بالنسبه إلى أصل تملك العنب و لذا لو فرض ورود النهى عن معاونه هذا المشتري الخاص فى جميع أموره أو فى خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقا فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع و الإعطاء بالنسبه إلى أصل تملك الشخص و استقراره فى يده إعانه إلا أن الإشكال فى أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطى فى الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام أم لا.

### [هل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام]

[هل الإعانه على شرط الحرام إعانه على الحرام]

فحاصل محل الكلام هو أن الإعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه فى الحرام هل هى إعانه على الحرام أم لا. فظهر الفرق بين بيع

المكاسب، ج ١، ص ١٨

العنب و بين تجاره التاجر و مسير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانه كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام كان بيع العنب كذلك كما اعترف به فى شرح الإرشاد فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام- كما جزم به بعض دخل ما نحن فيه فى الإعانه على المحرم فيكون بيع العنب إعانه على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به

إلى التخمير و إن لم يكن إعانه على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.

### [بيع الطعام على من يرتكب المعاصي]

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصي]

نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادته جديده منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصي فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه. و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوه على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا و لكن الحكم بحرمه الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجري و البيع ليس إعانه عليه و إن كان إعانه على الشراء إلا أنه فى نفسه ليس تجريا فإن التجري يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمه له فيحرم الإعانه مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجري حتى يحرم و إلا لزم التسلسل فافهم. نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانه عليه فى الإعانه على الإثم كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمه التملك للتخمير حرم الإعانه عليه أيضا بالبيع.

### [بيان المتحصل مما ذكر]

[بيان المتحصل مما ذكر]

فتحصل مما ذكرناه- أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً فى حرمه فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانه على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانه على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمه الشرط من غير جهه التجري و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصد ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً لا من جهه الشرط و لا من جهه المشروط و من ذلك

يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانه لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

### ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادره عن الغير

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادره عن الغير

فما تقدم من المبسوط من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله ص من أعان على قتل مسلم إلى آخر الحديث محل تأمل إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدره و عدم الضرر.

### ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها

ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها

بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا في المشروط المحرم كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع بها في هذا الزمان تنحصر فائدته عرفا في الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب فإن منفعه التمليك و فائدته غير منحصره عرفا في الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفا إعانه على المشروط المحرم بخلاف الثاني. و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم و جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين في الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانه على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانه فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده في الانتفاع به حال النجاسه بخلاف تملك العنب و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانه من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلية قصد المعين.

### [الاستدلال على الحرمة في المسألة بوجوب دفع المنكر]

[الاستدلال على الحرمة في المسألة بوجوب دفع المنكر]

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشئ ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا- يتم إلا بترك البيع فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهى عن الإعانه بأدله النهى عن المنكر.

### [ما يشهد لهذا الاستدلال]



[ما يشهد لهذا الاستدلال]

و يشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنى أميه وجدوا من يجبى لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل على مذمه الناس فى فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصيه من بنى أميه فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصيه من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمه بيع العنب و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصيه و إنما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف و جوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعلها أو استمر عليها

**[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبعه]**

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبعه]

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم تحصل المعصيه لأنه حينئذ قادر على الردع أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصيه بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محاله و لو من غيرى فلا ينفع تركى له. أما إذا وجب على جماعه شىء واحد كحمل ثقل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه

فى إىجاد الفعل كان قىامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا ىجب و ما نحن فىه من هذا القىبل فإن عدم تحقق المعصىه من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البىع من كل بائع فترك المىجوم للبىع سبب واحد لترك المعصىه كما أن بىع واحد منهم على البىدل شرط لتحققها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقى معه فى تحصىل السبب و المفروض أن قىامه منفردا لغو سقط و جوبه.

### [توجه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أميه]

[توجه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أميه]

و أما ما تقدم من الخبر فى اتباع بنى أميه فالذم فىه إنما هو على إعانتهم بالأمر المذكوره فى الروايه و سياتى تحريم كون الرجل من أعوان الظلمه حتى فى المباحات التى لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جبايه الصدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

### [المتلخص مما ذكر]

[المتلخص مما ذكر]

و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصىه من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصىه غير محرم لعدم كونه فى العرف إعانه مطلقا أو على التفصىل الذى احتملناه أخيرا و أما

المكاسب، ج ١، ص ١٩

ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعنى عله تامه لعدم المعصىه من الغير كما إذا انحصر العنب عنده و جب لوجب الردع عن المعصىه عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضمما إلى ترك غيره فإن علم أو ظن أو احتمال قىام الغير بالترك و جب قىامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قىام الغير سقط عنه و جوب الترك لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى ىجب. نعم هو جزء للرادع المركب من مىجوم تروك أبواب العنب لكن ىسقط و جوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فى الخارج

### [الوجوه المتصوره فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

[الوجوه المتصوره فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

فعلم مما ذكرناه فى هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه أحدها أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال فى حرمة لكونه إعانه. الثانى أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمه له مثل تجاره التاجر بالنسبه إلى معصيه العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر و هذا

لا إشكال في عدم حرمة. الثالث أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام منه و هذا

قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمة و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل. و الثانى أن لا يكون كذلك بل يعلم عادة أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانة عليه مطلقا أو على ما احتملناه من التفصيل.

### **[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]**

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسه فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهى بما هو خارج عن المعامله- أعنى الإعانة على الإثم أو المسامحه فى الردع عنه. و يحتمل الفساد لإشعار قوله ع فى روايه تحف العقول المتقدمه بعد قوله: و كل بيع ملهوبه و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه إلخ [إلى آخر حديث تحف العقول] بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الروايه كما لا يخفى لكن فى الدلاله تأمل و لو تمت لثبت

الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لأن الفساد لا يتبعض

### القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا

#### إشاره

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا

بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصًا مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام

### [حرمه بيع السلاح من أعداء الدين]

#### إشاره

[حرمه بيع السلاح من أعداء الدين]

كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص فى حرب المسلمين إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمة بل لا خلاف فيها

### [الأخبار الداله على الحرمة]

[الأخبار الداله على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضه منها روايه الحضرمى قال: دخلنا على أبى عبد الله ع فقال له حكم السراج ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج و أداتها قال لا بأس أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله ص أنتم فى هدنه فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج و منها روايه هند السراج قال: قلت لأبى جعفر ع أصلحك الله إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال لى احمل إليهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك

### [اختصاص الحرمة فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

[اختصاص الحرمة فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينه فى مقابل الهدنه و بهما تقييد المطلقات جوازا أو منعا مع إمكان دعوى ظهور بعضها فى ذلك- مثل مكاتبه صيقل: أشتري السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها فكتب لا بأس به و روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره قال إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فى وصيه النبي ص لعلى ع يا على كفر بالله العظيم من هذه الأمه عشره أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

### [نقد ما عن حواشى الشهيد]

[نقد ما عن حواشى الشهيد]

فما عن حواشى الشهيد من أن المنقول أن بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب و الصلح و الهدنه لأن فيه تقويه الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال شبه الاجتهاد فى مقابل النص- مع ضعف دليله كما لا يخفى.

### [شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

[شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه و المساعدة أصلا بل صريح مورد السؤال فى روايتى الحكم و الهند هى صورته عدم قصد ذلك فالقول باختصاص البيع بصوره قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبائر ضعيف جدا. و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع فى الحرب بل يكفى مظنه ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع

### [جواز بيع ما يكن]

[جواز بيع ما يكن]

و حينئذ فالحكم مخالف للأصول صير إليه للأخبار المذكوره و عموم روايه تحف العقول المتقدمه فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن وفاقا للنهايه و ظاهر السرائر و أكثر كتب العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى للأصل. و ما استدل به فى التذكره من روايه محمد بن قيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان أبيعهما السلاح قال بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحو هذا

### [المناقشه فى الجواز]

و لكن يمكن أن يقال إن ظاهر روايه تحف العقول إناطه الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق. و ظاهر قوله ع فى روايه هند من حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا أن الحكم منوط بالاستعانه و الكل موجود فيما يكن أيضا كما لا يخفى مضافا إلى فحوى روايه الحكم المانعه عن بيع السروج و حملها على السيوف السريجه لا يناسبه صدر الروايه مع كون الراوى سراجا.

### [رد دلاله روايه محمد بن قيس على الجواز]

[رد دلاله روايه محمد بن قيس على الجواز]

و أما روايه محمد بن قيس فلا- دلاله لها على المطلوب لأن مدلولها بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركه الجواز فيما يكن و التحريم فى غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل فلا بد من حملها على فريقين محقونى الدماء إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالمقصود من بيع ما يكن منهما- تحفظ كل منهما عن صاحبه

المكاسب، ج ١، ص ٢٠

و تترسه بما يكن و هذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع فالتعدى عن مورد الروايه إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق. و لعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق العلامه جواز بيع ما يكن بصوره الهدنه و عدم قيام الحرب

### [هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

#### اشاره

[هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق

### [شمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

[شمول روايه تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

إلا- أن المستفاد من روايه تحف العقول إناطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق فلعله يشمل ذلك و فيه تأمل. ثم إن النهى فى هذه الأخبار لا يدل على الفساد فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارده فى بيان المكاسب الصحيحه و الفاسده و الله

## النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها

### إشارة

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها

عند العقلاء

[التحريم هنا وضعي]

[التحريم هنا وضعي]

و التحريم في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعامله و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير.

### و الدليل على الفساد

و الدليل على الفساد

في هذا القسم على ما صرح به في الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فيه تأمل لأن منافع كثيره من الأشياء التي ذكرها في المقام يقابل عرفا بمال و لو قليلا بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفها

### [استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]

[استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]

فالعمده ما يستفاد من الفتاوى و النصوص من عدم اعتبار الشارع بالمنافع النادره و كونها في نظره كالمعدومه. قال في المبسوط إن الحيوان الطاهر على ضررين ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به إلى أن قال و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداده و الرخمه و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان انتهى و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضا. و يشعر به عبارته التذكرة حيث استدلل على ذلك بخسه تلك الأشياء و عدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها قال و لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلك مالا- و كذا عند الشافعي انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه. و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه و إنما الكلام فما عدوه من هذا.

[تحسين ما قاله في محكي إيضاح النافع]

[تحسين ما قاله في محكي إيضاح النافع]



قال فى محكى إىضاح النافع و نعم ما قال جرت عاده الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معينه على سبيل المثال فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها فلا- نزاع و إن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فى أشياء كثيره انتهى. و بالجملة فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسه مانعا

### [جواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للعقلاء]

[جواز بيع ما يشتمل على منفعه مقصوده للعقلاء]

فالمتمعن فيما اشتمل منها منفعه مقصوده للعقلاء جواز البيع فكل ما جازت الوصيه به لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فينبغى جواز بيعه إلا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدا. و قد صرح فى التذكره بجواز الوصيه بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات و إن منعنا عن بيعها و ظاهر هذا الكلام أن المنع من بيعها على القول به للتعبد لا لعدم المالىه

### [نقد ما أفاده العلامة فى التذكره]

[نقد ما أفاده العلامة فى التذكره]

ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا- اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلك يشكل بأنه إذا اطلع العرف على خاصيه فى إحدى الحشرات معلومه بالتجربه أو غيرها فأى فرق بينها و بين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيه و حينئذ فعدم جواز بيعها و أخذ المال فى مقابله بملاحظه تلك الخاصيه يحتاج إلى دليل لأنه حينئذ ليس أكلا للمال بالباطل و يؤيد ذلك ما تقدم فى روايه التحف من أن: كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك حلال بيعه إلى آخر الحديث.

### [تحسين ما قاله فى الدروس]

[تحسين ما قاله فى الدروس]

و قد أجاد فى الدروس حيث قال ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء كالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس و الديدان

### [النظر فى منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

[النظر فى منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره فى التذكره من الإشكال فى جواز بيع العلق الذى ينتفع به لامتصاص الدم و ديدان القز التى يصاد بها السمك ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فيشبه ما لا منفعه فيه إذ كل شىء له نفع ما انتهى. أقول و لا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما و لو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك فى صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضه عليها لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غيرها و عدم المانع لأنه ليس إلا أكل المال

بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

### [انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

فالعمده فى المسأله الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة

### [مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

و هو الظاهر من التأمل فى الأخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعتة الغالبه مع اشتماله على منفعة نادره محلله مثل قوله ص:

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها بناء على أن للشحوم منفعة نادره محلله على اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه فلو لا- أن النادر فى نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع- كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلله مساويه للمحرمة فى التعارف و الاعتداد (إلا أن يقال المنع فيها تعبد للنجاسه لا من حيث عدم المنفعة المتعارفه فتأمل.) و أوضح من ذلك قوله ع- فى روايه تحف العقول فى ضابط ما يكتسب به: و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه إلى آخر حديث تحف العقول إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا يعم الأشياء كلها.

و قوله فى آخره: إنما حرم الله الصناعه التى يجىء منها الفساد محضا نظير كذا و كذا إلى آخر ما ذكره فإن كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله فإن الأشربه المحرمه كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل المرضى فجعلها مما يجىء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرته إلا أن الإشكال فى تعيين المنفعة النادره و تمييزها عن غيرها فالواجب الرجوع فى مقام الشك إلى أدله التجاره و نحوها مما ذكر

### [جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكيه عليها]

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكيه عليها]

و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع

التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها و قد نص في الروايه على بعضها و كذا شحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصرح به في التذكرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحلله المقصوده منه كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير

### [جواز بيع الهره]

[جواز بيع الهره]

و يظهر أيضا جواز بيع الهره و هو المنصوص في غير واحد

المكاسب، ج ١، ص ٢١

من الروايات و نسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحه المقصوده منه و هو حفظ المتاع نادره.

### [عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]

[عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء و أخرى إلى قلته]

ثم اعلم أن عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء كما ذكر من الأمثله في عباره المبسوط و أخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبه حنطه. و الفرق أن الأول لا يملك و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثانى فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئا كغير المثلى و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم في غير المثلى فافهم ثم إن منع حق الاختصاص في القسم الأول مشكل مع عموم قوله ص: من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا

### النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه

#### اشاره

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه

و هذا النوع و إن كانت أفرادها هي جميع الأعمال المحرمه القابله لمقابله المال بها في الإجاره و الجعاله و غيرهما إلا أنه جرت عاده الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات بل و لغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبه و الكذب و نحوهما و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدليس الماشطه

### المسأله الأولى تدليس الماشطه

## المسألة الأولى تدليس الماشطه

المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرياض و عن مجمع الفائده الإجماع عليه و [كذا] فعل المرأه ذلك بنفسها

### [بما ذا يحصل التدليس]

[بما ذا يحصل التدليس]

قال في المقنعه و كسب المواشط حلال إذا لم يغشش و لم يدلسن في عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز في شريعه الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس و نحوه بعينه عبارته النهايه. و قال في السرائر في عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقشن بالأيدى و الأرجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلك انتهى و حكى نحوه عن الدروس و حاشيه الإرشاد

### [هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

و في عد وشم الخدود من جمله التدليس تأمل لأن الوشم في نفسه زينه. و كذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره فإن ذلك لا مدخل له في التدليس و عدمه إلا أن يوجه الأول بأنه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطه خضراء في البدن حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفأؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطه و يوجه الثاني بأن شعر غير المرأه لا- يلبس على الشعر الأصلي للمرأه فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأه. و كيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير

### [ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

و ظاهرها المنع و لو في غير مقام التدليس ففي مرسله ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله ع قال: دخلت ماشطه على رسول الله ص فقال لها هل تركت عملك أو أقيمت عليه فقالت يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه فقال افعلي فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقه فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن

يوصل بشعر المرأة و في مرسله الفقيه: لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأه  
غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأة و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن  
آبائه

ع قال: لعن رسول الله ص النامصه و المتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه. قال الصدوق قال علي بن غراب النامصه التي تنتف الشعر و المتمصه التي يفعل ذلك بها و- الواشره التي تشر أسنان المرأة و تفلجها و تحدها و الموتشره التي يفعل ذلك بها و الواصله التي تصل شعر المرأة بشعر امرأه غيرها و المستوصله التي يفعل ذلك بها و الواشمه التي تشم و شما في يد المرأة أو في شيء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه ثم تحشوها بالكحل أو شيء من النوره فتخضر و المستوشمه التي يفعل بها ذلك.

### و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأة

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأة

مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء في رءوسهن قال إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصله و المستوصله.

### و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

ففي روايه سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رءوسهن يصلنه بشعورهن قال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصله و المستوصله فقال ليس هناك إنما لعن رسول الله ص الواصله التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصله

### و يمكن الجمع بين الأخبار

و يمكن الجمع بين الأخبار

بالحكم بكراهه وصل مطلق الشعر كما في روايه عبد الله بن الحسن و شدة الكراهه في الوصل بشعر المرأة. و عن الخلاف و المنتهى الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأه و أما ما عدا الوصل مما ذكر في روايه معاني الأخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهه لثبوت الرخصه من روايه سعد الإسكاف في مطلق الزينه خصوصا مع صرف الإمام للنبي الوارد في الواصله عن ظاهرها المتحد سياقا مع سائر ما ذكر في النبي و لعله أولى من تخصيص الرخصه بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصرف لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأة أو تقييده بما إذا كان هو أو إحدى أخواته في مقام التدليس فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجه ذلك لزوجها خصوصا بملاحظه ما في روايه علي بن جعفر عن أخيه ع: عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أيضا قرينه على صرف إطلاق لعن النامصه في النبي عن ظاهره بإرادته التدليس و الحمل على الكراهه.

## نعم قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال

نعم قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال

من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة بناء على أن لا- مصلحة فيه لغير المرأة المتزوجه إلا التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه بملاحظه النقطة الخضراء الكدره فى البدن لكن الإنصاف أن كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لا موهم لما ليس فى البدن واقعا من البياض و الصفاء. نعم مثل نقش الأيدى و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه

المكاسب، ج ١، ص

إرادته إيهاً بياض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

### [حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]

[حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري و إن علما بذلك]

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري و إن علما أن هذا البياض و الصفاء ليس واقعياً بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا يقال إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر و حينئذ فينبغي أن يعد من التدليس لبس المرأه أو الأمه الثياب الحمر أو الخضضر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

### [كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

[كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

ثم إن المرسله المتقدمه عن الفقيه دلت على كراهه كسب الماشطه - مع شرط الأجره المعينه و حكي الفتوى به عن المقنع و غيره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

### [الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

[الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

ثم إن أولويه قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجره مثل العمل إلا أن مثل الماشطه و الحجام و الختان و نحوهم كثيراً ما يتوقعون أزيد مما يستحقون خصوصاً من أولى المروءه و الثروه و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه إلا استحياء و صيانته للعرض. و هذا لا يخلو عن شبهه فأمرؤا فى الشريعه الإسلاميه بالقناعه بما يعطون و ترك مطالبه الزائد فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل و إما لأن المشارطه فى مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأن المماكسه فيها خلاف المروءه و المسامحه فيها قد لا تكون مصلحه لكثيره طمع هذه الأصناف فأمرؤا بترك المشارطه و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبه الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوباً بالإيفاء و العامل مكلف ندباً بالسكوت و ترك المطالبه خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولى فى حق العامل



قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه

تزين الرجل بما يحرم عليه

### المسألة الثانية [حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

**اشاره**

المسألة الثانية [حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك. و كذا العكس أعني تزين المرأة بما يخص الرجال كالمنطقه و العمامه و يختلف باختلاف العادات

**[لا دليل على الحرمة عدا النبوى]**

**اشاره**

[لا دليل على الحرمة عدا النبوى]

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلل: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

**و فى دلالة قصور**

و فى دلالة قصور

لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر و تذكر الأنثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و يؤيده المحكى عن العلل: إن عليا رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنى سمعت رسول الله ص يقول لعن الله إلى آخر الحديث و فى روايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه: أن فيهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى آخر الحديث و فى روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخثون و اللائى ينكحن بعضهن بعضا نعم فى روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: عن رجل يجر ثيابه قال إنى لأكره أن يتشبه بالنساء و عنه عن آباءه ع: كان رسول الله ص يزرع الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال فى لباسها و فيهما خصوصا الأولى بقريته المورد ظهور فى الكراهه فالحكم المذكور لا يخلو عن

إشكال.

### ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

كما صرح به جماعه لأنها يحرم عليها لباس مخالفه فى الذكوره و الأنوثة و هو مردد بين اللبسین فيجتنب عنهما مقدمه لأنهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمه أحدهما و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر من التشبه صورته علم المتشبه

التشيب

### المسألة الثالثة التشيب بالمرأة المعروفه المؤمنه المحترمه

#### [بيان معنى التشيب]

[بيان معنى التشيب]

و هو كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شدة حبه بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعه كالفاضلين و الشهيدین و المحقق الثانى

#### [أدله الحرمة]

[أدله الحرمة]

و استدل عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها و لذا لا ترضى النفوس الآبيه ذوات الغيره و الحميه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم.

### و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

مع كونه أخص من المدعى إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشيب بل و أعم منه من وجه فإن التشيب بالزوجه قد يوجب أكثر المذكورات.

## [الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوه الشهويه]

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوه الشهويه]

و يمكن أن يستدل عليه بما سيحى ء من عمومات حرمة اللهو و الباطل و ما دل على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العداله و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهيج القوه الشهويه بالنسبه إلى غير الحليله مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس و المنع عن الخلوه بالأجنبيه لأن ثالثهما الشيطان و كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأه حتى يبرد المكان. و يرجحان التستر عن نساء أهل الذمه لأنهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى. و النهى فى الكتاب العزيز بقوله تعالى فلا تَخْضَ عَنْ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ و عن أن يضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأه المعينه المحترمه بما يهيج الشهوه عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقوله رب راغب فيك

## [لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبه قبل العقد بل مطلق من يراد تزوجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسأله غير صافيه عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعه جواز التشبيب بالحليله بزياده الكراهه عن المبسوط

## [جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

[جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأه المبهمه بأن يتخيل امرأه و يتشبيب بها و أما المعروفه عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا- إنه يقصد معينه أم لا ففيه إشكال. و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمة فى الصوره الأولى و فيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

## و أما اعتبار الإيمان

و أما اعتبار الإيمان

فاختاره فى القواعد و التذكره و تبعه بعض الأساطين

لعدم احترام غير المؤمنه و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشيب بنساء أهل الذمه لفحوى حرمة النظر إليهن و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشيب بهن و المسألة مشكله من جهة الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

### و أما التشيب بالغلام فهو محرم على كل حال

و أما التشيب بالغلام فهو محرم على كل حال

كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح أن فى إطلاق الحكم نظراً و الله العالم

التصوير

### المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

#### إشاره

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

إذا كانت الصورة مجسّمه بلا- خلاف فتوى و نسا و كذا مع عدم التجسم وفاقاً لظاهر النهايه و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسيه و المسالك و إيضاح النافع و الكفايه و مجمع البرهان و غيرهم

### [الأخبار المستفيضة الداله على حرمة مجرد النقش]

[الأخبار المستفيضة الداله على حرمة مجرد النقش]

للروايات المستفيضة مثل قوله ع: نهى [رسول الله ص] أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم و قوله ع: و نهى عن تزويق البيوت قلت و ما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى و قوله ع فى عده أخبار: من صور صورته كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ. و قد يستظهر اختصاصها بالمجسّمه من حيث إن النفخ فى الروح لا يكون إلا فى المجسّمه و إرادته تجسم النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. و فيه أن النفخ يمكن تصويره فى النقش بملاحظه محله بل بدونها كما فى أمر الإمام ع الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه أو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء لطيفه من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينه عرفاً

على تخصيص الصورة بالمجسم و أظهر من الكل صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان فإن ذكر الشمس و القمر قرينه على إرادته مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبراً أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و

التصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه هي الصور المنقوشه على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الأجسام المصنوعه على تلك الأشكال

### **[استظهار أن الحكمه فى التحريم هي حرمه التشبه بالخالق]**

[استظهار أن الحكمه فى التحريم هي حرمه التشبه بالخالق]

و يؤيده أن الظاهر أن الحكمه فى التحريم هي حرمه التشبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الأشكال المطبوعه التى يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلا عن اختراعها و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك. و من المعلوم أن ماده لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبه فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير

### **و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح**

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الإنسان للدواعى الأخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضره المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

### **[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]**

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوه لشبه طرائقها المخيطه بها بل الثياب قاطبه لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجى ء هذا. و لكن العمده فى اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصاله الإباحه مضافا إلى ما دل على الرخصه مثل صحيحه محمد بن مسلم السابقه و روايه التحف المتقدمه و ما ورد: فى تفسير قوله تعالى يَعْْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ فى قوله ع و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنها تماثيل الشجر و شبهه و الظاهر شمولها للجسم و غيره فيها يقيد بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعه

### **[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]**

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله ع: و ينهى عن تزويق البيوت و قوله ع: من مثل مثالا إلى آخر الحديث

### [ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

و بين من عبر بالتماثيل المجسمه بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من المقيدات للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبه الاستعمال و الوجود النقوش لا غير و فيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم فتعين حملها على الكراهه دون التخصيص بالمجسمه. و بالجمله التمثال فى الإطلاقات المانعه مثل قوله ص من مثل مثالا إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الأدله المرخصه لما عدا الحيوان كروايه تحف العقول و صحيحه محمد بن مسلم و ما فى تفسير الآيه فدعوى ظهور الإطلاقات المانعه فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكّم.

### [خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمة]

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمة]

ثم إنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئته خاصه معجبه للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهدته صورتها المجرده عن الماده أو معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت فى هيئته حسنه معجبه خارج. و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا على هيئته معجبه للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها و لو بالصور الحاكيه لها لعدم شمول الأدله لذلك كله هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل فلو دعت الحاجه إلى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكايه فلا بأس قطعا و منه يظهر النظر فيما تقدم عن

## ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف

ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف

فلا- يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص

## و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظر بل منع

و عليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقي موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا- غير لم يحرم إلا- مع صدق الحيوان على هذا النصف و لو بدا له في إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بإكمال الصورة لأنه إيجاد لها و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتى لو بدا له في إتمامه و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا- يحرم إلا- من حيث التجري وجهان من أنه لم يقع إلا- بعض مقدمات الحرام بقصد تحقيقه و من أن معنى حرمة الفعل عرفا ليس إلا حرمة الاشتغال به عمدا فلا تراعى الحرمة بإتمام

المكاسب، ج ١، ص ٢٤

العمل. و الفرق بين فعل الواجب المتوقع استحقات الثواب على إتمامه و بين الحرام هو قضاء العرف فتأمل

## بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

### إشارة

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

فالمحكي عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي أن المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور و قرره الحاكي على هذه الاستفادة.

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقق الثاني في جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني النقدين و صرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة



بيع التماثيل وابتاعها ففي المقنعه بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الشطرنج

و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام انتهى و فى النهايه و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجاره فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور انتهى و نحوها ظاهر السرائر

## و يمكن أن يستدل للحرمه

و يمكن أن يستدل للحرمه

مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشئى ء مبغوضيه وجود المعمول ابتداء و استدامه بما تقدم فى صحيحه ابن مسلم من قوله ع: لا- بأس ما لم يكن حيوانا بناء على أن الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو الاقتناء. و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش ألا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمه أو عن العصير فأجاب بالإباحه انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأن صنعه العصير و الخمر يقع من كل أحد بخلاف صنعه التماثيل و بما تقدم من الحصر فى قوله ع فى روايه تحف العقول: إنما حرم الله الصناعه التى يجى ء فيها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شئى ء من وجوه الصلاح إلى قوله ع يحرم جميع الثقلب فيه فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعته و منها التصاوير يجى ء منها الفساد محضا يحرم جميع الثقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الروايه بعد هذه الفقره. و بالنبوى: لا تدع صوره إلا- محوتها و لا كلبا إلا قتلته بناء على إرادته الكلب الهراش المؤذى الذى يحرم اقتناؤه. و ما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر ع عن أخيه

ع قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال لا و بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان على نبينا و آله و عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيه سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآيه دون أصل العمل فدل على كون مشيه وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوه. و بمفهوم صحيحه زواره عن أبي جعفر ع: لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رءوسها و ترك ما سوى ذلك و روايه المثنى عن أبي عبد الله ع: إن عليا ع يكره الصور في البيوت بضميمه ما ورد في روايه أخرى مرويه في باب الربا: إن عليا ع لم يكن يكره الحلال و روايه الحلبي المحكيه عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله ع قال: أهديت إلى طنفسه من الشام تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئه الشجر

### [المناقشه في أدله حرمه الاقتناء]

[المناقشه في أدله حرمه الاقتناء]

هذا و في الجميع نظر أما الأول فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه. نعم قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج كما أن حرمه إيجاد النجاسه في المسجد يستلزم مبغوضيه وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها. و أما الروايات فالصحيحه الأولى غير ظاهره في السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مركز في الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمه عملها إذ لا يحتمل حرمه اقتناء ما لا يحرم عمله. و أما الحصر في روايه تحف العقول فهو بقريته الفقره السابقه منه الوارده في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و

ما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافي بالنسبه إلى هذين القسمين يعنى لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم يمكن أن يقال إن الحصر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطه للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمه خصوص القسم المذكور. و أما النبوى فسياقه ظاهر فى الكراهه كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب. و قوله ع فى بعض هذه الروايات و لا قبراً إلا سويته. و أما روايه على بن جعفر فلا تدل إلا على كراهه اللعب بالصوره و لا تمنعها بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما ما فى تفسير الآيه فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيه سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم فى العمل و أما الصحيحه فالبأس فيها محمول على الكراهه لأجل الصلاه أو مطلقاً مع دلالتها على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. و أما ما ورد من أن علياً ع لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لأنه ع كان يكره المكروه قطعاً. و أما روايه الحلبي فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً

### [معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

[معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

و لو سلم الظهور فى الجميع فهى معارضه بما هو أظهر و أكثر مثل صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله ع: ربما قمت أصلى و بين يدي الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و روايه على بن جعفر عن أخيه ع: عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أ يصلى فيه قال لا بأس و عنه ع عن

أخيه: عن البيت فيه صورته سمكه أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع رأسه و يفسد و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن الوساده و البساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون فى البيت قلت ما التماثيل فقال كل شىء يوطأ فلا بأس به و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى. و روايه أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها قال لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير و عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو فى ستر و لم يعلم بها و هو يصلى فى ذلك البيت ثم علم ما عليه قال ع ليس عليه فيما لم يعلم شىء فإذا علم فليزعه الستر و ليكسر رءوس التماثيل فإن ظاهره أن الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلى فيه و لذلك لم يأمر ع بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه و منه يظهر أن ثبوت البأس فى صحيحه زواره السابقه مع عدم تغيير الرءوس إنما هو لأجل الصلاة.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]

و كيف كان

المكاسب، ج ١، ص ٢٥

فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره فى كراهه الصلاة فى البيت الذى فيه التماثيل إلا إذا غيرت أو كانت بعين واحده أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها و عمومها يشمل المجسمه و غيرها و يؤيد الكراهه الجمع بين

اقتناء الصور و التماثيل فى البيت- و اقتناء الكلب و الإناء المجتمع فى البول فى الأخبار الكثره مثل ما روى عنهم ع مستفيضا عن جبرئيل على نبينا و آله و عليه السلام: أننا لا ندخل بيتا فيه صوره إنسان و لا بيتا يبال فيه و لا بيتا فيه كلب و فى بعض الأخبار إضافه الجنب إليها و الله العالم بأحكامه

التطيف

### المسأله الخامسه التطيف حرام

إشاره

المسأله الخامسه التطيف حرام

ذكره فى القواعد فى المكاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيالا أو وزانا فيطفف للبائع و كيف كان فلا إشكال فى حرمة و يدل عليه الأدله الأربعة.

**ثم إن البخس فى العد و الذرع - يلحق به حكما**

ثم إن البخس فى العد و الذرع - يلحق به حكما

و إن خرج عن موضوعه

**و لو وزن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما**

و لو وزن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما

فإن جرت المعاوضه على الوزن المعلوم الكلى فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن فسدت المعاوضه فى الجميع للزوم الربا و لو جرت عليه على أنه بذلك الوزن يجعل ذلك عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه لم يبعد الصحه و يمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلى الأول يصح دون الثانى

التنجيم

المسأله السادسه التنجيم حرام

إشاره

و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات

### الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

#### إشاره

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

كالخسوف الناشئ عن حيلوله الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلوله القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك إما جزماً إذا استند إلى ما يعتقد برهانا أو ظناً إذا استند إلى الأمارات

### و قد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم

و قد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم

منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حاصله أن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحه و قواعد سديده و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يبين فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قله دين و حياء انتهى المحكى من كلام السيد رحمه الله و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهه السفر و الترويج فى برج العقرب.

### [عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

[عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

لكن ما ذكره السيد رحمه الله عن الإصابه الدائمه فى الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فى الحساب فى غايه الكثره و لذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك على عدولهم فضلاً عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنيه على أمور نظريه مبتنيه على نظريات أخرى إلا فيما هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر فى هذا اليوم فى برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلى برج فى هذا

اليوم و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير و يمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا  
احتاج



الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

## الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

### اشاره

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعين من القرب و البعد و المقابله و الاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربه محصله أو منقوله فى وقوع تلك الحادثه بإرادته الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه إذ لا حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليله نظرا إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلا

### [قصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

[قصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير المله و الدين حيث نزل فى بعض أسفاره على طحان له طاحونه خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فى البيت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكيه فلم ير شيئا فيما هى مظنه للتأثير فى المطر فقال صاحب المنزل إن لى كلبا ينزل فى كل ليله يحس المطر فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر فى الليل و تعجب المحقق. ثم إن ما سيجى ء فى عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم

## الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

### اشاره

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

فيها بالاستقلال أو بالمدخلية و هو المصطلح عليه بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكده

### [النصوص الداله على الحرمة]

[النصوص الداله على الحرمة]

فقد أرسل المحقق فى المعتبر عن النبى ص: أنه من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد ص و هو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه. و فى روايه نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون

### [محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

و فى نهج البلاغه: أنه ع لما أراد المسير إلى بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت فى هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال ع له أ تزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف من الساعه التى من سار فيها حاق به الضر فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله فى نيل المحبوب و دفع المكروه إلى أن قال ع أيها الناس إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدى به فى بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانه و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فى النار إلخ

### [محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

و قريب منه ما وقع [بعينه] بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا: فقال ع له أ تدرى ما فى بطن هذه الدابه أ ذكر أم أنثى قال إن حسبت علمت قال فمن صدقك على هذا القول فقد كذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ الْآيَةَ [ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ] ما كان محمد ص يدعى ما ادعيت أ تزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها صرف عنه السوء و الساعه التى من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله فى ذلك الوجه و أحوج إلى الرغبه إليك فى دفع المكروه عنه

### [قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

و فى روايه عبد الملك بن أعين المرويه عن الفقيه: قلت لأبى عبد الله ع إني قد ابتليت

بالنظر فى النجوم فأريد الحاجه فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجه فقال لى تقضى قلت نعم قال أحرق كتبك

### [روايه المفضل بن عمر فى قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات]

[روايه المفضل بن عمر فى قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات]

و فى روايه المفضل بن عمر المرويّه عن معانى الأخبار فى قوله تعالى وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ قَالَ وَ أَمَا الْكَلِمَاتِ فَمِنْهَا مَا ذَكَرْنَاهُ وَ مِنْهَا الْمَعْرِفَةُ بِقَدَمِ بَارئِهِ وَ تَوْحِيدِهِ وَ تَزْيِيهِهِ عَنِ الشَّيْبِيهِ حَتَّى النَّظَرَ إِلَى الْكَوَاكِبِ وَ الْقَمَرِ وَ الشَّمْسِ وَ اسْتَدْلَ بِأَفْوَلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى حَدُوثِهِ وَ بِحُدُوثِهِ عَلَى مُحَدَّثِهِ ثُمَّ أَعْلَمَهُ عِزَّ وَ جَلَّ أَنْ الْحَكْمَ بِالنَّجُومِ خَطَأً.

### [جواز النظر فى النجوم لمجرد التّفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

[جواز النظر فى النجوم لمجرد التّفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

ثم إن مقتضى الاستفصال فى روايه عبد الملك المتقدمه بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل أريد به مجرد التّفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن سفیان بن عمر قال: كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء فشكوت ذلك إلى أبى الحسن ع فقال إذا وقع فى نفسك شىء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله عز و جل يدفع عنك.

### [الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

و لو حكم بالنجوم على جهه أن مقتضى الاتصال الفلانى و الحركه الفلانيه الحادثه الواقعيه و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا فى الأخبار الناهيه لأنها ظاهره فى الحكم على سبيل البت كما يظهر من قوله ع: فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانه بالله فى دفع المكروه بالصدقه و الدعاء و غيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسه الأيام الوارده فى الروايات و رد نحوستها بالصدقه إلا أن جوازها مبنى على جواز اعتقاد الاقتضاء فى العلويات للحوادث السفليه و سيجىء إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشانى

### [جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكيه]

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العاده على وقوع الحادثه عند الحركه الفلانيه من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم- قال فى الدروس و لو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره انتهى.

## الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

### اشاره

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

و الربط يتصور على وجوه

### الأول الاستقلال فى التأثير

### اشاره

الأول الاستقلال فى التأثير

بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العله العقليه

### و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

. قال السيد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه و كيف يشتهه على مسلم بطلان أحكام التنجيم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين و الشهاده بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم و معلوم من دين الرسول ضروره تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم و فى الروايات عنه ص ما لا يحصى كثره و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهره فى دين الإسلام كيف يفتى بخلافه منتسب إلى المله و مصل إلى القبله انتهى و قال العلامه فى المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد إنها مؤثره أو أن لها مدخلا فى التأثير فى النفع و الضرر و بالجمله كل من اعتقد ربط الحركات النفسانيه و الطبيعيه بالحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه كافر انتهى و قال الشهيد رحمه الله فى قواعده كل من اعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجوده له فلا ريب أنه كافر و قال فى جامع المقاصد و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فى الموجودات السفليه و لو على جهه المدخله حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد فى نفسه كفر نعوذ بالله انتهى و قال شيخنا البهائى ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليه بالأجرام العلويه إن زعموا أنها هى العله المؤثره فى تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه فى التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم

المبتنى على هذا كفر و على هذا حمل ما ورد فى الحديث عن التحذير من علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته انتهى و قال فى البحار لا نزاع بين الأمه فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبره لهذا العالم و الخالقه لما فيه من الحوادث و الخير و الشر فإنه يكون كافرا على الإطلاق انتهى و عنه فى موضع آخر أن القول بأنها عله فاعليه بالإراداه و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخرى كفر و مخالفه لضروره الدين بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فى التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

### [موافقه العامه على هذا الحكم]

[موافقه العامه على هذا الحكم]

بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامه أيضا حيث قال فى شرح نهج البلاغه إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول أمير المؤمنين ع فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله انتهى

### [ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

ثم لا فرق فى أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين. و بين تعطيله تعالى عن التصرف فى الحوادث السفليه بعد خلق الأجرام العلويه على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم و بين أن لا يرجع إلى شىء من ذلك بأن يعتقد أن حركه الأفلاك تابعه لإراداه الخالق فهى مظاهر لإراداه الخالق تعالى و مجبوله على الحركه على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآله أو بزياده أنها مختاره باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ما تقدم فى بعض الأخبار من أن المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشكال فى كون الفرق الثلاث - من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

### [معنى كون تصديق المنجم كفرا]

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

و منه يظهر أن ما رتبه ع على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانه بالله فى جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو فى الواقع مخالف للضروره من تكذيب القرآن و الاستغناء عن الله كما هى

طريقه كل مستدل من إنهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهي البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عاده و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمه و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا

إما لعدم تفتنه لقول الله أو لدلالته يكون مكذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل

المكاسب، ج ١، ص ٢٧

على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف أو كاهن عليه.

### [ لا بد في تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقدہ لإحدى موجبات الكفر ]

[ لا بد في تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقدہ لإحدى موجبات الكفر ]

و بالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسأله كفرا حقيقيا فالواجب الرجوع فيما يعتقدہ المنجم إلى ملاحظه مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهه و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجدہ له و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجى ء تتمه كلامه السابق و لا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إما للصانع و إما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تدبيره

### [ ما أفاده السيد شارح النخبه ]

[ ما أفاده السيد شارح النخبه ]

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الأول. قال السيد شارح النخبه إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لا يقولون بمفلك و لا خالق و هم فرقه من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصه و العامه يعتقدون فى الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسه انتهى ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحه عقائدهم الإسلاميه فغير معلوم دخولهم فى المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

### [ نقد كلام السيد ]

[ نقد كلام السيد ]

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه و سيجى ء التصريح به من البحار فى مسأله السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا و كما عرفت

فى جامع المقاصد- و المطاعن الوارده فى الأخبار المتقدمه و غيرها كلها أو جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذى ذكره  
أولا و ملخص الكلام أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحه فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و يؤيده ما رواه فى البحار:  
عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي أنهما كتبا إلى أبي عبد الله ع نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل  
النظر فيها فكتب نعم و المنجمون يختلفون فى صفه الفلك فبعضهم



يقولون إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر إلى أن قال فكتب ع نعم ما لم يخرج من التوحيد.

## الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها

### إشاره

الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها

و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره علامه و غيره

## [ما أفاده علامه فى أنوار الملكوت]

[ما أفاده علامه فى أنوار الملكوت]

قال علامه فى محكى شرح فص الياقوت اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول إنها حيه مختاره الثانى قول من يقول إنها موجبه و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله أن القول بكونها فاعله بالإراداه و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه. و لعل وجهه أن نسبه الأفعال التى دلت على ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها إلى غيره تعالى مخالف لضروره الدين.

## [ظاهر الشهيد فى قواعد عدم كفر المعتقد بذلك]

[ظاهر الشهيد فى قواعد عدم كفر المعتقد بذلك]

لكن ظاهر شيخنا الشهيد فى القواعد عدم فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حياه لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى انتهى. و ظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضى له و هو الدليل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضروره على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

## [توجيه ما ذكره الشهيد]

[توجيه ما ذكره الشهيد]

و لعل وجهه أن الضرورى عدم نسبه تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضه أما استنادها إلى الفاعل بإراداه الله المختار بعين مشيئته و اختياره حتى يكون كالآله بزياده الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق

أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضروره إنكار نسبه الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقه لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنه فعله. نعم ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق فالقول به تخرص و نسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه قال ع يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متبعه لا تفترو سائره لا تقف ثم قال و إن كل نجم

منها موكل مدبر فهي بمنزله العبيد المأمورين المنهيين فلو كانت قديمه أزليه لم تتغير من حال إلى حال إلى آخر الخير و الظاهر أن قوله بمنزله العبيد المأمورين المنهيين يعنى فى حركاتهم لا- أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهى مدبره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

### [ ما أفاده المحدث الكاشانى ]

[ ما أفاده المحدث الكاشانى ]

نعم ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى فى توجيه البداء كلاما ربما يظهر منه مخالفه المشهور حيث قال فاعلم أن القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده لعدم تناهى تلك الأمور بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا [و جمله فجمله مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخره لله و نتائج بركاتها فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجه و ظاهره أنها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجمله فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفتها لضروره الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العليه التامه فكيف و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء.

### الثالث استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار

#### [ ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا ]

[ ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا ]

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال شيخنا المتقدم فى قواعد بعد الوجهين الأولين و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدويه و الأغذيه بها مجازا باعتبار الربط العادى لا- الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها

المكاسب، ج ١، ص ٢٨

ليس بدائم و لا أكثرى انتهى. و غرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادى لعدم ثبوته

بالحس كالحراره الحاصله بسبب النار و الشمس و بروده القمر و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين فى الوجود. و بالجمله فمقتضى ما ورد من أنه أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسبابها كون كل حادث مسببا و إما أن السبب هى الحركة الفلكيه أو غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضروره الدين.

### [ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

بل فى بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب مثل ما فى الاحتجاج عن أبان بن تغلب: فى حديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد الله ع و سماه باسمه الذى لم يعلمه أحد و هو سعد فقال له يا سعد و ما صناعتك قال إنا من أهل بيت ننظر فى النجوم إلى أن قال ع ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدرى قال صدقت قال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت البقر قال ما أدرى قال صدقت فقال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الكلاب قال ما أدرى قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين ع و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذى قال الله تعالى فى كتابه [النَّجْمُ الثَّاقِبُ] و فى روايه المدائنى المرويه عن الكافى عن أبى عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما فى الفلك

السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين ع يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسد اللين و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله [تعالى] منه [إلى آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

## الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

### إشاره

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا

### [قول الشيخ البهائي فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده]

[قول الشيخ البهائي فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده]

قال شيخنا البهائي رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته و إرادته كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده و ما روى في صحه علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

### [ما أفاده العلامة]

[ما أفاده العلامة]

و ممن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره و بين من قال إنها موجب

### [ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطاله الكلام فى التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك قال و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى

### **[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]**

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس إنكار السيد رحمه الله لذلك حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقه و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثره و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعة كانوا عارفين به انتهى. و ما ذكر رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعيا بل و لا ظنيا

### **[خلاصه ما أنكره السيد أمران]**

[خلاصه ما أنكره السيد أمران]

و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجمين أمرين أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس و الثانى غلبه الإصابه فى أحكامهم كما تقدم منه ذلك فى صدر المسأله و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها.

### **[ما أفاده الشيخ البهائى]**

[ما أفاده الشيخ البهائى]

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه اعلم أن الأمور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أقسام لها أصول بعضها مأخوذه من أصحاب الوحي ع و بعضها يدعون لها التجربه و بعضها مبتن على أمور متشعبه لا تفى القوه البشرىه بضبطها و الإحاطه بها كما يومئ إليه قول الصادق ع: كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحه صح كلامه و صدقت أحكامه لا محاله كما نطق به الإمام الصادق ع و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل انتهى.

### **[ما أفاده الشيخ البهائى هو الذى صرح به الإمام الصادق عليه السلام]**

[ما أفاده الشيخ البهائي هو الذي صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

و ما أفاده رحمه الله أولا- من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة هو الذي صرح به الإمام الصادق ع في روايه هشام الآتيه بقوله: إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا- من علم مواليد الخلق و يدل أيضا على كل من الأمرين الأخبار المتكثرة. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامه في الجملة

**[الأخبار الداله على صحه علم النجوم في نفسه]**

[الأخبار الداله على صحه علم النجوم في نفسه]

مضافا إلى ما تقدم من روايه سعد المنجم المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببيه طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامه عليه المروى في الاحتجاج: عن روايه الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان فقال له يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقذح من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان فقال ع له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال ع له أما قولك انقذح من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لى لا على أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسأله عميقه فاحسبها إن كنت حاسبا و فى روايه أخرى أنه ع قال له احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنك تحصى عقود القصب فى

المكاسب، ج ١، ص ٢٩

هذه الأجمه و فى

الروايه الآتيه لعبد الرحمن بن سيباه: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبه التي في وسط الأجمه و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمه واحده

### [عده أخبار أوردها في البحار]

[عده أخبار أوردها في البحار]

و في البحار وجد في كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلي بن أبي طالب ع هل كان للنجوم أصل قال نعم نبي من الأنبياء قال له قومه إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عز و جل إلى غمامه فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحى الله [عز و جل] إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى في ذلك الماء ثم أوحى الله [عز و جل] إلى ذلك النبي أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجاري الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار و كان أحدهم يعرف متى يموت و متى يمرض و من ذا الذي يولد له و من ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهه من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم على الكفر فأخرجوا على داود ع في القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز و جل إليه أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا



إليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد قال داود ع رب على ما ذا علمتهم قال على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلفت حسابهم قال على ع فمن ثم كره النظر فى علم النجوم و فى البحار أيضا عن الوافى بالإسناد عن أبى عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و ذلك كانت صحيحة حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين ع فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علوم علماء النجوم و خبر يونس قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك أخبرنى عن علم النجوم ما هو قال هو علم من الأنبياء قال فقلت كان على بن أبى طالب ع يعلمه قال كان أعلم الناس به و خبر ريان بن الصلت قال: حضر عند أبى الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندى و سأله عن النجوم فقال هو علم فى أصل صحيح ذكروا أن أول من تكلم فى النجوم إدريس ع و كان ذو القرنين بها ماهرة و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هى فقال نعم إن الله عز و جل

بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها. وقد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوصا به لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه.

### [الأخبار الداله على كثره الخطأ و الغلط في حساب المنجمين]

[الأخبار الداله على كثره الخطأ و الغلط في حساب المنجمين]

و أما ما دل على كثره الخطأ و الغلط في حساب المنجمين فهي كثيره منها ما تقدم في الروايات السابقه مثل قوله ع في الروايه الأخيره فشابوا الحق بالكذب و قوله ع ضل فيها علماء النجوم و قوله ع في تخطئه ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس إنه كوكب أمير المؤمنين ع و الأوصياء و تخطئه أمير المؤمنين ع للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين ع. و منها خبر عبد الرحمن بن سبابه قال:

قلت لأبي عبد الله ع جعلت فداك إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها و هي تعجبنى فإن كانت تضر بديني فلا حاجه لى فى شىء يضر بديني و إن كانت لا يضر بديني فوالله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به إلى آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله ع كيف بصرك بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى ثم سأله عن أشياء لم يعرفها ثم قال فما بال العسكرين يلتقيان فى

هذا حاسب و في هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و يحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر فأين كانت النجوم قال فقلت لا و الله لا أعلم ذلك قال فقال ع صدقت إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم و منها المروى في الاحتجاج عن أبي عبد الله ع في حديث: إن زنديقا قال له ما تقول في علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه و كثرت مضاره لأنه لا يدفع به المقذور و لا يتقى به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله في علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه إلى آخر الخبر إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أن ما وصل إليه المنجمون أقل بقليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجه منها فضلا عن القطع. نعم قد يحصل من التجربة المنقوله خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيه.

### فالأولى التجنب عن الحكم بها

فالأولى التجنب عن الحكم بها

و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب و أنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا و الله المسدد

حفظ كتب الضلال

### المسألة السابعه حفظ كتب الضلال حرام

#### إشاره

المسألة السابعه حفظ كتب الضلال حرام

في الجملة بلا خلاف كما في التذكرة و المنتهى

#### [أدله الحرمة]

[أدله الحرمة]

و يدل عليه مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع ماده الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ و الأمر بالاجتناب عن قول الزور قوله ع فيما تقدم من روايه تحف العقول: إنما حرم الله تعالى الصنائه التي يجىء منها الفساد محضا إلى آخر الحديث. بل قوله ع قبل ذلك: أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق إلى آخره و قوله ع في روايه عبد الملك المتقدمه: حيث شكنا إلى الإمام الصادق ع أنى ابتليت بالنظر إلى النجوم فقال ع أتقضى قال نعم قال أحرق كتب بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

## [جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

و مقتضى الاستفصال فى هذه الروايه أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطه التحريم بما يجىء منه الفساد محضا.

## نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها

نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها

فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسده و كذلك المصلحه النادره غير المعتد بها. و قد

المكاسب، ج ١، ص ٣٠

تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحققه معارضه بمصلحه أقوى أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة إلا أن يثبت إجماع أو يلزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع

## [المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله أو أن المراد به مقابل الهدايه فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها.

## ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

لا تدخل فى كتب الضلال. و أما المحرفه كالتوراه و الإنجيل على ما صرح به جماعه فهى داخله فى كتب الضلال بالمعنى الأول

بالنسبة إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله نعم توجب الضلاله لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدله المتقدمه لا تدل على حرمه حفظهما.

### [ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

قال رحمه الله فى المبسوط فى باب الغنيمه من الجهاد فإن كان فى المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغه و المكاتبات فجميع ذلك غنيمه و كذلك المصاحف و علوم الشريعه كالفقه و الحديث [و نحوه] لأن هذا مال يباع و يشتري كالثياب و إن كانت كتبا لا يحل إمساكها كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمه و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من كاغد إلا و له قيمه و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل انتهى. و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمه ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدله المتقدمه.

### [حكم الكتب الباطله غير الموجه للضلال]

[حكم الكتب الباطله غير الموجه للضلال]

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا- يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه مضافا إلى آيتى لهو الحديث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

### [حكم تصانيف المخالفين]

[حكم تصانيف المخالفين]

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدله المتقدمه فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك

### [استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو للاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال إن فوائد الحفظ كثيره.

### [لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

و مما ذكرنا يعرف أيضا حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال و لو كان باطلا- فى نفسه كان خارجا عن المالىه- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضه بالنسبه إليه

### [المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]

ثم إن الحفظ المحرم يراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره و جميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضله الرشوه

### المسأله الثامنه الرشوه حرام

#### اشاره

المسأله الثامنه الرشوه حرام

و فى جامع المقاصد و المسالك أن على تحريمها إجماع المسلمين

### [أدله حرمة الرشوه]

[أدله حرمة الرشوه]

و يدل عليه الكتاب و السنه و فى المستفيضه: أنه كفر بالله العظيم أو شرك ففى روايه الأصمغ بن نباته عن أمير المؤمنين ع قال: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامه و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الرشوه فهو مشرك و عن الخصال فى الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شىء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع كثيره منها ما

أصيب من أعمال الولاية الظلمة و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البينة فأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله: و مثلها روايه سماعه عن أبي عبد الله ع: و في روايه يوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلى فرج امرأه لا- تحل له و رجلا خان أخاه في امرأته و رجلا احتاج الناس إليه لفقاهه فسألهم الرشوه و ظاهر هذه الروايه سؤال الرشوه لبذل فقاهه فتكون ظاهره في حرمه أخذ الرشوه للحكم بالحق أو للنظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجره.

### [كلمات اللغويين حول الرشوه]

[كلمات اللغويين حول الرشوه]

و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوه في القاموس بالجعل و إليه نظر المحقق الثاني حيث فسر في حاشيه الإرشاد الرشوه بما يبذله المتحاكمان. و ذكر في جامع المقاصد أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه و هو صريح الحلى أيضا في مسأله تحريم أخذ الرشوه مطلقا و إعطائها إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطى هذا و لكن عن مجمع البحرين قلما

تستعمل الرشوه إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل و عن المصباح هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و عن النهايه أنها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه و الراشى الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى الآخذ و الرائش هو الذى يسعى بينهما ليزيد لهذا أو ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل الرشا فى الحكم مقابلا لأجور القضاء خصوصا بكلمه إما.

### [عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

نعم لا- يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهايه. و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فأطلق عليه الرشوه تأكيدا للحرمة.

### [حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعيين الحكومه عليه]

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومه عليه كما يدل عليه قوله ع احتاج الناس إليه لفقهم و المشهور المنع مطلقا بل فى جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل أجور القضاء من السحت بناء على أن الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المشرع.

### [الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

و ربما يستدل على المنع بصحيحه ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلك السحت و فيه أن ظاهر الروايه كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح فى سلطان الجور إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك أن هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا

المكاسب، ج ١، ص ٣١

الوجه و لو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرما قطعا فيجب إخراجه عن العموم إلا أن يقال إن المراد الرزق من غير بيت المال و جعله على القضاء بمعنى المقابله قرينه على إرادته العوض و كيف كان فالأولى فى



الاستدلال على المنع ما ذكرناه خلافا لظاهر الغنيه و المحكى عن القاضى الجواز.

### [مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

و لعله للأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: من استأكل بعلمه افتقر فقلت إن فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصله و الإكرام فقال ع ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا- هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا إلى آخر الخبر و اللام فى قوله ليبطل به الحقوق إما للغايه أو للعاقبه. و على الأول فيدل على حرمه أخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل. و على الثانى فيدل على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا

فى الدنيا و على كل تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل و مع عدم معرفه الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق. و دعوى كون الحصر إضافيا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره على حرمه السائل فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر

### [تفصيل العلامه فى جواز الأخذ للقاضى بين حاجته و عدمها]

[تفصيل العلامه فى جواز الأخذ للقاضى بين حاجته و عدمها]

و فصل فى المختلف فجوز أخذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضى و عدم تعيين القضاء عليه و منعه مع غناه أو عدم الغنى عنه و لعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من حرمه الأجره على الواجبات العينيه و حاجته لا تسوغ أخذ الأجره عليها و إنما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه آخر. و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء كما يظهر بالتأمل فى روايتى يوسف و عمار المتقدمين و لا- مانع من التكسب بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتیه فى محلها إن شاء الله.

### و أما الارتزاق من بيت المال

و أما الارتزاق من بيت المال

فلا- إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحه فيه لما سيجى ء من الأخبار الوارده فى مصارف الأراضى الخراجيه. و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين ع إلى مالك الأشتر من قوله ع: و افسح له أى للقاضى بالبدل ما يزيح علتة و تقل معه حاجته إلى الناس

### [جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر لما سيجى ء من حليه بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر. و أما ما تقدم فى صحيحه ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه

### [حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]

[حكم الهديه و بيان الفرق بينها و بين الرشوه]

و أما الهدية و هى ما يبذله على وجه الهبه ليورث الموده الموجه للحكم له حقا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبدول له الحكم إلا- بالحق إذا عرف و لو من القرائن أن الباذل قصد الحكم له على كل تقدير فيكون الفرق بينها و بين الرشوه أن الرشوه تبذل لأجل الحكم و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوه أو بحكمها بتفويض المناط. و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين ع: و إن أخذ يعنى الوالى هديه كان غلولا و ما ورد من أن هدايا العمال غلول و فى آخر سحت. و عن عيون الأخبار عن مولانا أبى الحسن الرضا ع عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير قوله تعالى أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ قال هو الرجل يقضى لأخيه حاجته ثم يقبل هديته و للروايه توجيهات تكون الروايه على بعضها محموله على ظاهرها من التحريم و على بعضها محموله على المبالغه فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لثلا يقع فى الرشوه يوما.

## و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم

### اشاره

و هل تحرم الرشوه فى غير الحكم

بناء على صدقها كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهايه كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير

## [التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]

[التفصيل بين الحاجه المحرمه و غيرها]

فإن كان أمره منحصر فى المحرم أو مشتركا بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوه لعدم الدليل عليها عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا فى الحكم بل لأنه أكل للمال بالباطل فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا يحرم القبض فى نفسه و إنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير. نعم يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم فى هديه الولاه و العمال و أما بذل المال على وجه الهدية الموجه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه كما يدل عليه ما ورد: فى أن الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله فيسكنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترك كالمدرسه و المسجد و السوق و نحوها

## و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفى

و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها روايه الصيرفى

قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان يشترون منا القرب و الإداوه فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فرشوه حتى يظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالك ثم سكت ساعه ثم قال إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط قلت

نعم قال فسدت رشوتك. و مما يعد من الرشوه أو يلحق بها المعامله المشتمله على المحاباه كبيعه من القاضى ما يساوى عشره دراهم بدرهم

### [حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضى]

[حكم المعامله المشتمله على المحاباه مع القاضى]

فإن لم يقصد من المعامله إلا المحاباه التى فى ضمنها أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئنا عليه من الشروط غير المصرح بها فى العقد فهى الرشوه و إن قصد أصل المعامله و حابى فيها لجلب قلب القاضى فهو كالهديه ملحقه بالرشوه. و فى فساد المعامله المحاباه فيها وجه قوى

### [حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

#### إشاره

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

ثم إن كل ما حكم بحرمه أخذه و جب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحكم كالجعل و الأجره- حيث حكم بتحريمها. و كذا الرشوه لأنها حقيقه جعل على الباطل و لذا فسرته فى القاموس بالجعل

### [الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هديه]

و لو لم يقصد بها المقابله بل أعطى مجانا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمى بالهديه فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده إذ الداعى لا يعد عوضا و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و كونها من السحت إنما يدل على حرمه الأخذ لا على الضمان و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

### [احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا و مناقشته]

و فى كلام بعض المعاصرین أن احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا غير بعيد معللا بتسليط المالك عليها مجانا و لأنها تشبهه المعاوضه و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. و لا يخفى ما بين تعليله من التنافى لأن تشبيهه الرشوه بالمعاوضه يستلزم الضمان لأن المعاوضه الصحيحه يوجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعى و هو المثل أو القيمه و ليس فى المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا

المكاسب، ج ١، ص ٣٢

يضمن بفاسده. نعم قد يتحقق عدم الضمان فى بعض المعاوضات بالنسبه إلى غير العوض كما أن العين المستأجره غير مضمونه فى يد المستأجر بالإجاره فربما يدعى أنها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فسادها بما ذكرنا فى باب الغصب من أن المراد مما لا يضمن بصحيحه أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح لمكان الباء و عدم ضمان عين المستأجره ليس مستندا إلى الإجازة الصحيحه بل إلى قاعده الأمانه المالكيه و الشرعيه لكون التصرف

فى العين مقدمه لاستيفاء المنفعه مأذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجازة الفاسده فإن الإذن الشرعى فيها مفقود والإذن المالكى غير مثمر لكونه تبعا و لكونه لمصلحه القابض فتأمل] و الكلام فى ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده و التحقيق أن كونها معاوضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان

## فروع فى اختلاف الدافع و القابض

### [دعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]

[دعوى الدافع الهديه و القابض الهبه الصحيحه]

لو ادعى الدافع أنها هديه ملحقه بالرشوه فى الفساد و الحرمة و ادعى القابض أنها هبه صحيحه لداعى القربه أو غيرها احتمال تقديم الأول لأن الدافع أعرف بنيتة و لأصالة الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف و الأقوى تقديم الثانى لأنه يدعى الصحه.

### [دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحيحه]

و لو ادعى الدافع أنها رشوه أو أجره على المحرم و ادعى القابض كونها هبه صحيحه احتمال أنه كذلك لأن الأمر يدور بين الهبه الصحيحه و الإجاره الفاسده. و يحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته و فساده فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدعى القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى.

### [دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

[دعوى الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

و لو ادعى أنها رشوه و القابض أنها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من أن الهديه المحرمه لا توجب الضمان ففى تقديم الأول لأصالة الضمان فى اليد أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأول لأن عموم خبر على اليد يقضى بالضمان إلا- مع تسليط المالك مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم

سب المؤمن

## التاسعه سب المؤمن حرام فى الجمله

التاسعة سب المؤمنين حرام فى الجملة  
بالأدلة الأربعة لأنه ظلم و إيذاء و إذلال

### [الروايات الواردة فى حرمة السب]

[الروايات الواردة فى حرمة السب]

ففى روايه أبى بصير عن أبى جعفر قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمة ماله كحرمة دمه و فى روايه السكونى عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه و فى روايه أبى بصير عن أبى جعفر قال:

جاء رجل من تميم إلى رسول الله ص فقال له أوصنى فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكتسبوا العداوه و فى روايه ابن الحجاج عن أبى الحسن ع: فى رجلين يتسابان قال البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم و فى مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوى. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السب من غير أن يخفف عن صاحبه شىء فإن اعتذر إلى المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه فى السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع فى السب إلى العرف

### [تفسير السب]

[تفسير السب]

و فسره فى جامع المقاصد بإسناده ما يقتضى نقضه إليه مثل الوضع و الناقص و فى كلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنى واحد و فى كلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزاء و نقص فيدخل فى النقص كل ما يوجب الأذى كالتقذر و الحقير و الوضع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشىء من بلاء الله تعالى كالأجذم و الأبرص.

### ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسبوب

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسبوب

نعم يعتبر فيه قصد الإهانه و النقص فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فى ماده الاجتماع لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لغير قصد الإهانه غيبه محرمه و الإهانه محرم آخر.

## ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق

لما سيجيء في الغيبه من أنه لا حرمه له و هل يعتبر في جواز سبه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوى كما في الروضه الثاني و الأحوط الأول

## و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا

لقوله ص: إذا رأيتم أهل البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعه فيهم

## و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا

بأن لا توجب قول هذا القائل في حقه مذله و لا نقصا كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عنده مشاهده ما يكرهه يا حمار و عند غيظه يا خبيث و نحو ذلك سواء لم يتأثر بذلك بأن لم يكرهه أصلا أم تأثر به بناء على أن العبره بحصول الذل و النقص فيه عرفا. و يشكل الثاني بعموم أدله حرمه الإيذاء نعم لو قال السيد ذلك في مقام التأديب جاز لفحوى جواز الضرب. و أما الوالد فيمكن استفاده الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالك لأبيك فتأمل مضافا إلى استمرار السيره بذلك إلا أن يقال إن استمرار السيره إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك من هنا يوهن التمسك بالسيره في جواز سب المعلم للمتعلم فإن السيره إنما نشأت في الأزمنه السابقه من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه. و أما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول و الفعل فحل إيذائه يحتاج إلى الدليل و الله الهادي إلى سواء السبيل

السحر

## العاشره السحر [فهو] حرام في الجملة

اشاره

العاشره السحر [فهو] حرام في الجملة



بلا خلاف بل هو ضرورى كما سيجى ء

## و الأخبار بالحرمة مستفيضه

و الأخبار بالحرمة مستفيضه

منها ما تقدم من أن الساحر كالكافر. و منها قوله ع: من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربه وحده أن يقتل إلا أن يتوب و فى روايه السكونى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان و فى نبوى آخر: ثلاثه لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلى غير ذلك من الأخبار

ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين

## الأول فى المراد بالسحر

اشاره

الأول فى المراد بالسحر

و هو لغه على ما عن بعض أهل اللغه ما لطف مأخذه و دق و عن بعضهم أنه صرف الشىء عن وجهه و عن ثالث أنه الخديعه و عن رابع أنه إخراج الباطل فى صورته الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه

[كلمات الفقهاء]

اشاره

[كلمات الفقهاء]

قال العلامة رحمه الله فى القواعد و التحرير إنه كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقيه أو يعمل شيئا تؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره و زاد فى المنتهى أو عقدا

[اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض]

و زاد في المسالك أو أقساما أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير و زاد في الدروس الدخنه و التصوير و النفث و تصفيه النفس و يمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد أو يعمل شيئا. نعم ظاهر المسالك و محكى الدروس أن المعتبر في السحر الإضرار.

فإن أريد من التأثير في عباره القواعد و غيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا كان أعم. ثم إن الشهيدين رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائكه و استنزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلييسهم ببدن صبي أو امرأه و كشف الغائبات على لسانه و الظاهر أن المسحور فيما ذكره هم الملائكه و الجن و الشياطين و الإضرار

المكاسب، ج ١، ص ٣٣

بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفه له و إجائهم إلى الخدمه. و قال في الإيضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثيرات النفسانيه و هو السحر أو بالاستعانه بالفلكيات فقط و هى دعوه الكواكب أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه و هى الطلسمات أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هى العزائم و يدخل فيه النيرنجات و الكل حرام في شريعه الإسلام و مستحله كافر انتهى. و تبعه على هذا التفسير في محكى التنقيح و فسر النيرنجات في الدروس بإظهار غرائب خواص الامتراجات و أسرار النيرين. و فى الإيضاح أما ما كان

على سبيل الاستعانه- بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص أو الاستعانه بالنسب الرياضيه فهو علم الحيل و جر الأثقال و هذان ليسا من السحر انتهى. و ما جعله خارجا قد أدخله غيره و في بعض الروايات دلالة عليه و سيجىء المحكى و المروى و لا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فى التنقيح أنه عمل يستفاد منه ملكه نفسانيه يقتدر بها على أفعال غريبه بأسباب خفيه و هذا يشمل علمى الخواص و الحيل

## **[ ما أفاده العلامة المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر ]**

### **إشاره**

[ ما أفاده العلامة المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر ]

و قال فى البحار بعد ما نقل عن أهل اللغه إنه ما لطف و خفى سببه إنه فى عرف الشرع مختص بكل أمر مخفى سببها و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع انتهى و هذا أعم من الكل لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله أن السحر على أقسام

### **الأول سحر الكلدانيين**

الأول سحر الكلدانيين

الذين كانوا فى قديم الدهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون أنها المدبره لهذا العالم و منها تصدير الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذكر أنهم على ثلاثه مذاهب فمنهم من يزعم أنها الواجب لذاتها الخالقه للعالم و منهم من يزعم أنها قديمه لقدم العله المؤثره فيها و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى الغالبه الفعاله بسائطها و مركباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلى معداتها ليعدها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه فيكون من استحداث ما يخرق العاده.

### **الثانى سحر أصحاب الأوهام**

الثانى سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القويه.

### **الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه**

الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه

وقد أنكرها بعض الفلاسفه و قال بها الأكابر منهم و هى فى أنفسها مختلفه فمنهم خيره و هم مؤمنو الجن و شريره و هم كفار الجن و شياطينهم.

### **الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينه**

الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينه

يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

### **الخامس الأعمال العجيبه**

الخامس الأعمال العجيبه

التي تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان.

### **السادس الاستعانه بخواص الأدوية**

السادس الاستعانه بخواص الأدوية

مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدوية المبلده أو المزيله للعقل أو الدخن المسكر أو عصاره البنج المجعول فى الملبس و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد.

### **السابع تعليق القلب**

السابع تعليق القلب

و هو أن يدعى الساحر أنه يعرف الكيمياء و علم السيمياء و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام و ليس له أصل.

### **الثامن النميمه**

الثامن النميمه

انتهى الملخص منه

## [الإشارة إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

[الإشارة إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله ع عن مسائل كثيره منها ما ذكره بقوله: أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر على وجوه شتى منها بمنزله الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحه آفه و لكل عافيه عاهه و لكل معنى حليه و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم قال فمن أين علم الشياطين السحر قال من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربه و بعضه بعلاج قال فما تقول فى الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنه و تسبيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنه فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم قال أيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره فى صوره كلب أو حمار أو غير ذلك قال هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله تعالى و صوره و غيره فهو شريك الله فى خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر

على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفه والأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أكبر السحر النميمه يفرق بها بين المتحايين و يجلب العداوه بين المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ على الأرض بقدمه فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزله الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه إلى آخر الحديث. ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غايه الإشكال لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

## المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

### اشاره

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

فنقول أما الأقسام الأربعه المتقدمه من الإيضاح فيكفى فى حرمتها مضافا إلى شهاده المحدث المجلسى رحمه الله فى البحار بدخولها فى المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

### [دعوى ضروره الدين على حرمة أربعه أقسام منه]

[دعوى ضروره الدين على حرمة أربعه أقسام منه]

دعوى فخر المحققين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل فإننا و إن لم نضمن بدعوى الإجماعات المنقوله إلا أن دعوى ضروره الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

### [ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

[ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

نعم ذكر شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتتلا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانته بشىء من حرمة الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العماره و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون فى بعضها إلى أمير المؤمنين ع و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى. و لا وجه أوضح من دعوى الضروره من فخر المحققين و الشهيدين قدس سرهما

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمه]

و أما غير تلك الأربعة فإن كان مما يضر بالنفس المحترمه فلا إشكال أيضا في حرمة و يكفى في الضرر صرف نفس المسحور  
عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل

المكاسب، ج ١، ص ٣٤

إحداث حب مفراط في الشخص يعد سحرا. روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن  
السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه ع قال: قال رسول الله ص لامرأة سألته أن لي زوجا و به غلظه على و إني صنعت  
شيئا لأعطفه على أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض قال فصامت  
المرأة نهارها و قامت ليها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلك النبي ص فقال إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن الظاهر  
من قولها صنعت شيئا المعالجه بشىء غير الأدعيه و

الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأه غير هذه الروايه.

### [الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه]

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فى صدق اسم السحر عليه]

و أما ما لا يضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويه أو الأخرويه فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجى ء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل فى اللهو أو الشعوذ.

### نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته

نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته

و كذا لو عمل بشهاده من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسى رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا فى السحر اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر.

و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامه له بما يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهاده من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام. و تقديم شهاده الإثبات لا يجرى فى هذا الموضوع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبه

### و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

فى البحار بل لعله لا يخلو عن قوه لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غيره

### بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر

#### اشاره

بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر



و يمكن أن يستدل له مضافا إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدله إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

### [الأخبار الواردة في جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

#### إشاره

[الأخبار الواردة في جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

منها ما تقدم في خبر الاحتجاج و منها ما في الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن سقفي على أبي عبد الله ع قال جعلت فداك إنا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الأجر و كان معاشى و قد حججت منه و قد من الله على بلقائك و قد تبت إلى الله عز و جل من ذلك فهل لى فى شىء من ذلك مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و كان الصدوق رحمه الله فى العلل أشار إلى هذه الروايه حيث قال روى أن توبه الساحر أن يحل و لا يعقد و ظاهر المقابله بين الحل و العقد فى الجواز و العدم كون كل منهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء و الآيات و نحوهما كما عن بعض لا يخلو عن بعد.

### [ما ورد فى قصه هاروت و ماروت]

[ما ورد فى قصه هاروت و ماروت]

و منها ما عن العسكرى عن آباءه ع: فى قوله تعالى وَ ما أَنْزَلَ عَلَی الْمَلَكِینِ بَابِلَ هَارُوتَ وَ ما رُوتَ قال كان بعد نوح قد كثرت السحره و الموهون فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحره و يذكر ما يبطل به سحرهم و يرد به كيدهم فتلقاها النبي عن الملكين و أداه إلى عباد الله بأمر الله و أمرهم أن يقضوا به على السحر و أن يبطلوه و نهاهم أن يسحروا به الناس و هذا كما يقال إن السم ما هو و إن ما يدفع به غائله السم ما هو ثم يقال

للمتعلم هذا السم فمن رأته سم فادفع غائلته بهذا ولا تقتل بالسم إلى أن قال و ما يعلمان من أحد ذلك السحر و إبطاله حتى يقول- للمتعلم إنما نحن فتنه و امتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا و يبطل به كيد السحرة و لا تسحروهم فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيي و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عز و جل فإن ذلك كفر إلى أن قال وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ لِأَنَّهُمْ إِذَا تَعَلَّمُوا ذَلِكَ السَّحْرَ لِيَسْحَرُوا بِهِ وَ يَضُرُّوا بِهِ فَقَدْ تَعَلَّمُوا مَا يَضُرُّ بَدِينَهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ وَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ مَوْلَانَا الرِّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَمَا هَارُوتُ وَ مَارُوتُ فَكَانَا مُلْكَيْنِ عَلِمَا النَّاسَ السَّحْرَ لِيَحْتَرِزُوا بِهِ عَنْ سِحْرِ السَّحْرَةِ فَيَبْطُلُوا بِهِ كَيْدَهُمْ وَ مَا عَلِمَا أَحَدًا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا حَتَّى قَالَا إِنَّمَا نَحْنُ فَتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَكَفَرَ قَوْمٌ بِاسْتِعْمَالِهِمْ لَمَّا أَمَرُوا بِالْإِحْتِرَازِ عَنْهُ وَ جَعَلُوا يَفْرُقُونَ بَيْنَ تَعَلُّمِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يَعْنِي بَعْلَمَهُ.

هذا كله مضافا إلى أن ظاهر أخبار الساحر إرادته من يخشى ضرره كما اعترف به بعض الأساطين و استترب لذلك جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا.

**[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]**

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

لكنه مع ذلك كله فقد منع العلامة في غير واحد من كتبه و الشهيد رحمه الله في الدروس و الفاضل الميسي و الشهيد الثاني من حل السحر به و

لعلهم حملوا ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حاله الضروره و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعيه و التعويضات و لذا ذهب جماعه منهم الشهيدان و الميسى و غيرهم إلى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبى. و ربما حملت أخبار الجواز الحاكيه لقصه هاروت و ماروت على جواز ذلك فى الشريعه السابقه و فيه نظر.

### **ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر**

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر

على جميع تعاريفه و قد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الإضرار فى تعريف السحر ذكرا أن استخدام الملائكه و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره. و أما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عباره الإيضاح أيضا دخول هذه فى معقد دعواه الضروره على التحريم لأن الظاهر دخولها فى الأقسام و العزائم و النفث و يدخل فى ذلك تسخير الحيوانات - من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الإنسان.

### **و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما**

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و قد صرح بحرمة الشهيد فى الدروس و المراد به على ما قيل إحداث خيالات لا وجود لها فى الحس يوجب تأثيرا فى شىء آخر

الشعوذه

### **الحاديه عشره الشعوذه و هى حرام بلا خلاف**

#### **[تعريف الشعوذه]**

و هى الحركه السريعه بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشىء إلى شبيهه كما ترى النار المتحركه على الاستداره دائره متصله لعدم إدراك السكونات المتخلله بين الحركات.

#### **[أدله الحرمة]**

و يدل على الحرمة بعد الإجماع مضافا إلى أنه من الباطل و اللهو دخوله فى السحر فى الروايه المتقدمه عن الاحتجاج المنجبر و هنها بالإجماع المحكى. و فى بعض التعاريف المتقدمه للسحر ما يشملها

## الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف

## [الروايات الداله على الحرمة]

و الأخبار به متواتره نذكر بعضها متيمنا فعن النبي ص بأسانيد متعدده: ليس من المسلمين من غشهم

المكاسب، ج ١، ص ٣٥

و فى روايه العيون بأسانيد قال رسول الله ص: ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ماكره و فى عقاب الأعمال عن النبي ص: من غش مسلما فى بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله بركه رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله إلى نفسه و فى مرسله هشام عن أبى عبد الله ع: أنه قال لرجل يبيع الدقيق إياك و الغش فإن من غش غش فى ماله فإن لم يكن له مال غش فى أهله و فى روايه سعد الإسكاف عن أبى جعفر ع قال: مر النبي ص فى سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبا فأوحى الله إليه أن يدس يده فى الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا فقال لصاحبه ما أراك إلا و قد جمعت خيانه و غشا للمسلمين و روايه موسى بن بكر عن أبى الحسن ع: أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها نصفين ثم قال ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشىء فيه غش و قوله فيه غش جمله ابتدائيه و الضمير فى لا يباع راجع إلى الدينار. و فى

روايه هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن فقال لي يا هشام إن البيع في الظلال غش و الغش لا- يحل و في روايه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري طعاما فيكون أحسن له و اتفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته فقال إن كان يبعلا لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام سعرهما شتى و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد فقال لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه و روايه داود بن سرحان قال: كان معي جرابان من مسك أحدهما رطب و الآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليايس أبيعها فإذا أنا لا أعطى باليايس الثمن الذي يسوى و لا- يزيدوني على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله ع عن ذلك أ يصلح لي أن أنديه قال لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

### ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى

كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردى ء في مثل الدهن و منه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك

### و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم

لعدم انصراف الغش إليه.

و يدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمه صحيحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردى ء. و مقتضى هذه الروايه بل روايه الحلبي الثانيه و روايه سعد الإسكاف أنه لا- يشترط في حرمه الغش كونه مما لا- يعرف إلا- من قبل البائع فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى إلا أن تنزيل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبيس على المشتري و عدم التفتن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفتن له فلا- تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفتن له فقصر المشتري و سامح في الملاحظه

### [وجوب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقا أو لغرض وجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التلبيس و أما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبره في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري سواء أ كان العيب خفيا أم جليا كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقا أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التلبيس و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الإعلام بالعيب غشا. و في التفصيل المذكور في روايه الحلبي إشاره إلى هذا المعنى حيث إنه ع جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة

و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم يمكن أن يقال في صورته تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصليه بعيب خفى أو جلى أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح باشتراط السلامه فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش

### [أقسام الغش]

ثم إن الغش يكون بإخفاء الأذننى فى الأعلى كمزج الجيد بالردى ء أو غير المراد فى المراد كإدخال الماء فى اللبن أو بإظهار الصفه الجيده المفقوده واقعا و هو التدليس أو بإظهار الشئ ء على خلاف جنسه كيبيع المموه على أنه ذهب أو فضه

### [ما أفاده المحقق الثانى فى صحه المعامله و فسادها]

ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحه المعامله و فسادها من حيث إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكه ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب. ثم قال و فى الذكري فى باب الجماعه ما حاصله إنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمرا إن فى الحكم نظرا و مثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشاره أو الوصف انتهى.

### [نقد ما ذكره المحقق الثانى]

و ما ذكره من وجهى الصحه و الفساد جار فى مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح و الجارى عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنى على إرادته الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزله قوله بعتك هذا البصير. و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجى ء فى باب العيب بل وصف الصحه ملحوظ على وجه الشرطيه و عدم كونه مقوما للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال فى تقديم العنوان على الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس. و أما التردد فى مسأله تعارض الإشاره و العنوان فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظيه فإنها

مردده بين كون متعلق القصد أولا- و بالذات هو العين الحاضره و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد و كون متعلقه هو العنوان و الإشاره إليه باعتبار حضوره. أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد فى البطلان.

### **[توجيه ما عن الذكرى فى مسأله الاقتداء]**

و أما وجه تشبيه مسأله الاقتداء فى الذكرى بما يتعارض فيه الإشاره و الوصف فى الكلام مع عدم الإجمال فى النيه فباعتبار عروض الاشتباه

المكاسب، ج ١، ص ٣٦

للناوى بعد ذلك فيما نواه إذ كثيرا ما يشتبه على الناوى أنه خطر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فى إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقدا لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعداله أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

### **[الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه]**

ثم إنه قد يستدل على الفساد- كما نسب إلى المحقق الأردبيلي رحمه الله بورود النهى عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيًا عن بيعه كما أشير إليه فى روايه قطع الدينار و الأمر بإلقائه فى البالوعه معللا بقوله حتى لا يباع بشىء و لأن نفس البيع غش منهي عنه

### **[المناقشه فى هذا الاستدلال]**

و فيه نظر فإن النهى عن البيع لكونه مصداقا لمحرّم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم فى بيع العنب على من يعمله خمرا. و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد فى خبر و أما خبر الدينار فلو عمل به لخرجت المسأله عن مسأله الغش لأنه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقاؤه فى البالوعه كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس و معلوم أن مثله بهيئته لا يقصد منه إلا التلبيس فهى آله الفساد لكل من دفعت إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

### **فالأقوى حينئذ فى المسأله صحه البيع فى غير القسم الرابع**

ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب و إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطه كان له حكم تبعض الصفقه و ينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول و لو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله

الغناء

### الثالثه عشره الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة

#### [الأخبار المستفيضة الداله على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضة و ادعى في الإيضاح تواترها منها ما ورد مستفيضا في تفسير قول الزور في قوله تعالى وَ اجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ ففي صحيحه زيد الشحام و مرسله ابن أبي عمير و موثقه أبي بصير المرويات عن الكافي و روايه عبد الأعلى المحكيه عن معاني الأخبار و حسنه هشام المحكيه عن تفسير القمي رحمه الله تفسير قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفيضا في تفسير لهو الحديث كما في صحيحه ابن مسلم و روايه مهرا بن محمد و روايه الوشاء و روايه حسن بن هارون و روايه عبد الأعلى السابقه. و منها ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ كما في صحيحه ابن مسلم عن أبي عبد الله ع تاره بلا واسطه و أخرى بواسطه أبي الصباح الكناني.

[المناقشه في دلالة الروايات على حرمة الكيفيه]

و قد يחדش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل الثانيه في أن الغناء من مقوله الكلام لتفسير قول الزور به. و يؤيده ما في بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذي يغنى أحسنت و يشهد له قول على



بن الحسين ع في مرسله الفقيه الآتيه: في الجاريه التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنه يعني بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا. و كذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافه الصفه إلى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتتلا على الكلام الباطل فلا تدل على حرمه نفس الكيفيه و هو لم يكن في كلام باطل و منه تظهر الخدشه في الطائفة الثالثة حيث إن مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام

### **[إشعار بعض النصوص بكون اللغو على إطلاقه مبغوضا لله تعالى]**

فالإنصاف أنها لا- تدل على حرمه نفس الكيفيه إلا- من حيث إشعار لهو الحديث بكون لهو الحديث على إطلاقه مبغوضا لله تعالى. و كذا الزور بمعنى الباطل و إن تحققا في كفيه الكلام لا- في نفسه كما إذا تغنى في كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثيه. و بالجمله فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

### **[الروايات الداله على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]**

و مما يدل على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا روايه عبد الأعلى و فيها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله ص رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيككم فقال كذبوا إن الله تعالى يقول ما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُواً لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَمَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس إلى آخر الخبر. فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللغو اللذين يكذب الإمام ع رخصه النبي ص فيه فليس الإنكار الشديد و جعل ما زعموا الرخصه فيه من اللغو بالباطل إلا من جهه التغنى به. و روايه يونس قال: سألت الخراساني ص عن الغناء و قلت إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألتني عن الغناء فقلت له إن رجلا أتى أبا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال له يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون

الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبك فقد حكمت و روايه محمد بن أبى عباد و كان مستهترا بالسمع و بشرب النبيذ قال: سألت الرضاع عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل يقول وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا. و الغناء من السماع كما نص عليه فى الصحاح و قال أيضا جاريه مسمعه أى مغنيه. و فى روايه الأعمش الوارده فى تعداد الكبائر قوله: و الملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجاريه المغنيه قد يكون للرجل جاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كئمن الكلب. و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل فالغناء و هى من مقوله الكيفيه للأصوات كما سيجى ء إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل كما هو الأقوى و سيجى ء فهو و إن كان أعم و جب تقييد بما كان من هذا العنوان كما أنه لو كان أخص و جب التعدى منه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

### [المحرم ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى]

و بالجمله فالمحرم هو ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى التى ورد النهى عن قراءه القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه ليس الغناء إلا هو

### [كلمات اللغويين فى معنى الغناء]

و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين فعن المصباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مد الصوت و عن النهايه عن الشافعى أنه تحسين الصوت و تزيينه و عنها أيضا أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها إشاره إلى المفهوم المعين عرفا

### [تعريف المشهور للغناء]

و الأحسن

المكاسب، ج ١، ص ٣٧

من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب

### [معنى الطرب]

و الطرب على ما فى الصحاح خفه تعترى الإنسان لشده حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشرى خفه لسرور أو هم. و هذا القيد هو المدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الذى أراداه الشاعر بقوله أ طربا و أنت قنسى أى شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

## [مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]

و بالجمله فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب.

قال فى جامع المقاصد فى الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب انتهى.

## [هل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنسبه إلى المغنى أو المستمع أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهه قبح الصوت أو غيره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبه إلى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفه لشده السرور أو الحزن فيشكل لخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضه و المسالك بعد تعريف المشهور قوله أو ما يسمى فى العرف غناء و تبعه فى مجمع الفائده و غيره.

## [ما زعمه صاحب مفتاح الكرامه من أن الإطراب غير الطرب]

و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أن الإطراب فى تعريف الغناء غير الطرب المفسر فى الصحاح بخفه لشده سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. و استشهد على ذلك بما فى الصحاح من أن التطريب فى الصوت مده و تحسينه. و ما عن المصباح من أن طرب فى صوته مده و رجعه. و فى القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و أن التطريب الإطراب كالتطرب و التغنى. قال رحمه الله فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفه لشده حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكأنه قال فى القاموس الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق على المشهور إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس فكان لازما للإطراب و التطريب انتهى كلامه.

## [نقد ما أفاده فى مفتاح الكرامه]

و فيه أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفه لا جرم يكون المراد بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحاله و إلا- لزم الاشتراك اللفظى به مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشق منه لفظ التطريب و الإطراب. مضافا إلى أن ما ذكر فى معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذى الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فى تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص فى صوته إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفه بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه كما أن تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح

بفعل ما يوجهه فلا ينافي ذلك ما ذكر

ما معنى الطرب. و كذا ما فى القاموس من قوله ما طرب به يعنى ما أوجد به الطرب

مع أنه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع

إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع أو كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب يراد إيجادها من فعل هذه الأسباب. هذا كله مضافا إلى عدم إمكان إرادته ما ذكر من المد و التحسين و الترجيع من المطرب فى قول الأ-كثر إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا- يخفى مع أن مجرد المد و الترجيع و التحسين لا- يوجب الحرمة قطعاً لما مر و سيجى ء فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل المطرب فى تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفه. و توجيه كلامهم بإرادته ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و إن لم يطرب شخصه لمانع من غلظه الصوت و مج الإسماع له. و لقد أجاد فى الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فى روايه محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع.

### [المتحصل من الأدله حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]

و كيف كان فالمحصل من الأدله المتقدمه حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فإن اللهو كما يكون بآله من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فى الآله كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيه و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق

لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين

أحدهما قصد التلهي و إن لم يكن لهوا الثاني كونه لهوا في نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهي

ثم إن المرجع في اللهو إلى العرف

و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذ القوى الشهويه من كون المغنى جاريه أو أمرد أو نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفه في الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه في كلام حق أو باطل

فقراءه القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال في حرمتها و لا في تضاعف عقابها لكونها معصيه في مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثي. و من أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلذذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكساله عنه من الزمزمه الملهيه فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثي و نحوها فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربما يعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه مجلس المرثيه فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما يبكي في خلال ذلك- لأجل الهموم المركوزه في قلبه الغائبه عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهويه و يتخيل أنه بكى في المرثيه و فاز بالمرتبه العاليه

وقد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاويه.

## [عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

### اشاره

[عروض بعض الشبهات فى الحكم أو الموضوع]

و ربما يجرى على هذا عروض الشبهه فى الأزمنه المتأخره فى هذه المسأله فتاره من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

## [الأول الشبهه فى أصل الحكم]

### [كلام الكاشانى فى جواز الغناء فى نفسه]

### اشاره

أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشانى - أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال على النساء و الكلام بالباطل و إلا فهو فى نفسه غير محرم. و المحكى من كلامه فى الوافى أنه بعد حكايه الأخبار التى يأتى بعضها قال الذى يظهر من مجموع الأخبار الوارده فيه اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف فى زمن الخلفاء [بنى أميه و بنى العباس] من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل

المكاسب، ج ١، ص ٣٨

و لعبهن بالملاهى من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ع ليست بالتى يدخل عليها الرجال إلى أن قال و على هذا فلا بأس بسماع التغنى بالأشعار المتضمنه لذكر الجنة و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب فى الخيرات و الزهد فى الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه فى حديث الفقيه بقوله فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله.

و بالجمله فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن

أكثر ما يتغنى به المتصوفه فى محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

### [نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

أقول لو لا- استشهاده بقوله ليست بالتي يدخل عليها الرجال أمكن بلا- تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهى و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوه الزنى دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخرة و ينسى شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالروايه ليست بالتي يدخل عليها الرجال ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنيه التى تزف العرائس على سبيل اللهو لا محاله و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل

### [نسبه ما قاله المحدث الكاشانى إلى صاحب الكفايه]

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه أيضا. و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازا و منعا فى القرآن و غيره

### [كلام صاحب الكفايه فى الجمع بين الأخبار]

#### إشاره

أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق فى غنائهم و يؤيده روايه عبد الله بن سنان المذكوره: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجى ء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع فى ذلك الزمان قال و الشائع فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن فى مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعه فى ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر روايه على بن جعفر الآتية و روايه اقرءوا القرآن المتقدمه و قوله ليست بالتي يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل قال إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فى الغناء هو بعض الأمور المحرمه المقترنه به كالاتهاء و غيره إلى أن قال إن فى عده من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار المقروه بالأصوات الطيبه المذكوره للجنه المهيجه للشوق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغه و كثرتها و موافقتها للأصل. و النسبه



بين الموضوعين عموم من وجه فإذا لا- ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهى و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فى غيره و إلا بقى حكمه على الإباحه و طريق الاحتياط واضح انتهى

### [نقد ما أفاده صاحب الكفايه]

أقول لا يخفى أن الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغه هو من الملاهى نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك فى روايه الأعمش الوارده فى الكبائر فلا يحتاج فى حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

### [المظنون عدم إفتاء أحد بحرمه الصوت الحسن]

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب توجه ما ذكر بل لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمه الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءه و الدعاء به و أنه حليه القرآن و اتصاف الأنبياء و الأئمه به فى غايه الكثره

### [الأخبار فى مدح الصوت الحسن فى غايه الكثره]

و قد جمعها فى الكفايه بعد ما ذكر أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء فى القرآن بل استحبابه بناء على دلاله الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغه و غيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائلنا انتهى و قد صرح فى شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجمله فنسبه الخلاف إليه فى معنى الغناء أولى من نسبه التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشانى أيضا ذلك لأنه فى مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخره المنسى لشهوات الدنيا.

### [ظهور بعض كلمات المحقق السبزواري و المحدث الكاشانى فى ما نسب إليهما]

نعم بعض كلماتهما ظاهره فيما نسب إليهما التفصيل فى الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا- حرمه فيه أصلا و إنما الحرام ما يقتن به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبته إليهما فى غايه الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيره المدعى تواترها إلا بعض الروايات التى ذكرها

### [بعض الروايات التى يمكن أن تكون شاهده لما نسب إليهما]

منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفايه إلحاقه بالصحيح عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس به ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصير الغناء سببا للمعصيه و لا مقدمه للمعاصى المقارنه له و منها ما فى كتاب على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس ما لم يزمر به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم يزمر به ما لم يلعب معه بالمزمار أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغاني. و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن كسب المغنيات فقال التى يدخل عليها الرجال حرام و التى تدعى إلى الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ و عن أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال: أجز المغنيه التى تزف العرائس لبس به بأس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فإن ظاهر الثانية و صريح الأولى أن حرمه الغناء منوطه بما يقصد منه فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا

فلا- و قوله فى الروايه و هو قول الله إشاره إلى ما ذكره من التفصيل و يظهر منه أن كلا الغناءين من لهو الحديث لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس فى المعاصى و الإخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعه دون الآخر.

### [توجيه الروايات]

و أنت خبير بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور يعتد به فى دلالتها فإن الروايه الأولى لعلى بن جعفر

المكاسب، ج ١، ص ٣٩

ظاهره فى تحقق المعصيه بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم و قد لا ينتهى إلى ذلك الحد فلا يعصى به و منه يظهر توجيه الروايه الثانيه لعلى بن جعفر فإن معنى قوله لم يزم به لم يرجع فيه ترجيع المزممار أو أن المراد من الزمر التغنى على سبيل اللهو. و أما روايه أبى بصير مع ضعفها سندا بعلى بن أبى حمزه البطائنى فلا- تدل إلا على كون غناء المغنيه التى يدخل عليها الرجال داخلا فى لهو الحديث فى الآيه و عدم دخول غناء التى تدعى إلى الأعراس فيه و هذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما فى القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعا فإذا فرضنا أن المغنى يغنى بإشعار باطله فدخول هذا فى الآيه أقرب من خروجه. و بالجمله فالمذكور فى الروايه تقسيم غناء المغنيه باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنى إما فى المجالس المختصه بالنساء كما فى الأعراس و إما للتغنى فى مجالس الرجال.

### [عدم رفع اليد عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروايات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لا- يخلو من إشعار بكون المحرم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنيات لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو كالصريح فى حرمة غناء المغنيه و لو لخصوص مولاها كما تقدم من قوله ع: قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن الكلب فتأمل. و بالجمله فضعف هذا القول بعد ملاحظه النصوص أظهر

من

أن يحتاج إلى الإظهار و ما أبعد ما بين هذا و بين ما سيحى ء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء فى الأعراس لأن الروائتين و إن كانتا نصين فى الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعه لتواترها. و أما ما ذكره فى الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل قراءه القرآن فيظهر فساده عند التكلم فى التفصيل

### و أما الثانى و هو الاشتباه فى الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء فى المراثى و هو عجيب فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللغه. أما اللغه فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ريب فى أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات اللهو لا يتأمل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الكيفيه التى يقرأ بها للمريثه لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحسن.

### و أما الثالث و هو اختصاص الحرمه ببعض أفراد الموضوع

#### إشاره

فقد حكى فى جامع المقاصد قولاً- لم يسم قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخري المتأخرين لعمومات أدله الإبهاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم عن صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدله قراءه القرآن.

### [المناقشه فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات]

و فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات خصوصا التى تكون من مقدماتها فإن مرجع أدله الاستحباب- إلى استحباب إيجاد الشىء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السر فى ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ينافى ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمه لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور فى قلبه ليس فى نفسه شىء ملزما لفعله أو تركه فإذا تحقق فى ضمن الزنى فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحكام الثلاثه أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه لا تترامح جهه الوجوب أو الحرمه فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

### [الاستشهاد بالنبوى]

و يشهد لما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل

الفسوق والكبائر و سيجى ء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبه و قلوب من يعجبه شأنهم قال فى الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحديث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فى قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءه أو غناء انتهى.

### [ ما أفاده صاحب الحدائق حول كلمه اللحن ]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغه أى بلغه العرب و كأنه أراد باللغه اللهجه و تخيل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

### [ المناقشه فى ما أفاده صاحب الحدائق ]

و فيه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء. و قوله ص و إياكم و لحون أهل الفسوق نهى عن الغناء فى القرآن ثم إن فى قوله لا يجوز تراقيهم إشاره إلى أن مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

### [ لا منافاه بين حرمه الغناء فى القرآن و بين ما روى فى الترجيع بالقرآن ]

و ظهر مما ذكرنا أنه لا- تنافى بين حرمه الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلك لا- يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءه عبائر الكتب عند المقابله لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعا منه فى قوله ص يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و فى محكى شمس العلوم أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان و القراءه و الغناء انتهى. و بالجملة فلا تنافى بين الخبرين و لا بينهما و بين ما دل على حرمه الغناء حتى فى القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفايه فى بعض ما ذكره من عدم اللهو فى قراءه القرآن و غيره

### [ ما ذكره المحقق الأردبيلى فى تأييد استثناء المراثى و المناقشه فيه ]

تبعا لما ذكره المحقق الأردبيلى رحمه الله حيث إنه بعد ما وجه استثناء المراثى و غيرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا فى غيرها. و الأخبار ليست بصحيحه صريحه فى التحريم مطلقا أيد استثناء المراثى بأن البكاء و التفجع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و أنه متعارف دائما فى بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير ثم أيده بجواز النياحه و جواز أخذ الأجره عليها و الظاهر أنها لا تكون إلا معه و بأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر و ليس فى المراثى طرب بل ليس إلا الحزن انتهى. و أنت خبير بأن شيئا مما ذكره لا ينفع فى جواز الغناء على الوجه الذى ذكرناه

### [ منع كون الغناء معينا على البكاء ]

أما كون الغناء معينا على البكاء و التفجع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوى بل و على ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب لأن الطرب الحاصل منه إن كان سرورا فهو مناف للتفجع لا معين له و إن كان حزنا فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانيه من فقد

المكاسب، ج ١، ص ٤٠

المشتهيات النفسانيه لا على ما أصاب سادات الزمان مع أنه على تقدير الإعانه لا ينفع في جواز الشىء كونه مقدمه لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظه عموم دليل الحرمة له فإن كان فهو و إلا فيحكم بإباحته للأصل و على أى حال فلا يجوز التمسك في الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام لما عرفت

### [توجيه كلام الأردبيلي في نفيه الطرب في المراثي]

ثم إنه يظهر من هذا و ما ذكر أخيرا من أن المراثي ليس فيها طرب أن نظره إلى المراثي المتعارفه لأهل الديانه التي لا يقصدونها إلا للتفجع و كأنه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء بها عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنى بالقصب و المزممار كما هو الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبي ص بنظيره في قوله يتخذون القرآن مزامير كما أن زياره سيدنا و مولانا أبي عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو و النزاهه لكثير من المترفين. و قد أخبر النبي ص بنظيره في سفر الحج: و أنه يحج أغنياء أمتي للنزهه و الأوساط للتجاره و الفقراء للسمع و كان كلامه ص كالكتاب العزيز و اردا في مورد و جاريا في نظيره. و الذي أظن أن ما ذكرناه في معنى الغناء

المحرم من أنه الصوت اللهوى أن هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه و أما ما لم يكن على وجه اللهو المناسب لسائر آياته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمه خصوصا مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنيه إلى هذا الفرد.

## بقي الكلام فيما استثناه المشهور

### إشاره

و هو أمران

### أحدهما الحداء

بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل. و في الكفايه أن المشهور استثنائه و قد صرح بذلك في شهادات الشرائع و القواعد و في الدروس و على تقدير كونه من الأصوات اللهويه كما يشهد به استثنائهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا روايه نبويه ذكرها في المسالك من تقرير النبي ص لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت و في دلالاته و سنده ما لا يخفى.

## الثاني غناء المغنيه في الأعراس

إذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل و اللعب بالآلات الملاهي المحرمه و دخول الرجال على النساء و المشهور استثنائه للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنيه التي تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا. و إباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل و دعوى أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفه للظاهر لكن في سند الروايات أبو بصير و هو غير صحيح و الشهره على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لأن المحكى عن المفيد رحمه الله و المرتضى و ظاهر الحلبي و صريح الحلبي و التذكرة و الإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. لكن الإنصاف أن سند الروايات و إن انتهت إلى أبي بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما في الدروس الترك و الله العالم

الغيبه

## الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة

### و يدل عليه من الكتاب

قوله تعالى وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ فاجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و

التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته.

و قوله تعالى وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

### و يدل عليه من الأخبار

ما لا- يحصى فمنها ما روى عن النبي ص بعده طرق: أن الغيبة أشد من الزنى و إن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و إن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة و ثلاثين زنيه و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا- صيامه أربعين صباحا إلا- أن يغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بس المصير و عنه ع: كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبة فاجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النار و عنه ع: من مشى فى غيبة أخيه و كشف عورته كانت أول خطوه خطأها وضعها فى جهنم و روى: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار و عنه ص: إن



الغيبه حرام على كل مسلم و إن الغيبه لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإيجاب أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما في غير واحد من الأخبار. و منها النبوى ص: يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهي ليس هذا كتابي لا أرى فيه حسناتي فيقال له إن ربك لا يضل و لا ينسى ذهب عملك باغتياب الناس ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيره فيقول إلهي ما هذا كتابي فإني ما عملت هذه الطاعات فيقال له إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك الخبر و منها ما ذكره كاشف الريبه رحمه الله روايه عن عبد الله بن سليمان النوفلي الطويله عن الصادق ع و فيها عن النبي ص: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم و حدثني أبي عن آباءه عن علي ع أنه: من قال في مؤمن ما رأته عيناه و سمعت أذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

### **ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر**

كما ذكر جماعه بل أشد من بعضها- و عد في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه و يمكن إرجاع الغيبه إليها فأى خيانه أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفله منه و عدم شعوره بذلك. و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه في عدها من الكبائر إظهار

### ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن

فيجوز اغتياى المخالف كما يجوز لعنه و توهى عموم الآيه كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلا مما يتوقف استقامه نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبه و حل ذبائهم و مناكتهم

المكاسب، ج ١، ص ٤١

و حرمه دمائهم لحكمه دفع الفتنة و نسائهم لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك مع أن التمثيل المذكور فى الآيه مختص بمن ثبت إخوته فلا- يعى من وجب التبرى عنه و كيف كان فلا- إشكال فى المسأله بعد ملاحظه الروايات الوارده فى الغيبه و فى حكمه حرمتها و فى حال غير المؤمن فى نظر الشارع.

### ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها

لعموم بعض الروايات المتقدمه و غيرها الداله على حرمه اغتياى الناس و أكل لحومهم مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى وَ إِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فى الدين مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآيه و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقا أو فى الجملة و لعله لما ذكرنا صرح فى كشف الريبه بعدم الفرق بين الصغير و الكبير و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا

### و منه يظهر حكم المجنون

إلا- أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا- عقل له و لا- تمييز معللا بالشك فى دخوله تحت أدله الحرمة و لعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زياده على ذلك.

### بقى الكلام فى أمور

### الأول [حقيقه] الغيبه

### إشاره

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففي المصباح اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبه و عن القاموس غابه أى عابه و ذكره بما فيه من السوء و عن النهاية أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه. و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب أن المراد ذكره في مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من الكراهه في عباره المصباح كراهه وجوده و لكنه غير مقصود قطعاً فالمراد إما كراهه ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إما كراهه ذكره بذلك العيب. و على هذا التعريف دلت جمله من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغيبه أنها ذكرك أخاك بما يكرهه و فى نبوى آخر قال ص: أ تدرون ما الغيبه قالوا الله و رسوله أعلم قال ذكركم أخاكم بما يكرهه

### [ما قاله فى جامع المقاصد فى حقيقه الغيبه]

و لذا قال فى جامع المقاصد إن حد الغيبه على ما فى الأخبار أن تقول فى أخيك ما يكرهه لو سمعه مما هو فيه. و المراد بما يكرهه كما تقدم فى عباره المصنف ما يكرهه ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهاراً للعيب و إما لكونه صادراً على جهه المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره لكونه ظاهراً بنفسه و إما لكونه مشعراً بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعره بالذم قال فى الصحاح الغيبه أن يتكلم خلف إنسان

مستور بما يغمه لو سمعه. و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه

### بل فى كلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقه الغيبه أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء أ كان بنقص فى نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا إرادته الكلام المكروه.

### و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبه

أن الغيبه ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبه إليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الذم و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد أيضا حيث عد من الغيبه ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كذلك ذكر عيوب الجاربه التى يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات و دعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص موجب لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا.

### [أولى التعاريف بملاحظه الأخبار و كلمات الأصحاب]

و الأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب بناء على إرجاع الكراهه إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من أن الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه إما بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعب غير مستور إما بقصد التكلم أو بكون الكلام بنفسه منقصا له كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم. نعم لو أرجعت الكراهه إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إرادته كراهه ظهورها فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور.

### و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف

مثل قوله ع فيما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: الغيبه أن تقول فى أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه و روايه داود بن سرحان المرويه فى الكافى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغيبه قال هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمر قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حد و روايه أبان عن رجل لا- يعلمه إلا- يحيى الأزرق قال: قال لى أبو الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبته و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته و حسنه عبد الرحمن بن سيابه بابن هاشم قال قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر فيه مثل الحده و العجله فلا و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه و هذه الأخبار كما ترى صريحه فى اعتبار كون الشئ غير منكشف.

و يؤيد ذلك ما فى الصحاح من أن الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه فإن كان صدقا سمي غيبه و إن كان كذبا سمي بهتاناً فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه و المخالفه.

### **و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشئ المقول إن لم يكن نقصا**

فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصا عليه نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا فى حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر

### **و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب**

فإن كان مخفيا للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبه و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة لكونه كسفا لعوره المؤمن و قد تقدم الخبر من مشى فى غيبه أخيه و كشف عورته. و فى صحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: قلت عوره المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعنى سفليته قال ليس حيث تذهب إنما هى إذاعه سره و فى روايه محمد بن فضل عن أبى الحسن ع: و لا

المكاسب، ج ١، ص ٤٢

تذيعن عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل فى كتابه إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشْتَبِعَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ و لا يقيد إطلاق النهى بصوره قصد الشين و الهدم من جهه الاستشهاد بآيه حب شياع الفاحشه بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها مع أنه لا فائده كثيره فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه و إنما يحسن التنبيه على أن قاصد السب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

### **[إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن هل هى غيبه أم لا]**

و كيف كان فلا إشكال من حيث النقل و العقل فى حرمة إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن و سقوطه عن أعين الناس فى الجملة. و إنما الكلام فى أنها غيبه أم لا مقتضى الأخبار المتقدمه بأسرها ذلك خصوصا المستفيضه الأخيره فإن التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمه و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمة و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقق موضوع الغيبه دون

الحكم بالحرمة إلا أن ظاهر سياقها نفى الحرمة فيما عداها أيضا لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كشف الريبه عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا- أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين دون ما لا يقع إلا على وجه واحد فإن قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له

### و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم يقصد القائل الذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظير الألقاب المشعرة به فالظاهر أنه خارج عن الغيبه لعدم حصول كراهه للمقول فيه لا- من حيث الإظهار و لا- من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشعار و إن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعبير و المذمه لوجوده فلا- إشكال في حرمة الثاني بل و كذا الأول لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن و إهانته- و حرمة التناوب بالألقاب و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصيه منه فضلا عن غيرها. ففي عده من الأخبار: من عير مؤمنا على معصيه لم يمت حتى يرتكبه و إنما الكلام في كونهما من الغيبه فإن ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم كونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمه بناء على إرجاع الكراهه فيها إلى كراهه الكلام الذي يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغه عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونهما غيبه. و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوه و إن كان ظاهر الأكثر خلافه فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهره التي لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليس غيبه- فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمه و التعبير أو من جهه كون نفس الاتصاف بتلك الصفه مما

يستنكفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهة الإيذاء و الاستخفاف و الظم و التعيير.

### **[عدم الفرق في النقص بين أن يكون في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه]**

ثم الظاهر المصرح به في بعض الروايات - عدم الفرق في ذلك على ما صرح به غير واحد بين ما كان نقصانا في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى في ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك. و قد روى عن مولانا الصادق ع الإشارة إلى ذلك بقوله: وجوه الغيبه تقع بذكر عيب في الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه

### **[ما أفاده بعض في بيان وجوه النقص]**

قيل أما البدن فكذلك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك أو نحو ذلك مما يكره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سيئ الخلق بخيل مرء متكبر شديد الغضب جبان ضعيف القلب و نحو ذلك. و أما في أفعاله المتعلقة بالدين فكقولك إنه سارق كذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاه لا يحسن الركوع و السجود و لا يجتنب من النجاسات ليس بارا بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبه و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك إنه قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا كثير الكلام كثير الأكل نئوم يجلس في غير موضعه. و أما في ثوبه فكقولك إنه واسع الكم طويل الذيل و سخ الثياب و نحو ذلك.

### **[حرمة الاغتياب بغير اللسان من الفعل و الإشارة]**

ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان لكن المراد حقيقه الذكر فهو مقابل الإغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غيرها فهو ذكر له و من ذلك المبالغه في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنفين بحيث يفهم منها الإيزاء بحال ذلك المصنف فإن قولك إن هذا المطلب بديهي البطلان تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات - بخلاف ما إذا قيل إنه مستلزم لما هو بديهي البطلان لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمه بين المطلب و بين ما هو بديهي البطلان و لعل الملازمه نظريه و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بد له

من الحمل و التوجيه- أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

### ثم إن دواعى الغيبه كثيره

روى عن مولانا الصادق ع التنبيه عليها إجمالاً بقوله ع: أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع شفاء غيظ و مساعده قوم و تصديق خبر بلا كشف- و تهمه و سوء ظن و حسد و سخرية و تعجب و تبرم و تزين- إلى آخر الخبر.

### ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لحب أو بغض

فيرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها و من ذلك أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن لكن الشيطان يخدعه و يوقعه فى ذكر الاسم.

### بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبه حضور مخاطب عند المغتاب

أو يكفى ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول كما صرح به بعض المعاصرين.

نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفه شخص فيذكر أحدهما بحضره الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبه إلى ما دلت عليه المستفيضة المتقدمه من كونها هتك سر مستور فلا يدخل ذلك فى الغيبه.

### [حكم غيبه شخص مجهول]

و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب

المكاسب، ج ١، ص ٤٣

مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصوره كما إذا قال جاءنى اليوم رجل بخيل دنى ذميم فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله و إن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضة المتقدمه عدم الدخول. نعم لو قصد المذمه و التعيير حرم من هذه الجبهه فيجب على السامع نهى المتكلم عنه إلا- إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق فيحمل فعل المتكلم على المصلحه كما سيجىء فى مسأله الاستماع و الظاهر أن الذم و التعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه مع كون الذم و التعيير فى موقعهما بأن كان مستحقا لهما- و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم

### هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبه على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص



فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشبهه على الإطلاق كما لو قال جاءني عجمي أو عربي كذا و كذا إذا لم يكن الذم راجعا إلى العنوان كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كأن يقول أحد ابني زيد أو أحد أخويه كذا و كذا ففي كونه اغتيايا لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر العيوب منهما كما لو قال أحد أهل البلد الفلاني كذا و كذا و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءه إلى المؤمن بتعريضه لاحتمال دون المثال أو كونه اغتيايا للمعيوب الواقعي منهما و إساءه بالنسبه إلى غيره لأنه هتك بالنسبه إليه لأنه

إظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركته فى احتمال المعيب فىكون الاطلاع عليه قريبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبه إليه حيث عرضه لاحتمال العيب وجوه

### [ما حكاه فى جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فى جامع المقاصد و يوجد فى كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبه أن يكون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غيبه فلو قال عن أهل بلده غير محصورين ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبته لم يحتسب غيبته انتهى.

### [نقد ما أفاده الفاضل المذكور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبه و إن قصد انتقاص كل منهم كما لو قال أهل هذه القرية أو هذه البلده كلهم كذا و كذا فلا- إشكال فى كونها غيبه محرمه و لا- وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها و إن أراد ذم المتردد بين غير المحصور لا يعد غيبه فلا بأس كما ذكرنا و لذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين فى مستثنيات الغيبه ما لو علق الذم بطائفه أو أهل بلده أو أهل قرية مع قيام القرينه على عدم إرادته الجمع كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفه أو البصره أو بعض القرى انتهى. و لو أراد الأغلب ففى كونه اغتيايا لكل منهم و عدمه ما تقدم فى المحصور

و بالجملة فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبه و بينهما عموم من وجه.

### الثانى فى كفاره الغيبه الماحيه لها

#### اشاره

و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط صاحبها حقه.

### أما كونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم على المغتاب و للأخبار فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يعتابه و أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق فللمستفيضه المعتضده بالأصل-

### [الأخبار الداله على توقف رفعها على إبراء ذى الحق]

منها ما تقدم من أن الغيبه لا- تغفر حتى يغفر صاحبها و أنها نافله للحسنات و السيئات. و منها ما حكاه غير واحد عن الشيخ

الكرجكي بسنده المتصل إلى علي بن الحسين عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقا لا براءه منها إلا بأدائها أو العفو إلى أن قال سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه و النبوى المحكى فى السرائر و كشف الريبه: من كانت لأخيه عنده مظلمه فى عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتى يوم ليس هناك درهم و لا دينار فيؤخذ من حسناته فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فتزايد على سيئاته و فى نبوى آخر: من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلواته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلا أن يغفر له صاحبه. و فى دعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه السجديه و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى أيضا.

### [عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فى مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق كما فى غير هذا المقام

### [النبوى المعارض للإطلاقات المتقدمه]

لكن روى السكونى عن أبى عبد الله ع عن النبى ص: إن كفاره الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتك كلما ذكرته و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمه به فيكون الاستغفار طريقا أيضا إلى البراءه مع احتمال العدم أيضا لأن كون الاستغفار كفاره لا يدل على البراءه فلعله كفاره للذنب من حيث كونه حقا لله تعالى - نظير كفاره قتل الخطاء التى لا توجب براءه القاتل إلا أن يدعى ظهور السياق فى البراءه.

### [ما أفاده فى كشف الريبه فى الجمع بين النبوين المتعارضين]

قال فى كشف الريبه بعد ذكر النبوين الأخيرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار - على من لم تبلغه غيبته المغتاب فينبغى له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار لأن فى محالته إثارة للفتنه و جلبا للضغائن و فى حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبه و حمل المحاله على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه

### [ما أفاده المؤلف]

أقول إن صح النبوى الأخير سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا إلى البراءه مطلقا فى مقابل الاستبراء و إلا تعين طرحه و الرجوع إلى الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمه و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الإمام الصادق ع: أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له و فى روايه السكونى المرويه فى الكافى فى باب الظلم عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاتته فليستغفر الله له فإنه كفاره له

## و الإنصاف أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيه السند

و أصله البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار و أصله بقاء الحق الثابت للمغتتاب بالفتح - على المغتتاب بالكسر تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة لكن المثبت لكون الغيبه حقا بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلا الأخبار غير نقيه السند مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلاله ضعيفه - لذكر حقوق أخرى فى الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها. و معنى

المكاسب، ج ١، ص ٤٤

القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها المعامله معه معامله من لم يراع حقوق المؤمن لا- العقاب عليها كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكوره فى روايه الكراجكى.

### [مختار المؤلف فى المسأله]

فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالىه لا يخلو عن قوه و إن كان الاحتياط فى خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهه كثره الأخبار المداله على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

### الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم

#### . [استثناء ما فيه مصلحه عظمى]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمه و غيرها- أن حرمه الغيبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه فإذا فرض هناك مصلحه راجعه إلى المغتتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال فى كل معصيه من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبه إن ضابط الغيبه المحرمه كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكه به أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل و رد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقاله باطله خصوصا فى الدين انتهى و فى كشف الريبه اعلم أن المرخص فى ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها انتهى. و على هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر فى عدد

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبه من دون مصلحه

أحدهما ما إذا كان المغتتاب متجاهرا بالفسق

فإن من لم يبال بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق نعم لو كان فى مقام ذمه كرهه من حيث المذمه لكن المذمه على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه. وقد تقدم عن الصحاح أخذ المستور فى المغتاب

### [الأخبار المستفيضة الداله على الجواز]

وقد ورد فى الأخبار المستفيضة جواز غيبه المتجاهر منها قوله ع فى روايه هارون بن الجهم:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه وقوله ع: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له و روايه أبى البخترى: ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع والإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غيبته و فى صحيحه ابن أبى يعفور الوارده: فى بيان العدالة بعد تعريف العدالة أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمه التفتيش على كون الرجل ساترا فتنفى عند انتفائه. و مفهوم قوله ع فى روايه علقمه المحكيه عن المحاسن: من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى داخل فى ولايه الشيطان إلى آخر الخبر دل على ترتب حرمه الاغتياى و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل -

بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا- مشهود عليه بها و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر.

و كون قوله من اغتابه إلى آخره جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء خلاف الظاهر.

### **[عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبه المتجاهر]**

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثانى- احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه

### **و هل يجوز اغتياب المتجاهر فى غير ما تجاهر به**

صرح الشهيد الثانى و غيره بعدم الجواز و حكى عن الشهيد أيضا. و ظاهر الروايات النافيه لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز و استظهره فى الحدائق من كلام جمله من الإعلام و صرح به بعض الأساطين.

و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجنبية و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه و من تجاهر بكونه جلاّد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد بمن ألقى جلاباب الحياء لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عد مستورا بالنسبه إلى غيرها كبعض عمال الظلمه

### **ثم المراد بالمتجاهر**

من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمه ادعى فى ذلك عذرا مخالفا للواقع أو غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن التجاهر

### **و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم**

هل يجوز ذكره عند غيرهم ففيه إشكال من إمكان دعوى ظهور روايات المرخصه فيمن لا- يستنكف عن الإطلاق على عمله مطلقا فرب متجاهر فى بلده متستر فى بلاد الغربه أو فى طريق الحج و الزياره لثلا يقع عن عيون الناس. و بالجمله فحيث كان الأصل فى المؤمن الا-حترام على الإطلاق و جب الاقتصار على ما تيقن خروجه فالأ-حوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما

لا يكون كذبا

**و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه**

حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه.

**الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم**

**اشاره**

و إن كان متسترا به كما إذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه

**[أدله الاستثناء]**

لظاهر قوله تعالى وَ لَمَنِ اتَّصَرَ بِعِيدٍ ظَلِمَ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ قوله تعالى لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ فعن تفسير القمى أنه لا يحب الله أن يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم إلا من ظلم فقد أطلق له

المكاسب، ج ١، ص ٤٥

أن يعارضه بالظلم و عن تفسير العياشى عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه و هذه الروايه و إن وجب توجيهها إما بحمل الإساءه على ما يكون ظلما و هتكا لاحترامهم أو بغير ذلك إلا أنها داله على عموم من ظلم فى الآيه الشريفه و أن كل من ظلم فلا- جناح عليه فيما قال فى الظالم و نحوها فى وجوب التوجيه روايه أخرى فى هذا المعنى محكيه عن المجمع: إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه فى أن يذكره بسوء ما فعله

**و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا الذى هو نوع من التشفى حرجا عظيما**

و لأن فى تشريع الجواز مظنه ردع للظالم و هى مصلحه خاليه عن مفسده فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعه للمصالح. و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء على أن عدم احترامه من جهه جوره لا- من جهه تجاهره و إلا لم يذكره فى مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فى النبوى: لصاحب الحق مقال.

**[هل يقيد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه]**

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطين خلافا لكاشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه فقيده اقتصارا فى مخالفه الأصل على المتيقن من الأدله لعدم عموم فى الآيه و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجيه مع أن المروى عن الإمام الباقر فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان أنه: لا يجب الله الشتم فى الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين. قال فى الكتاب المذكور و نظيره وَ اَنْتَصِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمْتُمْ و ما بعد الآيه لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقلية و النقلية و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلا للتدارك لم تكن فائده فى هتك الظالم

### [ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتكاء لترك الأولى]

و كذا لو لم يكن ما فعل به ظلما- بل كان من ترك الأولى و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافى و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبى عبد الله ع فشكا إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث إن جاء المشكو عليه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان يشكوك فقال له يشكونى أنى استقضيت منه حقى قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال كأنك إذا استقضيت حقه لم تسئ أ رأيت ما حكى الله عز و جل فى كتابه وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ أ ترى أنهم خافوا الله عز و جل أن يجوز عليهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء



الحساب فمن استفضى فقد أساء و مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافي قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا- فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله ع و أنى لك بأخيكَ الكامل و أى الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب. و مع ذلك كله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التى رخص فيها فى الغيبه لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب كما أن الأحوط جعل الصورة السابقه خارجه عن موضوع الغيبه بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبه إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

### فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها

#### منها نصح المستشار

فإن النصيحه واجبه للمستشير فإن خيانتة قد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب. و كذلك النصح من غير استشاره فإن من أراد تزوج امرأه و أنت تعلم بقبائحتها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبه و الفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعه فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عده من الأخبار فى وجوبه.

#### و منها الاستفتاء

بأن يقول للمفتى ظلمنى فلان فى حقى فكيف طريقى فى الخلاص هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز

[حكايه هند زوجته أبى سفيان]

و يمكن الاستدلال عليه بحكايه هند زوجته أبى سفيان و اشتكائها إلى رسول الله ص و قولها إنه رجل شحيح لا- يعطينى ما يكفينى و ولدى فلم يرد ص عليها غيبه أبى سفيان. و لو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله ع قال: جاء رجل إلى النبى ص فقال إن أمى لا تدفع يد لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال ص فقيدها فإنك لا تبرها بشىء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلى آخر الخبر و احتمال كونها متجاهره مدفوع بالأصل.

#### و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله

فإنه أولى من ستر المنكر عليه فهو فى الحقيقه إحسان فى حقه مضافا إلى عموم أدله النهى عن المنكر.

#### و منها قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس

كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه مضافا إلى أن مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

### و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحه عدم الحكم بشهاده الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواه فإن مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته و يلحق بذلك الشهاده بالزنى و غيره لإقامه الحدود.

### و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زواره

من عده أحاديث و قد بين ذلك الإمام ع بقوله فى بعض ما أمر به عبد الله بن زواره بتبليغ أبيه: اقرأ منى على والدك السلام فقل له إنما أعيبك دفاعا منى عنك فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذى عليه فيمن نحبه و تقربه و يذمونه لمحبتنا له و تقربه و دنوه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيناه نحن و إنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت منا بميلك إلينا و أنت فى ذلك مذموم غير محمود الأمر بمودتك لنا و ميلك إلينا فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا هذا التنزيل من عند الله ألا و الله ما عابها إلا لكى

المكاسب، ج ١، ص ٤٦

تسلم من الملك و لا تغضب على يديه و لقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فإنك أحب الناس إلى و أحب أصحاب أبى حيا و ميتا و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغضب أهلها

فرحمه الله عليك حيا ورحمه الله عليك ميتا إلى آخر الخبر.

### و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم

أو ماله أو عرضه أو على ثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات.

### و منها ذكر الشخص بعينه الذي صار بمنزله الصفه المميزه له

التي لا يعرف إلا بها كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول ونحوها وفي الحديث جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله ص. ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفه في اشتهاار يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ع وغيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا مستثنى مبنى على كون مجرد العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبه و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهه المغتاب لعدم كونها إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أيضا اللهم إلا أن يقال إن الصفات المشعره بالذم كالألقاب المشعره به يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم بها فإن إشعارها بالذم كاف في الكراهه.

### و منها [ ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به ]

ما حكاه في كشف الريبه عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهدها فأجرى أحدهما ذكره في غيبته ذلك العاصي جاز لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحه خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهاارها عنهما انتهى. أقول إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير و المذمه و ليس هنا هتك ستر أيضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبه إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمه.

و منها رد من ادعى نسبا ليس له

فإن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب

### و منها القدح في مقاله باطله

و إن دل على نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعه الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجه إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط في الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام المؤمن و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسده هتك المؤمن فإنها متدرجه في القوه و الضعف فرب مؤمن لا يساوى عرضه شىء فالواجب التحرى

فى الترجيح بين المصلحه و المفسده.

## الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف

### اشاره

فقد ورد: أن السامع للغيبه أحد المغتايين. و الأخبار فى حرمة كثيره إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالروايه المذكوره و نحوها ضعيفه السند ثم المحرم سماع الغيبه المحرمه دون ما علم حليتها

### و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغيبه حينئذ للمتكلم- فالمحكى جواز الاستماع من احتمال كونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

### قال فى كشف الريبه إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحفا للغيبه

و لا عدمه قيل لا يجب نهى القائل لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة و هو أحد المحرمين ثم قال و الأولى التنزيه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدله و ترك الاستفصال فيها و هو دليل إرادته العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول فيه بالنسبه إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعده النهى عن الغيبه انتهى أقول و المحكى بقوله قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع و إنما يدل على عدم وجوب النهى عنه و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبه مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتايين فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبه إلا إذا علم التجاهر المسوغ كذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتمالها فى حقه و إن اعتقد الناهى عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر و جب ردعه

### [مختار المؤلف]

هذا و لكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و الروايه على تقدير صحتها تدل على أن السامع لغيبه كقائل تلك الغيبه فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك فتكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغيبه كأنه متكلم بها فإن جاز السامع التكلم بغيبه جاز سماعها و إن حرم عليه حرم سماعها أيضا لكانت الروايه على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من

الروايه على تقدير قراءه المغتابين بالثنيه و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر و قد تقدم فى مسأله التشيب أنه إذا كان شك السامع فى حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه فراجع

### ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبى ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخره و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخره و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصيه النبى ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبى ص: من تطول على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخير. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يردّه تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

### [المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهى عن الغيبه]

و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبه و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبه فإن كان عيبا دينويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبأ الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصيه فإن لم يقبل

المكاسب، ج ١، ص ٤٧

التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصيه فينبغى أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعيره و أن تعيرك إياه لعله

أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر رضوان الله عليه عن النبي ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصيه النبي ص لعلی ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبي ص: من تطول على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخبر. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يردّه تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

### [الأخبار الواردة فى عقوبه ذى اللسانين و ذمه]

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذا لسانين يوم القيامة و تتأكد حرمتها و لذا ورد فى المستفيضه أنه يجىء ذو لسانين يوم القيامة و له لسانان من النار فإن لسان المدح فى الحضور و إن لم يكن لسانا من نار

إلا- أنه إذا انضم إلى لسان الذم في الغياب صار كذلك. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن علي ع قال رسول الله ص:

من مدح أخاه المؤمن في وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمه و عن الباقر ع: بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يطرأ أخاه شاهدا و يأكله غائبا إن أعطى حسده و إن ابتلى خذله

### [البهتان أغلظ تحريما من الغيبة]

و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان و هو أن يقال في شخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريما من الغيبة و وجهه ظاهر لأنه جامع بين مفسدتي الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب- من جهة كل من العنوانين و المركب. و في روايه علقمه عن الصادق ع حدثني أبي عن آبائه ع عن رسول الله ص أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب في النار خالدا فيها و بئس المصير.

### خاتمه في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

#### إشارة

ففي صحيحه مرآة عن أبي عبد الله ع: ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن و روى في الوسائل و كشف الرية عن كثر الفوائد للشيخ الكراجكي عن الحسين بن محمد بن علي الصيرفي عن محمد بن علي الجعابي عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوي عن أبيه عن آبائه عن علي ع قال: قال رسول الله ص للمسلم على أخيه ثلاثون حقا لا براء له منها إلا بأدائها أو العفو يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقبل عثرته و يقبل معذرتته و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرضى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميتة و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه- و يصدق أقسامه و يوالى وليه و لا يعاديه و ينصره ظالما و مظلوما

فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعينه على أخذ حقه و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه. و الأخبار في حقوق المؤمن كثيره و الظاهر إرادته الحقوق المستحبه التي ينبغي أداؤها. و معنى القضاء لذيها على من هي عليه المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الإخوه

### **ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر**

أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبه إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصه فإن التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

### **و قد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه في ترك هذه الحقوق**

لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل منهم. فعن الصدوق رحمه الله في الخصال و كتاب الإخوان و الكليني بسندهما عن أبي جعفر ع قال: قام إلى أمير المؤمنين ص رجل بالبصره فقال أخبرنا عن الإخوان فقال ع الإخوان صنفان إخوان الثقه و إخوان المكاشره فأما إخوان الثقه فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على ثقه فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه و عاد من عاداه و اكنم سره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشره فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان

### **[حدود الصداقه]**

و في روايه عبيد الله الحلبي المرويه في الكافي عن أبي عبد الله ع قال: لا تكون الصداقه إلا- بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقه و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقه فأولها أن تكون سريرته و علانيته لك واحده و الثانيه أن يرى زينك زينته و شينك شينه و الثالثه أن لا- تغيره عليك ولايه و لا مال و الرابعه أن لا يمنعك شيئا تناله مقدرته و الخامسه و هي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات و لا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقه لم تكن الأخوه فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه إليه. و في نهج البلاغه: لا يكون الصديق صديقا حتى يحفظ أخاه في ثلاث في نكبته و في غيبته و في وفاته



و فى كتاب الإخوان بسنده عن الوصافى عن أبى جعفر قال: قال لى أ رأيت من قبلكم إذا كان الرجل لىس عليه رداء و عند بعض إخوانه رداء يطرحه عليه قلت لا قال فإذا كان لىس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضل إزاره حتى يجد له إزارا قلت لا قال فضرب بيده على فخذه و قال ما هؤلاء بإخوه إلى آخر الخبر دل على أن من لا يواسى المؤمن لىس بأخ له فلا يكون له حقوق الأخوه المذكوره فى روايات الحقوق. و نحوه روايه ابن أبى عمير عن خلاد رفعه قال: أبطأ على رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بك فقال العرى يا رسول الله فقال ص أ ما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما فقال بلى يا رسول الله فقال ص ما هذا لك بأخ و فى روايه يونس بن ظبيان قال قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانكم بخصلتين فإن كانتا فيهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظه على الصلاه فى مواقيتها و البر بالإخوان فى اليسر و العسر

القمار

## الخامسه عشره القمار و هو حرام إجماعا

اشاره

و يدل عليه الكتاب و السنه المتواتره

[معنى القمار لغة و شرعا]

و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغه الرهن على اللعب بشىء بالآلات المعروفه و حكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح فى جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامره المغالبه.

فكيف كان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن و قد يكون بدونه و المغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض و قد تكون بدونه.

## فالأولى اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشكال فى حرمتها و حرمه العوض و الإجماع عليها محقق و الأخبار بها متواتره.

## الثانيه اللعب بآلات القمار من دون رهن

اشاره

و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصله الحقيقه فى الاستعمال لقوه انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها. و منها تظهر الخدشه فى الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد يبعد دعوى الانصراف فى روايه أبى الربيع الشامى: عن الشطرنج و النرد قال لا تقر بهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقر به.

### [الأخبار الداله على الحرمة]

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم فى روايه تحف العقول من أن ما يجىء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. و فى تفسير القمى عن أبى الجارود عن أبى جعفر ع: فى قوله تعالى **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** قال أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر إلى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشىء من هذا حرام محرم. و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقريته قوله بيعه و شراؤه و قوله و أما الميسر فهو النرد إلى آخر الحديث. و يؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى رحمهما الله بسنده عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير الميسر فى أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و روايه الفضيل قال: سألت أبا جعفر ع عن هذه الأشياء التى يلعب

بها الناس من النرد و الشطرنج حتى انتهت إلى الصدر قال إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون قال مع الباطل قال و مالك و الباطل و في موثقه زاراه عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبه الشيبب التي يقال لها لعبه الأمير و عن لعبه الثلاث فقال رأيت إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما يكون قلت مع الباطل قال فلا- خير فيه و في روايه عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضى إناطه الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمه اللعب بهذه الأشياء و لا يجرى دعوى الانصراف هنا.

### **الثالث المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار**

#### **إشاره**

كالمراهنه على حمل الحجر الثقيل و على المصارعه و على الطيور و على الطفره و نحو ذلك مما عدوها في باب السبق و الرمايه من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة و الفساد بل صريح بعض أنه قمار.

### **و صرح العلامة الطباطبائي رحمه الله في مصابحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد**

و هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيه بدون العوض فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفيه دون خصوص الفساد.

#### **[الأخبار الداله على الحرمة]**

و يدل عليه أيضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائكه لتحضر الرهان في الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام و في روايه أبي العلاء بن سيابه عن الإمام الصادق ع عن النبي ص: إن الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا- الحافر و الخف و الريش و النصل و المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن الميسر قال الثفل من كل شىء قال و الثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها و في صحيحه معمر بن خلاد: كل ما قومر عليه فهو ميسر و في روايه جابر عن أبي جعفر ع: قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز و الظاهر أن المقامره بمعنى المغالبه على الرهن

### **[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار و المناقشه فيه]**

و مع هذه الروايات الظاهره بل الصريحه في الحرمة المعتضده بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبه بغيرها فليس فيه إلا فساد المعامله و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصيه من جهه العمل كما في القمار بل لو أخذ

الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذى هو نذر له - لا - كفاره له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامر المذكوره أوجبه و  
ألزمته أمكن القول بجوازه. وقد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه - و كونه موجبا للعن الملائكه و تنفرهم و أنه من الميسر  
المقرون بالخمير. و أما ما ذكره أخيرا من جواز

أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك إلا أن يراد صورته الوفاء بأن يملكه تمليكاً جديداً بعد الغلبه فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضاً غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبدول له بعد التملك الجديد لا فى فعل البازل و أنه يستحب له أو لا

### [عدم الخلاف فى الحكم بالحرمة و الفساد]

و كيف كان فلا أظن أن الحكم بحرمة الفعل مضافاً إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرمايه و كتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

### [قضاء أمير المؤمنين (ع) فى رجل آكل و أصحاب له شاه]

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس عن أبى جعفر قال: قضى أمير المؤمنين ع فى رجل آكل و أصحاب له شاه- فقال إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه و أن ذلك باطل لا شىء فى المؤاكله فى الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه.

### [ظهور الروايه فى الجواز]

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم أيضاً لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضاً فتأمل.

### [ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد]

حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده يجب رده على مالكة مع بقاءه و مع التلف فالبديل مثلاً أو قيمه.

### [و ما ورد من قىء الإمام ع - البيض الذى قام به الغلام]

فعله للحذر من أن يصير الحرام جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك كيف أكل المعصوم ع له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلاً و لا غفله لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك اللهم إلا أن يقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلميه- و التأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقاءه و سيورته بدلاً عما يتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و إلا فلهم فى حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم

### الرابعه المغالبه بغير عوض – فى غير ما نص على جواز المسابقه فيه

#### اشاره

و الأكثر على ما فى الرياض على التحريم بل حكى فيها عن جماعه دعوى الإجماع عليه و هو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكرة.

#### [الظاهر من بعض عبارات التذكرة الإجماع على التحريم]

فعن موضع منها أنه لا- يجوز المسابقه فى المصارعه بعوض و بغير عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهى إلا فى الثلاثه الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهى و هو جار فى غير المصارعه أيضا. و عن موضع آخر لا يجوز المسابقه على رمى الحجاره باليد و المقلاع و المنجنيق سواء أ كان بعوض أم بغير عوض عند علمائنا و فيه أيضا لا- يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات عند علمائنا و قال أيضا لا- يجوز المسابقه على مناطحه الغنم و مهارشه الديك بعوض و بغير عوض قال و كذلك لا- يجوز المسابقه بما لا ينتفع به فى الحرب و عد فيما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمى البنادق و الجلاهدق و الوقوف على رجل واحده و معرفه ما فى اليد من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و كذلك اللبث فى الماء قال و جوزه بعض الشافعيه و ليس بجيد انتهى.

#### و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز

و استجوده فى الكفايه و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذكرة من عموم النهى و هو غير دال لأن السبق فى الروايه يحتمل التحريك بل فى المسالك أنه المشهور فى الروايه و عليه فلا تدل إلا على تحريم المراهنه بل هى غير ظاهره فى التحريم أيضا لاحتمال إرادته فسادها بل هو الأظهر لأن نفى العوض ظاهر فى نفى استحقيقه و إرادته نفى جواز العقد عليه فى غايه البعد. و على تقدير السكون فكما يحتمل نفى الجواز التكليفي فيحتمل نفى الصحه لوروده مورد الغالب من اشمال المسابقه على العوض

#### و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار

بناء على أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الروايه- بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوى أنه يشترط في صدق القمار أحد الأمرين إما كون المغالبه بالآلات المعده للقمار و إن لم يكن عوض و إما المغالبه مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعده للقمار على ما يشهد به إطلاقه في روايه الرهان في الخف و الحافر في غايه البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبه. و يشهد له أن إطلاق آله القمار موقوف على عدم دخول الآله في مفهوم القمار كما في سائر الآلات المضافه إلى الأعمال حيث إن الآله غير مأخوذه في المفهوم و قد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه فتأمل.

### **و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمه الشطرنج و النرد**

معله بكونها من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر. و قوله ع: في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمي و المراد رهان الفرس و لا شك في صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه ضروره أن العوض لا دخل له في ذلك.

### **و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل**

خلا ثلاثه و عد منها إجراء الخيل و ملاعبه الرجل امرأته و لعله لذلك كله استدلال في الرياض تبعا للمهذب في مسألتنا بما دل على حرمه اللعب لكن قد يشكل الاستدلال فيما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرج عن صدق اللهو عرفا فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم في غير مصاديقه بالإباحه إلا- أن يكون قولاً بالفصل و هو غير معلوم و سيجىء بعض الكلام في ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله

القياده

### **السادسه عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم**

السادسه عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم

و هي من الكبائر و قد تقدم تفسير الواصله و المستوصله بذلك في مسأله تدليس الماشطه. و في صحيحه ابن سنام: أنه يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى خمسه و سبعون سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه

القيافه

### **السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجملة**

**إشاره**

السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجمله

نسه فى الحدائق إلى الأصحاب و فى الكفايه لا أعرف له خلافا و عن المنتهى الإجماع.

### [القائف لغه و اصطلاحا]

و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذى يعرف الآثار- و عن النهايه و مجمع البحرين زياده أنه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه و فى جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسيه أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قيد فى الدروس و جامع المقاصد كما فى التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه

### [الأخبار الناهيه عن مراجعه القائف]

و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الآخذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال ما أحب أن تأتيهم و عن مجمع البحرين أن فى الحديث لا تأخذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السنه أن رسول الله ص قضى بقول القافه و قد أنكر ذلك عليهم فى أخبارنا كما يشهد به ما فى الكافى عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفى قال: سمعت على بن جعفر يحدث حسن بن الحسين بن على بن الحسين فقال و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا ع فقال الحسن إى و الله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته فقال على بن جعفر إى و الله و نحن عمومته بغينا عليه فقال له الحسن جعلت فداك كيف صنعتم فإنى لم أحضركم قال قال له إخوته و نحن أيضا- ما كان فىنا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضا ع هو ابنى قالوا فإن رسول الله ص قد قضى بالقافه فىبينا و بينك القافه قال ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و لتكونوا فى بيوتكم فلما جاءوا أقدونا فى البستان و اصطف



عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضاع و ألبسوه جبه من صوف و قلنسوه منها و وضعوا على عنقه مسحاه و قالوا له ادخل البستان كأنك تعمل فيه ثم جاءوا بأبي جعفر فقالوا ألحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا ليس له هاهنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه و قدميه واحده فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال على بن جعفر فقلت فمصصت ريق أبي جعفر ثم قلت له أشهد أنك إمامي إلى آخر الخبر نقلناه بطوله تيمننا

الكذب

## الثامنة عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

اشاره

الثامنة عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

و يدل عليه الأدله الأربعة إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان أحدهما فى أنه من الكبائر ثانيهما فى مسوغاته

## أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]

اشاره

فالظاهر من غير واحد من الأخبار كالمروى فى العيون بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين عده من الكبائر. و فى الموثقه بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل

المكاسب، ج ١، ص ٥٠

للشر أقبالا و جعل مفاتيح تلك الأقبال الشراب و الكذب شر من الشراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبركم بأكبر الكبائر الإشراك بالله و عقوق الوالدين و قول الزور أى الكذب و عنه ص: إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه أهونها كمن يزنى مع أمه و يؤيده ما عن العسكرى ع: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب إلى آخر الحديث فإن مفتاح الخبائث كلها كبيره لا محاله. و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ فِجَعَلِ الْكَاذِبَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِآيَاتِ اللَّهِ كافرا بها و لذلك كله أطلق جماعه كالفاضلين و الشهيد الثانى فى ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شىء أصلا. و يؤيده ما روى: عن النبى ص فى وصيته لأبى ذر ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له ويل له فإن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى

**[هل الكذب كله من الكبائر]**

نعم فى الأخبار ما يظهر من عدم كونه على الإطلاق كبيره- مثل روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: إن الكذب على الله و على رسوله من الكبائر فإنها ظاهره باختصاص الكبيره بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمه و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمه. و فى مرسله سيف بن عميره عن أبى جعفر ع قال: كان على بن الحسين ع يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير فى كل جد و هزل فإن الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير- إلى آخر الخبر و يستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

**[هل الكذب من اللمم]**

و فى صحيحه ابن الحجاج: قلت لأبى عبد الله ع الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء قال لا ما من أحد إلا يكون ذاك منه و لكن المطبوع على الكذب فإن قوله ما من أحد إلا يكون ذاك منه يدل على أن الكذب- من اللمم التى تصدر من كل أحد لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن على ع قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل و أن لا يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر إلى آخر الخبر و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

**[حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]**

و قوله و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد أن يراد منه النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الروايه- لكونه فى حكمه من حيث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخبر إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم

**[خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]**

و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقوله الكلام. نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمة و فى بعضها الاستشهاد بالآيه المتقدمه

## [الكذب فى الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصا المرسله حرمه الكذب حتى فى الهزل و يمكن أن يراد بها الكذب فى مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينه على إرادته الهزل كما صرح به بعض و لعله لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيره و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحه- و يحتمل غير بعيد حرمة لعموم ما تقدم خصوصا الخبرين الأخيرين- و النبوى فى وصيه أبى ذر لأن الأكاذيب المضحكه أكثرها من قبيل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعيم بيت فى أعلى الجنه و بيت فى وسط الجنه و بيت فى رياض الجنه لمن ترك المرء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا- و لمن حسن خلقه و قال أمير المؤمنين ص: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جده

### ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب

و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر و شبهه وجهه بالقمر إلا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح فإن الأنظار تختلف فى التحسين و التقيح كالدائقات فى المطعومات.

## و أما التوريه

### اشاره

و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقاءه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت فى مقام إنكار ما قلته فى حق أحد علم الله ما قلته و أردت بكلمه ما الموصوله و فهم المخاطب النافيه و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلى موضع فارغ فى البيت و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حاله النوم أو حاله الصلاه إلى غير ذلك فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التوريه عند الضروره بأنه يؤدى بما يخرج عن الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة فى القواعد فى مسأله الوديعه إذا طالبها ظالم بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التوريه على العارف بها بأن العبارة لا تخلو عن مناقشه حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التوريه و معلوم أن لا- كذب معها انتهى. و وجه ذلك أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم لو ترتبت عليها مفسده حرمت من تلك الجبهه اللهم إلا أن يدعى أن مفسده الكذب و هو الإغراء موجوده فيها و هى ممنوعه لأن الكذب محرم لا لمجرد

**[الملاك فى اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل]**

و ذكر بعض الأفاضل أن المعتبر فى اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا و أراد منه البليد من دون نصب قرينه فهو متصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع انتهى موضع الحاجه. أقول فإن أراد اتصاف الخبر فى

المكاسب، ج ١، ص ٥١

الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقه المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنى الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذى لم يقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإرادته خلاف الظاهر. لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر إلى إناطه الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

**و مما يدل على سلب الكذب عن التنويه**

ما روى فى الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل فى قصه إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسِئْلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ قال ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم قيل و كيف ذلك فقال إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون أى إن نطقوا فكبيرهم فعل- و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالى [فِي يَوْسُفَ] أَيْتَيْهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا ترى أنهم قالوا نفقد صواع الملك و لم يقولوا سرقتم صواع الملك: و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن إبراهيم ع إِنْ سَقِيمٌ قَالَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ سَقِيمًا و ما كذب إنما عنى سقيما فى دينه

أى مرتادا و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن كثير قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يستأذن عليه فيقول للجاريه قولى ليس هو هاهنا فقال ع لا- بأس ليس بكذب فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك. و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابه صحب واحدا آخر فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب فأنكر الصحاب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتى النبى ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك

## أما الكلام فى المقام الثانى و هى مسوغات الكذب

### أشاره

فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين

### أحدهما الضروره إليه

### أشاره

فيسوق معها بالأدله الأربعة قال الله تعالى إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ تَعَالَى لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً. وقوله ع: ما من شىء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه. و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه لغلبيه الآخر عليه على القولين و هما كون القبح العقلى مطلقا أو فى خصوص الكذب لأجل الذات فيختلف الوجوه و الاعتبارات و لا إشكال فى ذلك

## و إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها أم لا

### أشاره

ظاهر المشهور هو الأول كما يظهر من المقنعه و المبسوط و الغنيه و السرائر و الشرائع و القواعد و اللمعه و شرحها و التحرير و جامع المقاصد و الرياض و محكى مجمع البرهان فى مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعه.

[ما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء]

قال فى المقنعه من كانت عنده أمانه فطالبه ظالم بتسليمها إليه و خيانه صاحبها فيها فليجدها ليحفظها على المؤمن له عليها و إن استحلفه على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب فليجهد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب إلى أن قال فإن لم يحسن التوريه و كانت نيته حفظ الأمانه أجزأته النيه و كان مأجورا انتهى. و قال فى هذه المسأله أعنى مطالبه الظالم الوديعه فإن قنع الظالم منه بيمينه فله أن يحلف و يورى فى ذلك انتهى. و فى الغنيه فى هذه المسأله و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعه و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعه انتهى و قال فى المختصر النافع حلف موريا و فى القواعد و تجب التوريه على العارف بها انتهى و فى السرائر فى باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكرا الاستدانه خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التوريه بما يخرجه عن الكذب انتهى و فى اللمعه يحلف عليه فيورى و قريب منه فى شرحها و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب تجب التوريه بما يخرجه عن الكذب انتهى.

### [وجه ما ذكره الفقهاء فى وجوب التوريه]

و وجه ما ذكروه أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدره على التوريه فيدخل تحت العمومات مع أن قبح الكذب عقلى فلا- يسوغ إلا- مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف إلا مع العجز عن التوريه

### [مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحكم جيد إلا أن مقتضى إطلاقات أدله الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك. ففى روايه السكونى عن الإمام الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل و صحيحه إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبى الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف له لينجو به منه قال لا- بأس و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه قال نعم و عن الفقيه قال قال الصادق ع: اليمين على وجهين إلى أن قال فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفاره فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره و فى موثقه زراره بابن بكير: أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفوننا على أموالنا و قد أدينا زكاتها فقال يا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقيه لم يضره إذا هو أكره أو اضطر إليه و قال ليس شىء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه إلى غير ذلك

من الأخبار الواردة في هذا الباب و فيما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم قدره على التوريه. و أما حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقق المصلحه الراجحه عليه فهو و إن كان مسلما إلا أنه يمكن القول بالعفو عنه شرعا- للأخبار المذكوره كما عفى عن الكذب في الإصلاح و عن السب و التبري مع الإكراه مع أنه قبيح عقلا أيضا مع أن إيجاب التوريه على القادر لا يخلو عن الالتزام بالعسر كما لا يخفى

### [المختار اشراط جواز الكذب بعدم إمكان التوريه]

فلو قيل بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التوريه كان حسنا إلا أن الاحتياط في خلافه بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد في هذه المطلقات لأن النسبه بين هذه المطلقات و بين ما دل كالروايه الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه

المكاسب، ج ١، ص ٥٢

مطلقا عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل. هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم التفات إلى التوريه في مقام الضروره إلى الكذب إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب

### [هل يتحقق الإكراه في صوره القدره على التوريه]

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدره على التوريه أطلقوا القول بلغويه ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات و أقوال المحرمه كالسب و التبري من دون تقييد بصوره عدم التمكّن من التوريه بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضه و المسالك في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع أنه يمكن أن يقال إن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بالصيغه. و أما إرادته المعنى فمما لا يقبل الإكراه فإذا أَرادَه مع القدره على عدم إرادته فقد اختاره فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التوريه لعدم المعرفه بها أو عدم الالتفات إليها كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها

### [الفرق بين الإكراه و الكذب]

و يمكن أن يفرق بين المقامين بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقي أو الطلاق الحقيقي غايه الأمر قدره المكره على التفصي عنه بإيقاع الصوره من دون إرادته المعنى لكنه غير المكره عليه. و حيث إن الأخبار خاليه عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب فإنه لم يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدره. نعم لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعترف في تحقق موضوعه عرفا أو لغه العجز عن التفصي كما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصوره الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن

النفس و المال كان ينبغي فيه اعتبار العجز من التوريه لعدم اضطرار مع القدره عليها. و الحاصل أن المكره إذا قصد المعنى مع  
التمكن



من التوريه صدق على ما أوقع أنه مكره عليه فيدخل في عموم رفع ما أكرهوا عليه. و أما المضطر فإذا كذب مع القدره على التوريه لم يصدق أنه مضطر إليه فلا يدخل في عموم رفع ما اضطروا إليه هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه. و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعه من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه فلا فرق بينه و بين الإكراه كما أن الظاهر أن أدله نفى الإكراه راجعه إلى الاضطرار لكن من غير جهه التوريه. فالشارع رخص في ترك التوريه في كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا و لكن الأحوط التوريه في البابين

### **ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات**

. نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه: علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضر ك على الكذب حيث ينفكك-

### **[الأنسب حمل روايات التقيه على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحه]**

ثم إن الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه فى بيان الأحكام مثل قولهم: لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر و نحو ذلك و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحه بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا- أن الأليق بشأنهم ع هو الحمل على إرادته خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه بأن يريد من جواز الصلاه فى الثوب المذكور جوازا عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإرادته المحامل البعيده فى بعض الموارد مثل أنه: ذكر ع أن النافله فريضه ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاه الوتر على النبى ص

### **و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب**

كما فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامه بكونه حدثا تعين الثانى لأن التقيه تتأدى بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

### **الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح**

و قد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادته الإصلاح.

ففى صحيحه معاويه بن عمار: المصلح ليس بكذاب و نحوها روايه معاويه بن حكم عن أبيه عن جده عن أبى عبد الله ع. و فى روايه عيسى بن حسان فى الوسائل عن الصادق ع: كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما إلا كذبا فى ثلاثه رجل كائد فى حربته فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا يريد أن يتم لهم و بمضمون هذه الروايه فى استثناء هذه الثلاثه روايات. و فى مرسله الواسطى عن أبى عبد الله ع قال: الكلام ثلاثه صدق و

كذب و إصلاح بين الناس قال قيل له جعلت فداك ما الإصلاح بين الناس قال تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث نفسه فيقول سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سمعت منه و عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن أبي الحسن الرضاع قال: إن الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذابا عند الله و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المذكوره عدم وجوب التوريه و لم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام. و تقييد الأخبار المذكوره بصوره العجز عنها في غاية البعد و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. ثم إنه قد ورد في أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع

من كهن يكهن ككتب يكتب كتابه كما فى الصحاح إذا تكهن قال و يقال كهن بالضم كهانه بالفتح إذا صار كاهنا. و عن القاموس أيضا الكهانه بالكسر لكن عن المصباح كهن يكهن كقتل يقتل كهانه بالفتح

### [من هو الكاهن]

و كيف كان فعن النهايه أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان. فقد كان فى العرب كهنه فمنهم من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقى إليه الأخبار و منهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف. و المحكى عن الأكثر فى تعريف الكاهن ما فى القواعد من أنه من كان له رأى من الجن يأتيه الأخبار. و عن التنقيح أنه المشهور و نسبه فى السرائر إلى القيل و رأى على فعيل من رأى يقال فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم قيل و قد تكسر راؤه اتباعا و عن القاموس و السرائر رأى كغنى جنى يرى فيخبر و عن النهايه يقال للتابع من الجن رأى بوزن كى.

المكاسب، ج ١، ص ٥٣

### [تفسير الكهانه فى روايه الاحتجاج]

أقول روى الطبرسى فى الاحتجاج: فى جملة الأسئلة التى سأل الزنديق عنها أبا عبد الله ع قال الزنديق فمن أين أصل الكهانه و من أين يخبر الناس بما يحدث قال ع إن الكهانه كانت فى الجاهليه فى كل حين فتره من الرسل كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم فيخبرهم عن أشياء تحدث و ذلك من وجوه شتى فراسه العين و ذكاء القلب و وسوسه النفس و فطنه الروح مع قذف فى قلبه لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا تحجب و لا

ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي من خبر السماء و يلبس على أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالى لإثبات الحجج و نفى الشبهه و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه فيختطفها ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن فإذا زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فلما أصاب الكاهن من خبر يخبر به فهو ما أداه إليه شيطانه مما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهان. و اليوم إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها أخبار الناس بما يتحدثون به و ما يحدثونه و الشياطين تؤدي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزله الناس أيضا صدوق و كذوب إلى آخر الخبر. و قوله ع مع قذف في قلبه يمكن أن يكون قيذا للأخير و هو فطنه الروح فتكون الكهانه بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم من النهايه و يحتمل أن يكون قيذا لجميع الوجوه المذكوره فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث في نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل و كيف كان ففي قوله ع انقطعت الكهانه دلالة ما عن المغرب من أن الكهانه في العرب كانت قبل المبعث و قبل منع الشيطان عن استراق السمع لكن قوله ع إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلك مع

قذف فى قلبه إلى آخر الكلمات دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلا بإخبار الأرض فيكون المراد من الكهانه المنقطعه الكهانه الكامله التى يكون الكاهن بها حاكما فى جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات كما ذكر فى أول الروايه

### و كيف كان فلا خلاف فى حرمه الكهانه

. و فى المروى عن الخصال: من تكهن أو تكهن له فقد برأ من دين محمد ص و قد تقدم روايه أن الكاهن كالساحر و أن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانه. و روى فى مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبى عبد الله ع إن عندنا بالجزيره رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشىء يسرق أو شبه ذلك فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب.

### [حرمه الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغير الكهانه]

و ظاهر هذه الصحيحه أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا سواء أ كان بالكهانه أم بغيرها لأنه ع جعل المخبر بالشىء الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب و جعل الكل حراما و يؤيدها النهى فى النبوى المروى فى الفقيه فى حديث المناهى أنه نهى عن إتيان العراف.

و قال ص: من أتاه و صدقه فقد برأ بما أنزل الله عز و جل على محمد ص. و قد عرفت من النهايه أن المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يخص باسم العراف و يؤيد ذلك ما تقدم فى روايه الاحتجاج من قوله ع لثلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى إلى آخر الحديث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلك مبغوض للشارع من أى سبب كان فتبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر و الرمل محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصه الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى أو وصى نبى سواء أ كان بالتنجيم

أم الكهانه أم القيافه أو غير ذلك

اللهو

**العشرون اللهو حرام**

**العشرون اللهو حرام**

**إشاره**

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكري و الجعفرى و غيرها حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو.

**[كلمات الفقهاء فى حرمه اللهو]**

قال فى المبسوط السفر على أربعة أقسام و ذكر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصيه و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عباره السرائر. و قال فى المعتبر قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتمتزه بصيده بطرا لا يترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصيه انتهى و قال فى القواعد الخامس من شروط القصر إباحه السفر فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهوا انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر حرم الحلى الرمى من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر و قد صرح الحلى فى مسأله اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته و قال إن اللعب بجميع الأشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمه مطلق اللعب. و انتصر فى الرياض للحى بأن ما دل على قبح اللعب و ورود الذم به من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فإذا ثبت القبح ثبت النهى ثم قال و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد انتهى. و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثره الروايات بل الآيات على حرمه مطلق للهو لأجل النص على الجواز فيه فى قوله ع: لا بأس بشهاده من يلعب بالحمام و استدل فى الرياض أيضا تبعا للمهذب على حرمه المسابقه بغير المنصوص على جوازه

بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

## و الأخبار الظاهرة في حرمه اللهو كثيره جدا

منها ما تقدم من قوله ع في روايه تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا- يكون منه و لا- فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و منها ما تقدم من روايه الأعمش حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار فإن الملاهي جمع ملهى مصدرا أو ملهى وصفا لا الملهاء آله لأنه لا يناسب التمثيل و نحوها في عد الاشتغال بالملاهي من الكبائر روايه العيون الوارده في الكبائر و هي حسنه كالصحيحه بل صحيحه. و منها ما تقدم في روايات القمار في قوله ع: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و منها: قوله ع في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزاه و الصقور إنما خرج في لهو لا يقصر و منها ما تقدم في روايه الغناء في حديث الرضاع: في جواب من سأله عن السماع فقال

المكاسب، ج ١، ص ٥٤

إن لأهل الحجاز فيه رأى قال و هو في حيز اللهو: و قوله ع في رد من زعم أن النبي ص رخص في أن يقال جئناكم جئناكم إلخ [حيونا نحيكم إلى آخر الحديث] كذبوا إن الله يقول لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِينَ و منها ما دل على أن اللهو من الباطل بضميمه ما يظهر منه حرمه الباطل كما تقدم في روايات الغناء. ففي بعض الروايات: كل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثه المسابقيه و ملاعبه

الرجل أهله إلى آخر الحديث و فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن اللعب بالأربعه عشر و شبهها قال لا تستحب شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمى إلى غير ذلك مما يتوقف عليه المتتبع و يؤيدها أن حرمه اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حيث اللهو لا- من حيث خصوص الآله. ففى روايه سماعه قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبليس و قابيل فاجتمعا فى الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف و الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام فكل ما كان فى الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك فإن فيه إشاره إلى أن المناط هو مطلق التلهى و التلذذ و يؤيدها ما تقدم من أن المشهور حرمه المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا- و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم كما تقدم. نعم صرح فى التذكرة بحرمه المسابقه على جميع الألعاب كما تقدم فى نقل كلامه فى مسأله القمار

### هذا و لكن الإشكال فى معنى اللهو

فإنه إن أريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره فإن اللعب هى الحركه لا لغرض عقلائى و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه و يدخل فى ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطست بدل الدف و كل ما يفيد فائده آلات اللهو و لو جعل مطلق الحركات التى لا يتعلق بها غرض عقلائى مع انبعاثها



عن القوى الشهويه ففى حرمة تردد.

و اعلم أن هنا عنوانين آخرين اللعب و اللغو.

### أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لكن مقتضى تعاطفهما فى غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين إذا اجتماعا افترقا و إذا افترقا اجتماعا و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال غير المنبعثه عن القوى الشهويه.

و اللهو ما تلتذ به النفس و ينبعث عن القوى الشهويه. و قد ذكر غير واحد أن قوله تعالى **أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ** إلى آخر الآيه بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه فى العمر و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين و كيف كان فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلّى على ما عرفت من كلامه- و لعله يريد اللهو و إلا فالأقوى الكراهه.

### و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار كان فى حكمه. ففى روايه محمد بن أبى عباد المتقدمه عن أبى الحسن الرضا ع: إن السماع فى حيز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالى **وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا** و نحوها روايه أبى أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآيه و إن أريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها الكراهه. و فى روايه أبى خالد الكابلى عن سيد الساجدين: تفسير الذنوب التى تهتك العضم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس: و فى وصيه النبى ص لأبى ذر رضى الله عنه أن الرجل ليتكلم بالكلمه فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض

مدح من لا يستحق المدح

### الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

### اشاره

ذكره العلامة فى المكاسب المحرمه و الوجه فيه واضح من جهه قبحه عقلا.

### [ما يدل على الحرمة]

و يدل عليه من الشرع قوله تعالى **وَ لَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ** و عن النبى ص فيما رواه الصدوق: من عظم صاحب

دنيا و أحبه طمعا فى دنياه سخط الله عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعع له طمعا فيه كان قرينه فى النار.

### [وجوب مدح من لا يستحق المدح لدفع شره]

و مقتضى هذه الأدله حرمة المدح طمعا فى الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فى عده أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم

معوته الظالمين

**الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدله الأربعة**  
**الثانيه و العشرون معونه الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدله الأربعة**

### إشاره

و هو من الكبائر. فعن كتاب الشيخ ورام بن أبى فراس قال قال ع: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظلمه أين أعوان الظلمه أين أشباه الظلمه حتى من برى ء لهم قلما أو لاق لهم دواه فيجتمعون فى تابوت من حديد ثم يرمى بهم فى جهنم و فى النبوى ص: من علق سوطا بين يدى سلطان جائر جعلها الله حيه طولها سبعون ألف ذراع فيسلط الله عليه فى نار جهنم خالدا فيها مخلدا.

### و أما معونتهم فى غير المحرمات

فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضا كبعض ما تقدم. و قول الصادق ع فى روايه يونس بن يعقوب: لا تعنهم على بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنى عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها لا و لا مده بقلم إن أعوان الظلمه يوم القيامة فى سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب لكن المشهور الحرمة حيث قيدوا المعونه المحرمه بكونها فى الظلم و الأقوى التحريم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعانتهم على بناء المسجد ليست محرمه إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فى خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصبا له فى باب السلطان كان محرما و يدل على ذلك جميع ما ورد فى ذم أعوان الظلمه. و قول أبى عبد الله ع فى روايه الكاهلى: من سود اسمه فى ديوان ولد سبع حشره الله يوم القيامة خنزيرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبى ص: إياكم و

أبواب السلطان و حواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدهم عن الله عز و جل

**و أما العمل له فى المباحات لأجره أو تبرعا من غير أن يعد معنا له فى ذلك**

**إشارة**

فضلا من أن يعد من أعوانه فالأولى عدم الحرمة للأصل و عدم الدليل

**[ظهور بعض الأخبار فى التحريم]**

**إشارة**

عدا ظاهر الأخبار مثل روايه ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبد الله ع إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداك ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشده فيدعى إلى البناء يبنيه أو النهير يكرهه أو المسناه يصلحها فما تقول فى ذلك فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنى عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها إلى آخر ما تقدم. و روايه محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لى أبو عبد الله ع يا عذافر بلغنى أنك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمه قال فوجم أبى فقال له

المكاسب، ج ١، ص ٥٥

أبو عبد الله ع لما رأى ما أصابه أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل به قال محمد فقدم أبى فما زال مغموما مكروبا حتى مات و روايه صفوان بن مهران الجمال: دخلت على أبى الحسن الأول ع فقال لى يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحدا فقلت جعلت فداك أى شىء قال ع إكراؤك جمالك من هذا الرجل يعنى هارون قلت و الله ما أكريته أشرا و لا بطرا و لا للصيد و لا لهو و لكنى أكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكه و لا أتولاه بنفسى و لكن أبعث معه غلمانى فقال لى يا صفوان أيقع كراؤك عليهم قلت نعم جعلت فداك قال أ تحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من

كان منهم كان وروده إلى النار قال صفوان فذهبت و بعث جمالي عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني فقال لي يا صفوان بلغني أنك بعث جمالك قلت نعم قال و لم قلت أنا شيخ كبير و إن الغلمان لا يقومون بالأعمال فقال هيهات هيهات إني لأعلم من أشار عليك بهذا إنما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر قلت ما لي و لموسى بن جعفر قال دع هذا عنك فوالله لو لا حسن صحبتك لقتلتك. و ما ورد في تفسير الركون إلى الظالم من أن الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قيل لبعض إني رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني بذلك داخلا- في أعوان الظلمه قال له المعين من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم. و في روايه سليمان الجعفرى المرويه عن تفسير العياشى: أن الدخول في أعمالهم و العون لهم و السعى في حوائجهم عدل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار

### [مناقشه ظهور الأخبار فى التحريم]

لكن الإنصاف أن شيئا مما ذكر لا ينهض دليلا لتحريم العمل لهم على غير جهه المعونه. أما الروايه الأولى فلأن التعبير فيها فى الجواب بقوله لا أحب ظاهره فى الكراهه. و أما قوله ع إن أعوان الظلمه إلى آخر الحديث فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمه و المخالطه معهم مرجوح و إلا- فليس من يعمل لهم الأعمال المذكوره فى السؤال خصوصا مره أو مرتين خصوصا مع الاضطرار معدودا من أعوانهم و كذلك يقال فى روايه عذافر مع احتمال أن تكون

معامله عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدودا من أعوانهم و عمالهم. و أما روايه صفوان فالظاهر منها أن نفس المعامله معهم ليست محرمة بل من حيث محبه بقائهم و إن لم تكن معهم معامله و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم كان منهم لا- يراد به من أحبهم مثل محبه صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه بل هذا من باب المبالغه فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا- يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبههم لأن القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها.

### و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمه قسمان

أحدهما الإعانه لهم على الظلم. الثانى ما يعد معه من أعوانهم و المنسوبين إليهم بأن يقال هذا خياط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه

النجش

**الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه – حرام**  
**الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه – حرام**

**اشاره**

لما فى النبوى المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد من لعن الناجش و المنجوش له و قوله ص: و لا تناجشوا. و يدل على قبحه العقل لأنه غش و تلبيس و إضرار

**[معنى النجش]**

و هو كما عن جماعه أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها لسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاه مع البائع أو لا بشرطها كما حكى عن بعض و حكى تفسيره أيضا بأن يمدح السلعه فى البيع لينفقها و يروجها لمواطأه بينه و بين البائع أو لا معها. و حرمة بالتفسير الثانى خصوصا لا مع المواطاه يحتاج إلى دليل و حكيت الكراهه عن بعض

النميمه

**الرابعه و العشرون النميمه محرمة بالأدله الأربعة**

**الرابعه و العشرون النميمه محرمة بالأدله الأربعة**

**[معنى النميمه]**

و هي نقل قول الغير إلى المقول فيه كأن يقول تكلم فلان فيك بكذا و كذا قيل هي من نم الحديث من باب قتل و ضرب أى سعى به لإيقاع فتنه أو وحشه

### و هي من الكبائر

قال الله تعالى وَ يَفْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ وَ النَّمَامِ قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قيل و هو المراد بقوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فى باب السحر قوله فيما رواه فى الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أكبر السحر النميمه بين المتحابين و عن عقاب الأعمال عن النبي ص: من مشى فى نميمه بين اثنين سلط الله عليه فى قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة و يدل على حرمتها مع كراهه المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه جميع ما دل على حرمة الغيبه و تفاوت عقوبتها بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد.

### و قيل إن حد النميمه بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه

سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث و سواء أ كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابه و الرمز و الإيماء و سواء أ كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ كان ذلك عيبا و نقصانا على المنقول عنه أم لا بل حقيقه النميمه إفشاء السر و هتك الستر عما يكره كشفه انتهى موضع الحاجه.

### [متى تباح النميمه و متى تجب]

ثم إنه قد يباح ذلك لبعض المصالح التى هى آكد من مفسده إفشاء السر كما تقدم فى الغيبه بل قيل إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين لكن الكلام فى النميمه على المؤمنين

النوح بالباطل

### الخامسه و العشرون النوح بالباطل

### اشاره

ذكره فى المكاسب المحرمه الشيخان و سلالر و الحلوى و المحقق و من تأخر عنه

### [وجه حرمة النوح بالباطل]

و الظاهر حرمة من حيث الباطل يعنى الكذب و إلا فهو فى نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزه التحريم مطلقا كبعض الأخبار و كلاهما محمول على المقيد جمعا

الولاية

## السادسه و العشرون الولاية من قبل الجائر

### إشارة

و هى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه

### [وجه حرمة الولاية من قبل الجائر]

لأن الوالى من أعظم الأعدوان و لما تقدم فى روايه تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولاية فولايه فولايه الوالى الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهه الولاية معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شىء من جهه المعونه له معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن فى ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميته إلى آخر الخبر و فى روايه زياد بن أبى سلمه: أهون ما يصنع الله

المكاسب، ج ١، ص ٥٦

عز و جل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

### ثم إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيه عليه

من ظلم الغير مع أن الولاية عن الجائر لا- تنفك عن المعصيه و ربما كان فى بعض الأخبار إشاره إلى كونه من جهه الحرام الخارجى-. فى صحيحه داود بن زربى قال أخبرنى مولى لعلى بن الحسين ع قال: كنت بالكوفه فقدم أبو عبد الله ع الحيره فأتيته فقلت له جعلت فداك لو كلمت داود بن على- أو بعض هؤلاء فأدخل فى بعض هذه الولايات فقال ما كنت لأفعل فانصرفت إلى منزلى فتفكرت فقلت ما أحسبه منعنى إلا مخافه أن أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظه أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن

قال فأتيته فقلت جعلت فداك إني فكرت في إبائك علي و ظننت أنك إنما منعتني و كرهت ذلك مخافه أن أظلم أو أجور و إن كل امرأه لى طالق و كل مملوك لى حر إن ظلمت أحدا أو جرت علي أحد و إن لم أعدل قال كيف قلت فأعدت عليه الإيمان فرفع رأسه إلى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك بناء علي أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص فى الدخول.

**ثم إنه يسوغ الولاية المذكوره أمران**

**أحدهما القيام بمصالح العباد**

**أشاره**

بلا خلاف علي الظاهر المصرح به فى المحكى عن بعض حيث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنه الصحيحه. و قوله تعالى اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ

**و يدل عليه**

قبل الإجماع أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التى هو أهم من مفسده انسلاك الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى قال: من تولى عرافه قوم أتى به يوم القيامة و يدها مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافه قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنه و حشر و يدها مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا و لا يخفى أن العريف سيما فى ذلك الزمان لا يكون إلا من قبل الجائر. و صحيحه زيد الشحام المحكيه عن الأمالى عن أبى عبد الله ع: من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فى أمور الناس كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخل الجنه و روايه زياد بن أبى سلمه عن أبى الحسن موسى ع: يا زياد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعه قطعه أحب إلى من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط



رجل منهم إلا- لما ذا قلت ما أدري جعلت فداك قال إلا لتفريج كربه عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه و روايه على بن يقطين: إن لله تبارك و تعالى مع السلطان من يدفع بهم عن أوليائه قال الصدوق و في آخر أولئك عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:

كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان و عن المقنع: سئل أبو عبد الله ع عن رجل يحب آل محمد و هو في ديوان هؤلاء يقتل تحت رايتهم قال يحشره الله على نيته إلى غير ذلك. و ظاهرها إباحه الولاية من حيث هي مع المواساه و الإحسان بالإخوان فيكون نظير الكذب في الإصلاح و ربما يظهر من بعضها الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولاً غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفاره له كمرسله الصدوق المتقدمه. و في ذيل روايه زياد بن أبي سلمه المتقدمه: فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحد بواحد

### **و الأولى أن يقال إن الولاية غير المحرمه.**

#### **منها ما يكون مرجوحه**

و هو من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم. ففي روايه أبي بصير: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظاً في الآخرة لصحبه الجبار

#### **و منها ما يكون مستحبه**

و هي ولاية من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين فعن رجال النجاشي في ترجمه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضاع قال: إن لله بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمنين من الضر و إليهم يفرح ذو الحاجه من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعه المؤمنين في دار الظلمه أولئك المؤمنون حقاً أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر نور الكواكب الدريره لأهل الأرض أولئك من نورهم يضيء يوم القيامة خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلت فداك قال يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

### **و منها ما يكون واجبه و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجب عليه**

#### **إشاره**

فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع قدره و ربما يظهر من

## كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا

### قال فى النهايه

تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغوب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما فى ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشياء مواقعها و أما السلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمه الأخماس و الصدقات فى أربابها و صله الإخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقيح فإنه استحب له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله انتهى

### و قال فى السرائر

و أما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الأمور مختارا من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه إلى آخر عبارته النهايه بعينها

### و فى الشرائع

و لو أمن من ذلك أى اعمار ما يحرم و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استجبت

### قال فى المسالك

### اشاره

بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصوره النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

### و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف

كما اعترف به غير واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصوره النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب

### و يمكن توجيهه بأن نفس الولايه قبيحه محرمة

لأنها توجب إعلاء كلمه الباطل و تقويه شوكة الظالم فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلًا لمصلحه لأمر بالمعروف و تركها دفعا لمفسده تسويد اسمهم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و تقويه شوكتهم. نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا ليصير واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولايه و تخصيص دليله بغير هذه الصوره بل من باب مزاحمه قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف فللمكلف ملاحظه كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تراحم الحقين فى غير هذا المقام هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله لعموم النهى إلى آخره.

### و فى الكفايه

أن الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدره فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمه و ليس بثابت و هو ضعيف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدره الحالیه العرفيه كاف مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدره العقلية المفروضه فى المقام. نعم ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده إلى القدره العرفيه غير المحققه فى المقام لكنه تشكيك ابتدائي لا يضر بالإطلاقات

### و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر]

### إشاره

بعد الاعتراض على ما فى المسالك بقوله و لا يخفى ما فيه قال و يمكن تقويه عدم الوجوب- بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولايه عن الجائر بناء على حرمتها فى ذاتها و النسبه عموم من وجه فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيود المنع من الترك من أدله الوجوب و قيد المنع من الفعل من أدله الحرمه. و أما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن إسماعيل و غيره الذى هو أيضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور و بذلك يرتفع إشكال عدم معقوليه الجواز بالمعنى الأخص فى مقدمه الواجب ضروره ارتفاع الوجوب للمعارضه إذ عدم المعقوليه مسلم فيما لم يعارض الوجوب انتهى.

### [مناقشه ما أفاده صاحب الجواهر]

و فيه أن الحكم فى التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الأصول لا-التخيير كما قرر فى محله و مقتضاها بإباحه الولايه للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت فى بابه ثم على تقدير الحكم بالتخيير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهرى و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعى ثم المتعارضان

بالعموم من وجه لا- يمكن إلغاء ظاهر كل منهما مطلقا بل بالنسبة إلى مادة الاجتماع لوجب إبقاؤهما على ظاهرهما في مادتي الافتراق فيلزمك استعمال كل من الأمر و النهى في أدله الأمر بالمعروف و النهى عن الولاية في الإلزام و الإباحة ثم دليل الاستحباب أخص لا محاله من أدله التحريم- فتخصص به فلا ينظر بعد ذلك في أدله التحريم بل لا بد بعد ذلك من ملاحظته النسبه بينه و بين أدله وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر

فى غير مقام أن دليل استحباب الشىء الذى قد يكون مقدمه للواجب لا يعارض أدله وجوب ذلك الواجب فلا وجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها لأن دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشىء فى نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضيه كصيرورته مقدمه لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته أو منذورا و شبهه

### فالأحسن فى توجيه كلام من عبر بالجواز

مع التمكن من الأمر بالمعروف بإرادته الجواز بالمعنى الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظاهره إرادته الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى نظير قولهم يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه مع أنه واجب كفائى لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه أو يقال إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هناك معروف متروك يجب فعلا- الأمر به أو منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك بل يعلم بحسب العاده تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك و من المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و كيف كان فلا إشكال فى وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مرتكب يجب فعلا الأمر بالأول و النهى عن الثانى

### الثانى مما يسوغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر

#### إشارة

بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة فى نفسها لعموم قوله تعالى **إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ** فى الاستثناء عن عموم **لَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَفَرُوا** و النبوى ص: رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و قولهم ع: التقيه فى كل ضروره و ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثره من العمومات و ما يختص بالمقام.

### و ينبغى التنبيه على أمور

### الأول [إباحه ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقه الدم]

#### إشارة

أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الأخر و ما يتفق فى خلالها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقه الدم إذا لم يمكن التفصى عنه و لا إشكال فى ذلك و إنما الإشكال فى أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظام هل تباح كل ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوقع

به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنه لا- تليق به فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثره و عظمه أم لا بد من ملاحظه الضررين و الترجيح بينهما و جهان من إطلاق أدله الإ-كراه و أن الضرورات تبيح المحظورات و من أن المستفاد من أدله الإكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون فضلا

عن أن يكون أعظم. وإن شئت قلت إن حديث رفع الإيـكراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الأعمه و لا- حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجر و وجب تحمل الضرر هذا و لكن الأقوى هو الأول لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفي الحرج فإن إلزام الغير تحمل الضرر و ترك ما أكره عليه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقيه لتحقق بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقيه حيث إنه دل على أن حد التقيه بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

### [حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]

و أما

المكاسب، ج ١، ص ٥٨

ما ذكر من استفاده كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. بيان ذلك أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه فرفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز فى الجملة فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لرفع الجبر عن نفسه و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره فلا- يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فى الثانى لكونه مكرها عليه فترتفع حرمة كذلك يسوغ فى الأول لكونه مضطرا إليه ألا ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار فى شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما ساغ له ذلك المحرم. و

بعبارة أخرى الإضرار بالغير من المحرمات فكما ترتفع حرمة بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار لأن نسبة الرفع إلى ما أكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثالين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة و هي أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر في الأول متوجه إلى نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه لأنه مسوق للامتنان على الأمة فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا إليه في حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات. و أما الثاني فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب التزام المكروه بالكسر و إرادته الحتمية و المكروه بالفتح و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال إنه أضر بالغير لثلاث تضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الأمة لا قبح فيه كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه هذا كله مع أن أدله نفي الحرج كافي في الفرق بين المقامين فإنه لا حرج في أن لا يرخص الشارع في دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو أزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير فإنه حرج قطعاً.

## **الثاني أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر**

### **إشارة**

على ترك المكروه عليه ضرراً



متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراه عرفا إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكروه نفسه أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد صرح فى الشرائع و السرائر و التحرير و الروضة البهيه و غيرها. نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولايه المحرمه بل غيرها من المحرمات الإلهيه التى أعظمها التبرى من أئمه الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر مثل ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين ع قال: و لأن تبرأ منا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجنانك لتبقى على نفسك روحك التى بها قوامها و مالها الذى به قيامها و جاهها الذى به تمسكها و تصون من عرف بذلك من أوليائنا و إخواننا فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك و تتقطع به عن عمل فى الدين و صلاح إخوانك المؤمنين و إياك ثم إياك أن تترك التقيه التى أمرتك بها فإنك شائط بدمك و دماء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال مذل لهم فى أيدي أعداء دين الله و قد أمرك الله بإعزازهم فإنك إن خالفت وصيتى كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا إلى آخر الحديث. لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقيه الإضرار بالغير لعدم شمول أدله الإكراه لهذا لما عرفت من عدم

تحققه

مع عدم لحوق ضرر بالمكروه بالفتح ولا- بمن يتعلق به و عدم جريان أدله نفى الحرج إذ لا حرج على المأمور لأن المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبه إلى المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا يترتب على مخالفه المأمور به إلا- نهب مال مؤمن آخر فلا حرج حينئذ فى تحريم نهب مال الأول بل تسويغه لدفع النهب عن الثانى قبيح بملاحظه ما علم من الروايه المتقدمه من الغرض فى التقيه خصوصا مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب بل اللازم فى هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غيره. نعم إلا لدفع ضرر النفس فى وجه مع ضمان ذلك الضرر

### [المناقشه فى إطلاق تسويغ ما عدا إراقه الدم بالإكراه]

و بما ذكرنا ظهر أن إطلاق جماعه لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفه المكروه عليه على نفس المكروه أو على أهله أو على الأجانب من المؤمنين لا- يخلو عن بحث إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا إشكال فى تسويغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا- يعادل نفس المؤمن شىء فتأمل. قال فى القواعد و تحرم الولايه من الجائر إلا مع التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائتمار ما يأمره إلا القتل انتهى. و لو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم لم يخالف ما ذكرناه و قد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين فقال إلا مع الإكراه بالخوف

على النفس من تلف أو ضرر في البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره انتهى. و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله

### [الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف]

و كيف كان فهنا عنوانان الإكراه و دفع الضرر للخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه. و الأول يباح به كل محرم و الثاني إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالي بالغير لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنى و نحوه ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى في اليسير من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجوز و إن كان متعلقا بالعرض - ففي جواز الإضرار

المكاسب، ج ١، ص ٥٩

بالمال مع الضمان أو العرض الأخرى من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأخرى فلا يجوز بلا إشكال هذا و قد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحوق الضرر. قال في المسالك ضابط الإكراه المسوغ للولاية الخوف على نفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولاية لكن صار هذا التعبير منه منشأ لتخيل غير واحد أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

### [الثالث في اعتبار عدم القدره على التفصى]

أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن في اعتبار عدم القدره على التفصى من المكروه عليه و عدمه أقوالا - ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمه فلا تعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصى و الذى يظهر من ملاحظه كلماتهم فى باب الإكراه عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصى إذا لم يكن حرجا و

لم يتوقف على ضرر كما إذا أكره على أخذ المال من مؤمن فيظهر أنه أخذ المال و جعله في بيت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إليه سرا كما كان يفعل ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله في دار واسعه من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدد عليه و كذا لا خلاف في أنه لا يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير و كأن منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارته الشرائع مستظها منه خلاف ما اعتمد عليه. قال في الشرائع بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعا للضرر اليسير مع الكراهه و الكثير بدونها إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره مع عدم القدره على التفصي منه إلا في دماء المحرمه فإنه لا تقيه فيها انتهى قال في المسالك ما ملخصه أن المصنف ذكر في هذه المسألة شرطين الإكراه و العجز عن التفصي و هما متغايران و الثاني أخص و الظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط في أصل قبول الولاية و الثاني شرط للعمل بما يأمره ثم فرع عليه أن الولاية إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا يشترط في جوازه بالإكراه. و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصه و لا يشترط فيه الإلجاء بحيث لا يقدر على خلافه و قد صرح به الأصحاب في كتبهم فاشتراط العجز عن التفصي غير واضح إلا أن يريد به أصل الإكراه إلى أن قال إن الإكراه مسوغ لامتنال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفه مع خوف الضرر انتهى موضع الحاجة

من كلامه. أقول لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرمة في ولايته كما هو الغالب و أمكن في بعضها المخالفه واقعا و دعوى الامتثال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصى. و كيف كان فعباره الشرائع واقعه على طبق المتعارف من توليه الولاة و أمرهم فى ولايتهم بأوامر كثيره يمكنهم التفصى عن بعضها و ليس المراد بالتفصى المخالفه مع تحمل الضرر كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبه عدم الخلاف المتقدم إلى الأصحاب و من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصى لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

#### **الرابع أن قبول الولاية مع الضرر المالى**

الذى لا يضر بالحال رخصه لا عزمه فيجوز تحمل الضرر المذكور لأن الناس مسلطون على أموالهم بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقويه شوكتهم.

#### **الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن**

##### **إشاره**

و لو تواعد على تركه بالقتل إجماعاً على الظاهر المصرح به فى بعض الكتب و إن كان مقتضى عموم نفي الإكراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقين ص أنه: إنما شرعت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيه. و مقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكوره و الأنوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك

#### **و لو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحد**

ففى العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقيه فى الدماء و من أن المستفاد من قوله ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

#### **و أما المستحق للقتل قصاصاً**

فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم

#### **و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف**

لأن التقيه إنما شرعت لحقن دماء الشيعة فحدها بلوغ دمهم لآدم غيرهم و بعباره أخرى محصل الروايه لزوم نقض الغرض من

تشريع التقيه فى إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعيه التقيه فى قتله إهراق ما شرع التقيه لحقنه هذا كله فى غير الناصب و أما الناصب لأنه غير محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة فلا إشكال فى مشروعيه قتله للتقيه و مما ذكرنا يظهر حكم دم الذمى و شرعيه التقيه فى إهراقه. و بالجمله فكل دم غير محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقيه فيها.

### **بقى الكلام فى أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل**

وجهان من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ و من عمومات التقيه و نفى الجرح و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى عن الروضة البهيه و المصاييح و الرياض و لا يخلو عن قوه

### **خاتمه فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيتيه**

### **[رساله النجاشى إلى الإمام الصادق عليه السلام]**

روى شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله فى رسالته المسماه بكشف الريبه عن أحكام الغيبه بإسناده عن شيخ الطائفه عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلى قال: كنت عند أبى عبد الله ع فإذا بمولى لعبد الله النجاشى - و قد ورد عليه فسلم و أوصل إليه كتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم أطال الله بقاء سيدى و جعلنى من كل سوء فداه و لا أرانى فيه مكروها فإنه ولى ذلك و القادر عليه اعلم سيدى و مولاي إنى بليت بولايه الأهواز فإن رأى سيدى و مولاي أن يحد لى حدا و يمثل لى مثلا استدل به على ما يقربنى إلى الله عز و جل و إلى رسوله و يلخص لى فى كتابه ما يرى لى العمل به و فيما أبدله و أين أضع زكاتى و فيمن أصرفها و بمن آنس و إلى من أستريح و بمن أثق و آمن و ألجأ إليه فى سرى فعسى أن يخلصنى الله تعالى بهدايتك و ولايتك

المكاسب، ج ١، ص ٦٠

فإنك حجه الله على خلقه و أمينه فى بلاده لا زالت نعمته عليك

### **[جواب الإمام الصادق عليه السلام عن رساله النجاشى]**

### **إشاره**

قال عبد الله بن سليمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم أحاطك الله بصنعه و لطف بك بمنه و كلاك برعايته فإنه ولى ذلك أما بعد فقد جاءنى رسولك بكتابك فقرأته و فهمت جميع ما ذكرت و سألت عنه و ذكرت أنك بليت بولايه الأهواز



بما ساءنى من ذلك و ما سرنى إن شاء الله تعالى

### [عله سرور الإمام عليه السلام بولايه النجاشى]

فأما سرورى بولايتك فقلت عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد ص و يعزبك ذليلهم و يكسوك عاريهم و يقوى بك ضعيفهم و يطفى بك نار المخالفين عنهم

### [عله استياء الإمام عليه السلام بولايه النجاشى]

و أما الذى ساءنى من ذلك فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولى لنا فلا تشم رائحه حظيره القدس فإنى ملخص لك جميع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى أخبرنى يا عبد الله أبى عن آباءه عن على ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلب الله لبه عنه

### [ما رسمه الإمام عليه السلام للنجاشى للنجاه من تبعات الولايه]

و أعلم أنى سأشير عليك برأى إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصك و نجاتك فى حقن الدماء و كف الأذى عن أولياء الله و الرفق بالرعيه و التأنى و حسن المعاشره مع لين فى غير ضعف و شده فى غير عنف و مداراه صاحبك و من يرد عليك من رسله و أرفق برعيتك بأن توقفهم على ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالى و إياك و السعاه و أهل النمائم فلا يلزقن بك منهم أحد و لا يراك الله يوماً و ليله و أنت تقبل منهم صرفاً و لا عدلاً فيسخط الله عليك و يهتك سترك و احذر مكر خوزى الأهواز فإن أبى أخبرنى عن آباءه عن أمير المؤمنين ع قال إن الإيمان لا يثبت فى قلب يهودى و لا خوزى أبداً و أما من تأنس به و تستريح إليه و تلجىء أمورك إليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين فإن رأيت هناك رشداً فشأنك و إياه

### [ما ينبغى للوالى الحذر منه]

و إياك أن تعطى درهماً أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابه فى غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممزح إلا أعطيت مثله فى ذات الله و لتكن جوائزك و عطاياك و خلعتك للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأحماس و ما أردت أن تصرفه فى وجوه البر و النجاح و الفطره و الصدقه و الحج و الشرب و الكسوه التى تصلى فيها و تصل بها و الهديه التى تهديها إلى الله عز و جل و إلى رسول الله ص من أطيب كسبك



يا عبد الله اجهد أن لا تكتز ذهبا ولا فضه فتكون من أهل هذه الآيه وَ الَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَ لَا تستصغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فى بطون خاليه تسكن بها غضب الرب تبارك و تعالى و أعلم أنى سمعت أبى يحدث عن آباءه عن أمير المؤمنين ع أنه سمع عن النبى ص يقول لأصحابه يوما ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع فقلنا هلكننا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب

### و سأنبئك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف

و التابعين فقد حدثنى أبى محمد بن على بن الحسين ع قال لما تجهز الحسين ع إلى الكوفه أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعى منك و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها أ لا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين ع و الدنيا فقال له بلى لعمرى إنى أحب أن تحدثنى بأمرها

### [تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]

فقال أبى قال على بن الحسين سمعت أبا عبد الله يقول حدثنى أمير المؤمنين ع قال إنى [كنت] بفدك فى بعض حيطانها و قد صارت لفاطمه ع فإذا أنا بامرأه قد قحمت على و فى يدي مسحاه و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبى مما يداخلى من جمالها فشبهتها ببشينة الجمحى بنت عامر و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا بن أبى طالب هل لك أن تتزوج بى فأغنيك عن هذه المسحاه و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك الملك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها على ع من أنت حتى أخطبك من أهلك فقالت أنا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول

لقد خاب من غرته دنيا دنيه و ما هى إن غرت قرونا بطائل

أتتنا على زى العزيز بشينه و زينتها فى مثل تلك الشمائل

فقلت لها غرى سواى فإننى عزوف عن الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإن محمدا أحل صريعا بين تلك الجنادل

و هيهاتنى بالكنوز و درها و أموال قارون و ملك القبائل

أليس جميعا للفناء مصيرها و يطلب من خزانها بالطوائل

فغرى سواى إننى غير راغب بما فيك

من ملك و عز و نائل

فقد قنعت نفسى بما قد رزقته فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل

فإنى أخاف الله يوم لقائه و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه لأحد حتى لقي الله تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطحوا بشىء من بوائقها

**[ما يكفر عن الوالى]**

و قد وجهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لك فى كتابى هذا ثم كانت عليك من الذنوب و الخطايا كمثلى أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن يتجاوز عنك جل و عز بقدرته

**[جملة من حقوق المؤمن على المؤمن]**

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمنا فإن أبى محمد بن على ع حدثنى عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب ع أنه كان يقول من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله و حشره فى صورته الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضى لأخيه المؤمن حاجه قضى الله له حوائج كثيرة إحداها الجنة و من كسا أخاه المؤمن جبه عن عرى كساه الله من سندس الجنة و إستبرقها و حريرها و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيبات الجنة و من سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدين و أسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحله حمله الله على ناقه من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه المؤمن امرأه يأنس بها و تشد عضده و يستريح إليها زوجة الله من الحور العين و آنسه

بمن أحبه من الصديقين من أهل بيت نبيه ع وإخوانه

المكاسب، ج ١، ص ٦١

و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زله الأقدام و من زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجه منه إليه كتب من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره يا عبد الله و حدثني أبي عن آبائه عن علي ع أنه سمع رسول الله ص يقول لأصحابه يوما معاشر الناس إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فإنه من تتبع عثره مؤمن أتبع الله عثراته يوم القيامة و فضحه في جوف بيته و حدثني أبي عن آبائه عن علي ع أنه قال أخذ الله ميثاق المؤمن أن لا يصدق في مقالته و لا ينتصف من عدوه على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحه نفسه لأن كل مؤمن ملجم و ذلك لغايه قصيره و راحه طويله و أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته يعيبه و يحسده و الشيطان يغويه و يمقته و السلطان يقفو أثره و يتبع عثراته و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا و إباحه حريمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله و حدثني أبي عن آبائه ع عن علي عن النبي ص قال نزل جبرئيل ع فقال يا محمد إن الله يقرئك السلام و يقول اشتقت للمؤمن اسما من أسمائي سميته مؤمنا فالمؤمن منى و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلنى بالمحاربه يا عبد الله و حدثني أبي عن آبائه عن علي عن النبي صلى

الله عليهم أجمعين أنه قال يوما يا علي لا تناظر رجلا حتى تنظر في سريره فإن كانت سريره حسنه فإن الله عز وجل لم يكن ليخذل وليه وإن كانت سريره رديه فقد تكفيه مساويه فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به عن معاصي الله عز وجل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع عن النبي ص قال إنه قال أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع أنه قال من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعت أذناه ما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين قال الله عز وجل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يا عبد الله وحدثني أبي عن آباءه عن علي ع أنه قال من روى عن أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت و ثلبه أوبقه الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بمخرج مما قال و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه ص سرورا و من أدخل على بيت نبيه سرورا فقد أدخل على رسول الله ص سرورا و من أدخل على رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته ثم إنى أوصيك بتقوى الله وإيثار طاعته والاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم فاتق الله ولا تؤثر أحدا على رضاه وهواه فإنه وصيه

الله عز و جل إلى خلقه لا- يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها و اعلم أن الخلق لم ياكلوا بشىء اعظم من تقوى الله فإنه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا تسأل عنه غدا فافعل

### [ما قاله النجاشي عند وصول كتاب الإمام إليه]

قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق ع إلى النجاشي نظر فيه فقال صدق و الله الذى لا إله إلا هو مولاي فما عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجا قال فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته

هجاء المؤمن

### السابعه و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة

#### إشاره

لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعيير و إذاعه سر و كل ذلك كبيره موبقه

#### [تفسير الهجاء]

و يدل عليه فحوى ما تقدم فى الغيبه بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعم ما فيه من المعاييب و ما ليس فيه كما عن القاموس و النهايه و المصباح لكن مع تخصيصه فيها بالشعر. و أما تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد فلا- يخلو عن تأمل و لا- فرق فى المؤمن بين الفاسق و غيره. و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق

#### [هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع لثلا يؤخذ ببدعه لكن بشرط الاقتصار على المعاييب الموجوده فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمه الكذب و ما تقدم من الخبر فى الغيبه- من قوله ع فى حق المبتدعه: باهتوهم كيلا يطعموا فى إضلالكم محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به بأن يقال لعله زان أو سارق و كذا إذا زاد ذكر ما ليس فيه من باب المبالغه- و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحه فإن مصلحه تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسده الكذب.

و فى روايه أبى حمزه عن أبى جعفر ع قال: قلت له إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم فقال الكف عنهم أجمل ثم قال لى و الله يا أبا حمزه إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما

خلا شيعتنا و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهه ثم أشار ع إلى أولويه قصد

الصدق بإرادته الزنى من حيث استحلال حقوق الأئمه

الهجر

### الثامن والعشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح

التصريح به منه

ففى صحيحه أبى عبيده: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار و فى النبوى: إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالى بما قال و لا- ما قيل فيه و فى روايه سماعه: إياك أن تكون فحاشا و فى النبوى: إن من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه و فى روايه: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمه

الأجره على الواجبات

### [النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله

[أخذ الأجره على الواجب]

إشاره

عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع و الظاهر أن نسبته إلى الشهره فى المسالك فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى لا فى حرمه أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين انتهى. و كأن لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض أن على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعه و هو الحججه انتهى.

### [تحديد موضوع المسأله]

و اعلم أن موضوع هذه المسأله ما إذا كان للواجب على العامل منفعه تعود إلى من يبذل بإزائه المال كما لو كان كفاثيا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالفضاء للمدعى إذا وجب عينا. و بعبارة أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجواز الاستيجار عليه لا أن الكلام فى كون مجرد

المكاسب، ج ١، ص ٦٢

الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجره عليه فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجره عليه لا لوجوبها

بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله فإن النافله أيضا كذلك

### **و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص في العمل**

لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجاره يؤكد الإخلاص و فيه مضافا إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجاره و الجعاله حيث إن الجعاله لا توجب العمل على العامل أنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجاره توصلى لا يشترط فى حصول ما وجب به قصد القربه مع أن غرض المستدل منافاه قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فى العمل لا لاعتباره فى وجوبه. و إن أريد أنه يؤكد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجاره إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجاره. و مقتضى الإخلاص المعتبر فى ترتب الثواب على موافقه هذا الأمر و لو لم يعتبر فى سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العباده لأجل استحقاقه



تعالى إياه و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما فى الجعالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكد وجوب الوفاء بعد إيجاب بالإجارة فالمانع حقيقه هو عدم القدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء أ كانت المعاوضه لازمه أم جائزه

### و أما تأتي القربه فى العبادات المستأجره

- فالأذن الإجارة إنما تقع على الفعل المأتى به تقربا إلى الله نيابه عن فلان. توضيحه أن الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى العمل متقربا إلى الله فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فى نفسه مستحب لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالإجارة وجوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجره نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقربا إلى الله فالأجره فى مقابل النيابه فى العمل المتقرب به إلى الله التى مرجع نفعها إلى المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فيه لأن الأجره هنا فى مقابل العمل تقربا إلى الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلى العامل لأن المفروض أنه يمثل ما وجب على نفسه بل فى مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى و التقرب يقع للعامل دون البازل و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعباده سوى امتثال أمر الله تعالى. فإن قلت يمكن للأجير أن يأتى بالفعل مخلصا لله تعالى بحيث لا يكون للإجارة دخل فى إتيانه فيستحق الأجره فالإجارة غير مانعه من قصد الإخلاص. قلت الكلام فى أن مورد الإجارة لا بد

أن يكون عملاً قابلاً لأن يوفى به بعقد الإجاره و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك. فإن قلت يمكن أن تكون غايه الفعل التقرب و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجره كما يؤتى بالفعل تقرباً إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه. قلت فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجره فإن طلب الحاجه من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله فلا يقدر فى العباده بل ربما يؤكدها. و كيف كان فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسأله و هو الواجب التعبدى فى الجملة إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجره فى التوصليات و عدم جوازه فى المندوبات التعبدية فليس مطرداً و لا منعكساً.

**[استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه]**

**إشاره**

نعم قد استدلل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجوه أقواها أن التنافى بين صفه الوجوب و التملك ذاتى لأن الملوكة المستحق لا يملك و لا يستحق ثانياً. توضيحه أن الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر فى مقابل تملكه المال إياه فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير. ألا ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقاً للأول و مملوكاً له فلا معنى لتمليكه ثانياً للآخر مع

فرض بقاءه على ملك الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجهه الله تعالى خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحي فلا يستحقها غيره ثانيا هذا.

### [المناقشه فى الاستدلال]

و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشه لإمكان منع المنافاه بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمى و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه

### [الاستدلال على الحرمة فى الواجب الكفائى و مناقشته]

ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى. و أما الكفائى فاستدل على عدم جواز أخذ الأجره عليه بأن الفعل متعين له فلا- يدخل فى ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره لأنه بمنزله قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكه لك أو لغيرك و فيه منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير فإذا وجب إنقاذ غريق كفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد فاستأجر واحدا غيره فثواب الإنقاذ و الإزاله يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابه و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه كفايه على الأجير و المستأجر.

### [عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع]

و بالجمله فلم أجد دليلا- على هذا المطلب و افيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصرح به إلا المحقق الثانى لكنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكايه و الوجدان.

### [وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحكايه فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجره على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع أما

المكاسب، ج ١، ص ٦٣

لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففیه خلاف و كذلك العلامة فى المختلف. و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابحه عن فخر

الدين و جماعه التفصيل بين العبادات و غيرها.

و يكفى فى ذلك ملاحظه الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعه بل النهايه و محكى المرتضى جواز الأجر على القضاء مطلقا و إن أول بعض كلامهم بإرادته الارتزاق. و قد اختار جماعه جواز أخذ الأجره عليه إذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضى محتاجا. و قد صرح فخر الدين فى الإيضاح بالتفصيل بين الكفائيه التوصليه و غيرها فجوز أخذ الأجره فى الأول قال فى شرح عبارته والده فى القواعد فى الاستيجار على تعليم الفقه ما لفظه الحق عندى أن كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجره عليه و الذى وجب كفايه فإن كان مما لو أوقعه بغيره لم يصح و لم يزل الوجوب فلا- يجوز أخذ الأجره عليه لأنه عباده محضه قال الله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حصر غرض الأمر فى انحصار غايه الفعل فى الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كذلك و غير ذلك

يجوز أخذ الأجره عليه إلا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى. نعم رده في محكى جامع المقاصد لمخالفه هذا التفصيل لنص الأصحاب. أقول لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثاني فهذا والده قد صرح في المختلف بجواز أخذ الأجره على القضاء إذا لم يتعين وقبله المحقق في الشرائع غير أنه قيد صورته عدم التعيين بالحاجه ولأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائي في مصابيح ما اختاره فخر الدين من التفصيل ومع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثاني مع ما طعن به الشهيد الثاني على إجماعه بالخصوص في رسالته في صلاه الجمعة

### [مقتضى القاعده في المقام]

والذى ينساق إليه النظر- أن مقتضى القاعده في كل عمل له منفعه محله مقصوده جواز أخذ الأجره و جعل عليه و إن كان داخلا في العنوان الذى أوجبه الله على المكلف ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجره و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه. و أما مانعيه مجرد الوجوب من صحه المعاوضه على الفعل فلم تثبت على الإطلاق

### [اللازم التفصيل بين العيني التعيني فلا يجوز و بين غيره فيجوز]

بل اللازم التفصيل فإن كان العمل واجبا عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجره لأن أخذ الأجره عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل لأن عمله هذا لا يكون محترما لأن استيفاءه منه لا يتوقف على طيب نفسه لأنه يقهر عليها مع عدم طيب النفس و الامتناع. و مما يشهد بما ذكرناه أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ينافى ما ذكرناه حكم الشارع بجواز أخذ الأجره على العمل بعد إيقاعه كما أجاز للوصى أخذ أجره المثل أو مقدار الكفايه لأن هذا حكم شرعى لا من باب المعاوضه

### ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى

مضافا فى التعبدى إلى ما تقدم من منافاه أخذ الأجره على العمل للإخلاص كما نبهنا عليه سابقا و تقدم عن الفخر و قرره عليه بعض من تأخر عنه.

### [جرمه أخذ الأجره على المندوب التعبدى]

و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب.

### [جواز أخذ الأجره على الواجب التوصلى التخيبرى]

و أما الواجب التخييري فإن كان توصليا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملا على نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا يقهر المكلف عليه فجاز أخذ الأجره بإزائه فإذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين فاختار الولي أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه مقدمه للدفن

### [التفصيل في الواجب التعبدى التخييرى]

و إن كان تعبديا فإن قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص فهو كالتوصلى و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما فى القصد كان حكمه كالتعبدى.

### [التفصيل فى الكفائى بين التوصلى و التعبدى]

و أما الكفائى فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره فهو العامل فى الحقيقه و إن كان تعبديا لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه. نعم يجوز النيابة إن كان مما يقبل النيابة لكنه يخرج عن محل الكلام لأن محل الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر فافهم - .

### [جرمه أخذ الأجره فى الكفائى لو كان حقا لمخلوق على المكلفين]

ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشىء كفايه كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجره منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفايه و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق بل و معالجه الطبيب لدفع الهلاك.

### [الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها النظام]

#### إشاره

ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفايه لوجوب إقامه النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع أن جواز أخذ الأجره عليها مما لا كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجره على الطبابه لوجوبها عليه كفايه أو عينا كالفقاهه

و قد تفصى عنه بوجوه

الالتزام بخروج ذلك بالإجماع و السيره القطعيين.

### الثانى الالتزام بجواز أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعديبه

و قد حكاه فى المصاييح عن جماعه و هو ظاهر كل من جوز أخذ الأجره على القضاء بقول مطلق يشمل صورته تعيينه عليه كما تقدم حكايته فى الشرائع و المختلف عن بعض و فيه ما تقدم سابقا- من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجره عليه.

### الثالث ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه

فلا يكون حينئذ واجبا و فيه أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائى بل و مع وجوبه عينا للانحصار.

### الرابع ما فى مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها

كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع و فيه أن هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاهد إجماعاتهم و عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

### الخامس أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام

لوقوع أكثر الناس فى المعصيه بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون بالصناعات

المكاسب، ج ١، ص ٦٤

الشاقه أو الدقيقه إلا طمعا فى الأجره و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات و تسويغ أخذ الأجره عليها لطف فى التكليف بإقامه النظام. و فيه أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقه و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زياده الأجره مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميله إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقه أ لا ترى أن أغلب الصنائع الشاقه من الكفائيات كالفلاحه و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهله.

### السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجره على الواجب أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل

حصول الشرط فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هو الشرط فى وجوبه فكل ما وجب كفايه من حرف و صناعات لم تجب إلا- بشرط العوض بإجاره أو جعاله أو نحوهما فلا- فرق بين وجوبها العيني للانحصار و وجوبها الكفائى لتأخير الوجوب عنها و عدمه قبلها كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفايه أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصالة كالنفقات أو بالعارض كالمنذور و نحوه انتهى كلامه رحمه الله و فيه أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامه النظام التى هى من الواجبات المطلقة فإن الطبايه و الفصد و الحجامه و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات واجبه بذل له



### السابع أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها

و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرعا بل يحصل به و بالعمل بالأجره فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له أن يطلب الأجره و حينئذ فإن بذل المريض الأجره و جب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجره و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه و ليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها. و بالجمله فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله و وجوب نفس ذلك العنوان فلا يجوز أخذ الأجره عليه بناء على المشهور و أما ما أمر به من باب إقامه النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فى الجمله و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه كالعائب الذى يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج مقدمه له فأخذ الأجره عليه غير جائز - .

### [مختار المؤلف]

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره على بيان الدواء أو بعد تشخيص الدواء و أما أخذ الوصى الأجره على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل

بإطلاقه لصوره تعين العمل عليه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفيضه على أن له أن يأخذ شيئاً و إنما وقع الخلاف فى تعيينه فذهب جماعه إلى أن له أجره المثل حملاً للأخبار على ذلك و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجره المثل. و بالجمله فملاحظه النصوص و الفتاوى فى تلك المسأله ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر - فهو إنما يرجع بعوض المبدول لا بأجره البذل - فلا يرد نقضا فى المسأله و أما رجوع الأم المرضعه بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها بناء على توقف حياه الولد عليه فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصى بأجره المثل من جهة عموم الآيه فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمْ فَاتَّوَهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَافْهَمْ و إن كان كفاثاً جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجـه فإن العلاجـ و إن كان معيناً عليه إلاـ أن الجمع بينه و بين المريض مقدمه للعلاجـ واجب كفاثى بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفاثى كإحضار الأولياء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره عليه. نعم يستثنى من الواجب الكفاثى ما علم من دليله صيروره ذلك العمل حقاً للغير يستحقه من المكلف كما قد يدعى أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقاً على الأحياء فى التجهيز فكل من فعل شيئاً منه فى الخارج فقد أدى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجره عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه

عليه و ما يحتاج إليه كصيغه النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه هذا تمام الكلام فى أخذ الأجره على الواجب.

### و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه

### و أما المكروه و المباح

فلا إشكال فى جواز أخذ الأجره عليهما

### و أما المستحب

### اشاره

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجاره من هذه الجهه فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه لأن الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذى ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه كما تقدم فى الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نيه القربه لم يجز أخذ الأجره عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقضى به لأن المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجز الاستيجار عليه و من هذا القبيل الاستيجار على العباده لله تعالى أصاله- لا نيابه و إهداء ثوابها إلى المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفى مع الإجاره و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويع فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله إلا- أخذ الأجره. و كذا من استأجر غيره لإعانه المحاويع و المشى فى حوائجهم فإن المشى لا يقصد إلا الأجره إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر

### و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه

المكاسب، ج ١، ص ٦٥

كالحج و الزياره و نحوهما فإن نيابه الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كانت مستحبه إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب

الذى هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص فى امتثال أو أمر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها أ لا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فى هذه النيابة بل يتخيلون النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربه إلى الله ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجاره فالأجبر غير متقرب فى نيابته لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابة راجحه شرعا يحصل بها التقرب لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

### **[الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجاره و الجواب عنه]**

فإن قلت الموجود فى الخارج من الأجبر ليس إلا الصلاه عن الميت مثلا و هذا متعلق الإجاره و النيابة فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره كما ادعيت و ليست النيابة عن الميت فى الصلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاه شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجاره و الثانى موردا للإخلاص. قلت القربه المانع اعتبارها من تعلق الإجاره هى المعتبره فى نفس متعلق الإجاره و إن اتحد خارجا مع ما يعتبر فيه القربه مما لا يكون متعلقا للإجاره فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه النيابة

فعل للنائب من حيث إنها نيابه عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابه النائب يعنى تنزيل نفسه منزله المنوب عنه فى هذه الأفعال و بهذا الاعتبار تترتب عليه الآثار الدينويه و الأخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشرة و الإجاره تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى فالموجود فى ضمن الصلاه الخارجيه فعلان نيابه صادره عن الأجير النائب فيقال ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز صلى فلان و لا- يمكن أن يقال ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستيجار على الأول الذى لا يعتبر فيه القربه.

### [جواز الاستيجار للميت]

و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستيجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاه ذلك لاعتبار القربه فيها ممكن الدفع- خصوصا بملاحظه و ما ورد من الاستيجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسده لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربه فى الحج و أضعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى مع أن ظاهر ما ورد فى استيجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعيل كون الإجاره على نفس الأفعال.

### [عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه]

ثم اعلم أنه كما لا- يستحق الغير بالإجاره- ما وجب على المكلف على وجه العباده كذلك لا يؤتى على وجه العباده لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجاره فلو استؤجر لإطافه صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه كما صرح به فى المختلف بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره فى الطواف- كما صرح به جماعه تبعاً للإسكافى لأن المستأجر يستحق الحركه المخصوصه عليه لكن ظاهر جماعه جواز الاحتساب فى هذه الصوره لأن استحقات الحمل غير استحقات الإطافه به كما لو استؤجر لحمل متاع. و فى المسأله أقوال قال فى الشرائع و لو حملة حامل فى الطواف أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه انتهى و قال فى المسالك هذا إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا- بجعله أو كان مستأجرا للحمل فى طوافه أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم يحتسب للحامل لأن الحركه المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره فلا يجوز صرفها إلى نفسه- و فى المسأله أقوال هذا أجودها انتهى و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقا كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد على إشكال. و القول

الآخر ما فى الدروس من أنه يحتسب لكل من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا فى طوافه انتهى. و الثالث ما ذكره فى المسالك من التفصيل. و الرابع ما ذكره بعض محشى الشرائع من استثناء صورته الاستيجار على الحمل. و الخامس الفرق بين الاستيجار للطواف به و بين الاستيجار لحمله فى الطواف و هو ما اختاره فى المختلف. و بنى فخر الدين فى الإيضاح جواز الاحتساب فى صورته الاستيجار للحمل التى استشكل والده رحمه الله فيها على أن ضم نيه التبرد إلى الوضوء قاذح أم لا- و المسألة مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالك لا يخلو عن وجه.

## [أخذ الأجره على الأذان]

### إشاره

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه- من عدم جواز الاستيجار على المستحب إذا كان من العبادات أنه لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان مما يرجع نفع منه إلى الغير لأجله يصح الاستيجار كالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به فى الصلاه و كذا أذان المكلف للإعلام عند الأ- كثر كما عن الذكري و على الأشهر كما فى الروضه و هو المشهور كما فى المختلف و مذهب الأصحاب إلا- من شذ كما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع كما عن محكى الخلاف بناء على أنه عباده يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقه الغير.

## [ما يدل على عدم جواز الأجره على الأذان]

و فى روايه زيد بن على عن أبيه عن آبائه عن على ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنى أحبك لله فقال له لكنى أبغضك لله قال و لم قال لأنك تبغى فى الأذان أجرا و تأخذ على تعليم القرآن أجرا و فى روايه حمران الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله ع: و رأيت الأذان بالأجره و الصلاه بالأجر و يمكن أن يقال إن مقتضى كونه عباده عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب به لا فساد الإجاره مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايه لا يتأتى بالأذان الذى لا يتقرب به صح ما ذكر لكن ليس كذلك و أما الروايه فضيعفه- و من هنا استوجه الحكم بالكراهه فى الذكري و المسالك و مجمع البرهان و البحار بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروايات أمكن جبر سند الأولى

المكاسب، ج ١،

بالشهره مع أن روايه حمران حسنه على الظاهر بابن هاشم

### [الأجره على الإمامه]

و من هنا يظهر وجه ما ذكره في هذا المقام من حرمة أخذ الأجره على الإمامه مضافا إلى موافقتها للقاعده المتقدمه من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الإخلاص لا يجوز الاستيجار عليه لأن شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك

### [الأجره على تحمل الشهاده]

ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الأجره عليها عند المشهور تحمل الشهاده بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال في المسأله لقوله تعالى وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا المفسر في الصحيح بالدعاء للتحمل و كذلك أداء الشهاده لوجوبه عينا أو كفايه و هو مع الوجوب العيني واضح و أما مع الوجوب الكفائي فلأن المستفاد من أدله الشهاده كون التحمل و الأداء حقا للمشهد له على الشاهد فالموجود في الخارج من الشاهد حق للمشهد له لا يقابل بعوض للزوم مقابله حق الشخص بشىء من ماله فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

و منه يظهر أنه كما لا يجوز أخذ الأجره من المشهد له كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفايه إذا استأجره لفائده إسقاطها عن نفسه ثم إنه لا فرق في حرمة الأجره بين توقف التحمل أو الأداء على قطع مسافه طويله و عدمه. نعم لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمكن إحضار الواقعه عند من يراد تحمله للشهاده فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

### [الارتزاق من بيت المال لمن يحرم عليه أخذ الأجره]

#### إشاره

بقى الكلام في شىء و هو أن كثيرا من الأصحاب صرحوا في كثير من الواجبات و المستحبات التي يحرم أخذ الأجره عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و ليس المراد أخذ الأجره أو جعل من بيت المال لأن ما دل على تحريم العوض لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقا للغير يجب أدائه إليه عينا أو كفايه فيكون أكل المال بإزائه أكلا له بالباطل كان إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمة لأنه تضييع

له و إعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفايه أو عينا مما يرجع إلى مصالح المؤمنين و حقوقهم كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأى ولى المسلمين المصلحة فى تعيين شىء من بيت المال له فى اليوم أو الشهر أو السنه من جهة قيامه بذلك الأمر لكونه فقيرا يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته فيعين له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها. و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى أنه لو قيل له اقض فى البلد و أنا أكفيك مئونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعله

### و كيف كان فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة

على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المئونه فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحة غير جائز و يظهر من إطلاق جماعه فى باب القضاء خلاف ذلك بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفايه

### خاتمه تشتمل على مسائل

### الأولى [بيع المصحف]

#### إشاره

صرح جماعه كما عن النهايه و السرائر و التذكره و الدروس و جامع المقاصد بحرمه بيع المصحف و المراد به كما صرح فى الدروس خطه و ظاهر المحكى عن نهايه الأحكام اشتهاها بين الصحابه حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابه و عليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضة.

### [روايات المنع عن بيع المصحف]

ففى موثقه سماعه: لا- تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام قلت فما تقول فى شرائها قال اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما و مضمرة عثمان بن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها فقال لا تشتري كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفتر و قل أشتري منك هذا بكذا و كذا: و رواها فى الكافى عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن أبى عبد الله ع: و روايه جراح المدائنى: فى بيع المصاحف قال لا تبع الكتاب و لا- تشتريه و بيع الورق و الأديم و الحديد ٢٥٨ و روايه عبد الرحمن بن سيابه قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن المصاحف لن يشتري فإذا اشتريت فقل إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشتري أنها لا- تدخل فى ملك أحد على وجه العوضيه عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام فى بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم و كيف كان فالحكم فى المسأله واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتى مثل الحلوى



الذى لا يعمل بأخبار الآحاد.

### [توهم استفادة الجواز من بعض الروايات]

و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن بيع المصاحف و شرائها فقال إنما كان يوضع عند القامه و المنبر قال كان بين الحائط و المنبر قيد ممر شاه أو رجل و هو منحرف فكان الرجل يأتى فيكتب البقره و يجىء آخر فيكتب السوره كذلك كانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلك- قلت فما ترى فى ذلك قال أشتريه أحب إلى من أن أبيع: و مثلها روايه روح بن عبد الرحيم و زاد فيها: قلت فما ترى إن أعطى على كتابته أجرا قال لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فإنها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله أشتريه أحب إلى من أن أبيع و نفى البأس عن الاستيجار لكتابته كما فى أخبار أخرى غيرها فيجوز تملك الكتابه بالأجره فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرها

### [عدم دلالة الروايات على جواز المعاوضه على الخط]

لكن الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل على أن تحصيل المصحف فى الصدر الأول كان بمباشره كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها على كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضه لا- بد أن لا تقع إلا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره. و فى بعض الروايات دلالة على أن الأولى- مع عدم مباشره الكتابه بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله ع عن أبى عبد الله ع

قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها على غير شرط فأعطته حين

المكاسب، ج ١، ص ٦٧

فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا

### [روايه عنبسه الوراق و توجيها]

و مما يدل على الجواز روايه عنبسه الوراق قال: قلت لأبي عبد الله ع أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها قال أ لست تشتري ورقا و تكتب فيه قلت بلى و أعالجها قال لا- بأس بها و هى و إن كانت ظاهره فى الجواز إلا- أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع فى مقام الحاجة إلى البيان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنه للبيان و كيف كان فالأظهر فى الاخبار- ما تقدم من الأساطين المتقدمه إليهم الإشارة.

### بقى الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء

بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة بل من صفات النقوش التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجة إلى النهى عن بيع الخط فلا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع- و إن عدت من الأعيان المملوكة فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشتري و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشتري فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا- جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها لا- لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا- الورق و النقوش فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صورى إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى

عن المعاوضه عليه بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبه فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التكليف الصورى أو يقال إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض إلى الحكم بالكراهه و أولويه الاقتصار فى المعامله على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً و قد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن هديه

### [بيع المصحف من الكافر]

ثم إن المشهور بين العلامه رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و أن الإسلام يعلو و لا يعلى عليه فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه- و إجباره على البيع كما قيل به فى العبد المسلم و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا

### [تملك الكفار للمصاحف]

و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم أن ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل فى الغنيمه و يجوز بيعها و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف و إلا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمه بل كانت من مجهول المالك المسلم- و إرادته غير القرآن من المصاحف بعينه

### و الظاهر أن أبعاض المصحف فى حكم الكل

إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقه فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحق لعدم تحقق الإهانه و العلو و فى إلحاق الأدعيه المشتمله على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقاً أو مع كونه الكافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه- لعدم الإهانه و العلو وجوه.

### و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن

وجهان حكى الجزم به عن الكركى و فخر الدين قدس سرهما و التردد بينهما عن التذكرة. و على اللحق فيلحق اسم النبى ص بطريق أولى لأنه أعظم من كلامه و حينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم و الدينار المضرابه فى زماننا المكتوب عليها اسم النبى ص إلا أن يقال إن المكتوب عليها غير مملوك عرفاً و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنه اسمه جزء من الثمن فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار إلا أن يقال إن مناط الحرمة التسليط لا المعاوضه بل و لا التمليك و يشكل أيضاً من جهه مناوئتها الكافر مع العلم العادى بمسه إياه خصوصاً مع الرطوبه

### الثانيه جوائز السلطان و عماله

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً لا يخلو عن أحوال لأنه إما أن لا يعلم أن في جملة أموال هذا الظالم مالا محرماً يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال وإما أن يعلم وعلى الثاني فإما أن لا يعلم ذلك المحرم أو شيئاً منه داخل في المأخوذ وإما أن يعلم ذلك وعلى الثاني فإما أن يعلم تفصيلاً وإما أن يعلم إجمالاً فالصور أربع

### **[الصورة الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]**

أما الأولى فلا إشكال فيها في جواز الأخذ و حليه التصرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط في حل مال الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري: أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده لا يتورع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرينته و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعوني إليه فإن لم آكل عاداني عليه فهل يجوز لي أن آكل من طعامه و أتصدق بصدقه و كم مقدار الصدقة و إن أهدى هذا الوكيل هديه إلى رجل آخر فيدعوني إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده فهل على فيه شيء إن أنا نلت منها الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء على أن الشرط في الحل هو وجود مال آخر فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليلة التحقق.

### **[و أما الثانية [أن يعلم بوجود مال محرّم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]**

### **[الحالة الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]**

#### **إشارة**

فإن كانت الشبهه فيها غير محصوره فحكمها كالصوره الأولى و كذا إذا كانت محصوره بين ما لا يتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزه و بين أم ولده المعدوده من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر في الشبهه المحصوره من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزاً لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لا مشروطاً بوقت الابتلاء المفروض

انتفاؤه في أحدهما في المثال فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعي على أى تقدير لاحتمال كون المحرم في المثال هي أم الولد و توضيح المطلب في محله

**ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ**

**إشاره**

و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قوله ع: دع ما يريبك و قولهم ع: من ترك الشبهات نجا من المحرمات إلى آخر الحديث. و ربما يزداد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن

المكاسب، ج ١، ص ٦٨

إليها و يترتب عليها من المفاسد ما لا يخفى. و فى الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله و ما عن الإمام الكاظم ع من قوله: لو لا أنى أرى من أزوجه من عزاب آل أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا

**ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمور -**

**منها أخبار المجيز بحليته**

بأن يقول هذه الجائزه من تجارتي أو زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للأخذ التصرف فيه. و ظاهر المحكى عن الرياض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده فى المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم يحك التصريح به إلا عن الأردبيلي ثم عن العلامة الطباطبائى و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذى اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البيئه على تملكه و شبهه الحرمة و إن لم ترتفع بذلك إلا أن الموجب للكراهه ليس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الكراهه أخذ المال من كل أحد بل الموجب له كون الظالم مظنه الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم نظير كراهه سؤر من لا يتوقى النجاسه و هذا المعنى يرتفع بإخباره إلا إذا كان خبره كيده مظنه للكذب لكونه ظالما غاصبا فيكون خبره حينئذ كيده و تصرفه غير مفيد إلا للإباحه الظاهريه غير المنافيه للكراهه فيختص الحكم برفع الكراهه بما إذا كان مأمونا فى خبره و

قد صرح الأردبيلي بهذا القيد في إخبار وكيه و بذلك يندفع ما يقال من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره في كون كل منهما مفيدا للملكيه الظاهريه غير مناف للحرمة الواقعيه المقتضيه للاحتياط فلا- وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

### و منها إخراج الخمس منه

حكى عن المنتهى و المحقق الأردبيلي و ظاهر الرياض هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر في المنتهى في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير به فإن مقتضى الطهاره بالخمس صيروره المال حلالا واقعا فلا يبقى حكم الشبهه- كما لا يبقى في المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم يمكن الخدشه في أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام فكان مقدار الحلال طاهرا في نفسه إلا- أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوما بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب بإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذاره العرضيه و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قدرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسه بل المناسب لحكم الأصل- حيث جعل الاختلاط قذاره عرضيه كون الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للطهاره فلا بد من الاجتناب عنه. نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهايه التي هي كالروايه ففيها كفايه في الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات: بالموثقه

المستول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال ع لا إلا أن لا يقدر على شىء يأكل و يشرب و لا يقدر على حيله فإن فعل فصار فى يده شىء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت فإن موردها و إن كان ما يقع فى يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع فى اليد على وجه الجائزه و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس فى الجائزه مطلقا- و هى عدّه أخبار مذكوره فى محلها و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس فى الجائزه حملوا تلك الأخبار على الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الكاظم ع من قبول الجائزه بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هى أهم فى نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه و يمكن أن يكون اعتذاره ع إشاره إلى أن لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لما قبلها فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها فى مصارفها. و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه و المتفق عليه من صورها صوره عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من كون الشبهه غير محصوره أو محصوره ملحقه بغير المحصوره على ما عرفت

### [الحاله الثانيه] و إن كانت الشبهه محصوره

#### إشاره

بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعه المصرح به فى المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا.

### [ظاهر جماعه حليه الجائزه فى هذه الحاله]

قال فى الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعينها فهو حرام و نحوه عن نهايه الأحكام و الدروس و غيرهما. قال فى المسالك التقييد بالعين إشاره إلى جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن فى أمواله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم و لا يكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى.

### [مناقشه القول بالحليه]

أقول ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره بل هى مطلقه أقصاها كونها من قبيل قولهم ع كل شىء لك حلال أو كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. و قد تقرر حكومه قاعده الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه كالشبهه غير المحصوره أو المحصوره التى لم يكن كل محتملاتها موردا لابتلاء المكلف- أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملا لتصرفه على الصحيح أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف و ما لم يبتل به و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكوره كما إذا أراد أخذ شىء من ماله مقاصه أو أذن له

الجائر فى أخذ شىء من أمواله على سبيل التخيير أو علم أن المميز قد أجازته من المال المختلط فى اعتقاده بالحرام بناء على أن اليد لا تؤثر فى حل ما كلف ظاهرا بالاجتناب



عنه كما لو علمنا أن شخصا أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره فإنه لا يحكم بطهارته. فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بوجود الحرام فيه و طرح قاعده الاحتياط في الشبهه المحصوره في غايه الإشكال بل الضعف.

**فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام و نتكلم في مقدار شمول كل واحد منها**

**إشاره**

بعد ذكره حتى يعلم عدم

المكاسب، ج ١، ص ٦٩

نهوضها للحكومه على القاعده.

**[قوله عليه السلام كل شىء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه]**

فمن الأخبار التي استدلت بها في هذا المقام قول الإمام الصادق ع: كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله ع:

كل شىء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه و لا يخفى أن المستند في المسأله- لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعده في الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقا كما عليه شرذمه من متأخري المتأخرين أو أن مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب و على أى تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك.

**[صحيحه أبى و لاد و المناقشه فيها]**

و منها صحيحه أبى و لاد قال: قلت لأبى عبد الله ع ما ترى في رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلك فقال لى كل و خذ منها فللك المهناً و عليه الوزر إلى آخر الخبر. و الاستدلال بها على المدعى لا يخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن كان من حيث حكمه ع بحل مال العامل المجيز للسائل- فلا يخفى أن الظاهر من هذه الروايه و من غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المكاسب المحرمه فالحكم بالحل ليس إلا- من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه في الذمه و أما من حيث إن ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتم الاستشهاد لكن فيه مع أن

الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذي تقتضى القاعده لزوم الاحتياط فيه لأن الاعتماد حينئذ على اليد كما لو فرض مثله في غير الظلمه أن الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه إلا- على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمه المباحين للشيعة إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير المالك بغير رضاه لأن المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله و كيف كان فالروايه إما من أدله حل مال السلطان المحمول بحكم الغلبه إلى الخراج و المقاسمه و إما من أدله حل المأخوذ من المسلم لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره و أين هذا من المطلب الذى هو حل ما فى يد الجائر مع العلم إجمالا بحرمه بعضه المقتضى مع حصر الشبهه للاجتناب عن جميعه

### [روايات أخرى]

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى مصححه أبى المعزى: أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحجج بها قال نعم و روايه محمد بن هشام: أمر بالعامل فيصلنى بالصله أقبلها قال نعم قلت و أحجج بها قال نعم و حجج بها و روايه محمد بن مسلم و زواره عن أبى جعفر ع: جوائز السلطان ليس بها بأس

### [حمل النصوص على الشبهه غير المحصوره]

إلى غير ذلك من الإطلاقات التى لا تشمل من صوره العلم الإجمالى بوجود الحرام إلا الشبهه غير المحصوره.

### [محامل آخر للنصوص على فرض شمولها للشبهه المحصوره]

و على تقدير شمولها لصوره العلم الإجمالى مع انحصار الشبهه فلا تجدى- لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحه و التمليك و هو محمول على الصحيح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهه المحصوره و لا- يجرى هنا أصاله الصحه فى تصرفه فيمكن استناد الحل فيها إلى ما ذكر سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا دخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شىء منهما من غير فرق بين هذه المسأله و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهه مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومته على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره كما لا ينهض ما تقدم من قولهم ع كل شىء حلال إلى آخر الحديث. و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق الجماعه لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمة عينه إن كان شاملا لصوره العلم الإجمالى بوجود حرام فى الجائزه مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهه إنما هو مستند إلى حمل تصرفه على الصحه- أو على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسأله خارجه بالنص عن حكم الشبهه المحصوره. نعم قد

يخشد في حل تصرف الظالم على الصحيح- من حيث إنه مقدم على التصرف فيما في يده من المال المشتمل على الحرام- على وجه عدم المبالاه بالتصرف فى الحرام فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح لكن الظاهر أن هذه الخدشه غير مسموعه عند الأصحاب فإنهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع أخرى- . و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف على الشبهه المحصوره الواقعه تحت يده فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعى فتأمل فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

### [عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعده الاحتياط]

و على أى تقدير فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع شرائط إعمال قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء تلك القاعده. و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر حيث قال إن كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا- أنه غير متميز العين بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهه الخراج فلا بأس أيضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزله المستهلك لأنه غير قادر على ردها بعينها انتهى. و قريب منها ظاهر عباره النهايه بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلئ لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص بل إلى ما زعمه من القاعده و لا يخفى عدم تماميتها إلا أن يريد بها الشبهه غير المحصوره بقريته الاستهلاك فتأمل.

### و أما الصوره الثالثه أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال فى حرمة حينئذ على الأخذ

إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده

فنقول علمه بحرمة إما أن يكون قبل وقوعه فى يده و إما أن يكون بعده

[إذا علم بحرمة الجائزه قبل وقوعها فى اليد]

فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيه الرد إلى صاحبه سواء أخذه اختيارا أم تقيه لأن أخذه بغير هذه النيه تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقيه تتأدى بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النيه كان غاصبا ترتبت عليه أحكامه و إن أخذه بنيه الرد كان محسنا و كان فى يده أمانه شرعيه

و إن كان العلم بها بعد وقوعه فى يده

كان كذلك و يحتمل قويا الضمان هنا لأنه أخذه بنيه التملك لا بنيه الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد

الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه يد أمانه فتستصحب و حكي موافقته عن العلامة الطباطبائي رحمه الله في مصابيح لکن المعروف من المسالك و غيره في مسأله ترتب الأیدی علی مال الغير ضمان کل منهم و لو مع الجهل غايه الأمر رجوع الجاهل علی العالم- إذا لم يقدم علی أخذه مضمونا- و لا إشکال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إن تلف فی يده كان للمالك الرجوع علیه و لا- دافع لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب ضمان لا- عدمه. و ذکر فی المسالك فيمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا أنه يردّه إليه مع الإمكان و لو أخذه منه قهرا ففي الضمان نظر و الذى تقتضيه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع علی أيهما شاء و إن كان قرار الضمان علی الغاصب انتهى. و الظاهر أن مورد كلامه ما إذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبين له و هو الذى حکم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط

و علی أى حال فيجب علی المجاز رد الجائزه- بعد العلم بغصبتها إلى مالکها أو وليه

و الظاهر أنه لا خلاف فی كونه فوريا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدله وجوب أداء الأمانه و جوب الإقباض و عدم كفايه التخليه إلا أن يدعى أنها فى مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين لا تكليف الأمين بالإقباض و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذکره و المسالك و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانه رفع اليد عنها و التخليه بينه و بينها و علی

هذا فيشكل حملها إليه لأنه تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعية من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول في الحفظ

[هل يجب الفحص عن المغصوب منه]

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأمداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص - مضافا إلى الأمر به في الدين المجهول المالك ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لأنه لا معارض له - أو مع الوصف تنزيلا له منزله اللقطة أو يعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه و يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره في تعريف اللقطة

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال

كأجره دلالة صائح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه - و يخرج عن العين أجره الدلال ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه و يحتمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه. و ذكر جماعة في اللقطة أن أجره التعريف على الواجد لكن حكى عن التذكرة أنه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم ليبدل أجرته من بيت المال أو يستقرض على المالك أو يبيع بعضها إن رءاه أصلح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة

على ما ذكره الأكثر هنا بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل - القول بوجوب الفحص سنة في المال المغصوب إلا أن المشهور كما في جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه بل يجب رده إلى مالكه

فإن جهل عرف سنه ثم يتصدق به عنه

[تأييد ذلك بروايه حفص الوارده فى اللص]

و به روايه حفص بن غياث لكن موردها فى من أودعه رجل من اللصوص درايم أو متاعا و اللص مسلم فهل يرد عليه فقال لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان فى يده بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له و قد تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعه المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعه كما فيما نحن فيه. نعم ذكر فى السرائر فيما نحن فيه أنه روى أنه بمنزله اللقطه ففهم التعدى من الروايه. و ذكر فى السرائر أن إجراء حكم اللقطه فيما نحن فيه ليس ببعيد كما أنه عكس فى النهايه و التحرير فألحقا الوديعه بمطلق مجهول المالك. و الإنصاف أن الروايه يعمل بها فى الوديعه و فيما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحه الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفه المالك كما فى الروايه الوارده فى بعض عمال بنى أميه من الأمر بالصدقه بما لا يعرف صاحبه مما يقع فى يده من أموال الناس بغير حق.

ثم الحكم بالصدقه هو المشهور فيما نحن فيه أعنى جوائز

- و نسبه فى السرائر إلى روايه أصحابنا فهى مرسله مجبوره بالشهره المحققه مؤيده بأن التصديق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلى من إبقائها أمانه فى يده و الوصيه بها معرض المال للتلف مع أنه لا يبعد دعوى شهاده حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله فى الآخره على تقدير عدم انتفاعه به فى الدنيا هذا

[الحكم بالصدقه]

و العمده ما أرسله فى السرائر مؤيدا بأخبار اللقطه و ما فى منزلتها و ببعض الأخبار الوارده فى حكم ما فى يد بعض عمال بنى أميه الشامل بإطلاقه لما نحن فيه من جوائز بنى أميه: حيث قال له ع أخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فى ذمه الشخص لأجير استأجره و مثله مصححه يونس: فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكه فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابك قلت جعلت فداك أهل الولايه قال نعم.

نعم يظهر من بعض الروايات أن مجهول المالك مال الإمام ع

كروايه داود بن أبى يزيد عن أبى عبد الله قال: قال له رجل إنى قد أصبت مالا و إنى قد

خفت فيه على نفسى فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته كنت تدفعه إليه فقال إى و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غيرى قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بين إخوانك و لك الأمن مما خفت فيه قال فقسمته بين إخوانى هذا.

[المناقشه فيما ذكر توجيهها للحكم بالتصدق]

و أما ما ذكرناه فى وجه التصديق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهاده الحال فلا يصلح شىء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل إحسان فى مال الغائب و منع كونه

المكاسب، ج ١، ص ٧١

أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو ولى الغائب- . و أما شهاده الحال فغير مطرده إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه خصوصا إذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة

فمقتضى القاعده لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلى الحاكم

- ثم الحاكم يتبع شهاده حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساك عمل عليها و إلا تخير بينهما لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا- بد من أحدهما و لا- ضمان فيهما و يحتمل قويا تعيين الإمساك لأن الشك فى جواز التصديق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظه ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانه لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع- و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصديق- .

[القول بالتخير بين



الصدقه و الدفع إلى الحاكم و المناقشه فيه]

و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولايه الحاكم - هو التخيير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولايه و يشكل بظهور النص فى تعيين الصدقه. نعم يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقه و كونه أعرف بمواقعها

[توجيه أخبار التصديق]

و يمكن أن يقال إن أخبار التصديق واردة فى مقام إذن الإمام بالصدقه - أو محموله على بيان المصرف فإنك إذا تأملت فى كثير من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم وجدتها واردة فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامه البيئه و الإحلاف و المقاصه

[مقتضى قاعده الاحتياط]

و كيف كان فالأحوط خصوصا بملاحظه ما دل على أن مجهول المالك مال الإمام ع مراجعه الحاكم فى الدفع إليه أو استيذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك إذا الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الوارده فيه ثبوت الولايه للمدين

ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهاله المالك

و تردده بين غير محصورين فى التصديق استقلالاً أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعه منهم المحقق فى الشرائع و غيره

ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير

لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق

و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان

من أنها صدقه مندوبه على المالك و إن وجبت على من هى بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصى و من أنها مال تعيين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبه مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه

ثم إن

فى الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه

مطلقا أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التمليك وجوه من أصله براءة ذمه المتصدق- و أصله لزوم الصدقه بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذى وقعت عليه- و من عموم ضمان من أتلف. و لا- ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فى التصديق على هذا الوجه- كإذنه فى التصديق باللقطه المضمونه بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دليل الإلتلاف كونها علمه تامه للضمان و ما نحن فيه ليس كذلك- و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر إلا أن يقال إنه ضامن بمجرد التصديق و يرتفع بإجازته فتأمل.

[عدم الضمان فيما لو كان الإلتلاف إحسانا إلى المالك]

هذا مع أن الظاهر من دليل الإلتلاف اختصاصه بالإلتلاف على المالك لا الإلتلاف له و الإحسان إليه و المفروض أن الصدقه إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعد اليأس من وصول إليه. و أما احتمال كون التصديق مراعى كالفصولى- فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعى و كيف كان فلا مقتضى للضمان- و إن كان مجرد الإذن فى الصدقه غير مقتضى لعدمه فلا بد من الرجوع إلى الأصل لكن الرجوع إلى أصله البراءة إنما يصح فيما لم تسبق يد الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه و أما إذا

تملكه منه ثم علم بكونه مغضوبا فالأجود استصحاب الضمان فى هذه الصورة لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع لا مطلقا.

[الأوجه الضمان مطلقا]

فتبين أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعده لكن الأوجه الضمان مطلقا إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءة و لو بضميمه عدم القول بالفصل و إما للمرسله المتقدمه عن السرائر و إما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه إن لم نتعد عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطه لكن يستفاد منه أن الصدقه بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك

[متى يثبت الضمان]

ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق و إجازته رافعه أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصديق وجوه من دليل الإلتلاف و الاستصحاب و من أصاله عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الروايه المتقدمه فى أنه بمنزله اللقطه.

[هل إجازة التصديق حق موروث يرثه الوارث]

و لو مات المالك فى قيام وارثه مقامه فى إجازة التصديق و رده وجه قوى لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بتلك الأموال فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل العدم لفرض لزوم التصديق بالنسبه إلى العين فلا- حق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع إلى القيمه هو المالك.

[رد المالك بعد موت المتصدق]

و لو مات المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامه من تركته لأنه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بسبب فعله

[هل يضمن لو دفعه إلى الحاكم و تصدق بعد اليأس]

هذا كله على تقدير مباشره المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلى ولى الغائب

و تصرف الولي كتصرف المولى عليه و يحتمل الضمان- لأن الغرامه هنا ليست لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولي و غيره لثبوت الولاية للمتصدق في هذا التصرف لأن المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم و لذا لا تسترد العين من الفقير إذا رد المالك فالتصرف لازم و الغرامه حكم شرعى تعلق بالتصدق كائنا من كان فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع في يده لكونه هو المأبوس و الحاكم و كيلا كان الغرم على الموكل- و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال في يده قبل اليأس عن مالكة فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه.

#### و أما الصورة الرابعة - و هو ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام

[صور المسأله]

فأما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعه و الاشتراك و إما أن لا يكون. و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و على الأول فلا إشكال. و على الثانى فالمعروف إخراج الخمس على تفصيل مذکور فى باب الخمس و لو علم القدر فقد تقدم فى القسم الثالث و لو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة و على الثانى تتعين القرعه أو البيع و الاشتراك فى الثمن و تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس

[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحكام الخمسه و انقسام المأخوذ إلى المحرم و الواجب و المكروه]

و اعلم أن أخذ

المكاسب، ج ١، ص ٧٢

ما فى يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب فالمحرم ما علم كونه من مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من

حقوق الناس حتى أنه يجب على الحاكم الشرعى استنقاذ ما فى ذمته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم

[ما يتلفه الظالم غصبا يحتسب من ديونه]

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جمله ديونه نظير ما استقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها. و مقتضى القاعده كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصيه إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما فى يده من المظالم تالفاً- لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و المواريث لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصيه و الميراث على حاله و للسيره المأخوذه يدا بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فيه منع عدم الانصراف فإننا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه مع أنه لا إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعه و غير ذلك فلو تم عدم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين وجودا و عدما من غير فرق بين حياته و موته. و ما ادعاه من السيره فهو ناش من قله مبالاه الناس كما هو دينهم فى أكثر السير التى استمروا عليها و

لذا لا- يفرقون في ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهة حق الساده و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاتهم و لا في إنفاذ وصايا الظلمه و توريث وراثتهم بين اشتغال ذمتهم بعوض المتلفات و أورش الجنائيات و بين اشتغالهم بديونهم المستقره عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبه عليهم و لا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم فإنك إذا تتبعته أحوال الظلمه وجدت ما استقر في ذمتهم من جهة المعاوضات و المداينات مطلقا أو من جهة خصوص أشخاص معلومين تفصيلا أو مشتبهين في محصور كافيا في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصيه أو الإرث. و بالجملة فالتمسك بالسيره المذكوره أو هن من دعوى عدم الانصراف السابقه فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع عليها غير متوجه.

### **الثالثه ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضي باسمهما - و من الأنعام باسم الزكاه**

#### **إشاره**

يجوز أن يقبض منه مجانا أو بالمعاوضه و إن كان مقتضى القاعده حرمة لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكوره في تعيين شىء من ماله لأجلها فاسد- كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع شىء إليه عوض الأجره هذا مع التراضى و أما إذا قهره على أخذ شىء بهذه العنوانات ففساده أوضح

#### **[دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]**

و كيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه من الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و عن بعض حكاية الإجماع عليه. قال في محكى لأن الدليل على جواز شراء الثلاثه من التنقيح الجائر و إن لم يكن مستحقا له النصوص الواردة عنهم ع و الإجماع و إن لم يعلم مستنده و يمكن أن يكون مستنده- أن ذلك حق للأئمه ع و قد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولى إذا انضم إليه إذن المالك انتهى. أقول و الأولى أن يقال إذا انضم إليه إذن متولى الملك كما لا يخفى.

و في جامع المقاصد أن عليه إجماع فقهاء الإماميه و الأخبار المتواتره عن الأئمه الهداه ع و في المسالك أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا و عن المفاتيح أنه لا- خلاف فيه و في الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه- . و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهره المحققه بين و من تأخر عنه

#### **[الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]**

و يدل عليه قبل الإجماع مضافا إلى لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمه لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج و كان الإمام ع يأبى عن أخذها أحيانا معللا بأن فيها حقوق الأمه

#### **[الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]**

روايات عن أبي جعفر

منها صحيحه الحذاء

قال: سألته عن الرجل منا يشتري من عمال السلطان من إبل الصدقه و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطه و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب قلت فما ترى في متصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا إياها فما ترى في شرائها منه فقال إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس قيل له فما ترى في الحنطه و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه فيعزله بكييل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قد قبضه بكييل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل. دلت هذه الروايه على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولاً عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمال و ثانيا من جهة توهم الحرمة أو الكراهه في شراء ما يخرج في الصدقه كما ذكر في باب الزكاه و ثالثا من جهة كفايه الكيل الأول و بالجمله ففي هذه الروايه سؤالاً و جواباً إشعار بأن الجواز كان من الواضحات غير المحتاجه إلى السؤال و إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاه معلوم الحرمة تفصيلاً فلا فرق بين أخذ الحق الذي يجب عليهم و بين أخذ أكثر منه. و يكفي قوله حتى تعرف الحرام بعينه في الدلاله على مفروغيه حل ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبه إلى

من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبة إلى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه

### [دفع ما قيل من أن الرواية مختصة بالشراء]

ففى وصفه ع للمأخوذ بالحليه- دلالة على عدم اختصاص الرخصه بالشراء بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص. فاندفع ما قيل إن الرواية مختصة بالشراء فليقتصر فى مخالفه القواعد عليه

### [مناقشه الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها]

ثم الظاهر من فقره الثالثه السؤال و الجواب عن حكم المقاسمه فاعتراض الفاضل القطيفى الذى صنف فى الرد على رساله المحقق الكركى المسماه بقاطعه اللجاج فى حل الخراج رساله زيف فيها جميع ما فى الرساله من أدله الجواز بعدم دلالة الفقره الثانيه على حكم المقاسمه و احتمال كون القاسم هو زارع الأرض- أو وكيله ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلالة الفقره الأولى على حل شراء الزكاه بدعوى أن قوله ع

المكاسب، ج ١، ص ٧٣

لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبهها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا- يدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغى الحمل عليه لمنافاته العقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقيه. و يؤيد عدم الحمل على الظاهر أنه غير مراد بالاتفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهى. و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم و لا فى النقل إلا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذه الصحيحه و غيرها المشهوره بين الأصحاب روايه و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعه و أما الحمل على التقيه فلا يجوز بمجرد معارضه العمومات كما لا يخفى.

### و منها روايه إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا. وجه الدلاله أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه



و هو الذى يأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنى على المناقشه احتمال أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالما غاصبا فيكون سؤالا عن معامله الظلمه لكنه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرساله.

### و منها روايه أبى بكر الحضرمى

قال: دخلت على أبى عبد الله ع و عنده ابنه إسماعيل فقال ما يمنع ابن أبى سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس قال ثم قال لى لم تركت عطاءك قلت مخافه على دينى قال ما منع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك فى بيت المال نصيبا. فإن ظاهره حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو أجره للعمل فيما يتعلق به بل قال المحقق الكركى إن هذا الخبر نص فى الباب لأنه ع بين أن لا خوف على السائل فى دينه لأنه لم يأخذ إلا نصيبه من بيت المال و قد ثبت فى الأصول تعدى الحكم بتعدى العله المنصوصه انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلالة ما و ذلك لأن غايته ما ذكر و قد يكون الشىء من بيت المال [و] يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين بأن يكون مندورا أو وصيه لهم بأن يعطيهم ابن أبى سماك و غير ذلك انتهى. و قد تبع فى ذلك صاحب الرساله حيث قال إن الدليل لا إشعار فيه بالخراج. أقول الإنصاف أن الروايه ظاهره فى حل ما فى بيت المال مما يأخذه الجائر.

### و منها الأخبار الوارده فى أحكام تقبل الخراج من السلطان

#### إشاره

على وجه استفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

### و منها صحيحه الحلبي

عن أبى عبد الله ع فى جملة الحديث قال: لا- بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا- بأس به و قد قبل رسول الله ص خيبر أعطاها اليهود حيث فتحت عليه بالخبر و الخبر هو النصف

### و منها الصحيح عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى

عن أبى عبد الله ع قال: سألته فى الرجل يتقبل خراج الرجال و جزية رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبدا أو يكون أ يشتريه أو فى أى زمان يشتريه يتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره و تقبل به.

## و نحوها الموثق المروى فى الكافى و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى

بأذنى تفاوت.

### و روايه الفيض بن المختار

قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك ما تقول فى الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤجرها من أكرتى على أن ما أخرج الله تعالى منها من شىء كان لى من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس كذلك أعامل أكرتى

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى باب قبالة الأرض و استيجار أرض الخراج من السلطان ثم إيجارها للزارع بأزيد من ذلك

### و قد يستدل بروايات أخرى لا تخلو عن قصور فى الدلاله

### منها الصحيح عن جميل بن صالح

قال: أرادوا بيع تمر عين أبى زياد فأردت أن أشتريه فقلت لا حتى أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذاً أن يستأمره فسأله فقال قل له فليشتره فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره و دلالة مبنية على كون عين أبى زياد من الأملاك الخراجيه و لعلها من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام ع و يظهر من بعض الأخبار أن عين أبى زياد كانت ملكاً لأبى عبد الله ع.

### و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لى أبو الحسن موسى ع ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام إنى أظنك ضيقاً قال قلت نعم فإن شئت وسعت على قال اشتره. و بالجمله فى الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك

### و ينبغى التنبيه على أمور

### الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا يجوز المعامله عليه بشراء ما فى ذمه مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك و به صرح السيد العميد فيما حكى من شرحه على النافع حيث قال إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعه عدم الفرق بل صرح المحقق الثانى بالإجماع- على عدم الفرق بين القبض و عدمه و فى الرياض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه الواردة فى قبالة الأرض و جزية الرءوس حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمه

مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فى باب المساقاه- حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه إجراء ما يأخذه العادل فى إبراء ذمه مستعمل الأرض- الذى استقر عليه أجرتها بأداء غيره بل ذكروا فى المزارعه أيضا أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر أو الأرض الخراجيه كما فى الغنيه و السرائر على مالكها و إن كان يشكل توجيهه من جهه عدم مالك للأراضى الخراجيه و كيف كان فالأقوى أن المعامله على الخراج جائزه و لو قبل قبضها. و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به إما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لكن الوجه فى تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التى حكموا بوجوب

ردها على مالکها إذا علمت حراما بعينها فافهم- . و يؤيد الثاني سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسأله عقيب مسأله الجوائز خصوصا عباره القواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و يؤيد الأول أن المحكى عن الشهيد عن حواشيه على القواعد أنه علق على قول العلامة أن الذى يأخذه الجائر إلى آخر قوله و إن لم يقبضها الجائر انتهى.

## الثانى [هل للجائر سلطنه على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه]

### اشاره

هل يختص الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالا مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلا فلم يعض الشارع من هذه المعامله إلا حل ذلك

المكاسب، ج ١، ص ٧٤

للمنتقل إليه أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما

### صريح الشهيدين و المحكى عن جماعه ذلك

. قال المحقق الكركى فى رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال رحمه الله أنه لا- يجوز لمن عليه الخراج سرقة و لا جوده و لا منعه و لا شىء منه- لأن ذلك حق و اجب عليه انتهى و فى المسالك فى باب الأرضين- و ذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحد جردها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه- بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى و فى آخر كلامه أيضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمه لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه انتهى و على هذا عول بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث قال و تقوى حرمه سرقة الحصه و خيانتها و الامتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسليمها فى الإعانه على الإ-ثم فى البدايه أو الغايه لنص الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه انتهى أقول إن أريد منع الحصه مطلقا فتصرف فى الأرض من دون أجره فله وجه لأنها ملك المسلمین فلا بد لها من أجره تصرف فى مصالحهم و إن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة لأن اشتغال ذمه مستعمل الأرض بالأجره لا يوجب دفعها إلى الجائر بل يمكن

القول بأنه لا يجوز مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه في المصالح  
حسبه

## مع أن في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع

### مثل صحيحه زواره:

اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه أرزا من هبيرة بثلاثمائة ألف درهم قال قلت له ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقي قال فأبى علي و أدى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بني أمية قال فقلت ذلك لأبي عبد الله ع فقال مبادراً للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعرض علي إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه و أما حملة علي كونه من الناصب أعني هبيرة أو بعض بني أمية فيكون دليلاً على حل مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهرها في الحدائق فقد ضعف في محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق أصحابنا كما حقق في باب الخمس و إن ورد بها غير واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمه بغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه كما تقدم في جوائز الظلمه.

### و ما روى: من أن علي بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فائق أموال الشيعة

و [قال فأخبرني علي] أنه كان يجيبها من الشيعة علانية و يردها عليهم في السر

قال المحقق الكركي في قاطعه اللجاج

إنه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمه و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات لأنها و إن كانت حقا عليهم لكنها ليست حقا للجائر فلا يجوز جمعه لأجله إلا عند الضروره و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم إلى آخر ما تقدم نقله عنه عن مشايخه

[مناقشه كلام المحقق الكركي]

أقول ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم

المحرمه مخالف لظاهر العام فى قول الإمام ع فاتق أموال الشيعة فالاحتمال الثانى أولى لكن بالنسبه إلى ما عدا الزكوات لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمه خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاه الواجبه لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنما الزكاه لأهلها و قوله ع: لا- تعطوهم شيئا ما استطعتم فإن المال لا ينبغى أن يزكى مرتين. و فيما ذكره المحقق من الوجه الثانى- دلالة على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشايخه فى كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك- لكن يمكن بل لا يبعد أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه فى وجوه بيت المال كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأسا لا عن خصوص الجائر لأنه ليس حقا واجبا له. و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه و مما يؤيد ذلك أن المحقق المذكور بعد ما ذكر أن هذا يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبه قال فإن قلت فهل يجوز أن يتولى من له النيابة حال الغيبه ذلك أعنى الفقيه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحاً لكن من جوز للفقهاء حال الغيبه تولى استيفاء الحدود

و غير ذلك من تواع منصب الإمامه ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى- و لا سيما المستحقون لذلك موجودون في كل عصر- و من تأمل في أقوال كبراء علمائنا الماضيين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير المله و الدين و بحر العلوم جمال المله و الدين العلامة و غيرهم نظر متأمل منصف لم يشك في أنهم كانوا يسلكون هذا المسلك و ما كانوا يودعون في كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صورته عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلى آخره فهو استشهاد على أصل المطلب- و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الأراضى على وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان.

### [ما قاله الشهيد في حرمه منع الخراج و توجيهه]

و ممن يترأى منه القول بحرمه منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد في الدروس حيث قال يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمه و الزكاه و إن لم يكن مستحقا له ثم قال و لا يجب رد المقاسمه و شبهها على المالك و لا يعتبر رضاه و لا- يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم إلا أن يعلم الظلم بعينه نعم يكره معاملته الظلمه و لا يحرم لقول الإمام الصادق ع: كل شىء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيهه و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثه- أو و كله في قبضها

أو باعها و هي في يد المالك أو في ذمته جاز التناول و يحرم على المالك المنع- و كما يجوز الشراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبه و الصدقه و لا- يحل تناولها بغير ذلك انتهى لكن الظاهر من قوله و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الإحاله بها و التوكيل و البيع فالمراد منع المالك المحال و

المكاسب، ج ١، ص ٧٥

المشترى عنها و هذا لا إشكال فيه لأن اللازم من فرض صحه الإحاله و الشراء تملك المحال و المشتري فلا يجوز منعهما عن ملكهما. و أما قوله رحمه الله و لا يحل تناولها بغير ذلك فلعل المراد به ما تقدم في كلام مشايخ الكركي من إرادته تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا- و أن الخراج لا يسقط من مستعملي أراضي المسلمين ثم إن ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره في جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذه منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين فلا يخلو عن إشكال

### [توجيه كلام الشهيد الثاني في حرمه منع الخراج]

و أما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا لا- عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل فإنه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل و هل يتوقف التصرف في هذا القسم- على إذن الحاكم الشرعي إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها بناء على كونه نائبا عن المستحق-



و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك الظاهر ذلك و حينئذ يجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدا بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولويه الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام ع و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه فالتصرف بدونهما لا- دليل عليه انتهى. و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صوره عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى

### **و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر فى حل الخراج**

و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذا و أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أماره بل لو نوقش فى كفايه تصرفه فى الحليه و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهره فى الكفايه منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام ع أو نائبه أمكن ذلك إلا أن المناقشه فى غير محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه الأطهار ع بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص فى الموارد الخاصه منهم ع و لا من نوابهم

### **[عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]**

هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجيه لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم فالأقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استيذانه و عدم مضى إذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين حيث قال بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعته الجائر مع التمكن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى إذ ولايه الجائر إنما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه و يكون مشمو لا لحفظه من الأعداء و حمايته فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو يقوى عليهم فخرج عن مأوريتهم فلا- يجرى عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب فى قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

### **الثالث [هل يحل ما يعتقده الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]**

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمه المأخوذ من الأراضي التى يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفي الحرج. نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص فإن العلامه قد استدلت فى كتبه على حل الخراج و المقاسمه بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غير مستحقه فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا- يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان

من الأراضى التى لها حق على الزارع و ليست الأنفال كذلك لكونها مباحه للشيعة. نعم لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجره الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد و مشايخ المحقق الثانى من حرمه جحود الخراج و المقاسمه معللين ذلك بأن ذلك حق عليه فإن الأنفال لا حق و لا أجره فى التصرف فيها و كذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم أن تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمه من قبيل تصرف الفضولى إذا أجاز المالك. و الإنصاف أن كلمات الأصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهره فى الاختصاص بأراضى المسلمين خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أكثرها لا عموم فيها و لا- إطلاق- . نعم بعض الأخبار الواردة فى المعامله على الأراضى الخراجيه التى جمعها صاحب الكفايه شامله لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم لو فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامه أو على الأراضى التى أسلم أهلها طوعا لم يدخل فى منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهوله المالك معتقدا لاستحقاقه إياها ففیه وجهان.

### **الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله**

#### **اشاره**

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله

فلا يشمل من تسلط على قريه أو بلده خروجا على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم ظاهر الدليل المتقدم من العلامه شموله له لكنك عرفت أنه قاصر عن إفاده المدعى كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد

لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

### و المسأله مشكله

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر في مخالفه القاعده عليه و من لزوم الحرج- و دعوى الإطلاق في بعض الأخبار المتقدمه مثل قوله ع في صحيحه الحلبي: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع في صحيحه محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليكم فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه و غير ذلك

### [دفع بعض وجوه الإشكال]

و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا في هذه الأزمنه

المكاسب، ج ١، ص ٧٦

يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجيه و أنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمه منضمنا إلى الخراج و ليس الخراج ممتازا عندهم عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمالهم فلا بد إما من الحكم بحل ذلك كله لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما في يد السلطان و عماله من الأموال المجهوله المالك و أما الإطلاقات فهي مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في المسالك مسوقه لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه في تقبل الأرض في صحيحه الحلبي لدفع توهم حرمه ذلك كما يظهر من أخبار أخرى- و كجواز أخذ أكثر مما تقبل به الأرض من السلطان في روايه الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استيجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل

### [ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب أن عنوان المسأله في كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهه المقاسمه أو الزكاه كما في المنتهى أو باسم الخراج و المقاسمه كما في غيره. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهه الخراج و المقاسمه لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصله في مذهب العامه نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون لأن مذهب الشيعه أن الولايه في الأراضي الخراجيه إنما هي للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما يأخذه

الجائر المعتقد لذلك- إنما هو شىء يظلم به فى اعتقاده معترفا بعدم براءه ذمه زارع الأرض من أجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصة التى لا- خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل ذلك فى عناوين الأصحاب قطعا لأن مرادهم من الشبهه الشبهه من حيث المذهب التى أمضاها الشارع للشيعة لا الشبهه فى نظر شخص خاص لأن الشبهه الخاصة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد فلا إشكال فى حليته له و استحقاقه للآخذ بالنسبه إليه و إلا كانت باطله غير نافذه فى حق أحد.

### [ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق فى كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما يؤيده أيضا عطف الزكاه عليها مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولايه جبايه الصدقات و كيف كان فالذى أتخيل أنه كلما ازداد المنصف المتأمل فى كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أظن به بعض فى دعوى عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغى أن يغتر به

### [تفسير الفاضل القطيفى للجائر]

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع- الجائر [الواقع] فى عبارته النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص كما استظهره فى المسالك و جزم به فى إيضاح النافع و جعله الأصح فى الرياض لا يخلو عن قوه.

### [لزوم مراجعته الحاكم الشرعى]

فينبغى فى الأراضى التى بيد الجائر الموافق فى المعامله على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعته الحاكم الشرعى

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجبايه تلك الوجوه

و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضى الخراجيه من الأملاك الخاصه فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق

### و أما السلطان الكافر

فلم أجد فيه نصا. و ينبغى لمن تمسك بإطلاق النص و الفتوى الترام دخوله فيهما لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافا إلى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الآخذ بشبهه الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض بنى السبيل للكافر على المؤمن فتأمل.

### الخامس الظاهر أنه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للآخذ

فلا- فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمه- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن كما فى روايتى الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجيه و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من

معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسألة يعنى مسأله حل الخراج و المقاسمه فى القاعده المعروفه من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى أن المسأله أعم من ذلك و أن المضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك الأراضى مطلقا.

## السادس ليس للخراج قدر معين

### إشاره

بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هى أجره الأرض فينات برضا الموجر و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجره تعين عليه أجره المثل و هى مضبوطه عند أهل الخبره و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب و يدل عليه قول أبى الحسن ع فى مرسله حماد بن عيسى: و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل أو ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى - على قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا و لا يضرهم إلى آخر الحديث.

### حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين]

و يستفاد منه أنه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمه ما يضر بهم لم يجز ذلك كالذى يؤخذ من بعض مزارعى بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعه من كثره الخراج فيجبرونه على الزراعه و حينئذ ففى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما تضر الزيادة عليه وجهان. و حكى عن بعض أنه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولى له الإمام العادل إلا برضاه و التحقيق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختارا فى استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختياره و اختيار الجائر فإذا تراضيا على شىء فهو الحق قليلا كان أو كثيرا و إن كان لا بد من استعمال الأرض لأنها كانت مزرعه له مده سنين و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها فالمناط ما ذكر فى المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضرا بأن لا يبقى لهم بعد أداء

الخراج ما يكون يازاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

### السابع ظاهر إطلاق الأصحاب – أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]

#### إشاره

أو الزكاه من السلطان على وجه الهديه أو يقطعه الأرض الخراجيه إقطاعا أن يكون مستحقا له- و نسبه الكركى فى رسالته إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان و عماله مع كونها غالبا من بيت المال- و إلا فما استدلوا به لأصل المسأله إنما هى الأخبار الوارده فى جواز ابتياع الخراج و المقاسمه و الزكاه و الوارده فى حل تقبل الأرض الخراجيه من السلطان و لا ريب فى عدم اشتراط

المكاسب، ج ١، ص ٧٧

كون المشترى و المتقبل مستحقا لشيء من بيت المال و لم يرد خبر فى حل ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلك الأخبار واره أيضا فى أشخاص خاصه فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الإطلاق فى الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه على الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعامله عليه مشكل.

#### [عدم دلالة روايه الحضرمي و كلام العلامه على الاشتراط] و أما قوله ع فى روايه الحضرمي السابقه:

ما يمنع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك نصيبا من بيت المال فإنما يدل على أن كل من له نصيب فى بيت المال يجوز له الأخذ لا- أن كل من لا- نصيب له لا- يجوز أخذه. و كذا تعليل العلامه رحمه الله فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه فإن هذا لا ينافى إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء كما أن للإمام ع أن يتصرف فى بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور فى الروايه المذكوره و بالمذكور فى كلام العلامه رحمه الله على اعتبار استحقاق الأخذ لشيء من بيت المال كما فى

### [الإشكال فى تحليل الزكاه الذى يأخذه الجائر لكل أحد]

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاه المأخوذه منه لكل أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه.

[كلام الشهيد الثانى فى اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه]

وفى المسالك أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهه المعتبر بحيث لا يعد عندهم عاصيا إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضا ثم قال و يحتمل الجواز مطلقا نظرا إلى إطلاق النص و الفتوى قال و يجىء مثله فى الخراج و المقاسمه فإن مصرفهما بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضا انتهى.

### الثامن [ما يعتبر فى كون الأرض خراجيه]

#### إشاره

أن كون الأرض بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمه يتوقف على أمور ثلاثه

#### الأول كونها مفتوحه عنوه

#### إشاره

أو صلحا على أن تكون الأرض للمسلمين إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها. نعم لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الأنفال فى حكمها.

### [كيف يثبت كون الأرض مفتوحه عنوه]

فنقول يثبت الفتح عنوه بالشياع الموجب للعلم و بشهاده عدلين و بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم بنا على كفايته فى كل ما يعسر إقامه البينه عليه كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى بقول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال لأن الأصل عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين. نعم الأصل عدم تملك غيرهم أيضا- فإن فرض دخولها بذلك فى الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج فى الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعده حرمة تناول ما يؤخذ من زراعتها قهرا و أما الزراع فيجب عليهم مراجعه حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما تقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام ع أو مجهول المالك أو غير ذلك.

### و المعروف بين الإماميه بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوه

و حكى ذلك عن التواريخ المعتمده. و حكى عن بعض العامه أنها فتحت صلحا و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين. ففى صحيحه الحلبي: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن اليوم مسلم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد و روايه أبى الربيع الشامى: لا تشتت من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فى ء للمسلمين و قريب منها صحيحه ابن الحجاج.

## [حكم غير أرض العراق]

### إشاره

و أما غير هذه الأرض مما ذكر و اشتهر فتحها عنوه فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع- أو الظن المتأخم من الشيعاء أخذ به على تأمل فى الأخير- كما فى العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن

## و أما العمل بقول المؤرخين

بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغة و قول الطبيب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

## و أشكال منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض

لأن ذلك إما من جهه ما قيل من كشف السيره عن ثبوت ذلك من الصدر الأول من غير نكير إذ لو كان شيئا حادثا لنقل فى كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمتدعات و الحوادث و إما من جهه وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح. و يرد على الأول مع أن عدم التعرض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم أن هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذى عرفت حاله. و على الثانى أنه إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا-ريب أن أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجيه فكونها كذلك لا يصح فعله. و دعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها توهم لأن مناط الحرمة فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمه المأخوذ منه بأجره الأرض الخراجيه و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فى يده شىء من الخراج بمعاوضه أو تبرع فيحل فى الأرض الخراجيه دون غيرها مع أنه لا-دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فسادا إذا لم يتعدد عنوان الفساد كما لو دار الأمر بين الزنى مكرها للمرأة و بين الزنى برضاها حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنى بخلاف ما نحن فيه مع أن أصله الصحه لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجيه إلا أن يقال إن المقصود ترتب



آثار الأخذ الذى هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجيه بحيث تترتب عليها آثار أخرى مثل وجوب دفع أجره الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجره أصلا لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففيه أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضى كما هو الغالب فى محل الكلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهه عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجيه لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيه- كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لا يخفى.

## الثانى أن يكون الفتح بإذن الإمام

### إشاره

و إلا كان المفتوح مال الإمام بناء على المشهور بل عن المجمع أنه كاد يكون إجماعا و نسبه فى المبسوط إلى روايه أصحابنا و هى مرسله العباس الوراق: و فيها أنه إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام ع قال فى المبسوط و على هذه الروايه يكون جميع ما فتحت بعد النبی ص إلا ما فتحت فى زمان الوصى ع من مال الإمام انتهى. أقول فيبتنى حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

## و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن

المكاسب، ج ١، ص ٧٨

كما يكشف عن ذلك ما دل على أنها للمسلمين

## و أما غيرها مما فتحت فى زمان خلافه الثانى

### إشاره

و هى أغلب ما فتحت

## فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره

### إشاره

. ففى الخصال فى أبواب السبعه فى باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء فى حياه الأنبياء فى سبعه مواطن و بعد وفاتهم فى

سبعه مواطن عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلى عن يعقوب بن الرائد عن أبي عبد الله جعفر بن أحمد بن أبي طالب عن يعقوب بن عبد الله الكوفى عن موسى بن عبيد عن عمرو بن أبى المقدام عن جابر الجعفى عن أبى جعفر: أنه أتى يهودى أمير المؤمنين ع فى منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله ع و أما الرابعه يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى ص فإن القائم بعد صاحبه يعنى عمر بعد أبى بكر كان يشاورنى فى موارد الأمور و مصادرهما فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا يناظرنى غيره إلى آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافى بالنسبه إلى ما يقدر فى رئاسته مما يتعلق بالسياسه و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور بل لا أعظم منه.

### [المناقشه فى سند الروايه و دفعها]

و فى سند الروايه جماعه تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا يثبتون فى كتبهم روايه فى راويها ضعف إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها فى الجمله

### [ما يؤيد مضمون الروايه]

مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن ع فى بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين ع من الصحابه كعمار فى أمرهم. و فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر قال: سألته عن سيره الإمام ع فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمير المؤمنين ع قد سار فى أهل العراق بسيره فهى إمام لسائر الأرضين إلى آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحه بعد النبى ص حكمها حكم أرض العراق مضافا إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فى مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين ع و سائر الأئمه بالفتوحات الإسلاميه الموجهه لتأييد هذا الدين. و قد ورد أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على الوجه الصحيح- و هو كونه بأمر الإمام ع مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دل من الأخبار الكثيره على تقييد الأرض المعدوده من الأنفال بكونها ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب معارض بالعموم من وجه- و على أن ما أخذت بالسيف من الأرضين بصرفها فى مصالح المسلمين لمرسله الوراق فيرجع إلى عموم قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَيِّ الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَيَكُونُ الْبَاقِي لِلْمُسْلِمِينَ إِذْ لَيْسَ لِمَنْ قَاتَلَ شَيْءًا مِنَ الْأَرْضِينَ نَصًّا وَإِجْمَاعًا

### الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوه بإذن الإمام ع محياه حال الفتح

#### إشاره

لتدخل في الغنائم و يخرج منها الخمس أولا على المشهور و بقى الباقي للمسلمين فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام ع كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفايه و محكى التذكرة و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكية على أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الداله على أن الموات بقول مطلق له ع و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الداله على أن المفتوحة عنوه للمسلمين لأن موارد الإجماعات هي الأرض المغنومه من الكفار كسائر الغنائم التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس و ليست الموات من أموالهم و إنما هي مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليها كان بحكم المغصوب لا يعد في الغنيمه و ظواهر الأخبار خصوص المحياه- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

#### نعم لو ماتت المحياه حال الفتح

فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين بل عن ظاهر الرياض استفاده عدم الخلاف في ذلك من السرائر لاختصاص أدله الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه

#### ثم إنه تثبت الحياه حال الفتح

بما كان يثبت به الفتح عنوه و مع الشك فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياه لأصالة عدمها حال الفتح فيشكل الأمر في كثير من محياه أراضي البلاد المفتوحة عنوه. نعم ما وجد منها في يد مدع للملكيه حكم بها له أما إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجيه لأن يد السلطان عاديه على الأراضي الخراجيه أيضا

#### و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين

و مالك خاص مردد بين الإمام لكونها تركه من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعه حاكم الشرع في أمرها و وظيفه الحاكم في الأجره المأخوذ منها إما القرعه و إما صرفها في مصرف مشترك بين الكل كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين

#### [هل كانت أرض السواد كلها عامره حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمون لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أن كلها كانت عامره حال الفتح.

## [حد سواد العراق]

### إشاره

و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما في المنتهى وغيره بعد المساحة بسته أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلاميه المبنيه في العراق و هي مع ما يتبعها من القرى من المحياه حال الفتح التي تملكها المسلمون.

## [ما ذكره العلامة في تحديد سواد العراق]

و ذكر العلامة في كتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان إلى أطراف القادسيه المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولاً و زاد العلامة رحمه الله قوله من شرقي دجله فأما الغربي الذي تليه البصره فإنما هو إسلامي مثل شط عثمان بن أبي العاص و ما والاها كانت سباخا مماتا فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد- أن ما عدا ذلك كانت محياه كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكور بعد المساحة بما ذكر من الجريب

## [النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثه في العراق لم تفتح عنوه]

فما قيل من أن البلاد المحدثه بالعراق مثل بغداد و الكوفه و الحله و المشاهد المشرفه إسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه و لم يثبت أن أرضها تملكها المسلمون بالاستغنام و التي فتحت عنوه و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت لا يخلو عن نظر لأن المفتوح عنوه لا يختص بالأبنيه حتى يقال إنها انهدمت فإذا كانت البلاد المذكوره و ما يتعلق بها من قرأها غير مفتوحه عنوه فأين أرض العراق المفتوحه عنوه المقدره بسته و ثلاثين ألف ألف جريب و أيضا من البعيد عاده أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه [و هي] البلاد المذكوره مواتا غير معموره وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعين]

المكاسب، ج ٢، ص ٧٩

## الجزء الثاني

### إشاره



عوضى المبايعه لغه و عرفا مع ظهور كلمات الفقهاء عند التعرض لشروط العوضين و لما يصح أن يكون أجره فى الإجاره فى حصر الثمن فى المال.

### [تعريف الفقهاء و المناقشه فيها]

ثم الظاهر أن لفظ البيع ليس له حقيقه شرعيه و لا متشريع بل هو باق على معناه العرفى كما سنوضحه إن شاء الله إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فى تعريفه فى المبسوط و التذكره و غيرهما انتقال عين من شخص إلى غيره بعوض مقدر على وجه التراضى و حيث إن فى هذا التعريف مسامحه واضحه عدل آخرون إلى تعريفه بالإيجاب و القبول الدالين على الانتقال و حيث إن البيع من مقوله المعنى دون اللفظ مجردا أو بشرط قصد المعنى و إلا لم يعقل إنشاؤه باللفظ عدل

جامع المقاصد إلى تعريفه بنقل العين بالصيغه المخصوصه.

و يرد عليه مع أن النقل ليس مترادفا للبيع و لذا صرح في التذكرة بأن إيجاب البيع لا يقع بلفظ نقلت و جعله من الكنايات و أن المعاطاه عنده بيع مع خلوها عن الصيغه أن النقل بالصيغه أيضا لا يعقل إنشاؤه بالصيغه و لا يندفع هذا بأن المراد أن البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغه فجعله مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل لا أنه مأخوذ فى مفهومه حتى يكون مدلول بعت نقلت بالصيغه لأنه إن أريد بالصيغه خصوص بعت لزم الدور لأن المقصود معرفه ماده بعت و إن أريد بها ما يشمل ملكت و جب الاقتصار على مجرد التمليك و النقل

## [أولى التعاريف للبيع

### اشاره

فالأولى تعريفه بأنه إنشاء تمليك عين بمال و لا يلزم عليه شىء مما تقدم.

### نعم يبقى عليه أمور

#### منها أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت

و إلا لم يكن مرادفا له و يرد أنه الحق كما سيجىء .

#### و منها أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه

لأن الإنسان لا يملك مالا على نفسه و فيه مع ما عرفت و ستعرف من تعقل تملك ما على نفسه- و رجوعه إلى سقوطه عنه نظير تملك ما هو مساو لما فى ذمته و سقوطه بالتهاتر أنه لو لم يعقل التمليك لم يعقل البيع إذ ليس للبيع لغه و عرفا معنى غير المبادله و النقل و التمليك و ما يساويها من الألفاظ و لذا قال فخر الدين إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى فإذا لم يعقل ملكيه ما فى ذمه نفسه لم يعقل شىء مما يساويها فلا يعقل البيع.

#### و منها أنه يشمل التمليك بالمعاطاه

مع حكم المشهور بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعا و فيه ما سيجىء من كون المعاطاه بيعا و أن مراد النافين نفي صحته.

#### و منها صدقه على الشراء

فإن المشتري بقبوله للبيع يملك ماله بعوض المبيع و فيه أن التمليك فيه ضمنى و إنما حقيقته التملك بعوض و لذا لا يجوز الشراء بلفظ ملكت تقدم على الإيجاب أو تأخر و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين حيث إن الاستيجار يتضمن تمليك العين بمال أعنى المنفعه.

**إشارة**

و بالهبة المعوضه و فيه أن حقيقه الصلح و لو تعلق بالعين ليست هو التملك على وجه المقابله و المعاوضه بل معناه الأصلي هو التسالم- و لذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم هو متضمن للتمليك إذا تعلق بعين لا أنه نفسه

**[حقيقه الصلح**

و الذى يدللك على هذا أن الصلح قد يتعلق بالمال عينا أو منفعه فيفيد التملك و قد يتعلق بالانتفاع فيفيد فائده العاربه و هو مجرد التسليط و قد يتعلق بالحقوق فيفيد الإسقاط أو الانتقال و قد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين كما فى قول أحد الشريكين

المكاسب، ج ٢، ص ٨٠

لصاحبه صالحتك على أن يكون الربح لك و الخسران عليك فيفيد مجرد التقرير فلو كانت حقيقه الصلح هى عين كل من هذه المعانى الخمسه لزم كونه مشتركاً لفظياً و هو واضح البطلان فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم فيفيد فى كل موضع فائده من الفوائد المذكوره بحسب ما يقتضيه متعلقه.

فالصلح على العين بعوض تسالم عليه و هو يتضمن التملك لا- أن مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التملك و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقراراً له بخلاف طلب التملك.

**و أما الهبة المعوضه**

و المراد بها هنا ما اشترط فيه العوض فليست إنشاء تملك بعوض على جهه المقابله و إلا- لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر مع أن ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبه بل غايه الأمر أن المتهب لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته فالظاهر أن التعويض المشترط فى الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تملكاً مستقلاً يقصد به وقوعه عوضاً لا أن حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده فى كل من العوضين كما يتضح ذلك بملاحظه التعويض الغير المشترط فى ضمن الهبه الأولى. فقد تحقق مما ذكرنا أن حقيقه تملك العين بالعوض ليست إلا البيع فلو قال ملكتك كذا بكذا كان بيعاً و لا



يصح صلحا و لا هبه معوضه و إن قصدهما إذ التملك على جهة المقابله الحقيقيه ليس صلحا و لا هبه فلا يقعان به. نعم لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصريحه توجه تحققهما مع قصدهما فما قيل من أن البيع هو الأصل فى تملك الأعيان بالعوض فيقدم على الصلح و الهبه المعوضه محل تأمل بل منع لما عرفت من أن تملك الأعيان بالعوض هو البيع لا- غير. نعم لو أتى بلفظ التملك بالعوض و احتمال إرادته غير حقيقته كان مقتضى الأصل اللفظى- حملة على المعنى الحقيقى فيحكم بالبيع لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم و سيجى ء توضيحه فى مسأله المعاطاه فى غير البيع إن شاء الله

### بقى القرض داخلا فى ظاهر الحد

و يمكن إخراجها بأن مفهومه ليس نفس المعوضه بل هو تملك على وجه ضمان المثل أو قيمه لا معاوضه للعين بهما و لذا لا يجرى فيه ربا المعوضه و لا الغرر المنفى فيها و لا ذكر العوض و لا العلم به فتأمل.

### [استعمال البيع فى معان أخر]

#### اشاره

ثم إن ما ذكرناه تعريف للبيع المأخوذ فى صيغه بعث و غيره من المشتقات و يظهر من بعض من قارب عصرنا استعماله فى معان أخرى غير ما ذكر

### أحدها التملك المذكور

لكن بشرط تعقبه بتملك المشتري و إليه نظر بعض مشايخنا حيث أخذ قيد التعقب بالقبول مأخوذا فى تعريف البيع المصطلح و لعله لتبادر التملك المقرون بالقبول من اللفظ بل و صحه السلب عن المجرد و لهذا لا يقال باع فلان ماله إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل بعث مالى أنه اشتراه غيره لا أنه أوجب البيع فقط.

### الثانى الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول

و هو الانتقال كما يظهر من المبسوط و غيره.

### الثالث نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول

و إليه ينظر من عرف البيع بالعقد قال بل الظاهر اتفاقهم على إرادته هذا المعنى فى عناوين أبواب المعاملات حتى الإجاره و شبهها التى ليست فى الأصل اسما لأحد طرفى العقد.

أقول أما البيع بمعنى الإيجاب المتعقب للقبول فالظاهر أنه ليس مقابلاً للأول وإنما هو فرد انصرف إليه اللفظ فى مقام قيام القرينه على إرادته الإيجاب المثمر إذ لا ثمره فى الإيجاب المجرد فقول المخبر بعث إنما أراد الإيجاب المقيد فالقيد مستفاد من الخارج لا أن البيع مستعمل فى الإيجاب المتعقب للقبول وكذلك لفظ النقل والإبدال والتملك وشبهها مع أنه لم يقل أحد بأن تعقب القبول له دخل فى معناها. نعم تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج فى نظر الشارع لا فى نظر الناقل إذ التأثير لا ينفك عن الأثر فالبيع وما يساويه معنى من قبيل الإيجاب والوجوب- لا الكسر والانكسار كما تخيله بعض فتأمل و منه يظهر ضعف أخذ القيد المذكور فى معنى البيع المصطلح فضلاً عن أن يجعل أحد معانيه. و أما البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال فلم يوجد فى اللغة و لا فى العرف و إنما وقع فى تعريف جماعه تبعاً للمبسوط و قد يوجه بأن المراد من البيع المحدود المصدر من المبنى للمفعول أعنى المبيعه و هو تكلف حسن و أما البيع بمعنى العقد فقد صرح الشهيد الثانى رحمه الله بأن إطلاقه عليه مجاز لعلاقه السببيه و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فى نظر الشارع لأنه المسبب عن العقد لا النقل الحاصل من فعل الموجب لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقفه على شىء كحصول وجوب

الضرب فى نظر الأمر بمجرد الأمر و إن لم يصّر واجبا فى الخارج فى نظر غيره. و إلى هذا نظر جميع ما ورد فى النصوص و الفتاوى من قولهم لزم البيع أو وجب أو لا بيع بينهما أو إقاله فى البيع و نحو ذلك. و الحاصل أن البيع الذى يجعلونه من العقود يراد به النقل بمعنى اسم المصدر مع اعتبار تحققه فى نظر الشارع المتوقف على تحقق الإيجاب و القبول فإضافه العقد إلى البيع بهذا المعنى ليست بانيه و لذا يقال انعقد البيع و لا ينعقد البيع.

## **[البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو الأعم]**

### **[اختيار الشهيدين كونه للصحيح]**

#### **إشارة**

ثم إن الشهيد الثانى نص فى كتاب اليمين من المسالك على أن عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقه و المجاز كالتبادر و صحه السلب قال و من ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقه انتهى و قال الشهيد الأول فى قواعد الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضى فيه و ظاهره إرادته الإطلاق الحقيقى

### **[المناقشه فيما أفاده الشهيدان]**

و يشكل ما ذكره بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق نحو وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و إطلاقات أدله سائر العقود فى مقام الشك فى اعتبار شىء فيها مع أن سيره علماء الإسلام التمسك بها فى هذه المقامات.

### **[توجيه ما أفاده الشهيدان]**

نعم يمكن أن يقال إن البيع و شبهه فى العرف إذا استعمل فى الحاصل من المصدر الذى يراد من قول القائل بعت عقد الإنشاء لا- يستعمل حقيقه- إلا- فيما كان صحيحا مؤثرا و لو فى نظر القائل ثم إذا كان مؤثرا فى نظر الشارع كان بيعا عنده و إلا كان صورته بيع نظير الهازل عند العرف. فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل بعت عند العرف و الشرع حقيقه فى الصحيح المفيد

المكاسب، ج ٢، ص ٨١

للأثر و مجاز فى غيره إلا أن الإفاده و ثبوت الفائده مختلف فى نظر العرف و الشرع.

**و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوها**

فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع و شبهه فى الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذى يرد من لفظ بعث فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا فى نظر الشارع أيضا فتأمل فإن للكلام محلا آخر

## الكلام فى المعاطاه

### [حقيقه المعاطاه]

اعلم أن المعاطاه على ما فسرته جماعه أن يعطى كل من اثنين عوضا عما يأخذه من الآخر

### [صور المعاطاه]

و هو يتصور على وجهين أحدهما أن يبيع كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه من دون نظر إلى تملكه. الثانى أن يتعاطيا على وجه التملك. وربما يذكر وجهان آخران أحدهما أن يقع النقل من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره بل يعطى شيئا ليتناول شيئا فدفعه الآخر إليه. الثانى أن يقصد الملك المطلق دون خصوص البيع. و يرد الأول بامتناع خلو الدافع عن قصد عنوان من عناوين البيع أو الإباحه أو العاريه أو الوديعة أو القرض أو غير ذلك من العناوين الخاصه و الثانى بما تقدم فى تعريف البيع من أن التملك بالعوض على وجه المبادله هو مفهوم البيع لا غير. نعم يظهر من غير واحد منهم فى بعض العقود كبيع لبن الشاه مده و غير ذلك كون التملك المطلق أعم من البيع

### ثم إن المعروف بين علمائنا فى حكمها أنها مفيده لإباحه التصرف

### إشاره

و يحصل الملك بتلف إحدى العينين و عن المفيد و بعض العامه القول بكونها لازمه كالبيع و عن علامه رحمه الله فى النهايه احتمال كونها يبيعا فاسدا فى عدم إفادتها لإباحه التصرف

### [محل النزاع فى المعاطاه]

ولا بد أولا من ملاحظه أن النزاع فى المعاطاه هل المقصود بها الإباحه أو المقصود بها التملك الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنى الثانى.

[تنزيل المحقق الثانى للإباحه على الملك الجائز]

و حيث إن الحكم بالإباحه بدون الملك قبل التلف و حصوله بعده لا يجامع ظاهرا قصد التملك من المتعاطيين نزل المحقق الكركى الإباحه فى كلامهم على الملك الجائز المترزله و أنه يلزم بذهاب إحدى العينين و حقق ذلك فى شرحه على القواعد

و فى تعليقه على الإرشاد بما لا مزيد عليه

### [توجيه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هى المعاطاه بقصد الإباحه]

لكن بعض المعاصرين لما استبعد هذا الوجه التجأ إلى جعل محل النزاع هى المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه و رجح بقاء الإباحه فى كلامهم على ظاهرها المقابل للملك و نزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحه على هذا الوجه و طعن على من جعل محل النزاع فى المعاطاه بقصد التمليك قائلا- إن القول بالإباحه الخاليه عن الملك مع قصد الملك مما لا ينسب إلى أصاغر الطلبة فضلا عن أعظم الأصحاب و كبرائهم.

### [المناقشه فى توجيه المحقق الثانى]

و الإنصاف أن ما ارتكبه المحقق الثانى فى توجيه الإباحه بالملك المترزل بعيد فى الغايه عن مساق كلمات الأصحاب مثل الشيخ فى المبسوط و الخلاف و الحلى فى السرائر و ابن زهره فى الغنيه و الحلبى فى الكافى و العلامه فى التذكره و غيرها

### [المناقشه فى توجيه صاحب الجواهر]

بل كلمات بعضهم صريحه فى عدم الملك كما ستعرف إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التمليك أبعد منه بل لا يكاد يوجد فى كلام أحد منهم ما يقبل الحمل على هذا المعنى

### [دلاله كلام الفقهاء على بعد التوجيهين]

و لننقل أولا- كلمات جماعه ممن ظفرنا على كلماتهم ليظهر منه بعد تنزيل الإباحه على الملك المترزل كما صنعه المحقق الكركى و أبعديه جعل محل الكلام فى كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحه التصرفات دون التمليك فنقول و بالله التوفيق قال فى الخلاف إذا دفع قطعه إلى البقلى أو الشارب فقال أعطنى بها بقله أو ماء فأعطاه فإنه لا يكون بيعا و كذلك سائر المحقرات و إنما يكون إباحه له فيتصرف كل منهما فيما أخذه تصرفا مباحا من دون أن يكون ملكه و فائده ذلك أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعه كان لهما ذلك لأن الملك لم يحصل لهما و به قال الشافعى. و قال أبو حنيفه يكون بيعا صحيحا و إن لم يحصل الإيجاب و القبول و قال ذلك فى المحقرات دون غيرها. دليلنا أن العقد حكم شرعى و لا- دلاله فى الشرع على وجوده هنا فيجب أن لا يثبت و أما الإباحه بذلك فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها انتهى. و لا- يخفى صراحه هذا الكلام فى عدم حصول الملك و فى أن محل الخلاف بينه و بين أبى حنيفه ما لو قصد البيع لا- الإباحه المجرده كما يظهر أيضا من بعض كتب الحنفية حيث إنه بعد تفسير البيع بمبادله مال بمال قال و ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى أيضا فتمسكه بأن العقد

حكم شرعى يدل على عدم انتفاء قصد البيع و إلا لكان الأولى بل المتعين التعليل به إذ مع انتفاء حقيقه البيع لغه و عرفا لا معنى للتمسك بتوقفه على الأسباب الشرعيه كما لا يخفى. و قال فى السرائر بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول على الثانى ما لفظه فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب فقال أعطنى فإنه لا يكون يباع و لا عقدا لأن الإيجاب و القبول ما حصلا و كذلك سائر المحقرات و سائر الأشياء محقرا كان أو غير محقر من الثياب و الحيوان أو غير ذلك و إنما يكون إباحه له فيتصرف كل منهما فيما أخذه تصرفا مباحا من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه و لكل منهما أن يرجع فيما بذله لأن الملك لم يحصل لهما و ليس ذلك من العقود الفاسده لأنه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار إلى كل واحد منهما و إنما ذلك على وجه الإباحه انتهى. فإن تعليله عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدل على أن ليس المفروض ما لو لم يقصد التمليك مع أن ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرناه و لا ينافى ذلك قوله و ليس هذا من العقود الفاسده إلى آخر قوله كما لا يخفى. و قال فى الغنيه بعد ذكر الإيجاب و القبول فى عداد شروط صحه انعقاد البيع كالتراضى و معلوميه العوضين و بعد بيان الاحتراز لكل من الشروط عن المعامله الفاقده له ما هذا لفظه و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و الإيجاب من البائع بأن يقول بعنيه بألف

فيقول بعثك بألف فإنه لا ينعقد بذلك بل لا بد أن يقول المشتري بعد ذلك اشتريت أو قبلت حتى ينعقد و احترازا أيضا عن القول بانعقاده بالمعاطاه نحو أن يدفع إلى البقلى قطعه و يقول أعطني بقلا فيعطيه فإن ذلك ليس ببيع و إنما هو إباحه للتصرف. يدل على ما قلناه الإجماع المشار إليه و أيضا فما اعتبرناه مجمع على صحه العقد به و ليس على صحه مما عداه دليل

المكاسب، ج ٢، ص ٨٢

و لما ذكرناه نهى ص عن بيع المنابذه و الملامسه و عن بيع الحصاه على التأويل الآخر و معنى ذلك أن يجعل اللمس بشىء أو النبذ له و إلقاء الحصاه بيعا موجبا انتهى. فإن دلالة هذا الكلام على أن المفروض من قصد المتعاطيين التمليك من وجوه متعدده منها ظهور أدلته الثلاثه فى ذلك. و منها احترازه عن المعاطاه و المعامله بالاستدعاء بنحو واحد. و قال الحلبي فى الكافى بعد ذكر أنه يشترط فى صحه البيع أمور ثمانية ما لفظه و اشترط الإيجاب و القبول لخروجه من دونهما عن قبول حكم البيع إلى أن قال فإن اختل شرط من هذه لم ينعقد البيع و لم يستحق التسليم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها للتراضى دون عقد البيع و يصح معه الرجوع انتهى و هو فى الظهور قريب من عبارته الغنيه. و قال المحقق رحمه الله فى الشرائع - و لا يكفى التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل على إرادته البيع انتهى. و ذكر كلمه الوصل ليس لتعميم المعاطاه لما لم يقصد به البيع بل للتنبيه على أنه لا عبره بقصد البيع من الفعل. و قال فى التذكرة

فى حكم الصيغه الأشهر عندنا أنه لا بد منها فلا يكفى التعاطى فى الجليل و الحقير مثل أعطنى بهذا الدينار ثوبا فيعطيه ما يرضيه أو يقول خذ هذا الثوب بدينار فأخذه و به قال الشافعى مطلقا لأصالة بقاء الملك و قصور الأفعال عن الدلاله على المقاصد و عن بعض الحنفية و ابن شريح فى الجليل و قال أحمد ينعقد مطلقا و نحوه قال مالك فإنه قال بع بما يعتقدة الناس بيعا انتهى و دلالة على قصد المتعاطيين للملك لا- تخفى من وجوه أدونها جعل مالك موافقا لأحمد فى الانعقاد من جهة أنه قال بع بما يعتقدة الناس بيعا و قال الشهيد فى قواعد بعد قوله قد يقوم السبب الفعلى مقام السبب القولى و ذكر أمثله لذلك ما لفظه و أما المعاطاه فى المبايعات فهى تفيد الإباحه لا- الملك و إن كان فى الحقير عندنا و دلالتها على قصد المتعاطيين للملك مما لا يخفى هذا كله مع أن الواقع فى أيدى الناس- هى المعاطاه بقصد التمليك و يبعد فرض الفقهاء من العامه و الخاصه الكلام فى غير ما هو الشائع بين الناس مع أنهم صرحوا بإرادته المعامله المتعارفه بين الناس ثم إنك قد عرفت ظهور أكثر العبارات المتقدمه فى عدم حصول الملك بل صراحه بعضها كالخلاف و السرائر و التذكره و القواعد و مع ذلك كله فقد قال المحقق الثانى فى جامع المقاصد أنهم أرادوا بالإباحه الملك المترلزل فقال المعروف بين الأصحاب أن المعاطاه بيع و إن لم تكن كالعقد فى اللزوم خلافا لظاهر عباره المفيد و لا يقول أحد من الأصحاب إنها بيع فاسد سوى المصنف فى النهايه و قد رجع عنه فى كتبه المتأخره



عنها وقوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يَتَنَاوَلُهَا لِأَنَّهَا بِيَعٍ بِالِاتِّفَاقِ حَتَّى مِنْ الْقَائِلِينَ بِفَسَادِهَا لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ هُوَ بِيَعٍ فَاسِدٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ عَامٍ إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ. وَ مَا يَوْجَدُ فِي عِبَارِهِ جَمْعٌ مِنْ مَتَأَخَّرِ الْأَصْحَابِ مِنْ أَنَّهَا تَفِيدُ الْإِبَاحَةَ وَ تَلْزِمُ بَذَاهِبَ إِحْدَى الْعَيْنَيْنِ يَرِيدُونَ بِهِ عَدَمَ الزُّومِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ وَ بِالذَّهَابِ يَتَحَقَّقُ الزُّومُ لِامْتِنَاعِ إِرَادَةِ الْإِبَاحَةِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ أَصْلِ الْمَلِكِ إِذِ الْمَقْصُودُ لِلْمَتَعَاطِيَيْنِ إِنَّمَا هُوَ الْمَلِكُ فَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ كَانَ بِيَعًا فَاسِدًا وَ لَمْ يَجْزِ التَّصَرُّفُ فِي الْعَيْنِ وَ كَافَهُ الْأَصْحَابُ عَلَى خِلَافِهِ وَ أَيْضًا فَإِنَّ الْإِبَاحَةَ الْمَحْضَةَ لَا تَقْتَضِي الْمَلِكَ أَصْلًا وَ رَأْسًا فَكَيْفَ يَتَحَقَّقُ مَلِكٌ شَخْصٌ بِذَهَابِ مَالٍ آخَرَ فِي يَدِهِ. وَ إِنَّمَا الْأَفْعَالُ لَمَّا لَمْ تَكُنْ دَلَالَتُهَا عَلَى الْمَرَادِ بِالصَّرَاحَةِ كَالْأَقْوَالِ لِأَنَّهَا تَدُلُّ بِالْقَرَائِنِ مَنَعُوا مِنْ لُزُومِ الْعَقْدِ بِهَا فَيَجُوزُ التَّرَادُ مَا دَامَ مُمْكِنًا وَ مَعَ تَلْفِ إِحْدَى الْعَيْنَيْنِ يَمْتَنِعُ التَّرَادُ فَيَتَحَقَّقُ الزُّومُ لِأَنَّ إِحْدَاهُمَا فِي مِقَابِلِ الْآخَرِ وَ يَكْفِي تَلْفَ بَعْضِ إِحْدَى الْعَيْنَيْنِ لِامْتِنَاعِ التَّرَادِ فِي الْبَاقِي إِذْ هُوَ مُوجِبٌ لِبَعْضِ الصَّفَقَةِ وَ الضَّرَرِ انْتَهَى وَ نَحْوَهُ الْمَحْكِيُّ عَنْهُ فِي تَعْلِيْقَتِهِ عَلَى الْإِرْشَادِ وَ زَادَ فِيهِ أَنَّ مَقْصُودَ الْمَتَعَاطِيَيْنِ إِبَاحَةَ مَتَرْتَبَةٍ عَلَى مَلِكِ الرِّقْبَةِ كَسَائِرِ الْبَيْوعِ فَإِنَّ حَصْلَ مَقْصُودِهِمَا ثَبَتَ مَا قَلَنَاهُ وَ إِلَّا لَوْ جَبَّ أَنْ لَا تَحْصُلَ إِبَاحَةُ بِالْكَلِيَّةِ بَلْ يَتَعَيَّنُ الْحُكْمُ بِالْفَسَادِ إِذِ الْمَقْصُودُ غَيْرُ وَقَعِ فُلُوِّ وَقَعِ غَيْرِهِ لَوْ قَعٌ بِغَيْرِ قَصْدٍ وَ هُوَ بَاطِلٌ وَ عَلَيْهِ يَتَفَرَّعُ النَّمَاءُ وَ جَوَازُ وَطْءِ الْجَارِيَةِ- وَ مَنْ مَنَعَ فَقَدْ أَغْرَبَ انْتَهَى. وَ الَّذِي يَقْوَى فِي النَّفْسِ إِبْقَاءَ ظَوَاهِرِ كَلِمَاتِهِمْ عَلَى حَالِهَا وَ أَنَّهُمْ يَحْكُمُونَ بِالْإِبَاحَةِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَلِكِ فِي الْمَعَاطَاهِ

مع فرض قصد المتعاطيين التمليك و أن الإباحه لم

تحصل بإنشائها ابتداء بل إنما حصلت كما اعترف به في المسالك من استلزام إعطاء كل منهما سلطه عليه الإذن في التصرف فيه بوجه التصرفات فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدم في عبارته المتقدمه و حاصله أن المقصود هو الملك فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف إذ الإباحه إن كانت من المالك فالمفروض أنه لم يصدر منه إلا التمليك و إن كانت من الشارع فليس عليها دليل و لم يشعر كلامهم بالاستناد إلى نص في ذلك مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتب غيره بعيد جدا مع أن التأمل في كلامهم يعطى إرادته الإباحه المالكه لا-الشرعيه. و يؤيد إرادته الملك أن ظاهر إطلاقهم إباحه التصرف شمولها للتصرفات التي لا تصح إلا من المالك كالوطئ و العتق و البيع لنفسه و التزامهم حصول الملك مقارنا لهذه التصرفات كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار أو من الواهب الذى يجوز له الرجوع بعيد. و سيجىء ما ذكره بعض الأساطين و من أن هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديده لكن الإنصاف أن القول بالتزامهم لهذه الأمور أهون من توجيه كلماتهم فإن هذه الأمور لا استبعاد فى التزامها إذا اقتضى الأصل عدم المالكه و لم يساعد عليها دليل معتبر و اقتضى الدليل صحه التصرفات المذكوره مع أن المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد المنع عما يتوقف على الملك كإخراجه فى خمس أو زكاه و كوطئ الجاريه. [و صرح الشيخ فى المبسوط بأن الجاريه لا تملك بالهديه العاريه عن الإيجاب و القبول و لا يحل وطؤها.] و مما يشهد على نفي البعد عما ذكرنا من

إرادتهم الإباحه المجرده مع قصد المتعاطيين التمليك أنه قد صرح الشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر و كظاهر العلامه فى القواعد بعدم حصول الملك بإهداء الهديه بدون الإيجاب و القبول و لو من الرسول نعم يفيد ذلك إباحه التصرف لكن الشيخ استثنى و طء الجاريه ثم إن المعروف بين المتأخرين - أن من قال بالإباحه المجرده فى المعاطاه قال إنها ليست بيعا حقيقه كما هو ظاهر بعض العباثر المتقدمه و معقد إجماع الغنيه و ما أبعد ما بينه و بين توجيه المحقق الثانى من إرادته نفى اللزوم و كلاهما خلاف الظاهر. و يدفع الثانى تصريح بعضهم بأن شرط لزوم البيع منحصر فى مسقطات الخيار فكل بيع عنده لازم من غير جهه الخيارات و تصريح غير واحد أن الإيجاب و القبول من شرائط

المكاسب، ج ٢، ص ٨٣

صحه انعقاد البيع بالصيغه و أما الأول فإن قلنا إن البيع عند المشرعه حقيقه فى الصحيح و لو بناء على ما قدمناه فى آخر تعريف البيع من أن البيع فى العرف اسم للمؤثر منه فى النقل فإن كان فى نظر الشارع أو المشرعه من حيث إنهم مشرعه و متدينون بالشرع صحيحا مؤثرا فى الانتقال كان بيعا حقيقيا و إلا كان صوريا نظير بيع الهازل فى نظر العرف فيصح على ذلك نفى البيعه عنه على وجه الحقيقه فى كلام كل من اعتبر فى صحته الصيغه أو فسره بالعقد لأنهم فى مقام تعريف البيع بصدد بيان ما هو المؤثر فى النقل فى نظر الشارع. إذا عرفت ما ذكرناه فالأقوال فى المعاطاه على ما تساعده ظواهر كلماتهم سته اللزوم مطلقا كما هو ظاهر شيخنا المفيد و يكفى فى وجود القائل به قول

العلامه رحمه الله فى التذكره الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه و اللزوم بشرط كون الدال على التراضى أو المعامله لفظا حكى ذلك عن بعض معاصرى الشهيد الثانى و بعض متأخرى المحدثين لكن فى عد هذا من الأقوال فى المعاطاه تأمل و الملك الغير اللازم ذهب إليه المحقق الثانى و نسبه إلى كل من قال بالإباحه و سوغ جميع التصرفات و فى النسبه ما عرفت و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كما هو ظاهر عبار كثيره بل ذكر فى المسالك أن كل من قال بالإباحه يسوغ جميع التصرفات و إباحه ما لا- يتوقف على الملك و هو الظاهر من الكلام المتقدم عن حواشى الشهيد على القواعد و هو المناسب لما حكيناه عن الشيخ فى إهداء الجارىه من دون إيجاب و قبول و القول بعدم إباحه التصرف مطلقا نسب إلى ظاهر [المبسوط] و النهايه لكن ثبت رجوعه عنه فى غيرها. و المشهور بين علمائنا عدم ثبوت الملك بالمعاطاه [و إن قصد المتعاطيان بها التملك بل لم نجد قائلًا به إلى زمان المحقق الثانى الذى قال به و لم يقتصر على ذلك حتى نسبه إلى الأصحاب. نعم ربما يوهمه ظاهر عباره السرائر حيث قال فيه الأقوى أن المعاطاه غير لازمه بل لكل منهما فسخ المعاوضه ما دامت العين باقيه فإن تلفت لظمت انتهى و لذا نسب ذلك إليه فى المسالك لكن قوله بعد ذلك و لا يحرم على كل منهما الانتفاع بما قبضه بخلاف البيع الفاسد ظاهر فى أن مراده مجرد الانتفاع إذ لا- معنى لهذه عباره بعد الحكم بالملك. و أما قوله و الأقوى إلى آخره فهو إشاره إلى خلاف

المفيد رحمه الله و العامه القائلين باللزوم و إطلاق المعاوضه عليها باعتبار ما قصده المتعاطيان و إطلاق الفسخ على الرد بهذا الاعتبار أيضا و كذا اللزوم. و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه أن الظاهر من عبارته التحرير في باب الهبه توقفها على الإيجاب و القبول ثم قال و هل يستغنى عن الإيجاب و القبول في هديه الأتعمة الأقرب عدمه نعم يباح التصرف بشاهد الحال انتهى. و صرح بذلك أيضا في الهديه فإذا لم يقل في الهديه بصحة المعاطاه فكيف يقول بها في البيع. و ذهب جماعه تبعاً للمحقق الثاني إلى حصول الملك و لا يخلو عن قوه للسيره المستمره على المعامله المأخوذه بالمعاطاه معاملة الملك في التصرف فيه بالعق و البيع و الوطى و الإيضاء و توريثه و غير ذلك من آثار الملك و يدل عليه أيضا عموم قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ حَيْثُ إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى حَلِيهِ جَمِيعَ التَّصَرُّفَاتِ الْمَتْرَبَةِ عَلَى الْبَيْعِ بَلْ قَدْ يُقَالُ إِنَّ الْآيَةَ دَالَةٌ عَرَفًا بِالمطابقه على صحة البيع لا مجرد الحكم التكليفي لكنها محل تأمل. و أما منع صدق البيع عليه عرفاً فمكابره و أما دعوى الإجماع في كلام بعضهم على عدم كون المعاطاه بيعاً كابن زهره في الغنيه فمرادهم بالبيع المعامله اللانزمه التي هو أحد العقود و لذا صرح في الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شرائط صحة البيع و دعوى أن البيع الفاسد عندهم ليس يباعا قد عرفت الحال فيها. و مما ذكرنا يظهر وجه التمسك بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ - . و أما قوله ص: إن الناس مسلطون على أموالهم فلا دلالة فيه على المدعى - لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنه فهو

إنما يجدى فيما إذا شك فى أن هذا النوع من السلطنه ثابته للمالك و ماضيه شرعا فى حقه أم لا أما إذا قطعنا بأن سلطنه خاصه كتمليك ماله للغير نافذه فى حقه و ماضيه شرعا لكن شك فى أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد أم لا بد من القول الدال عليه فلا يجوز الاستدلال على سببيه المعاطاه فى

الشريعه للتمليك بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر أيضا عدم جواز التمسك به لما سيجى ء من شروط الصيغه و كيف كان فى الآيتين مع السيره كفايه اللهم إلا أن يقال إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كالبيع و الوطى و العتق و الإيضاء و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله فى سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم - حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحه التصرفات. و صرح فى المسالك أن من أجاز المعاطاه سوغ جميع التصرفات غايه الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه أنا ما فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا - يتوقف على الالتزام بالملك من أول الأمر فيقال إن مرجع هذه الإباحه أيضا إلى التمليك. و أما ثبوت السيره و استمرارها على التوريث فهى كسائر سيرهم الناشئه عن المسامحه و قله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم كما لا يخفى و دعوى أنه لم يعلم من القائل بالإباحه - جواز مثل هذه التصرفات

المتوقفه على الملك كما يظهر من المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و عدم جواز و طء الجارىه المأخوذ بها. و قد صرح الشيخ رحمه الله بالأخير فى معاطاه الهدايا فيتوجه التمسك حينئذ بعموم الآيه على جوازها فيثبت الملك مدفوعه بأنه و إن لم يثبت ذلك إلا أنه لم يثبت أن كل من قال بإباحه جميع هذه التصرفات قال بالملك من أول الأمر فيجوز للفقيه حينئذ التزام إباحه جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف المتوقف على الملك لا من أول الأمر. فالأولى حينئذ التمسك فى المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البيع صحته شرعا هذا مع إمكان إثبات صحه المعاطاه فى الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتها و تتميمه فى البيع بالإجماع المركب هذا مع أن ما ذكر من أن للفقيه- التزام حدوث الملك عند التصرف المتوقف عليه لا يليق بالمتفقه فضلا عن الفقيه و لذا ذكر بعض الأساطين فى شرحه على القواعد

المكاسب، ج ٢، ص ٨٤

فى مقام الاستبعاد أن القول بالإباحه المجرده مع فرض قصد المتعاطين التمليك و البيع مستلزم لتأسيس قواعد جديده منها أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصود. و منها أن يكون إراداه التصرف من المملكات- فتملك العين أو المنفعه بإراداه التصرف بهما أو معه دفعه و إن لم يخطر ببال مالك الأول الإذن فى شىء من هذه التصرفات لأنه قاصد للنقل من حين الدفع و أنه لا سلطان له بعد ذلك بخلاف من قال أعتق عبدك عنى أو تصدق بمالك عنى. و منها أن الأحماس و الزكوات و الاستطاعه و الديون و النفقات و حق

المقاسمه و الشفعه و المواريث و الربا و الوصايا يتعلق بما فى اليد مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فيه أو عدم العلم به فينفى بالأصل - فيكون متعلقه بغير الأملاك و أن صفه الغنى و الفقر تترتب عليه كذلك فيصير ما ليس من الأملاك بحكم الأملاك. و منها كون التصرف من جانب مملكا للجانب الآخر مضافا إلى غرابه استناد الملك إلى التصرف. و منها جعل التلف السماوى من جانب مملكا للجانب الآخر و التلف من الجانبين مع التفريط معينا للمسمى من الطرفين و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله فى يد الغاصب أو تلفه فيها فالقول بأنه المطالب لأنه يملك بالغصب أو التلف فى يد الغاصب غريب و القول بعدم الملك بعيد جدا مع أن فى التلف القهرى إن ملك التالف قبل التلف فعجيب و معه بعيد لعدم قابليته حينئذ و بعده ملك معدوم و مع عدم الدخول فى الملك يكون ملك الآخر بغير عوض و نفى الملك مخالف للسيره و بناء المتعاطيين. و منها أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهرية - فلا يتوقف على النيه فهو بعيد و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها واطئا بالشبهه و الجانى عليها و المتلف لها جانبا على مال الغير و متلفا له. و منها أن النماء الحادث قبل التصرف - إن جعلناه حدوثه مملكا له دون العين فبعيد و معها فكذلك و كلاهما مناف لظاهر الأكثر و شمول الإذن له خفى. و منها قصر التملك على التصرف مع الاستناد فيه إلى أن إذن المالك فيه إذن فى التملك فيرجع إلى كون المتصرف فى تملك نفسه موجبا قابلا و



ذلك جار في القبض بل هو أولى منه لاقرانه بقصد التمليك دونه انتهى. و المقصود من ذلك كله استبعاد هذا القول لا أن الوجوه المذكوره تنهض في مقابل الأصول و العمومات إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديده لتخالف القواعد المتداوله بين الفقهاء أما حكاية تبعيه العقود و ما قام مقامها للقصور ففيها أولاً أن المعاطاه ليست عند القائل بالإباحه المجرده من العقود و لا من القائم مقامها شرعاً فإن تبعيه العقود للقصور- و عدم انفكاكها عنها إنما هو لأجل دليل صحه ذلك العقد بمعنى ترتب الأثر المقصود عليه فلا يعقل حينئذ الحكم بالصحه مع عدم ترتب الأثر المقصود عليه أما المعاملات الفعلية التي لم يدل على صحتها دليل فلا- يحكم بترتب الأثر المقصود عليها كما نبه عليه الشهيد في كلامه المتقدم من أن السبب الفعلي لا يقوم مقام السبب القولي في المبايعات نعم إذا دل الدليل على ترتب أثر عليه حكم به و إن لم يكن مقصوداً. و ثانياً أن تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير فإنهم أطبقوا على أن عقد المعاوضه إذا كان فاسداً يؤثر في ضمان كل من العوضين قيمه لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه مع أنهما لم يقصداً إلا ضمان كل منهما بالآخر و توهم أن دليلهم على ذلك قاعده اليد مدفوع بأنه لم يذكر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفاً على الوجه الأول و هو إقدامهما على الضمان فلاحظ المسالك و كذا الشرط الفاسد لم يقصد المعامله إلا- مقرونه به غير مفسد عند أكثر القدماء و بيع ما يملكك و ما لا يملكك صحيح عند الكل و بيع الغاصب لنفسه يقع للمالك- مع إجازته على قول كثير و ترك

ذكر الأجل في العقد المقصود به الانقطاع يجعله دائما على قول نسبه في المسالك و كشف اللثام إلى المشهور. نعم الفرق بين العقود و ما نحن فيه أن التخلف عن المقصود يحتاج إلى الدليل المخرج عن أدله صحه العقود و فيما نحن فيه عدم الترتب مطابق للأصل. و أما ما ذكره من لزوم كون إرادته التصرف مملكا فلا بأس بالتزامه إذا كان مقتضى الجمع بين الأصل و دليل جواز تصرف المطلق و أدله توقف بعض التصرفات على الملك فيكون كتصرف ذى الخيار- و الواهب فيما انتقل عنهما بالوطء و البيع و العتق و شبههما

. و أما ما ذكره من تعلق الأحماس و الزكوات- إلى آخر ما ذكره فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته للسيره رجوع إليها مع أن تعلق الاستطاعه الموجبه للحج و تحقق الغنى المانع عن استحقاق الزكاه لا- يتوقفان على الملك. و أما كون التصرف مملكا للجانب الآ-خر فقد ظهر جوابه. و أما كون التلف مملكا للجانبين فإن ثبت بإجماع أو سيره كما هو الظاهر كان كل من المالين مضمونا بعوضه فيكون تلفه فى يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه نظير تلف المبيع قبل قبضه فى يد البائع لأن هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع و بين عموم على اليد ما أخذت و بين أصاله عدم الملك إلا فى الزمان المتيقن وقوعه فيه توضيحه أن الإجماع لما دل على عدم ضمانه بمثله أو قيمته حكم بكون التلف من مال ذى اليد رعايه لعموم على اليد ما أخذت فذلك الإجماع مع العموم المذكور بمنزله الروايه فى أن تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه فإذا قدر التلف من مال ذى اليد

فلا بد من أن يقدر في آخر أزمته إمكان تقديره رعايه لأصالة عدم حدوث الملكية قبله كما تقدر ملكيه المبيع للبائع و فسخ البيع من حين التلف استصحاباً لأثر العقد. و أما ما ذكر من صوره غصب المأخوذ بالمعاطاه فالظاهر على القول بالإباحه أن لكل منهما المطالبه ما دام باقيا- و إذا تلف فظاهر إطلاقهم التملك بالتلف تلفه من مال المغصوب منه نعم لو قام إجماع كان تلفه من مال المالك لو لم يتلف عوضه قبله. و أما ما ذكره من حكم النماء فظاهر المحكى عن بعض أن القائل بالإباحه لا يقول بانتقال النماء إلى الآخذ بل حكمه حكم أصله و يحتمل أن يحدث النماء في ملكه بمجرد الإباحه ثم إنك بملاحظه ما ذكرنا تقدر على التخلص من سائر ما ذكره مع أنه رحمه الله لم يذكرها للاعتماد و الإنصاف أنها استبعادات في محلها. و بالجمله فالخروج عن أصالة عدم الملك- المعتضده بالشهره المحققه إلى زمان المحقق الثاني و بالاتفاق المدعى في الغنيه و القواعد هنا و في المسالك في مسأله توقف الهبه على الإيجاب و القبول

المكاسب، ج ٢، ص ٨٥

مشكل و رفع اليد عن عموم أدله البيع و الهبه و نحوهما المعتضد بالسيره القطعيه المستمره و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثاني بناء على تأويله لكلمات القائلين بالإباحه أشكل. فالقول الثاني لا يخلو عن قوه و عليه فهل هي لازمه ابتداء مطلقا- كما حكى عن ظاهر المفيد أو بشرط كون الدال على التراضى لفظا كما حكى عن بعض معاصري الشهيد الثاني و قواه جماعه من متأخري المحدثين أو هي غير لازمه مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع في ماله كما عليه أكثر القائلين بالملك

بل كلهم عدا من عرفت وجوه أوفقها بالقواعد هو الأول بناء على أصله اللزوم في الملك- و للشك في زواله بمجرد رجوع مالكة الأصلي. و دعوى أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المستقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع و الفرد الثاني كان مشكوك الحدوث من أول الأمر فلا- ينفع الاستصحاب بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول مدفوعه مضافا إلى إمكان دعوى كفايه تحقق القدر المشترك في الاستصحاب- فتأمل بأن انقسام الملك إلى المتزلزل و المستقر ليس باعتبار اختلاف في حقيقته و إنما هو باعتبار حكم الشارع عليه في بعض المقامات بالزوال برجع المالك الأصلي و منشأ هذا الاختلاف حقيقة السبب المملك لا اختلاف حقيقه الملك. فجواز الرجوع و عدمه من الأحكام الشرعيه للسبب لا من الخصوصيات المأخوذه في المسبب و يدل عليه مع أنه يكفي في الاستصحاب الشك في أن اللزوم من خصوصيات الملك- أو من لوازم السبب المملك و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملك في الهبه اللازمه و غيرها على نهج واحد أن اللزوم و الجواز لو كانا من خصوصيات الملك- فإما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين بجعل المالك أو بحكم الشارع فإن كان الأول كان اللازم التفصيل بين أقسام التمليك المختلفه بحسب قصد الرجوع و قصد عدمه أو عدم قصده و هو بديهى البطلان إذ لا تأثير لقصد المالك في الرجوع و عدمه و إن كان الثاني لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشئ و هو باطل في العقود لما تقدم من أن العقود المصححه عند الشارع تتبع القصد و إن أمكن القول بالتخلف هنا في مسأله المعاطاه بناء على

ما ذكرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملك من منع وجوب إمضاء المعاملات الفعلية على طبق قصود المتعاطين لكن الكلام في قاعده اللزوم في الملك تشمل العقود أيضا و بالجمله فلا إشكال في أصالة اللزوم في كل عقد شك في لزومه شرعا- و كذا لو شك في أن الواقع في الخارج هو العقد اللازم- أو الجائر كالصلح من دون عوض و الهبه. نعم لو تداعيا احتمل التحالف في الجملة و يدل على اللزوم مضافا إلى ما ذكر عموم قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم فإن مقتضى السلطنة أن لا يخرج عن ملكيته بغير اختياره- فجواز تملكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه منافع للسلطنة المطلقة. فاندفع ما ربما يتوهم أن من غايه مدلول الروايه سلطنة الشخص على ملكه و لا نسلم ملكيته له بعد رجوع المالك الأصلي و بما ذكرنا تمسك المحقق رحمه الله في الشرائع على لزوم القرض بعد القبض بأن فائده الملك السلطنة و نحوه العلامه في موضع آخر و منه يظهر جواز التمسك بقوله ع: لا- يحل مال أمرا إلا عن طيب نفسه حيث دل على انحصار سبب حل مال الغير أو جزء سببه في رضا المالك فلا يحل بغير رضاه. و توهم تعلق الحل بمال الغير و كونه مال الغير بعد الرجوع أول الكلام مدفوع بما تقدم من أن تعلق الحل بالمال يفيد العموم بحيث يشمل التملك أيضا فلا يحل التصرف فيه و لا تملكه إلا بطيب نفس المالك و يمكن الاستدلال أيضا بقوله تعالى لا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ - إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و لا- ريب أن الرجوع ليس تجاره و لا- عن تراض فلا يجوز أكل المال. و

التوهم المتقدم فى السابق غير جار هنا لأن حصر مجوز أكل المال فى التجاره إنما يراد به أكله على أن يكون ملكا للأكل لا لغيره و يمكن التمسك أيضا بالجمله المستثنى منها حيث إن أكل المال و نقله عن مالكة بغير رضا المالك أكل و تصرف بالباطل عرفا. نعم بعد إذن المالك الحقيقى و هو الشارع و حكمه التسلط على فسخ المعامله من دون رضا المالك يخرج عن البطلان- و لذا كان أكل الماره من الثمره الممرور بها أكلا بالباطل لو لا إذن المالك الحقيقى و كذا الأخذ بالشفعه و الفسخ بالخيار و غير ذلك من النواقل القهريه هذا كله مضافا إلى ما دل على لزوم

خصوص البيع مثل قوله ع: البيعان بالخيار ما لم يفترقا. و قد يستدل أيضا بعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بناء على أن العقد هو مطلق العهد كما فى صحيحه عبد الله بن سنان أو العهد المشدد كما عن بعض أهل اللغه و كيف كان فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاه و كذلك قوله ص: المؤمنون عند شروطهم فإن الشرط لغه مطلق الالتزام فيشمل ما كان بغير اللفظ. و الحاصل أن الحكم باللزوم فى مطلق الملك و فى خصوص البيع مما لا ينكر إلا أن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه بل ادعاه صريحا بعض الأساطين فى شرحه على القواعد و تعضده الشهره المحققه بل لم يوجد به قائل إلى زمان بعض متأخرى المتأخرين فإن العبارة المحكيه عن المفيد رحمه الله فى المقنعه لا- تدل على هذا القول كما عن الخلاف الاعتراف به فإن المحكى عنه أنه قال ينعقد البيع على تراض بين الاثنى فيما يملكان التبايع

له إذا عرفاه جميعا و تراضيا بالبيع و تقابضا أيضا و افترقا بالأبدان انتهى.

و يقوى إرادته بيان شروط صحه العقد الواقع بين اثنين و تأثيره فى اللزوم و كأنه لذلك حكى كاشف الرموز عن المفيد و الشيخ رحمهما الله أنه لا بد فى البيع عندهما من لفظ مخصوص. و قد تقدم دعوى الإجماع من الغنيه على عدم كونها بيعا و هو نص فى عدم اللزوم و لا- يقدر كونه ظاهرا فى عدم الملكيه الذى لا نقول به. و عن جامع المقاصد يعتبر اللفظ فى العقود اللازمه بالإجماع نعم قول العلامة رحمه الله فى التذكرة إن الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه يدل على وجود الخلاف المعتمد به فى المسأله و لو كان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و كذلك نسبته فى المختلف إلى الأكثر. و فى التحرير الأقوى أن المعاطاه غير لازمه ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء على

المكاسب، ج ٢، ص ٨٦

عدم لزومها مع ذهاب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنها ليست مملكه و إنما تفيد الإباحه لم يكن هذا الاتفاق كاشفا إذ القول باللزوم فرع الملكيه و لم يقل بها إلا- بعض من تأخر عن المحقق الثانى تبعاله و هذا مما يوهن حصول القطع بل الظن من الاتفاق المذكور لأن قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء الموضوع.

نعم يمكن أن يقال بعد ثبوت الاتفاق المذكور إن أصحابنا بين قائل بالملك الجائر و بين قائل بعدم الملك رأسا فالقول بالملك اللازم قول ثالث فتأمل و كيف كان فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام ع من قول غيره من العلماء كما هو طريق المتأخرين مشكل لما ذكرنا و إن كان هذا لا

يقدم في الإجماع على طريق القدماء كما تبين في الأصول. و بالجمله فما ذكره في المسالك من قوله بعد ذكر قول من اعتبر مطلق اللفظ في اللزوم- ما أحسنه و ما أمتن دليله إن لم ينعقد إجماع على خلافه في غاية الحسن و المتانه و الإجماع و إن لم يكن محققا على وجه يوجب القطع إلا- أن المظنون قويا تحققه على عدم اللزوم مع عدم لفظ دال على إنشاء التمليك سواء لم يوجد لفظ أصلا أم وجد و لكن لم ينشأ التمليك به بل كان من جمله القرائن على قصد التمليك بالتقابض و قد يظهر ذلك من غير واحد من الأخبار بل يظهر منها أن إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطي كان متعارفا بين أهل السوق و التجار بل يمكن دعوى السيره على عدم الاكتفاء في البيوع الخطيره- التي يراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضي. نعم ربما يكتفون بالمصافقه فيقول البائع بارك الله لك أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه نعم يكتفون بالتعاطي في المحقرات و لا يلتزمون بعدم جواز الرجوع فيها بل ينكرون على الممتنع عن الرجوع مع بقاء العينين نعم الاكتفاء في اللزوم بمطلق الإنشاء القولي غير بعيد للسيره و لغير واحد من الأخبار كما سيجي ء إن شاء الله تعالى في شروط الصيغه

### **بقي الكلام في الخبر الذي يتمسك به في باب المعاطاه**

بقي الكلام في الخبر الذي يتمسك به في باب المعاطاه

تاره على عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف و أخرى على عدم إفادتها اللزوم جمعا بينه و بين ما دل على صحه مطلق البيع كما صنعه في الرياض و هو قوله ع:

إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام و توضيح المراد منه يتوقف على بيان تمام الخبر و هو



ما رواه ثقه الإسلام الكليني في باب بيع ما ليس عنده و الشيخ في باب النقد و النسيئه عن ابن أبي عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج أو ابن نجيج قال: قلت لأبي عبد الله ع الرجل يجيئني و يقول اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا فقال أ ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام إلى آخر الخبر. و قد ورد بمضمون هذا الخبر روايات أخرى مجردة عن قوله ع إنما يحلل إلى آخر كلامه كلها تدل على أنه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم يوجب بيع المتاع قبل أن يشتريه من صاحبه و نقول إن هذه الفقره مع قطع النظر عن صدر الروايه تحتمل وجوها الأول أن يراد من الكلام في المقامين اللفظ الدال على التحريم و التحليل بمعنى أن تحريم شىء و تحليله لا يكون إلا بالنطق بهما فلا يتحقق بالقصد المجرد عن الكلام و لا- بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال. الثانى أن يراد بالكلام اللفظ مع مضمونه كما فى قولك هذا الكلام صحيح أو فاسد لا مجرد اللفظ أعنى الصوت و يكون المراد أن المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعى حلا و حرمة باختلاف المضامين المؤداه بالكلام مثلا المقصود الواحد و هو التسليط على البضع مده معينه يتأتى بقولها ملكتك بضعى أو سلطتك عليه أو آجرتك نفسى أو أحللتها لك و بقولها متعت نفسى بكذا فما عدا الأخير موجب لتحريمه و الأخير محلل و على هذا المعنى ورد قوله ع: إنما يحرم الكلام فى عده من روايات المزارعه منها ما فى التهذيب عن

ابن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله ع: عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط ثلاثه للبذر و ثلاثه للبقر قال لا ينبغي أن يسمى بذرا و لا بقرا و لكن يقول لصاحب الأرض ازرع في أرضك و لك منها كذا و كذا نصف أو ثلث أو ما كان من شرط و لا يسمى بذرا و لا بقرا فإنما يحرم الكلام. الثالث أن يراد بالكلام في الفقرتين الكلام الواحد و يكون تحريمه و تحليله باعتبار وجوده و عدمه فيكون وجوده محللا- و عدمه محرما أو بالعكس أو باعتبار محله و غير محله فيحل في محله و يحرم في غيره و يحتمل هذا الوجه الروايات الواردة في المزارعه. الرابع أن يراد من الكلام المحلل خصوص المقاوله و المواعده- و من الكلام المحرم إيجاب البيع و إيقاعه ثم إن الظاهر عدم إرادته المعنى الأول لأنه مع لزوم تخصيص الأكثر حيث إن ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم في الشريعة في اللفظ يوجب عدم ارتباط له في الحكم المذكور في الخبر. جوابا عن السؤال مع كونه كالتعليل له لأن ظاهر الحكم كما يستفاد من عدده روايات أخر تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء المتاع من مالكه و لا دخل لاشتراط النطق في التحليل و التحريم في هذا الحكم أصلا فكيف يعلل به و كذا المعنى الثاني إذ ليس هنا مطلب واحد حتى يكون تأديته بمضمون محللا و بآخر محرما فتعين الثالث و هو أن الكلام الدال على الالتزام بالبيع لا يحرم هذه المعامله إلا وجوده قبل شراء العين التي يريد بها الرجل لأنه بيع ما ليس عنده

و لا- يحلل إلا عدمه إذ مع عدم الكلام الموجب لالتزام البيع لم يحصل إلا التواعد بالمبايعه و هو غير مؤثر. فحاصل الروايه أن سبب التحليل و التحريم فى هذه المعامله منحصر فى الكلام عدما و وجودا و المعنى الرابع و هو أن المقاوله و المراضاه مع المشتري الثانى قبل اشتراء العين محلل للمعامله و إيجاب البيع معه محرم لها و على كلا المعنيين يسقط الخبر عن الدلاله على اعتبار الكلام فى التحليل كما هو المقصود فى مسأله المعاطاه. نعم يمكن استظهار اعتبار الكلام فى إيجاب البيع بوجه آخر بعد ما عرفت من أن المراد بالكلام هو إيجاب البيع بأن يقال إن حصر المحلل و المحرم فى الكلام لا يتأتى إلا مع انحصار إيجاب البيع فى الكلام إذ لو وقع بغير الكلام لم ينحصر المحلل و المحرم فى الكلام إلا- أن يقال إن وجه انحصار إيجاب البيع فى الكلام فى مورد الروايه هو عدم إمكان المعاطاه فى خصوص المورد إذ المفروض أن المبيع عند مالكة الأول فتأمل. و كيف كان فلا تخلو الروايه عن إشعار أو ظهور كما يشعر به قوله ع فى

روايه أخرى- وارده فى هذا الحكم أيضا و هى روايه يحيى بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع

المكاسب، ج ٢، ص ٨٧

عن رجل قال لى اشتر هذا الثوب أو هذه الدابه و بعنيها أربحك فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلك اشترها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها فإن الظاهر أن المراد من مواجهه البيع ليس مجرد إعطاء العين للمشتري و يشعر به أيضا روايه العلاء الوارده فى نسبه الربح إلى أصل المال قال: قلت لأبى

عبد الله ع الرجل يريد أن يبيع بيعا فيقول أبيعك به ده دوازده أو ده يازده فقال لا بأس إنما هذه المراضه فإذا جمع البيع جعله جملة واحده فإن ظاهره على ما فهمه بعض الشراح أنه لا يكره ذلك في المقاوله التي قبل العقد و إنما يكره حين العقد و في صحيحه ابن سنان: لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب ثم توجه على نفسك ثم تبيعه منه بعده

## و ينبغي التنبيه على أمور

### الأول الظاهر أن المعاطاه قبل اللزوم على القول بإفادتها الملك بيع

- بل الظاهر من كلام المحقق الثاني في جامع المقاصد أنه مما لا كلام فيه حتى عند القائلين بكونها فاسده كالعلامه في النهايه و دل على ذلك تمسكهم له بقوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ أما على القول بإفادتها الإباحه فالظاهر أنها بيع عرفى لم تؤثر شرعا إلا الإباحه فنفى البيع عنها فى كلامهم و معاقد إجماعاتهم هو نفي البيع المفيد شرعا للزوم زياده على الملك هذا على ما اخترناه سابقا من أن مقصود المتعاطيين فى المعاطاه التمليك و البيع و أما على ما احتمله بعضهم بل استظهره من أن محل الكلام هو ما إذا قصدا مجرد الإباحه فلا إشكال فى عدم كونها بيعا عرفا و لا شرعا و على هذا فلا بد عند الشك فى اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدله الداله على صحه هذه الإباحه العوضيه من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهذا القول التمسك فى مشروعيته بعموم: إن الناس مسلطون على أموالهم كان مقتضى القاعده هو نفي شرطيه غير ما ثبتت شرطيته كما أنه لو تمسك لها بالسيره كان مقتضى القاعده العكس. و الحاصل أن المرجع على هذا عند الشك

فى شروطها هى أدله هذه المعامله سواء اعتبرت فى البيع أم لا و أما على المختار من أن الكلام فىما إذا قصد به البيع فهل يشترط فى شروط البيع مطلقا أم لا كذلك أم تبنى على القول بإفادتها الملك و القول بعدم إفادتها إلا الإباحه وجوه يشهد للأول كونها بيعا عرفا فيشترط فيها جميع ما دل على اشتراطه فى البيع و يؤيده أن محل النزاع بين العامه و الخاصه فى المعاطاه هو أن الصيغه معتبره فى البيع كسائر الشروط أم لا كما يفصح عنه عنوان المسأله فى كتب كثير من العامه و الخاصه فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له فى الحكم و لذا ادعى فى الحدائق أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه صحه المعاطاه المذكوره إذا استكمل فيها شروط البيع غير الصيغه المخصوصه و أنها تفيد إباحه تصرف كل منهما فىما صار إليه من العوض و مقابل المشهور فى كلامه قول العلامة رحمه الله فى النهايه بفساد المعاطاه كما صرح به بعد ذلك فلا- يكون كلامه موهما لثبوت الخلاف فى اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شروط البيع. و يشهد للثانى أن البيع فى النص و الفتوى ظاهر فىما حكم به باللزوم و ثبت له الخيار فى قولهم:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا و نحوه أما على القول بالإباحه فواضح لأن المعاطاه ليست على هذا القول بيعا فى نظر الشارع و المتشرعه إذ لا- نقل فيه عند الشارع فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه فى مقام فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف لاشتماله على النقل فى نظرهم. و قد تقدم سابقا فى تصحيح

دعوى الإجماع على عدم كون المعاطاه بيعا بيان ذلك و أما على القول بالملك فلأن المطلق ينصرف إلى الفرد المحكوم باللزوم فى قولهم البيعان بالخيار و قولهم إن الأصل فى البيع اللزوم و الخيار إنما ثبت لدليل و إن البيع بقول مطلق من العقود اللازمه و قولهم البيع هو العقد الدال على كذا و نحو ذلك. و بالجمله فلا يبقى للمتأمل شك فى أن إطلاق البيع فى النص و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخيار أو بتقاييل و وجه الثالث ما تقدم للثانى على القول بالإباحه من سلب البيع عنه و للأول على القول بالملك من صدق البيع عليه حينئذ و إن لم يكن لازما و يمكن الفرق بين الشرط الذى ثبت اعتباره فى البيع من النص فىحمل على العرفى و إن لم يفد عند الشارع إلا-الإباحه و بين ما ثبت بالإجماع على اعتباره فى البيع بناء على انصراف البيع فى كلمات المجمعين إلى العقد اللازم. و الاحتمال الأول لا يخلو عن قوه لكونها بيعا ظاهرا على القول بالملك كما عرفت من جامع المقاصد و أما على القول بالإباحه فلأنها لم تثبت إلا فى المعامله الفاقده للصيغه فقط فلا يشمل الفاقده للشرط الآخر أيضا ثم إنه حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه على القواعد أنه بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى إلا- بعد تلف العين يعنى العين الأخرى ذكر أنه يجوز أن يكون الثمن و المثلن فى المعاطاه مجهولين لأنها ليست عقدا و كذا جهاله الأجل و أنه لو اشترت أمه بالمعاطاه لم يجز له نكاحها قبل تلف الثمن انتهى

و حكى عنه فى باب الصرف أيضا أنه لا- يعتبر التقابض فى المجلس فى معاطاه النقدين. أقول حكمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الصدقات الواجبه و عدم جواز نكاح المأخوذ بها صريح فى عدم إفادتها للملك إلا أن حكمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذكوره للبيع و الصرف معللا بأن المعاطاه ليست عقدا يحتمل أن يكون باعتبار عدم الملك حيث إن المفيد للملك منحصر فى العقد و أن يكون باعتبار عدم اللزوم حيث إن الشروط المذكوره شرائط للبيع العقدى اللازم و الأقوى اعتبارها و إن قلنا بالإباحه- لأنها بيع عرفى و إن لم يفد شرعا إلا الإباحه. و مورد الأدله الداله على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفى لا خصوص العقدى بل تقييدها بالبيع العقدى تقييد بغير الغالب و لما عرفت من أن الأصل فى المعاطاه بعد القول بعدم الملك الفساد و عدم تأثيره شيئا خرج ما هو محل الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه و بقى الباقي و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيه أيضا و إن خصصنا الحكم بالبيع بل الظاهر التحريم حتى عند من لا يراها مفيده للملك لأنها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك بل معاوضه شرعيه- كما اعترف بها الشهيد رحمه الله فى موضع من الحواشى حيث قال إن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمته انتهى و لو قلنا إن المقصود للمتعاطيين الإباحه لا الملك فلا يبعد أيضا جريان

المكاسب، ج ٢، ص ٨٨

الربا لكونها معاوضه عرفا فتأمل و أما حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم فيمكن نفيه على المشهور لأنها جائزه عندهم فلا معنى للخيار

و إن قلنا بإفاده الملك فيمكن القول بثبوت الخيار فيه مطلقا بناء على صيرورتها بيعا بعد اللزوم كما سيأتي عند تعرض الملزمات فالخيار موجود من زمن المعاطاه إلا أن أثره يظهر بعد اللزوم و على هذا فيصح إسقاطه و المصالحة عليه قبل اللزوم و يحتمل أن يفصل بين الخيارات المختصة بالبيع فلا- تجرى لاختصاص أدلتها بما وضع على اللزوم من غير جهة الخيار و بين غيرها كخيار الغبن و العيب بالنسبه إلى الرد دون الأرش فتجرى لعموم أدلتها و أما حكم الخيار بعدم اللزوم فسيأتي بعد ذكر الملزمات.

### **الأمر الثاني أن المتيقن من مورد المعاطاه هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين**

فالملك أو الإباحه فى كل منهما بالإعطاء فلو حصل الإعطاء من جانب واحد و لم يحصل ما يوجب إباحه الآخر أو ملكيته فلا يتحقق المعاوضه و لا- الإباحه رأسا لأن كلا منهما ملك أو مباح فى مقابل ملكيه الآخر أو الإباحه إلا أن الظاهر من جماعه من متأخرى المتأخرين تبعا للشهيد فى الدروس جعله من المعاطاه و لا ريب أنه لا يصدق معنى المعاطاه- لكن هذا لا يقدر فى جريان حكمها عليه بناء على عموم الحكم لكل بيع فعلى فيكون إقباض أحد العوضين من مالكة تملكها له بعوض أو مبيحا له به و أخذ الآخر له تملكها له بالعوض أو إباحه له بإزائه فلو كان المعطى هو الثمن كان دفعه على القول بالملك و البيع اشتراء و أخذه يبع للمثمن به فيحصل الإيجاب و القبول الفعليان بفعل واحد [فى زمان واحد ثم صحه هذا على القول بكون المعاطاه بيعا مملكا واضحه إذ يدل عليها ما دل على صحه المعاطاه من الطرفين. و أما على القول بالإباحه فيشكل بأنه بعد عدم حصول الملك بها لا دليل على



تأثيرها فى الإباحه اللهم إلا أن يدعى قيام السيره عليها كقيامها على المعاطاه الحقيقى و ربما يدعى انعقاد المعاطاه بمجرد إيصال الثمن و أخذ المثلن- من غير صدق إعطاء أصلا فضلا عن التعاطى كما تعارف أخذ الماء مع غيبه السقاء و وضع الفلوس فى المكان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلك و كذا غير الماء من المحقرات كالخضراوات و نحوها و من هذا القبيل الدخول فى الحمام و وضع الأجره فى كوز صاحب الحمام مع غيبته فالمعيار فى المعاطاه وصول العوضين أو أحدهما مع الرضا فى التصرف و يظهر ذلك من المحقق الأردبيلى رحمه الله أيضا فى مسأله المعاطاه و سيأتى توضيح ذلك فى مقامه إن شاء الله. ثم إنه لو قلنا إن اللفظ غير المعتبر فى العقد كالفعل فى انعقاد المعاطاه أمكن خلو المعاطاه من الإيعطاء و الإيصال رأسا فيتقاولان على مبادله شىء بشىء من غير إيصال و لا يبعد صحته مع صدق البيع عليه بناء على الملك و أما على القول بالإباحه فالإشكال المتقدم هنا أكد.

### **الأمر الثالث تمييز البائع عن المشتري فى المعاطاه الفعلية**

مع كون أحد العوضين مما تعارف جعله ثمنا كالدراهم و الدينانير و الفلوس المسكوكه واضح فإن صاحب الثمن هو المشتري ما لم يصرح بالخلاف و أما مع كون العوضين من غيرها فالثمن ما قصدا قيامه مقام المثلن فى العوضيه فإذا أعطى الحنطه فى مقام اللحم قاصدا أن هذا المقدار من الحنطه يساوى درهما هو ثمن اللحم فيصدق عرفا أنه اشترى اللحم بالحنطه و إذا انعكس انعكس الصدق فيكون المدفوع بنيه البدليه عن الدراهم و الدينانير هو الثمن و صاحبه هو المشتري و لو لم يلاحظ إلا- كون أحدهما بدلا عن الآخر من دون

نيه قيام أحدهما مقام المثلث في العوضيه أو لوحظت القيمه في كليهما بأن لوحظ كون المقدار من اللحم بدرهم و ذلك المقدار من الحنطه بدرهم فتعاطيا من غير سبق مقاوله تدل على كون أحدهما بالخصوص بائعا ففى كونه ييعا و شراء بالنسبه إلى كل منهما بناء على أن البيع لغه كما عرفت مبادله مال بمال و الشراء ترك شىء و أخذ غيره كما عن بعض أهل اللغه فيصدق على صاحب اللحم أنه باعه بحنطه و أنه اشترى الحنطه فيحنت لو حلف على عدم بيع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم لا يترتب عليهما أحكام البائع و لا- المشتري لانصرافهما في أدله تلك إلى من اختص بصفه البيع أو الشراء فلا تعم من كان فى معامله واحده مصداقا لهما باعتبارين أو كونه ييعا بالنسبه إلى من يعطى أولا لصدق الموجب عليه و شراء بالنسبه إلى الآخذ لكونه قابلا عرفا أو كونه معاطاه مصالحه لأنها بمعنى التسالم على شىء و لذا حملوا الروايه الوارده فى قول أحد الشريكين لصاحبه لك ما عندك و لى ما عندى على الصلح أو كونه معاوضه مستقله لا يدخل تحت العناوين المتعارفه وجوه لا يخلو ثانيها عن قوه لصدق تعريف البائع لغه و عرفا على الدافع أولا دون الآخر و صدق المشتري على الآخذ أولا دون الآخر فتدبر.

### **الرابع أن أصل المعاطاه و هو إعطاء كل منهما الآخر ماله**

يتصور بحسب قصد المتعاطيين على وجوه أحدها أن يقصد كل منهما تمليك ماله بمال الآخر- و الآخر فى أخذه قابلا و متملكا بإزاء ما يدفعه فلا- يكون فى دفعه العوض إنشاء تمليك بل دفع لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملكه فيكون الإيجاب و القبول بدفع العين الأولى و قبضها فدفع العين الثانيه

خارج عن حقيقه المعاطاه فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه و بهذا الوجه صححنا سابقا عدم توقف المعاطاه على قبض كلا العوضين فيكون إطلاق المعاطاه عليه من حيث حصول المعامله فيه بالعطاء دون القول لا من حيث كونها متقومه بالعطاء من الطرفين و مثله في هذا الإطلاق لفظ المصالحه و المساقاه و المزارعه و المؤاجره و غيرها و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاه في الرهن و القرض و الهبه و ربما يستعمل في المعامله الحاصله بالفعل و لو لم يكن إعطاء و في صحته تأمل ثانيها أن يقصد كل منهما تمليك الآخر ماله بإزاء تمليك ماله إياه فيكون تمليك بإزاء تمليك فالمقابل بين التملكين لا الملكين و المعامله متقومه بالعطاء من الطرفين فلو مات الثاني قبل الدفع لم يتحقق المعاطاه و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبه المعوضه لكون كل من المالين خاليا عن العوض لكن إجراء حكم الهبه المعوضه عليه مشكل إذ لو لم يملكه الثاني هنا لم يتحقق التمليك من الأول لأنه إنما ملكه بإزاء تمليكه فما لم يتحقق تمليك من الثاني لم يتحقق تملكه إلا أن يكون تمليك الآخر له ملحوظا عند تمليك الأول على نحو الداعي لا العوض فلا يقدر تخلفه فالأولى أن يقال إنها مصالحه و تسالم على أمر معين أو

المكاسب، ج ٢، ص ٨٩

معاوضه مستقله. ثالثها أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض - فيقبل الآخر بأخذه إياه فيكون الصادر من الأول الإباحه بالعوض و من الثاني بقبوله لها التمليك كما لو صرح بقوله أبحث لك كذا بدرهم. رابعها أن يقصد كل منهما الإباحه بإزاء إباحه أخرى فيكون إباحه بإزاء إباحه أو إباحه بداعي

إباحه على ما تقدم نظيره فى الوجه الثانى من إمكان تصوره على نحو الداعى و على نحو العوضيه و كيف كان فالإشكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشكال أولا الإشكال فى صحه إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف بأن يقول أبحث لك كل تصرف من دون أن يملكه العين و ثانيا الإشكال فى صحه الإباحه بالعوض الراجعه إلى عقد مركب من إباحه و تمليك. فنقول أما إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك فالظاهر أنه لا يجوز- إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ لغير المالك بمجرد إذن المالك فإن إذن المالك ليس مشرعا و إنما يمضى فيما يجوز شرعا فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه بأن يملك الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره غير معقول كما صرح به العلامة فى القواعد فكيف يجوز للمالك أن يأذن فيه. نعم يصح ذلك بأحد الوجهين كلاهما فى المقام مفقود أحدهما أن يقصد المبيع بقوله أبحث لك أن تبيع مالى أن ينشئ توكيلا له لنفسك [إنشاء توكيل له فى بيع ماله له ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبه أو فى نقله أولا- إلى نفسه ثم يبعه أو تمليكا له بنفس هذه الإباحه فيكون إنشاء تمليك له و يكون بيع المخاطب بمنزله قبوله كما صرح فى التذكرة بأن قول الرجل لمالك العبد أعتق عبدك عنى بكذا استدعاء لتمليكه و إعتاق المولى عنه جواب لذلك الاستدعاء فيحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و يقدر وقوعه قبل العتق أنا ما فيكون هذا يبع ضمنا لا يحتاج إلى الشروط المقرره لعقد البيع و لا شك أن المقصود فيما نحن فيه

ليس الإذن في نقل المال إلى نفسه أولاً ولا في نقل الثمن إليه ثانياً ولا قصد التمليك بالإباحة المذكورة ولا قصد المخاطب التملك عند البيع حتى يتحقق تمليك ضمنى مقصود للمتكلم والمخاطب كما كان مقصوداً ولو إجمالاً في مسأله أعتق عبدك عنى ولذا عد العامه و الخاصه من الأصوليين دلالة هذا الكلام على التمليك من دلالة الاقتضاء التى عرفوها بأنها دلالة مقصوده للمتكلم تتوقف صحه الكلام عقلاً أو شرعاً عليه فمثلوا للعقلى بقوله تعالى وَ شَيْئِلِ الْقَرْيَةِ و للشرعى بهذا المثال و من المعلوم بحكم الفرض أن المقصود فيما نحن فيه ليس إلا- مجرد الإباحه. الثانى أن يدل دليل شرعى- على حصول الملكيه للمباح له بمجرد الإباحه- فيكون كاشفاً عن ثبوت الملك له عند إرادته البيع أنا ما يقع البيع فى ملكه أو يدل دليل شرعى على انتقال الثمن عن المبيح بلا- فصل بعد البيع فيكون ذلك شبه دخول العمودين فى ملك الشخص أنا ما لا يقبل غير العتق فإنه حينئذ يقال بالملك المقدر أنا ما للجمع بين الأدله وهذا الوجه مفقود فيما نحن فيه إذ المفروض أنه لم يدل دليل بالخصوص على صحه هذه الإباحه العامه و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون على أموالهم يتوقف على عدم مخالفه مؤداه لقواعد أخرى مثل توقف انتقال الثمن إلى الشخص على كون المثلن مالا- له و توقف صحه العتق على الملك و صحه الوطى على التحليل بصيغه خاصه لا بمجرد الإذن فى مطلق التصرف. و لأجل ما ذكرنا صرح المشهور بل قيل لم يوجد خلاف فى أنه لو دفع إلى غيره مالا و قال اشتر به لنفسك طعاماً من

غير قصد الإذن فى اقتراض المال قبل الشراء أو اقتراض الطعام أو استيفاء الدين منه بعد الشراء لم يصح كما صرح به فى مواضع من القواعد و علله فى بعضها بأنه لا يعقل شراء شىء لنفسه بـمال الغير و هو كذلك فإن مقتضى مفهوم المعاوضه و المبادله دخول العوض فى ملك من خرج المعوض عن ملكه و إلا- لم يكن عوضا و بدلا و لما ذكرنا حكم الشيخ و غيره بأن الهبه الخاليه عن الصيغه تفيد إباحه التصرف لكن لا يجوز و طء الجاربه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب يعم جميع التصرفات. و عرفت أيضا أن الشهيد فى الحواشى لم يجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و لا و طء الجاربه مع أن مقصود المتعاطيين الإباحه المطلقه و دعوى أن الملك التقديرى هنا أيضا لا يتوقف على دلالة دليل خاص بل تكفى الدلاله بمجرد الجمع بين عموم

الناس مسـلـطون على أموالهم الدال على جواز هذه الإباحه المطلقه و بين أدله توقف مثل العتق و البيع على الملك نظير الجمع بين الأدله فى الملك التقديرى مدفوعه بأن عموم الناس مسـلـطون على أموالهم إنما يدل على تسلط الناس على أموالهم لا على أحكامهم فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحه المالك كل تصرف جائز شرعا فالإباحه و إن كانت مطلقه إلا أنه لا يباح بتلك الإباحه المطلقه إلا ما هو جائز بذاته فى الشريعه. و من المعلوم أن بيع الإنسان مال غيره لنفسه غير جائز بمقتضى العقل و النقل الدالين على لزوم دخول العوض فى ملك مالك المعوض فلا يشمل العموم فى الناس مسـلـطون على أموالهم حتى يثبت التنافى بينه و بين الأدله الداله على توقف

البيع على الملك فيجمع بينهما بالتزام الملك التقديرى آنا ما و بالجملة دليل عدم جواز بيع ملك الغير أو عتقه لنفسه حاكم على عموم- الناس مسلطون على أموالهم الدال على إمضاء الإباحه المطلقه من المالك على إطلاقها نظير حكومه الدليل على عدم جواز عتق مال الغير على وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غيره له أو لنفسه فلا يتوهم الجمع بينهما بالملك القهرى للناذر. نعم لو كان هناك تعارض و تراحم من الطرفين بحيث أمكن تخصيص كل منهما لأجل الآخر أمكن الجمع بينهما بالقول بحصول الملك القهرى آنا ما فتأمل. و أما حصول الملك فى الآن المتعقب بالبيع أو العتق فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه فليس ملكا تقديريا نظير الملك التقديرى فى الديه بالنسبه إلى الميت- أو شراء العبد المعتق عليه- بل هو ملك حقيقى حاصل قبل البيع من جهه كشف البيع عن الرجوع قبله فى الآن المتصل بناء على الاكتفاء بمثل هذا فى الرجوع و ليس كذلك فيما نحن فيه. و بالجملة فما نحن فيه لا ينطبق على التمليك الضمنى المذكور أولا فى أعتق عبدك عنى لتوقفه على القصد و لا على الملك المذكور ثانيا فى شراء من ينعق عليه

المكاسب، ج ٢، ص ٩٠

لتوقفه على التنافى بين دليل التسلط و دليل توقف العتق على الملك و عدم حكومه الثانى على الأول و لا على التمليك الضمنى المذكور ثالثا فى بيع الواهب و ذى الخيار لعدم تحقق سبب الملك هنا سابقا بحيث يكشف البيع عنه فلم يبق إلا الحكم ببطلان الإذن فى بيع ماله لغيره- سواء صرح بذلك كما لو قال بع مالى لنفسك أو اشتر بمالى لنفسك

أم أدخله في عموم قوله أبحث لك كل تصرف فإذا باع المباح له على هذا الوجه وقع البيع للمالك إما لازماً بناء على أن قصد البائع البيع لنفسه غير مؤثر أو موقوفاً على الإجازة بناء على أن المالك لم ينو تملك الثمن هذا ولكن الذي يظهر من جماعه - منهم قطب الدين و الشهيد رحمهما الله في باب بيع الغاصب أن تسليط المشتري البائع الغاصب على الثمن و الإذن في إتلافه يوجب جواز شراء الغاصب به شيئاً و أنه يملك الثمن بدفعه إليه فليس للمالك إجازة هذا الشراء و يظهر أيضاً من محكي المختلف حيث استظهر من كلامه فيما لو اشترى جاريه بعين مغبوبه أن له و طء الجارية مع علم البائع بغصبيه الثمن فراجع.

و مقتضى ذلك أن يكون تسليط الشخص لغيره على ماله و إن لم يكن على وجه الملكيه يوجب جواز التصرفات المتوقفه على الملك فتأمل و سيأتي توضيحه في مسأله البيع الفضولي إن شاء الله. و أما الكلام في صحة الإباحه بالعوض - سواء صححنا إباحه التصرفات المتوقفه على الملك أم خصصنا الإباحه بغيرها فمحصله أن هذا النحو من الإباحه المعوضه ليست معاوضه ماليه ليدخل كل من العوضين في ملك مالك العوض الآخر بل كلاهما ملك للمبيح إلا أن المباح له يستحق التصرف فيشكل الأمر فيه من جهة خروجه عن المعاوضات المعهوده شرعاً و عرفاً مع التأمل في صدق التجاره عليها فضلاً عن البيع إلا أن يكون نوعاً من الصلح لمناسبه له لغيره لأنه في معنى التسالم على أمر بناء على أنه لا يشترط فيه لفظ الصلح كما يستفاد من بعض الأخبار الدال على صحته بقول المتصالحين لك ما عندك و لى ما



عندى و نحوه ما ورد فى مصالحه الزوجين و لو كانت معامله مستقله كفى فيها عموم الناس مسلطون على أموالهم و المؤمنون عند شروطهم و على تقدير الصحه فى لزومها مطلقا- لعموم المؤمنون عند شروطهم أو من طرف المباح له حيث إنه يخرج ماله عن ملكه دون المييح حيث إن ماله باق على ملكه فهو مسلط عليه أو جوازها مطلقا وجوه أقواها أولها ثم أوسطها. و أما حكم الإباحه بالإباحه فالإشكال فيه أيضا يظهر مما ذكرنا فى سابقه و الأقوى فيها أيضا الصحه و اللزوم للعموم أو الجواز من الطرفين لأصالة التسلط.

### **الخامس فى حكم جريان المعاطاه فى غير البيع من العقود و عدمه**

اعلم أنه ذكر المحقق الثانى رحمه الله فى جامع المقاصد- على ما حكى عنه أن فى كلام بعضهم ما يقتضى اعتبار المعاطاه فى الإجاره و كذا فى الهبه و ذلك لأنه إذا أمره بعمل على عوض معين فعمله استحق الأجره و لو كانت هذه إجاره فاسده لم يجز له العمل و لم يستحق أجره مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلك و كذا لو وهب بغير عقد فإن ظاهرهم جواز الإلتلاف و لو كانت هبه فاسده لم يجز بل يمنع من مطلق التصرف و هى ملاحظه و جيهه انتهى.

و فيه أن معنى جريان المعاطاه فى الإجاره على مذهب المحقق الثانى- الحكم بملك المأمور الأجر المعين على الأمر و ملك الأمر العمل المعين على المأمور به و لم نجد من صرح به فى المعاطاه. و أما قوله لو كانت إجاره فاسده لم يجز له العمل فموضع نظر لأن فساد المعامله لا- يوجب منعه عن العمل و لا- سيما إذا لم يكن العمل تصرفا فى عين من أموال المستأجر. و قوله لم يستحق أجره

مع علمه بالفساد ممنوع لأن الظاهر ثبوت أجره المثل لأنه لم يقصد التبرع و إنما قصد عوضاً لم يسلم إليه. و أما مسألة الهبة فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا- يدل على جريان المعاطاه فيها إلا إذا قلنا في المعاطاه بالإباحه فإن جماعه كالشيخ و الحلّى و العلامه صرحوا بأن إعطاء الهديه من دون الصيغه يفيد الإباحه دون الملك لكن المحقق الثانی رحمه الله ممن لا يرى كون المعاطاه عند القائلين بهما مفيده للإباحه المجرده و توقف الملك في الهبه على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متفقاً عليه كما يظهر من المسالك و مما ذكرنا يظهر المنع في قوله بل مطلق التصرف هذا و لكن الأظهر بناء على جريان المعاطاه في البيع جريانها في غيره من الإجاره و الهبه لكون الفعل مفيداً لتمليك فيهما. و ظاهر المحكى عن التذكره عدم القول بالفصل بين البيع و غيره حيث قال في باب الرهن إن الخلاف في الاكتفاء فيه بالمعاطاه و الاستيجاب و الإيجاب عليه المذكور في البيع آت هنا لكن استشكله في محكى جامع المقاصد بأن البيع ثبت فيه حكم المعاطاه بالإجماع بخلاف ما هنا و لعل وجه الإشكال عدم تأدى المعاطاه بالإجماع في الرهن على النحو الذى أجروها في البيع- لأنها هناك إما مفيده للإباحه أو الملكيه الجائزه على الخلاف و الأول غير متصور هنا و أما الجواز فكذلك لأنه ينافى الوثوق الذى به قوام مفهوم الرهن خصوصاً بملاحظه أنه لا يتصور هنا ما يوجب رجوعها إلى اللزوم ليحصل به الوثيقه في بعض الأحيان و إن جعلناها مفيده للزوم كان مخالفاً لما أطبقوا عليه من توقف العقود اللازمه على اللفظ و كان هذا هو الذى

دعا المحقق الثاني إلى الجزم بجريان المعاطاه فى مثل الإجاره و الهبه و القرض و الاستشكال فى الرهن. نعم من لا يبالى مخالفه ما هو المشهور بل المتفق عليه بينهم من توقف العقود اللازمه على اللفظ أو حمل تلك العقود على اللازمه من الطرفين فلا يشمل الرهن و لذا جوز بعضهم الإيجاب بلفظ الأمر كخذه و الجملة الخبريه أمكن أن يكون بإفاده المعاطاه فى الرهن اللزوم لإطلاق بعض أدله الرهن و لم يقم هنا إجماع- على عدم اللزوم كما قام فى المعاوضات. و لأجل ما ذكرنا فى الرهن يمنع من جريان المعاطاه فى الوقف بأن يكتفى فيه بالإقباض لأن القول فيه باللزوم مناف لما اشتهر بينهم من توقف اللزوم على اللفظ و الجواز غير معروف فى الوقف من الشارع فتأمل. نعم يظهر الاكتفاء بغير اللفظ فى باب وقف المساجد من الذكرى تبعاً للشيخ رحمه الله ثم إن الملزم فيما تجرى فيه من العقود الأخر هو الملزم فى باب البيع كما سننبه به بعد هذا

### **الأمر السادس فى ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك و القول بالإباحه**

. اعلم أن الأصل على القول بالملك اللزوم لما عرفت من الوجوه الثمانيه المتقدمه و أما على القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم- لقاعده تسلط الناس على أموالهم و أصله سلطنه المالك

المكاسب، ج ٢، ص ٩١

الثابته قبل المعاطاه و هى حاكمه على أصله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالك لو سلم جريانها إذا عرفت هذا فاعلم أن تلف العوضين ملزم إجماعاً على الظاهر المصرح به فى بعض العباثر أما على القول بالإباحه فواضح لأن تلفهما من مال المالك و لم يحصل ما يوجب ضمان كل منهما مال صاحبه- و توهم جريان قاعده الضمان باليد هنا مندفع بما سيجى ء. و أما

على القول بالملك فلما عرفت من أصالة اللزوم و المتيقن من مخالفتها جواز تراد العينين و حيث ارتفع مورد التراد امتنع و لم يثبت قبل التلف جواز المعامله على نحو جواز البيع الخيارى- حتى يستصحب بعد التلف لأن هذا الجواز من عوارض العقد لا العوضين- فلا مانع من بقاءه- بل لا دليل على ارتفاعه بعد تلفهما بخلاف ما نحن فيه فإن الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع فى العين نظير جواز الرجوع فى العين الموهوبه فلا يبقى بعد التلف متعلق الجواز بل الجواز هنا يتعلق بموضوع التراد لا مطلق الرجوع الثابت فى الهبه هذا مع أن الشك فى أن متعلق الجواز هل هو أصل المعامله أو الرجوع فى العين أو تراد العينين يمنع من استصحابه فإن المتيقن تعلقه بالتراد إذ لا دليل فى مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيد من جواز تراد العينين الذى لا يتحقق إلا مع بقاءهما و منه يعلم حكم ما لو تلفت إحدى العينين- أو بعضها على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فقد استوجه بعض مشايخنا وفاقا لبعض معاصريه تبعاً للمسالك أصاله عدم اللزوم لأصاله بقاء سلطنه مالك العين الموجوده و ملكه لها- و فيه أنها معارضه- بأصاله براءه ذمته عن مثل التالف عنده أو قيمته- و التمسك بعموم على اليد هنا فى غير محله- بعد القطع بأن هذه اليد قبل تلف العين لم يكن يد ضمان و لا بعده إذا بنى مالك العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع إنما الكلام فى الضمان إذا أراد الرجوع و ليس هذا من مقتضى اليد قطعاً هذا و لكن يمكن أن يقال إن أصاله بقاء السلطنه حاكمه على أصاله

عدم الضمان بالمثل أو القيمة مع أن ضمان التالف ببذله معلوم- إلا أن الكلام في أن البذل هو البذل الحقيقي أعنى المثل أو القيمة أو البذل الجعلي أعنى العين الموجوده فلا أصل هذا مضافا إلى ما قد يقال من أن عموم الناس مسلطون على أموالهم يدل على سلطنه على المال الموجود بأخذه و على المال التالف بأخذ بذله الحقيقي و هو المثل أو القيمة فتدبر. و لو كان أحد العوضين ديناً في ذمه أحد المتعاطيين- فعلى القول بالملك يملكه من في ذمته فيسقط عنه و الظاهر أنه في حكم التلف لأن الساقط لا- يعود و يحتمل العود و هو ضعيف- و الظاهر أن الحكم كذلك على القول بالإباحه فافهم. و لو نقلت العينان أو إحداهما بعقد لازم فهو كالتلف على القول بالملك لامتناع التراد- و كذا على القول بالإباحه إذا قلنا بإباحه التصرفات الناقله. و لو عادت العين بفسخ ففي جواز التراد على القول بالملك لإمكانه فيستصحب و عدمه لأن المتيقن من التراد هو المحقق قبل خروج العين عن ملك مالكة وجهان أجودهما ذلك إذ لم يثبت في مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقول مطلق بل المتيقن منه غير ذلك- فالموضوع غير محرز في الاستصحاب.

و كذا على القول بالإباحه لأن التصرف الناقل يكشف عن سبق الملك للمتصرف فيرجع بالفسخ إلى ملك الثاني فلا دليل على زواله بل الحكم هنا أولى منه على القول بالملك لعدم تحقق جواز التراد في السابق هنا حتى يستصحب بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالك الأول المقطوع بانتفائها. نعم لو قلنا إن الكاشف عن الملك هو العقد الناقل فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان

مباحا لغيره ما لم يسترد عوضه كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقيا على ملك مالكة الأول أو عائدا إليه بفسخ و كذا لو قلنا إن البيع لا- يتوقف على سبق الملك بل يكفى فيه إباحه التصرف و الإتلاف و يملك الثمن بالبيع كما تقدم استظهاره عن جماعه فى الأمر الرابع لكن الوجهين ضعيفان بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع. و لو كان الناقل عقدا جائزا لم يكن لمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيها و لا رجوعه بنفسه إلى عينه فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحه لكون المعاوضه كاشفه عن سبق الملك. نعم لو كان غير معاوضه كالهبه- و قلنا إن التصرف فى مثله لا يكشف عن سبق الملك إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض ما لا لأحد و انتقال المعوض إلى الآخر بل الهبه ناقله للملك عن ملك المالك المتهم فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا الواهب اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين الأخرى أو عودها إلى مالكةا بهذا النحو من العود إذ لو عادت بوجه آخر كان حكمه حكم التلف. و لو باع العين ثالث فصولا- فأجاز المالك الأول على القول بالملك لم يبعد كون إجازته رجوعا كييعه و سائر تصرفاته الناقله. و لو أجاز المالك الثانى نفذت بغير إشكال و ينعكس الحكم إشكالا و وضوحا على القول بالإباحه و لكل منهما رد العين قبل إجازته الآخر- . و لو رجع الأول فأجاز الثانى فإن جعلنا الإجازة كاشفه لغا الرجوع و يحتمل عدمه لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فينفذ و تلغو الإجازة و إن جعلناها

ناقله لغت الإجازة قطعاً. و لو امتزجت العينان أو إحداهما سقط الرجوع على القول بالملك لامتناع التراد و يحتمل الشركه و هو ضعيف. أما على القول بالإباحه فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير فيصير المالك شريكاً مع المال الممتزج به نعم لو كان المزج ملحقا له بالإتلاف- جرى عليه حكم التلف. و لو تصرف في العين تصرفاً مغيراً للصورة- كطحن الحنطه و فصل الثوب فلا- لزوم على القول بالإباحه و على القول بالملك ففي اللزوم وجهان مبنيان على جريان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال أن الموضوع في الاستصحاب عرفي أو حقيقي ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع في مسأله المعاطاه- نظير الفسخ في العقود اللازمه حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداء أو في ضمن معامله بل هو على القول بالملك نظير الرجوع في الهبه- و على القول بالإباحه نظير الرجوع في إباحه الطعام بحيث يناط الحكم فيه بالرضا

المكاسب، ج ٢، ص ٩٢

الباطني بحيث لو علم كراهه المالك باطنا لم يجز له التصرف فلو مات أحد المالكين لم يجز لوارثه الرجوع على القول بالملك للأصل لأن من له و إليه الرجوع هو المالك الأصلي و لا- يجرى الاستصحاب. و لو جن أحدهما فالظاهر قيام وليه مقامه في الرجوع على القولين.

### **السابع أن الشهيد الثاني في المسالك ذكر وجهين في صيروره المعاطاه بيعا بعد التلف أو معاوضه مستقلة**

قال يحتمل الأول لأن المعاوضات محصوره و ليست إحداها و كونها معاوضه برأسها يحتاج إلى دليل و يحتمل الثاني لإطباقهم على أنها ليست بيعاً حال وقوعها فكيف تصير بيعاً بعد التلف و تظهر الفائده في ترتب الأحكام المختصة بالبيع عليها كخيار الحيوان لو كان التالف الثمن أو بعضه- و على تقدير ثبوته فهل الثلاثه من حين

المعاطاه أو من حين اللزوم كل محتمل و يشكل الأول بقولهم إنها ليست بيعا و الثانى بأن التصرف ليس معاوضه بنفسها اللهم إلا أن تجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا بناء على أنها ليست لازمه و إنما يتم على قول المفيد و من تبعه و أما خيار العيب و الغبن فيشتان على التقديرين كما أن خيار المجلس منتف انتهى. و الظاهر أن هذا تفرير على القول بالإباحه فى المعاطاه و أما على القول بكونها مفيده للملك المترزل فينبغى الكلام فى كونها معاوضه مستقله أو بيعا مترزلا قبل اللزوم حتى يتبعه حكمها بعد اللزوم إذ الظاهر أنه عند القائلين بالملك المترزل بيع بلا إشكال فى ذلك عندهم على ما تقدم من المحقق الثانى فإذا لزم صار بيعا لازما فتلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدى الذى ميناه على اللزوم لو لا-الخيار. و قد تقدم أن الجواز هنا لا يراد به ثبوت الخيار و كيف كان فالأقوى أنها على القول بالإباحه بيع عرفى لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدى العينين أو ما فى حكمه و بعد التلف تترتب عليه أحكام البيع- عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحا من أول الأمر. و المحكى من حواشى الشهيد- أن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمه- و الظاهر أنه أراد التفرير على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل اللزوم من جهه كون كل من العينين مباحا عوضا عن الأخرى لكن لزوم هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه فافهم.

**الثامن لا إشكال فى تحقق المعاطاه المصطلحه التى هى معركة الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل**

و هو قبض العينين



أما إذا حصل بالقول غير الجامع لشرائط اللزوم فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشىء زائد على الإنشاء اللفظى كما قويناه سابقا بناء على التخلص بذلك عن اتفاقهم على توقف العقود اللازمه على اللفظ فلا إشكال فى صيروره المعامله بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار أمور زائده على اللفظ فهل يرجع ذلك الإنشاء القولى إلى حكم المعاطاه مطلقا أو بشرط تحقق قبض العين معه أو لا- يتحقق به مطلقا. نعم إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاه فالإنشاء القولى السابق كالعدم لا عبره به و لا بوقوع القبض به خاليا عن قصد الإنشاء بل بانيا على كونه حقا لازما لكونه من آثار الإنشاء القولى السابق نظير القبض فى العقد الجامع للشرائط ظاهر كلام غير واحد من مشايخنا المعاصرين الأول تبعاً لما يستفاد من ظاهر كلام المحقق و الشهيد الثانين. قال المحقق فى صيغ عقودہ [على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعبره فى الصيغہ] إنه لو أوقع البيع بغير ما قلناه و علم التراضى منهما كان معاطاه انتهى و فى الروضه فى مقام عدم كفايه الإشاره مع القدره على النطق أنها تفيد المعاطاه مع الإفهام الصريح انتهى و ظاهر الكلامين صورته وقوع الإنشاء بغير القبض بل يكون القبض من آثاره و ظاهره كصريح جماعه منهم المحقق و العلامة أنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضمونا عليه هو الوجه الأخير لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما كان فساده من جهه مجرد اختلال شروط الصيغہ كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط الصيغہ و قبل شروط العوضين و المتعاقدين و إما ما يشتمل هذا

و غيره كما هو الظاهر و كيف كان فالصوره الأولى داخله قطعاً و لا- يخفى أن الحكم فيها بالضمان مناف لجريان الحكم بالمعاطاه و ربما يجمع بين هذا الكلام و ما تقدم من المحقق و الشهيد الثانيين فيقال إن موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا- بزعم صحه المعاطاه فإذا انتفت الصحه انتفى الإذن لترتبه على زعم الصحه فكان التصرف تصرفاً بغير إذن و أكلاً- للمال بالباطل لانحصار وجه الحل فى كون المعامله بيعاً أو تجاره عن تراض أو هبه أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال بغير عوض. و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض و كذا البواقي للقطع من جهه زعمهما صحه المعامله بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شىء فى المقابل فالرضا المتقدم كالعدم فإن تراضياً بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا- كلام فى صحه المعامله و رجعت إلى المعاطاه كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأى وجه اتفق سواء صحت المعامله أم فسدت فإن ذلك ليس من البيع الفاسد فى شىء. أقول المفروض أن الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحداً هو التملك و من المعلوم أن هذا المقدار لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التملك بعد فرض انتفاء التملك و الموجود بعده إن كان إنشاء آخر فى ضمن التقابض خرج عن محل الكلام لأن المعاطاه حينئذ إنما تحصل به لا- بالعقد الفاسد للشرائط مع أنك عرفت أن ظاهر كلام الشهيد و المحقق الثانيين حصول المعاوضه و المرضاه بنفس الإشاره المفهمه بقصد البيع و بنفس الصيغه الخاليه عن الشرائط لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه يعلم فساد

ما ذكره من حصول المعاطاه بتراض جديد بعد العقد غير مبنى على صحة العقد ثم إن ما ذكره من التراضى الجديد بعد العلم بالفساد مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد دون غيره من الصور مع أن كلام الجميع مطلق. يرد عليه أن هذا التراضى إن كان تراضيا آخر حادثا بعد العقد فإن كان لا على وجه المعاطاه بل كل منهما رضى بتصرف الآخر فى ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصرفه فى ماله فهذا ليس

المكاسب، ج ٢، ص ٩٣

من المعاطاه بل هى إباحه مجانيه من الطرفين تبقى ما دام العلم بالرضا و لا يكفى فيه عدم العلم بالرجوع لأنه كالأذن الحاصل من شاهد الحال و لا- يترتب عليه أثر المعاطاه من اللزوم بتلف إحدى العينين أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع أو مع ثبوت أحدهما و إن كان على وجه المعاطاه فهذا ليس إلا- التراضى السابق على ملكيه كل منهما لمال الآخر و ليس تراضيا جديدا بناء على أن المقصود بالمعاطاه التمليك كما عرفته من كلام المشهور خصوصا المحقق الثانى فلا يجوز له أن يريد بقوله المتقدم عن صيغ العقود أن الصيغه الفاقده للشرائط مع التراضى يدخل فى المعاطاه التراضى الجديد الحاصل بعد العقد لا على وجه المعاوضه. و تفصيل الكلام أن المتعاملين بالعقد الفاقده لبعض الشرائط إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما و إجبارا على العمل بمقتضى العقد فلا إشكال فى حرمه التصرف فى المقبوض على هذا الوجه و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشئ عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقادا أو تشريعا كما فى كل

قبض وقع على هذا الوجه لأن حيثه كون القابض مالكا مستحقا لما يقبضه جهة تقييده مأخوذه في الرضا ينتفى بانتفائها في الواقع كما في نظائره. و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه في حرمه التصرف في العوضين كما أنه لا إشكال في الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التملك ليكون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد و إما إن وقع الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتناؤه على استحقاقه بالعقد السابق و لا - قصد لإنشاء تملك بل وقع مقارنا لاعتقاد الملكية الحاصله بحيث لولاها لكان الرضا أيضا موجودا و كان المقصود الأصلي من المعامله التصرف و أوقعا العقد الفاسد و سيله له و يكشف عنه أنه لو سئل كل منهما عن رضاه بتصرف صاحبه على تقدير عدم التملك أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملك كان راضيا فإدخال هذا في المعاطاه يتوقف على أمرين الأول كفايه هذا الرضا المركوز في النفس بل الرضا الشأني لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حيث كونه مالكا في نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بكفايه ذلك و لا يبعد رجوع الكلام المتقدم ذكره إلى هذا و لعله لصدق طيب النفس على هذا الأمر المركوز في النفس. الثاني أنه لا يشترط في المعاطاه إنشاء الإباحه أو التملك بالقبض بل و لا بمطلق الفعل بل يكفي وصول كل من العوضين إلى المالك الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده على الوجه المذكور و فيه إشكال من أن ظاهر محل النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلي كما ينبئ عنه قول العلامة رحمه الله في رد كفايه المعاطاه في البيع إن الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد و

كذا استدلال المحقق الثاني على عدم لزومها بأن الأفعال ليست كالأقوال فى صراحه الدلاله و كذا ما تقدم من الشهيد رحمه الله فى قواعدہ من أن الفعل فى المعاطاه لا- يقوم مقام القول و إنما يفيد الإباحه إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهره فى أن محل الكلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و كذا كلمات العامه فقد ذكر بعضهم أن البيع ينقصد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى. و من أن الظاهر أن عنوان التعاطى فى كلماتهم لمجرد الدلاله على الرضا و أن عمدہ الدليل على ذلك هى السيرہ و لذا تعدوا إلى ما إذا لم يحصل إلا- قبض أحد العوضين و السيرہ موجوده فى المقام فإن بناء الناس على أخذ الماء و النقل و غير ذلك من الجزئيات من دكاكين أربابها مع عدم حضورهم و وضعهم الفلوس فى الموضع المعد له و على دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فى كوز الحمامى. فالمعيار فى المعاطاه وصول المالىن أو أحدهما مع التراضى بالتصرف و هذا ليس ببعيد على القول بالإباحه

## مقدمه فى خصوص ألفاظ عقد البيع

### اشاره

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فى البيع بل فى جميع العقود مما نقل عليه عقد الإجماع و تحقق فيه الشهره العظيمة مع الإشاره إليه فى بعض النصوص لكن هذا يختص بصوره القدره أما مع العجز عنه كالأخرس فمع عدم القدره على التوكيل لا إشكال و لا خلاف فى عدم اعتبار اللفظ و قيام الإشاره مقامه و كذا مع القدره على التوكيل لا لأصالة عدم وجوبه كما قيل لأن الوجوب بمعنى الاشتراط كما فيما نحن فيه هو الأصل بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فى طلاق الأخرس فإن حملة على صوره عجزه

عن التوكيل حمل للمطلق على الفرد النادر مع أن الظاهر عدم الخلاف فى عدم الوجوب. ثم لو قلنا إن الأصل فى المعاطاه اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه فالقدر المخرج صورته قدره المتبايعين على مباشره اللفظ و الظاهر أيضا كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره لفحوى ما ورد من النص على جوازها فى الطلاق مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه و أما مع القدره على الإشاره فقد رجح بعض الإشاره و لعله لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابه. و فى بعض روايات الطلاق ما يدل على العكس و إليه ذهب الحلبي رحمه الله هناك. ثم الكلام فى الخصوصيات المعتمده فى اللفظ تاره يقع فى مواد الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله و أخرى فى هيئه كل من الإيجاب و القبول من حيث اعتبار كونه بالجمله الفعلية و كونه بالماضى و ثالثه فى هيئه تركيب الإيجاب و القبول من حيث الترتيب و الموالاه أما الكلام من حيث المادة فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات. قال فى التذكره الرابع من شروط الصيغه التصريح فلا يقع بالكنايه بيع البتة مثل قوله أدخلته فى ملكك أو جعلته لك أو خذه منى أو سلطتك عليه بكذا عملا بأصالة بقاء الملك و لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب انتهى. و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل قوله أعطيتك بكذا أو تسلط عليه بكذا و ربما يبدل هذا باشرط الحقيقه فى الصيغه فلا ينعقد بالمجازات حتى صرح بعضهم بعدم الفرق بين المجاز القريب و البعيد. و المراد بالصریح كما يظهر من جماعه من الخاصه

المكاسب، ج ٢،

و العامه فى باب الطلاق و غيره ما كان موضوعا بعنوان ذلك العقد لغه أو شرعا و من الكنايه ما أفاد لازم ذلك العقد بحسب الوضع فيفيد إرادته نفسه بالقرائن و هى على قسمين عندهم جليه و خفيه. و الذى يظهر من النصوص المتفرقه فى أبواب العقود اللازمه و الفتاوى المتعرضه لصيغها فى البيع بقول مطلق و فى بعض أنواعه و فى غير البيع من العقود اللازمه هو الاكتفاء بكل لفظ له ظهور عرفى معتد به فى المعنى المقصود فلا- فرق بين قوله بعث و ملكت و بين قوله نقلت إلى ملكك أو جعلته ملكا لك بكذا و هذا هو الذى قواه جماعه من متأخرى المتأخرين. و حكى عن جماعه ممن تقدمهم كالمحقق حيث حكى عن تلميذه كاشف الرموز أنه حكى عن شيخه المحقق أن عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص و أنه اختاره أيضا و حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه أنه جوز البيع بكل لفظ دل عليه مثل أسلمت إليك و عاوضتك. و حكاها فى المسالك عن بعض مشايخه المعاصرين بل هو ظاهر العلامة رحمه الله فى التحرير حيث قال إن الإيجاب هو اللفظ الدال على النقل مثل بعتك أو ملكتك أو ما يقوم مقامهما و نحوه المحكى عن التبصره و الإرشاد و شرحه لفخر الإسلام فإذا كان الإيجاب هو اللفظ الدال على النقل فكيف لا ينعقد بمثل نقلته إلى ملكك أو جعلته ملكا لك بكذا بل قد يدعى أنه ظاهر كل من أطلق اعتبار الإيجاب و القبول فيه من دون ذكر لفظ خاص كالشيخ و أتباعه فتأمل. و قد حكى عن الأكثر تجويز البيع حالا بلفظ المسلم. و صرح

جماعه أيضا فى بيع التوليه بانعقاده بقوله وليتك العقد أو وليتك السلعه و التشرىك فى المبيع بلفظ شركتك. و عن المسالك فى مسأله تقبل أحد الشريكين فى النخل حصه صاحبه بشىء معلوم من الثمره أن ظاهر الأصحاب جواز ذلك بلفظ التقبيل مع أنه لا يخرج عن البيع أو الصلح أو معامله ثالثه لازمه عند جماعه هذا ما حضرنى من كلماتهم فى البيع و أما فى غيره فظاهر جماعه فى القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص فجوزوه بقوله تصرف فيه أو انتفع به و عليك رد عوضه أو خذه بمثله و أسلفتك و غير ذلك مما عدوا مثله فى البيع من الكنايات مع أن القرض من العقود اللازمه على حسب لزوم البيع و الإجاره. و حكى عن جماعه فى الرهن أن إيجابه يؤدى بكل لفظ يدل عليه مثل قوله هذه وثيقه عندك. و عن الدروس تجوزيه بقوله خذه أو أمسكه بمالك. و حكى عن غير واحد تجويز إيجاب الضمان الذى هو من العقود اللازمه بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلك. و لقد ذكر المحقق و جماعه ممن تأخر عنه جواز الإجاره بلفظ العاريه معللين بتحقيق القصد و تردد جماعه فى انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه و قد ذكر جماعه جواز المزارعه بكل لفظ يدل على تسليم الأرض للمزارعه. و عن مجمع البرهان كما فى غيره أنه لا خلاف فى جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب مع كونه ماضيا و عن المشهور جوازها بلفظ ازرع.

و قد جوز جماعه الوقف بلفظ حرمت و تصدقت مع القرينه الداله على إرادته الوقف مثل أن لا يباع و لا يورث مع عدم الخلاف كما عن غير واحد على أنهما



من الكنايات و جوز جماعه وقوع النكاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه ليس صريحا فيه. و مع هذه الكلمات كيف يجوز أن يسند إلى العلماء أو أكثرهم وجوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا- يجوز بالألفاظ المجازيه خصوصا مع تعميمها للقريبه و البعيده كما تقدم عن بعض المحققين و لعله لما عرفت من تنافى ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيه فى العقود اللازمه مع ما عرفت منهم من الاكتفاء فى أكثرها بالألفاظ غير الموضوعه لذلك العقد جمع المحقق الثانى على ما حكى عنه فى باب السلم و النكاح بين كلماتهم بحمل المجازات الممنوعه على المجازات البعيده و هو جمع حسن و لعل الأولى أن يراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه سواء أ كان اللفظ الدال على إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فيه مجازا بقرينه لفظ موضوع آخر ليرجع الإفاده بالأخره إلى الوضع إذ لا- يعقل الفرق فى الوضوح الذى هو مناط الصراحه بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفادته له بضميمه لفظ آخر يدل بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذى يكون دلالتة على المطلب لمقارنه حال أو سبق مقال خارج عن العقد فإن الاعتماد عليه فى متفاهم المتعاقدين و إن كان من المجازات القريبه جدا رجوع عما بنى عليه من عدم العبره بغير الأقوال فى إنشاء المقاصد و لذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سبق مقال أو اقتران حال يدل على إرادته البيع جزما. و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الاقتصار على المشترك اللفظى اتكالا على القرينه الحالیه المعينه و كذا المشترك المعنوى و يمكن أن

ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم في عبارته التذكيره بقوله قدس سره لأن المخاطب لا يدري بم خوطب إذ ليس المراد أن المخاطب لا يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه بل المراد أن الخطاب بالكنايه لما لم يدل على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم لأن اللازم الأعم كما هو الغالب بل المطرد في الكنايات لا- يدل على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوص الفرد المجامع مع الملزوم الخاص فالخطاب في نفسه محتمل لا- يدري المخاطب بم خوطب و إنما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم. و المفروض على ما تقرر في مسأله المعاطاه أن النيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا تؤثر في النقل و الانتقال فلم يحصل هنا عقد لفظي يقع التفاهم به لكن هذا الوجه لا يجرى في جميع ما ذكره من أمثله الكنايه. ثم إنه ربما يدعى أن العقود المؤثره في النقل و الانتقال أسباب شرعيه توقيفيه كما حكى عن الإيضاح من أن كل عقد لازم وضع الشارع له صيغه مخصوصه بالاستقراء فلا- بد من الاقتصار على المتيقن و هو كلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوى العلماء فضلا عن الروايات المتكثره الآتى بعضها. و أما ما ذكره الفخر قدس سره فلعل المراد فيه من الخصوصيه المأخوذه في الصيغه شرعا هي اشتمالها على العنوان المعبر به عن تلك المعامله في كلام الشارع فإذا كانت العلاقه الحادثه بين الرجل و المرأه معبرا عنها في كلام الشارع بالنكاح أو الزوجيه أو المتعه فلا بد من اشتمال عقدها على هذه العناوين

المكاسب، ج ٢، ص ٩٥

فلا يجوز بلفظ الهبه أو البيع أو الإجاره أو نحو ذلك و هكذا الكلام

فى العقود المنشئه للمقاصد الأخر كالبيع و الإجاره و نحوهما. فخصوصيه اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره فى لسان الشارع أو ما يرادفها لغه أو عرفا لأنها بهذه العناوين موارد للأحكام الشرعيه التى لا تحصى. فعلى هذا فالضابط وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره فى لسان الشارع إذ لو وقع بإنشاء غيرها فإن كان لا مع قصد تلك العناوين كما لو لم تقصد المرأه إلا هبه نفسها أو إجاره نفسها مده الاستمتاع لم تترتب عليه الآثار المحموله فى الشرعيه على الزوجيه الدائمه أو المنقطعه و إن كان بقصد هذه العناوين دخل فى الكنايه التى عرفت أن تجوزها رجوع إلى عدم اعتبار إفاده المقاصد بالأقوال. فما ذكره الفخر رحمه الله مؤيد لما ذكرناه و استفدناه من كلام والده قدس سره و إليه يشير أيضا ما عن جامع المقاصد من أن العقود متلقاه من الشارع فلا ينعقد عقد بلفظ آخر ليس من جنسه. و ما عن المسالك من أنه يجب الاقتصار فى العقود اللازمه على الألفاظ المنقوله شرعا المعهوده لغه و مراده بالمنقوله شرعا هى المأثوره فى كلام الشارع. و عن كثر العرفان فى باب النكاح أنه حكم شرعى حادث فلا بد له من دليل يدل على حصوله و هو العقد اللفظى المتلقى من النص ثم ذكر لإيجاب النكاح ألفاظا ثلاثه و عللها بورودها فى القرآن. و لا يخفى أن تعليله هذا كالصريح فيما ذكرناه من تفسير توقيفيه العقود و أنها متلقاه من الشارع و وجوب الاقتصار على المتيقن و من هذا الضابط تقدر على تميز الصريح المنقول شرعا المعهود لغه من الألفاظ المتقدمه فى أبواب العقود المذكوره من غيره و أن الإجاره بلفظ

العاريه غير جائزه و بلفظ بيع المنفعه أو السكنى مثلا لا يبعد جوازه و هكذا. إذا عرفت هذا فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول

### [الإشارة إلى بعض ألفاظ عقد البيع

#### منها لفظ بعت فى الإيجاب

و لا خلاف فيه فتوى و نصا و هو و إن كان من الأضداد بالنسبه إلى البيع و الشراء لكن كثره استعماله فى البيع وصلت إلى حد تغنيه عن القرينه.

#### و منها لفظ شريت

[فلا إشكال فى وقوع البيع به لوضعه له كما يظهر من المحكى عن بعض أهل اللغة بل قيل لم يستعمل فى القرآن الكريم إلا فى البيع. و عن القاموس شراه يشريه ملكه بالبيع و باعه كاشتره فهما ضدان و عنه أيضا كل من ترك شيئا و تمسك بغيره فقد اشتره و ربما يستشكل فيه بقله استعماله عرفا فى البيع و كونه محتاجا إلى القرينه المعينه و عدم نقل الإيجاب به فى الأخبار و كلام القدماء و لا يخلو عن وجه

#### و منها لفظ ملكت بالتشديد

و الأكثر على وقوع البيع به بل ظاهر نكت الإرشاد الاتفاق عليه حيث قال إنه لا يقع البيع بغير اللفظ المتفق عليه كبتت و ملكت و يدل عليه ما سبق فى تعريف البيع من أن التمليك بالعوض المنحل إلى مبادله العين بالمال هو المرادف للبيع عرفا و لغه كما صرح به فخر الدين حيث قال إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى. و ما قيل من أن التمليك يستعمل فى الهبه بحيث لا يتبادر منه عند الإطلاق غيرها فيه أن الهبه إنما يفهم من تجريد اللفظ عن العوض لا من ماده التمليك فهى مشتركه معنى بين ما يتضمن المقابله و بين المجرد عنها فإن اتصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركب بمقتضى الوضع التركيبى البيع و إن تجرد عن ذكر العوض اقتضى تجريد الملكيه المجانيه. و قد عرفت سابقا أن تعريف البيع بذلك تعريف بمفهومه الحقيقى فلو أراد منه الهبه المعوضه أو قصد المصالحه بنيت صحه العقد على صحه عقده بلفظ غيره مع النيه. و يشهد لما ذكرنا قول فخر الدين فى شرح الإرشاد إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى و

أما الإيجاب باشتريت ففي مفتاح الكرامه أنه قد يقال بصحته كما هو الموجود في بعض نسخ التذكرة و المنقول عنها في نسختين من تعليق الإرشاد. أقول و قد يستظهر ذلك من عباره كل من عطف على بعث و ملكت شبههما أو ما يقوم مقامهما إذ إرادته خصوص لفظ شريت من هذا بعيد جدا و حملته على إرادته ما يقوم مقامهما في اللغات الأخر للعاجز عن العربية أبعث فيتعين إرادته ما يراد فهما لغه أو عرفا فيشمل شريت و اشتريت لكن الإشكال المتقدم في شريت أولى بالجريان هنا لأن شريت استعمل في القرآن الكريم في البيع بل لم يستعمل فيه إلا فيه بخلاف اشتريت. و دفع الإشكال في تعيين المراد منه بقريته تقديمه الدال على كونه إيجابا إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغلبه ذلك غير صحيح لأن الاعتماد على القريته غير اللفظية في تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه إلا أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحة مختص بصراحة اللفظ من حيث دلالة على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود. و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تمييز البائع عن المشتري فلا- يعتبر فيه الصراحة بل يكفي استفاده المراد و لو بقريته المقام أو غلبته أو نحوهما و فيه إشكال. و أما القبول فلا ينبغي الإشكال في وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشتريت و ابتعت و تملك و ملكت مخففا. و أما بعث فلم ينقل إلا من الجامع مع أن المحكى عن جماعه من أهل اللغة اشتراكه بين البيع و الشراء و لعل الإشكال فيه كإشكال اشتريت في الإيجاب. و

اعلم أن المحكى عن نهایه الأحكام و المسالك أن الأصل فى القبول قبلت و غيره بدل لأن القبول على الحقیقه مما لا يمكن به الابتداء و الابتداء بنحو اشتریت و ابتعت ممكن و سیأتى توضیح ذلك فى اشتراط تقديم الإيجاب. ثم إن فى انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهها وجهین.

### فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب و القبول

ثم اختلفا فى تعیین الموجب و القابل إما بناء على جواز تقديم القبول و إما من جهة اختلافهما فى المتقدم فلا يبعد الحكم بالتحالف ثم عدم ترتب الآثار المختصة بكل من البيع و الاشرء على واحد منهما.

### مسأله المحكى عن جماعه منهم السيد عمید الدين و الفاضل المقداد و المحقق و الشهيد الثانیان اعتبار العربیه

فى العقد للتأسى كما فى جامع المقاصد لأن عدم صحته بالعربى غير الماضى يستلزم عدم صحته بغير العربى بطريق أولى و فى الوجهین ما لا يخفى و أضعف منهما منع صدق العقد على غير العربى مع التمكن من العربى فالأقوى صحته بغير العربى.

و هل يعتبر عدم اللحن من حيث الماده و الهيئه بناء على اشتراط العربى الأقوى ذلك بناء على أن دليل اعتبار العربیه هو لزوم الاقتصار على المتيقن من أسباب

المكاسب، ج ٢، ص ٩٦

النقل و كذا اللحن فى الأعراب. و حكى عن فخر الدين الفرق بين ما لو قال بعتك بفتح الباء و بين ما لو قال جوزتك بدل زوجتك فصحح الأول دون الثانى إلا مع العجز عن التعلم و التوكيل و لعله معنى صحيح فى الأول إلا البيع بخلاف التجویز فإن له معنى آخر فاستعماله فى الترويج غير جائز و منه يظهر أن اللغات المحرفه لا بأس بها إذا لم يتغير بها المعنى. ثم هل المعتبر عربیه جميع أجزاء الإيجاب و القبول كالثمن و المثلثن أم تكفى عربیه الصيغه الداله على إنشاء الإيجاب و القبول حتى لو قال بعتك أين كتاب را به ده درهم كفى و الأقوى هو الأول لأن غير العربى كالمعدوم فكأنه لم يذكر فى الكلام. نعم لو لم يعتبر ذكر متعلقات الإيجاب كما لا يجب فى القبول و اكتفى بانفهامها و لو من غير اللفظ صح الوجه الثانى لكن

الشهيد رحمه الله في غايه المراد في مسأله تقديم القبول نص على وجوب ذكر العوضين في الإيجاب. ثم إنه هل يعتبر كون المتكلم عالما تفصيلا بمعنى اللفظ بأن يكون فارقا بين معنى بعت و أبيع و أنا بائع أو يكفي مجرد علمه بأن هذا اللفظ يستعمل في لغة العرب لإنشاء البيع الظاهر هو الأول لأن عربيه الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام بل بقصد المتكلم منه المعنى الذى وضع له عند العرب فلا يقال إنه تكلم و أدى المطلب على طبق لسان العرب إذا ميز بين معنى بعت و أبيع و أوجدت البيع و غيرها بل على هذا لا يكفي معرفه أن بعت مرادف لقوله فروختم حتى يعرف أن الميم فى الفارسى عوض عن تاء المتكلم فيميز بين بعتك و بعت بالضم و بعت بفتح التاء فلا ينبغى ترك الاحتياط و إن كان فى تعيينه نظر و لذا نص بعض على عدمه

### مسأله المشهور كما عن غير واحد اشتراط الماضيه

بل فى التذكرة الإجماع على عدم وقوعه بلفظ أبيعك أو اشتر منى و لعله لصراحته فى الإنشاء إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إيجاب مع أن قصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف. و عن القاضى فى الكامل و المهذب عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البيع و التجاره و عموم العقود و ما دل فى بيع الآبق و اللبن فى الضرع من الإيجاب بلفظ المضارع و فحوى ما دل عليه فى النكاح و لا يخلو هذا من قوه لو فرض صراحه المضارع فى الإنشاء على وجه لا يحتاج إلى قرينه المقام فتأمل.

### مسأله الأشهر كما قيل لزوم تقديم الإيجاب على القبول

و به صرح فى الخلاف و الوسيله و السرائر و التذكرة كما عن الإيضاح و جامع المقاصد و لعله الأصل بعد حمل آيه وجوب الوفاء على العقود المتعارفه كإطلاق البيع و التجاره فى الكتاب و السنه. و زاد بعضهم أن القبول فرع الإيجاب فلا يتقدم عليه و أنه تابع له فلا يصح تقدمه عليه. و حكى عن غايه المراد عن الخلاف الإجماع عليه و ليس فى الخلاف فى هذه المسأله إلا أن البيع مع تقديم الإيجاب متفق عليه فيؤخذ به فراجع خلافا للشيخ فى المبسوط فى باب النكاح و إن وافق الخلاف فى البيع إلا أنه عدل عنه فى باب النكاح بل ظاهر كلامه عدم الخلاف فى صحته بين الإماميه حيث إنه بعد ما ذكر أن تقديم القبول بلفظ الأمر فى النكاح بأن يقول الرجل زوجنى فلانه جائز بلا خلاف قال أما البيع فإنه إذا قال بعينها فقال بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم لا يصح حتى يسبق الإيجاب انتهى. و كيف كان فنسبه القول الأول

إلى المبسوط مستنده إلى كلامه فى باب البيع و أما فى باب النكاح فكلامه صريح فى جواز التقديم كالمحقق رحمه الله فى الشرائع و العلامة فى التحرير و الشهيدين فى بعض كتبهما و جماعه ممن تأخر عنهما للعمومات السليمه عما يصلح لتخصيصها و فحوى جوازه فى النكاح الثابت بالأخبار مثل: خبر أبان بن تغلب الوارد فى كيفية الصيغه المشتمل على صحه تقديم القبول بقوله للمرأة أتزوجك متعه على كتاب الله و سنه رسول الله ص إلى أن قال فإذا قالت نعم فهى امرأتك و أنت أولى الناس بها. و روايه سهل الساعدي المشهوره فى كتب الفريقين كما قيل المشتمله على تقديم القبول من الزوج بلفظ زوجنيها. و التحقيق أن القبول إما أن يكون بلفظ قبلت و رضيت و إما أن يكون بطريق الأمر و الاستيجاب نحو معنى فيقول المخاطب بعتك و إما أن يكون بلفظ اشتريت و ملكت مخففا و ابتعت فإن كان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقديمه وفاقا لما عرفت فى صدر المسأله بل المحكى عن الميسيه و المسالك و مجمع الفائده أنه لا خلاف فى عدم جواز تقديم لفظ قبلت و هو المحكى عن نهايه الأحكام و كشف اللثام فى باب النكاح و قد اعترف به غير واحد من متأخري المتأخرين أيضا بل المحكى هناك عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه. و يدل عليه مضافا إلى ما ذكر و إلى كونه خلافا للمتعارف من العقد أن القبول الذى هو أحد ركنى عقد المعاوضه فرع الإيجاب فلا يعقل تقدمه عليه و ليس المراد من هذا القبول الذى هو ركن للعقد مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا حيث إن الرضا لشيء لا



يستلزم فى تحققه فى الماضى فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبلى بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله فى الحال إلى الموجب على وجه العوضيه لأن المشتري ناقل كالبائع و هذا لا- يتحقق إلا- مع تأخر الرضا عن الإيجاب إذ مع تقدمه لا- يتحقق النقل فى الحال فإن من رضى بمعاوضه ينشأها الموجب فى المستقبل لم ينقل فى الحال ماله إلى الموجب بخلاف من رضى بالمعاوضه التى أنشأها الموجب سابقا فإنه يرفع بهذا الرضا يده من ماله و ينقله إلى غيره على وجه العوضيه. و من هنا يتضح فساد ما حكى عن بعض المحققين فى رد الدليل المذكور و هو كون القبول فرع الإيجاب و تابعا له و هو أن تبعيه القبول للإيجاب ليس تبعيه اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتى يمتنع تقديمه و إنما هو على سبيل الفرض و التنزيل بأن يجعل القابل نفسه متناولا لما يلقى إليه من الموجب و الموجب متناولا كما يقول السائل فى مقام الإنشاء أنا راض بما تعطينى و قابل لما تمنحنى فهو متناول قدم إنشاءه أو آخر فعلى هذا يصح تقديم القبول و لو بلفظ قبلت و رضيت إن لم يجماع على خلافه انتهى. و وجه الفساد ما عرفت سابقا من أن الرضا بما يصدر من الموجب فى المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ليس فيه إنشاء نقل من القابل فى الحال بل هو رضا منه بالانتقال فى الاستقبال و ليس المراد أن أصل الرضا بشىء تابع لتحقيقه فى الخارج أو لأصل الرضا به حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال بل المراد الرضا الذى يعد قبولا و ركنا فى العقد.

يظهر الوجه في المنع عن تقدم القبول بلفظ الأمر كما لو قال يعني هذا بدرهم فقال بعتك لأن غايه الأمر دلالة طلب المعاوضه على الرضا بها لكن لم يتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضه المستقله نقل في الحال للدرهم إلى البائع كما لا يخفى. و أما ما يظهر من المبسوط من الاتفاق هنا على الصحه به فموهون بما ستعرف من مصير الأكثر على خلافه و أما فحوى جوازه في النكاح ففيها بعد الإغماض عن حكم الأصل بناء على منع دلالة روايه سهل - على كون لفظ الأمر هو القبول لاحتمال تحقق القبول بعد إيجاب النبي ص و يؤيده أنه لولاه يلزم الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول منع الفحوى و قصور دلالة روايه أبان من حيث اشتمالها على كفايه قول المرأه نعم في الإيجاب ثم اعلم أن في صحه تقديم القبول بلفظ الأمر اختلافًا كثيرًا بين كلمات الأصحاب فقال في المبسوط إن قال بعنيها بألف فقال بعتك صح و الأقوى عندي أنه لا يصح حتى يقول المشتري بعد ذلك اشتريت و اختار ذلك في الخلاف و صرح به في الغنيه فقال و اعتبرنا حصول الإيجاب من البائع و القبول من المشتري حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و هو أن يقول بعنيه بألف فيقول بعتك فإنه لا- ينعقد حتى يقول المشتري بعد ذلك اشتريت أو قبلت و صرح به أيضا في السرائر و الوسيله. و عن جامع المقاصد أن ظاهرهم أن هذا الحكم اتفاقى و حكى الإجماع عن ظاهر الغنيه أيضا أو صريحها. و عن المسالك المشهور بل قيل إن هذا الحكم ظاهر كل من اشترط الإيجاب و القبول و

مع ذلك كله فقد صرح الشيخ فى المبسوط فى باب النكاح بجواز التقديم بلفظ الأمر بالبيع و نسبته إلينا مشعر بقريته السياق إلى عدم الخلاف فيه بيننا فقال إذا تعاقدنا فإن تقدم الإيجاب على القبول فقال زوجتك فقال قبلت التزويج صح و كذا إذا تقدم الإيجاب على القبول فى البيع صح بلا- خلاف و إما أن تأخر الإيجاب و سبق القبول فإن كان فى النكاح فقال الزوج زوجنيها فقال زوجتكها صح و إن لم يعد الزوج القبول بلا- خلاف لخبر الساعدي: قال الرجل زوجنيها يا رسول الله فقال زوجتكها بما معك من القرآن فقدم القبول و تأخر الإيجاب و إن كان هذا فى البيع فقال بعنيها فقال بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم لا- يصح حتى يسبق الإيجاب انتهى. و حكى جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضى فى الكامل بل يمكن نسبه هذا الحكم إلى كل من جوز تقديم القبول على الإيجاب بقول مطلق و تمسك له فى النكاح بروايه سهل الساعدي المعبر فيها عن القبول بطلب التزويج إلا أن المحقق مع تصريحه فى البيع بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب صرح بجواز تقديم القبول على الإيجاب. و ذكر العلامة قدس سره الاستيجاب و الإيجاب و جعله خارجا عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاه و جزم بعدم كفايته مع أنه تردد فى اعتبار تقديم القبول و كيف كان فقد عرفت أن الأقوى المنع فى البيع لما عرفت بل لو قلنا بكفايه التقديم بلفظ قبلت يمكن المنع هنا بناء على اعتبار الماضويه فيما دل على القبول ثم إن هذا كله بناء على المذهب المشهور بين الأصحاب من عدم كفايه مطلق

اللفظ فى اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه فى الملك. و أما على ما قويناه سابقا فى مسأله المعاطاه من أن البيع العرفى موجب للملك و أن الأصل فى الملك اللزوم فاللازم الحكم باللزوم فى كل مورد لم يتم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأسا أو كان اللفظ المنشأ به المعامله مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم و أما فى غير ذلك فالأصل اللزوم. و قد عرفت أن القبول على وجه طلب البيع قد صرح فى المبسوط بصحته بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا و حكى فى الكامل أيضا فتأمل و إن كان التقديم بلفظ اشترى أو ابتعت أو تملك أو ملكت هذا بكذا فالأقوى جوازه لأنه إنشاء ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضا ففى الحقيقه إنشاء المعاوضه كالبائع إلا أن البائع ينشئ ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتري ينشئ ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله ففى الحقيقه كل منهما يخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه فى ملكه إلا- أن الإدخال فى الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و فى القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعكس و حينئذ فليس فى حقيقه الاشرء من حيث هو معنى القبول لكنه لما كان الغالب وقوعه

عقب الإيجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقب نقله إليه يوجب تحقق المطاوعه و مفهوم القبول أطلق عليه القبول و هذا المعنى مفقود فى الإيجاب المتأخر- لأن المشتري إنما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ينشئ انتقال الثمن إليه كذلك لا بمدلول الصيغه. و قد صرح فى

النهايه و المسالك على ما حكى بأن اشترت ليس قبولا- حقيقه و إنما هو بدل و أن الأصل فى القبول قبلت لأن القبول فى الحقيقه ما لا يمكن الابتداء به و لفظ اشترت يجوز الابتداء به و مرادهما أنه بنفسه لا يكون قبولا فلا ينافى ما ذكرنا من تحقق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تملك البائع كما أن رضيت بالبيع ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلا إذا وقع متأخرا و لذا منعنا عن تقديمه فكل من رضيت و اشترت بالنسبه إلى إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدم و التأخر متعاكسان. فإن قلت إن الإجماع على اعتبار القبول فى العقد يوجب تأخير قوله اشترت حتى يقع قبولا- لأن إنشاء ملكيته لمال الغير إذا وقع عقيب تملك الغير له يتحقق فيه معنى الانتقال و قبول الأثر فيكون اشترت متأخرا التزاما بالأثر عقيب إنشاء التأثير من البائع بخلاف ما لو تقدم فإن مجرد إنشاء المالكه لمال لا- يوجب تحقق مفهوم القبول كما لو نوى تملك المباحات أو اللقطه فإنه لا قبول فيه رأسا. قلت المسلم من الاجتماع هو اعتبار القبول من المشتري بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعه و قبول الأثر فلا- فقد تبين من جميع ذلك أن إنشاء القبول لا بد أن يكون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع تقدم أو تأخر و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذكرناه صحه تقديم القبول إذا كان بلفظ اشترت وفاقا لمن عرفت بل هو ظاهر إطلاق

المكاسب، ج ٢، ص ٩٨

الشيخ فى الخلاف حيث إنه لم يتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و

الإيجاب و قد عرفت عدم الملازمه بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل اشترت و كذا السيد فى الغنيه حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطاه و بالاستيجاب و الإيجاب و كذا ظاهر إطلاق الحلبي فى الكافى حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد. و الحاصل أن المصرح بذلك فيما وجدت من القدماء الحلبي و ابن حمزه فمن التعجب بعد ذلك حكاية الإجماع عن الخلاف على تقديم الإيجاب مع أنه لم يزد على الاستدلال بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب بأن ما عداه مجمع على صحته و ليس على صحته دليل و لعمري أن مثل هذا مما يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلك فى مواردنا نعم يشكل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصيغه تقديم الإيجاب و لا فرق بين المتعارف هنا و بينه فى المسأله الآتية و هو الوصل بين الإيجاب و القبول فالحكم لا يخلو عن شوب الإشكال. ثم إن ما ذكرنا جار فى كل قبول يؤدي بإنشاء مستقل كالإجاره التى يؤدي قبولها بلفظ تملك منك منفعه كذا أو ملكت و النكاح الذى يؤدي قبولها بلفظ نكحت و تزوجت و أما بالإنشاء فى قبوله إلا قبلت أو ما يتضمنه كارتهمت فقد يقال بجواز تقديم القبول فيه إذ لا التزام فى قبوله لشيء كما كان فى قبول البيع التزام بنقل ماله إلى البائع بل لا ينشئ به معنى غير الرضا بفعل الموجب و قد تقدم أن الرضا يجوز تعلقه بأمر مترقب كما يجوز تعلقه بأمر محقق فيجوز أن يقول رضيت برهنك هذا عندى فيقول رهنك. و التحقيق عدم الجواز لأن اعتبار القبول فيه من

جهه تحقق عنوان المرتهن و لا يخفى أنه لا يصدق الارتهان على قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن لأن الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال و كذا القول فى الهبه و القرض فإنه لا يحصل من إنشاء القول فيهما التزام بشىء - و إنما يحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوهما قبول المصالحة المتضمنه للإسقاط أو التملك بغير عوض. و أما المصالحة المشتمله على المعاوضه فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفين و كانت نسبتها إليهما على وجه سواء و ليس الالتزام الحاصل من أحدهما أمرا مغايرا للالتزام الحاصل من الآخر كان البادى منهما موجبا لصدق الموجب عليه لغه و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع على توقف العقد على القبول لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول إذ لو قال أيضا صالحتك كان إيجابا آخر- فيلزم تركيب العقد من إيجابين و تحقق من جميع ذلك أن تقديم القبول فى الصلح أيضا غير جائز إذ لا قبول فيه بغير لفظ قبلت و رضيت. و قد عرفت أن قبلت و رضيت مع التقديم لا يدل على إنشاء لنقل العوض فى الحال.

فتلخص مما ذكرنا أن القبول فى العقود على أقسام لأنه إما أن يكون التزاما بشىء من القابل كنقل مال عنه أو زوجه و إما أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب. و الأول على قسمين لأن الالتزام الحاصل من القابل إما أن يكون نظير الالتزام الحاصل من الموجب كالمصالحة أو متغايرا كالاشتراء. و الثانى أيضا على قسمين لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعه كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض و إما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكالة و العاربه

و شبههما فتقديم القبول على الإيجاب لا- يكون إلا- فى القسم الثانى من كل من القسمين. ثم إن مغايره الالتزام فى قبول البيع للالتزام إيجابه اعتبار عرفى فكل من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمال آخر يسمى مشتريا و كل من نقل ماله على أن يكون عوضه مالا- من آخر يسمى بائعا. و بعبارة أخرى كل من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع و كل من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشتري و إلا فكل منهما فى الحقيقه يملك ماله غيره بإزاء مال غيره و يملك مال غيره بإزاء ماله.

### و من جملة شروط العقد الموالاه بين إيجابه و قبوله

ذكره الشيخ فى المبسوط فى باب الخلع ثم العلامة و الشهيدان و المحقق الثانى و الشيخ المقداد. قال الشهيد فى قواعد الموالاه معتبره فى العقد و نحوه و هى مأخوذه من اعتبار الاتصال بين المستثنى و المستثنى منه. و قال بعض العامه لا يضر قول الزوج بعد الإيجاب الحمد لله و الصلاه على رسول الله قبلت نكاحها و منه الفوريه فى استتابه المرتد فيعتبر فى الحال و قيل إلى ثلاثه أيام و منه السكوت فى أثناء الأذان فإن كان كثيرا أبطله و منه السكوت الطويل فى أثناء القراءه أو قراءه غيرها و كذا التشهد و منه تحريم المأمومين فى الجمع قبل الركوع فإن تعمدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه و اعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه و منه الموالاه فى التعريف بحيث لا ينسى أنه تكرر و الموالاه فى سنه التعريف فلو رجع فى أثناء المده استؤنفت ليتوالى انتهى. أقول حاصله أن الأمر المتدرج شيئا فشيئا إذا كان له صورته اتصاليه فى العرف فلا بد فى ترتب الحكم المعلق عليه



فى الشرع من اعتبار صورته الاتصاليه فالعقد المركب من الإيجاب و القبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزله كلام واحد مرتبط بعضه ببعض فيقدح تخلل الفصل المخل بهيئته الاتصاليه و لذا لا يصدق المعاقده إذا كان الفصل مفردا فى الطول كسنة أو أزيد و انضباط ذلك إنما يكون بالعرف فهو فى كل أمر بحسبه فيجوز الفصل بين كل من الإيجاب و القبول بما لا يجوز بين كلمات كل واحد منهما و يجوز بين الكلمات الفصل بما لا يجوز بين الحروف كما فى الأذان و القراءه. و ما ذكره حسن لو كان حكم الملك و اللزوم فى المعامله منوطا بصدق العقد عرفا كما هو مقتضى التمسك بآيه الوفاء بالعقود و بإطلاق كلمات الأصحاب فى اعتبار العقد فى اللزوم بل الملك أما لو كان منوطا بصدق البيع أو التجاره عن تراض فلا يضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فى ذلك اعتبار الاتصال بين الاستثناء و المستثنى منه فلأنه منشأ الانتقال إلى هذه القاعده فإن أكثر الكليات إنما يلتفت إليها من التأمل فى مورد خاص. و قد صرح فى القواعد مكررا بكون الأصل فى هذه القاعده كذا و يحتمل بعيدا أن يكون الوجه فيه أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنى منه من سائر اللواحق لخروج المستثنى منه معه عن

المكاسب، ج ٢، ص ٩٩

حد الكذب إلى الصدق فصدقه يتوقف عليه فلذا كان طول الفصل هناك أقبح فصار أصلا فى اعتبار الموالاه بين أجزاء الكلام ثم تعدى منه إلى سائر الأمور المرتبطه بالكلام لفظا أو معنى أو من حيث صدق عنوان خاص عليه لكونه عقدا أو قراءه أو أذانا و نحو ذلك ثم فى تطبيق بعضها على ما ذكره خفاء

كمسأله توبه المرتد فإن غاية ما يمكن أن يقال فى توجيهها إن المطلوب فى الإسلام الاستمرار فإذا انقطع فلا بد من إعادته فى أقرب الأوقات. و أما مسأله الجمعه فلأن هئته الاجتماع فى جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه فيقده الإخلال بها و للتأمل فى هذه الفروع و فى صحه تفريعها على الأصل المذكور مجال ثم إن المعيار فى الموالاه موكول إلى العرف كما فى الصلاه و القراءه و الأذان و نحوها و يظهر من روايه سهل الساعدى المتقدمه فى مسأله تقديم القبول جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلام طويل أجنبى بناء على ما فهمه الجماعه من أن القبول فيها قول ذلك الصحابى زوجيها و الإيجاب قوله ص بعد فصل طويل زوجتكها بما معك من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروايه فافهم.

### و من جمله الشرائط التى ذكرها جماعه التنجيز فى العقد

بأن لا يكون معلقا على شىء بأداه الشرط بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعامله فى صوره وجود ذلك الشىء لا فى غيرها و ممن صرح بذلك الشيخ و الحللى و العلامه و جميع من تأخر عنه كالشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم قدس الله أرواحهم. و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد فى باب الوكاله أن تعليق الوكاله على الشرط لا يصح عند الإماميه و كذا غيره من العقود لازمه كانت أو جائزه. و عن تمهيد القواعد دعوى الإجماع عليه و ظاهر المسالك فى مسأله اشتراط التنجيز فى الوقف الاتفاق عليه و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد و إن لم يتعرض الأَكثَر فى هذا المقام و يدل عليه فحوى فتاويهم و معاهد الإجماعات فى اشتراط التنجيز فى الوكاله مع كونه من العقود الجائزه

التي يكفى فيها كل ما دل على الإذن حتى أن العلامة ادعى الإجماع على ما حكى عنه على عدم صحه أن يقول الموكل أنت وكيلى فى يوم الجمعة أن تبع عبدى و على صحه قوله أنت وكيلى و لا تبع عبدى إلا فى يوم الجمعة مع كون المقصود واحدا و فرق بينهما جماعه بعد الاعتراف بأن هذا فى معنى التعليق بأن العقود لما كانت متلقاه من الشارع أنيطت بهذه الضوابط و بطلت فيما خرج عنها و إن أفادت فائدتها فإذا كان الأمر كذلك عندهم فى الوكاله فكيف الحال فى البيع و بالجمله فلا شبهه فى اتفاهم على الحكم. و أما الكلام فى وجه الاشتراط فالذى صرح به العلامة فى التذكرة أنه مناف للجزم حال الإنشاء بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع عليه عدم جواز التعليق. قال الخامس من الشروط الجزم فلو علق العقد على شرط لم يصح و إن كان الشرط المشبه- للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته- و هو أحد قولى الشافعى و أظهرهما عندهم الصحه لأن هذه صفه يقتضيها إطلاق العقد لأنه لو لم يشأ لم يشتر انتهى و تبعه على ذلك الشهيد رحمه الله فى قواعده قال لأن الانتقال بحكم الرضا و لا-رضا إلا- مع الجزم و الجزم ينافى التعليق انتهى. و مقتضى ذلك أن المعتبر هو عدم التعليق على أمر مجهول الحصول كما صرح به المحقق فى باب الطلاق. و ذكر المحقق و الشهيد الثانيان فى الجامع و المسالك فى مسأله إن كان لى فقد بعته أن التعليق إنما ينافى الإنشاء فى العقود و الإيقاعات حيث يكون المعلق عليه مجهول الحصول لكن الشهيد فى قواعده ذكر فى الكلام

المتقدم أن الجزم ينافي التعليق لأنه بعرضه عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله كالتعليق على الوصف كان الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه فاعتبر المعنى العام دون خصوصيات الأفراد ثم قال فإن قلت فعلى هذا يبطل قوله في صورته إنكار التوكيل- إن كان لى فقد بعته منك بكذا قلت هذا تعليق على واقع لا متوقع الحصول فهو عله للوقوع أو مصاحب له لا معلق عليه الوقوع و كذا نقول لو قال في صورته إنكار وكاله الترويج و إنكار الترويج حيث تدعيه المرأه إن كانت زوجته فهى طالق انتهى كلامه رحمه الله و علل العلامة في القواعد صحه إن كان لى فقد بعته بأنه أمر واقع يعلمان وجوده فلا يضر جعله شرطا و كذا كل شرط علم وجوده فإنه لا يوجب شكاً في البيع و لا في وقوعه انتهى. و تفصيل الكلام أن المعلق عليه- إما أن يكون معلوم التحقق و إما إما يكون محتمل التحقق و على الوجهين فإما أن يكون تحققه المعلوم أو المحتمل في الحال أو المستقبل و على التقادير فإما أن يكون الشرط مما يكون مصححا للعقد ككون الشىء مما يصح تملكه شرعا أو مما يصح إخراجه عن الملك كغير أم الولد و غير الموقوف و نحوه و كون المشتري ممن يصح تملكه شرعا كأن لا يكون عبدا و ممن يجوز العقد معه بأن يكون بالغا و إما أن لا- يكون كذلك. ثم التعليق إما مصرح به و إما لازم من الكلام كقوله ملكتك هذا بهذا يوم الجمعة و قوله فى القرض و الهبه خذ هذا بعوضه أو خذه بلا عوض يوم الجمعة فإن التمليك معلق على تحقق الجمعة فى الحال أو

فى الاستقبال و لهذا احتمال العلامه فى النهايه و ولده فى الإيضاح بطلان بيع الوارث لمال مورثه بظن موته معللا بأن العقد و إن كان منجزا فى الصوره إلا أنه معلق و التقدير إن مات مورثى فقد بعثك فما كان منها معلوم الحصول حين العقد فالظاهر أنه غير قاذح وفاقا لمن عرفت كلامه كالمحقق و العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى و الصيمرى. و

حكى أيضا عن المبسوط و الإيضاح فى مسأله ما لو قال إن كان لى فقد بعته بل لم يوجد فى ذلك خلاف صريح و لذا ادعى فى الرياض فى باب الوقف عدم الخلاف فيه صريحا و ما كان منها معلوم الحصول فى المستقبل و هو المعبر عنه بالصفه فالظاهر أنه داخل فى معقد اتفاقهم على عدم الجواز و إن كان تعليلهم للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه كما اعترف به الشهيد فيما تقدم عنه و نحوه الشهيد الثانى فيما حكى عنه بل يظهر من عباره المبسوط فى باب الوقف كونه مما لا خلاف فيه بيننا بل بين العامه فإنه قال إذا قال الواقف إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته لم يصح الوقف بلا خلاف لأنه مثل البيع و الهبه و عندنا مثل العتق أيضا انتهى فإن ذيله يدل على أن مماثله الوقف للبيع و الهبه غير

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٠

مختص بالإماميه. نعم مماثلته للعتق مختصه بهم و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحه العقد معلقه عليه فى الواقع كقدوم الحاج فهو المتيقن من معقد اتفاقهم و ما كانت صحه العقد معلقه عليه كالأمثله المتقدمه فظاهر إطلاق كلامهم يشمله إلا أن الشيخ فى المبسوط حكى فى مسأله إن كان

لى فقد بعته قولاً من بعض الناس بالصحة و أن الشرط لا يضره مستدلاً بأنه لم يشترط إلا ما يقتضيه إطلاق العقد لأنه إنما يصح البيع لهذه الجارية من الموكل إذا كان أذن له فى الشراء فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضر إظهاره و شرطه كما لو شرط فى البيع تسليم الثمن أو تسليم المثل أو ما أشبه ذلك انتهى و هذا الكلام و إن حكاه عن بعض الناس إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله أنه كما لا يضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبة عليه كذلك لا يضر تعليق العقد بما هو معلق عليه فى الواقع فتعليقه ببعض مقدماته كالالتزام ببعض غاياته فكما لا يضر الالتزام بما يقتضى العقد إلزامه كذلك التعليق بما كان الإطلاق معلقاً عليه و مقيداً به. و هذا الوجه و إن لم ينهض لدفع محذور التعليق فى إنشاء العقد لأن المعلق على ذلك الشرط فى الواقع هو ترتب الأثر الشرعى على العقد دون إنشاء مدلول الكلام الذى هو وظيفه المتكلم فالمعلق فى كلام المتكلم غير معلق فى الواقع على شىء و المعلق على شىء ليس معلقاً فى كلام المتكلم على شىء بل و لا منجزاً بل هو شىء خارج عن مدلول الكلام إلا أن ظهور ارتضاء الشيخ له كاف فى عدم الظن بتحقيق الإجماع عليه مع أن ظاهر هذا التوجيه لعدم قدح التعليق يدل على أن محل الكلام فيما لم يعلم وجود المعلق عليه و عدمه فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم. و يؤيد ذلك أن الشهيد فى قواعد جعل الأصح صحة تعليق البيع على ما هو شرط فيه كقول البائع بعثك إن قبلت و يظهر منه ذلك أيضاً فى أواخر

القواعد. ثم إنك قد عرفت أن العمده في المسأله هو الإجماع و ربما يتوهم أن الوجه في اعتبار التنجيز - هو عدم قابليه الإنشاء للتعليق و بطلانه واضح لأن المراد بالإنشاء إن كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه إلا أن الكلام ليس فيه و إن كان الكلام في أنه - كما يصح إنشاء الملكيه المتحققه على كل تقدير فهل يصح إنشاء الملكيه المتحققه على تقدير دون آخر كقوله هذا لك إن جاء زيد غدا و خذ المال قرضا أو قرضا إذا أخذته من فلان و نحو ذلك فلا ريب في أنه أمر متصور واقع في العرف و الشرع كثيرا كما في الأوامر و المعاملات من العقود و الإيقاعات. و يتلو هذا الوجه في الضعف ما قيل من أن ظاهر ما دل على سببيه العقد ترتب مسيبه عليه حال وقوعه فتعليق أثره بشرط من المتعاقدين مخالف لذلك. و فيه بعد الغض عن عدم انحصار أدله الصحه و اللزوم في مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ - لأن دليل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم كاف في إثبات ذلك أن العقد سبب لوقوع مدلوله فيجب الوفاء به على طبق مدلوله فليس مفاد أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إلا مفاد أوفوا بالعهد في أن العقد كالعهد إذا وقع على وجه التعليق فترقب تحقق المعلق عليه في تحقق المعلق لا يوجب عدم الوفاء بالعهد. و الحاصل أنه إن أريد بالمسبب مدلول العقد - فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البديهيات التي لا يعقل خلافها - و إن أريد به الأثر الشرعى و هو ثبوت الملكيه فيمنع كون أثر مطلق البيع الملكيه المنجزه بل هو مطلق الملك فإن كان البيع غير معلق كان أثره الشرعى الملك

الغير المعلق و إن كان معلقا فأثره الملكيه المعلقه مع أن تخلف الملك عن العقد كثير جدا مع أن ما ذكره لا يجرى في مثل قوله بعتك إن شئت أو إن قبلت فقال قبلت فإنه لا يلزم هنا تخلف أثر العقد عنه مع أن هذا لا يجرى في الشرط المشكوك المتحقق في الحال فإن العقد حينئذ يكون مراعى لا موقوفا مع أن ما ذكره لا يجرى في غيره من العقود التي قد يتأخر مقتضاها عنها كما لا يخفى و ليس الكلام في خصوص البيع و ليس على هذا الشرط في كل عقد دليل على حده. ثم الأضعف من الوجه المتقدم التمسك في ذلك بتوقيفيه الأسباب الشرعيه الموجهه لوجوب الاقتصار فيها على المتيقن و ليس إلا العقد العارى عن التعليق إذ فيه أن إطلاق الأدله مثل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم و حل التجاره عن تراض و وجوب

الوفاء بالعقود و أدله سائر العقود كافيه في التوقف. و بالجملة فإثبات هذا الشرط في العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها في العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا مشكل ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء. و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشئ مترددا في ترتب الأثر عليه شرعا أو عرفا كمن ينشئ البيع و هو لا يعلم أن المال له أو أن المبيع مما يتمول أو أن المشتري راض حين الإيجاب أم لا أو غير ذلك مما تتوقف صحه العقد عليه عرفا أو شرعا بل الظاهر أنه لا يقدر اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصد إلى التملك العرفى. و قد صرح بما ذكرنا



بعض المحققين حيث قال لا- يخل زعم فساد المعامله ما لم يكن سببا لارتفاع القصد. نعم ربما يشكل الأمر في فقد الشروط المقومه كعدم الزوجيه أو الشك فيها عند إنشاء الطلاق فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزا من دون العلم بالزوجيه و كذا الرقبه في العتق و حينئذ فإذا مست الحاجه إلى شىء من ذلك للاحتياط و قلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شرط فيه فلا بد من إبرازه بصورة التنجز و إن كان في الواقع معلقا أو يوكل غير الجاهل بالحال بإيقاعه و لا يقدر فيه تعليق الوكالة واقعا على كون الموكل مالكا للفعل لأن فساد الوكالة بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن إلا أن ظاهر الشهيد في القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوج امرأه يشك في أنها محرمة عليه فظهر حلها و علل ذلك بعدم الجزم حال العقد قال و كذا الإيقاعات كما لو خالع امرأه أو طلقها و هو شاك في زوجيتها أو ولى نائب الإمام ع قاضيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال و يخرج من هذا البيع مال مورثه لظنه حياته فبان ميتا لأن الجزم هنا حاصل - لكن خصوصيه البائع غير معلومه و إن قيل بالبطلان أمكن لعدم القصد إلى نقل ملكه و كذا لو زوج أمه أبيه فظهر ميتا انتهى. و الظاهر الفرق بين مثال الطلاق و طرفيه بإمكان الجزم فيهما دون مثال الطلاق فافهم. و قال في موضع آخر و لو طلق بحضور خنثيين فظهر رجلين أمكن الصحه و كذا بحضور من يظنه فاسقا فظهر عدلا و يشكلان في العالم بالحكم لعدم قصدهما إلى طلاق صحيح انتهى.

### و من جمله شروط العقد التطابق بين الإيجاب و القبول

المكاسب، ج ٢، ص ١٠١

فلو اختلفا

فى المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه خاص- من حيث خصوص المشتري أو المثلن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط فقبل المشتري على وجه آخر لم ينعقد ووجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإيجاب فحينئذ لو قال بعته من موكلك بكذا فقال اشتريته لنفسى لم ينعقد و لو قال بعته هذا من موكلك فقال الموكل غير المخاطب قبلت صح و كذا لو قال بعتك فأمر المخاطب و كيله بالقبول فقبل و لو قال بعتك العبد بكذا فقال اشتريت نصفه بتمام الثمن أو نصفه لم ينعقد. و كذا لو قال بعتك العبد بمائه درهم فقال اشتريته بعشره دنانير و لو قال للثنين بعتكما العبد بألف فقال أحدهما اشتريت نصفه بنصف الثمن لم يقع و لو قال كل منهما ذلك لا يبعد الجواز- و نحوه لو قال البائع بعتك العبد بمائه فقال المشتري اشتريت كل نصف منه بخمسين و فيه إشكال. و من جملة الشروط فى العقد أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حال يجوز لكل واحد منهما الإنشاء فلو كان المشتري فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول أو خرج البائع حال القبول عن قابليه الإيجاب لم ينعقد ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم- فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقد و المعاهده حينئذ. و أما صحة القبول من الموصى له بعد موت الموصى فهو شرط تحققه لا ركن فإن حقيقه الوصيه الإيصاء و كذا لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلك و إن كان لعدم الاعتبار

برضاهما فلخروجه عن مفهوم التعاهد و التعاقد لأن المعتر فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشأه الآخر حين إنشائه كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق أو قرض أو مرض موت. و الأصل فى جميع ذلك أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغا الإيجاب السابق و كذا لو كان المشتري فى زمان الإيجاب غير راض أو كان ممن لا- يعتبر رضاه كالصغير فصحه كل من الإيجاب و القبول يكون معناه قائما فى نفس المتكلم من أول العقد إلى أن يتحقق تمام السبب و به يتم معنى المعاقدة فإذا لم يكن هذا المعنى قائما فى نفس أحدهما أو قام و لم يكن قيامه معتبرا لم يتحقق معنى المعاقدة ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد بل يكفى حصوله بعده فضلا عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم فى المكره على خلاف القاعدة لأجل الإجماع.

### **فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا فى شروط الصيغه**

فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا وجوه ثالثها اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سببا فى النقل كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسيه أردوها أخيرها و الأولان مبنيان على أن الأحكام الظاهريه المجتهد فيها بمنزله الواقعيه الاضطرابيه فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلا بمنزله إشاره الأخرس و إيجاب العاجز عن العرييه و كصلاه المتيتم بالنسبه إلى واجد الماء أم هى أحكام عذريه لا يعذر فيها إلا من اجتهد أو قلده فيها. و المسأله محرره فى الأصول هذا كله إذا كان بطلان العقد

عند كل من المتخالفين مستندا إلى فعل الآخر كالصراحة والعريه والماضويه والترتيب. و أما الموالاه و التنجيز و بقاء المتعاقدين على صفه صحه الإنشاء إلى آخر العقد فالظاهر أن اختلافها يوجب فساد المجموع لأن الإخلال بالموالاه أو التنجيز أو البقاء على صفه صحه الإنشاء يفسده عباره من يراها شروطا فإن الموجب إذا علق مثلا أو لم يبق على صفه صحه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشروعيه ذلك لم يجز من القائل ببطلان هذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول و كذا القابل إذا لم يقبل إلا بعد فوات الموالاه بزعم صحه ذلك فإنه يجب على الموجب إعادته إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه فتأمل.

**مسألة لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه - و كان مضمونا عليه**

**إشاره**

أما عدم الملك فلا أنه مقتضى فرض الفساد

**و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه - و هو أحد الأمور المنفرعه على القبض بالعقد الفاسد**

**إشاره**

فهو المعروف - . و ادعى الشيخ فى باب الرهن و فى موضع من البيع الإجماع عليه صريحا و تبعه فى ذلك فقيه عصره فى شرح القواعد و فى السرائر أن البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب فى الضمان و فى موضع آخر نسبه إلى أصحابنا و يدل عليه النبوى المشهور: على اليد ما أخذت حتى تؤدى و الخدشه فى دلالتها بأن كلمه على ظاهره فى الحكم التكليفى فلا يدل على الضمان ضعيفه جدا فإن هذا الظهور إنما هو إذا أسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين لا إلى مال من الأموال كما يقال عليه دين فإن لفظه على حينئذ لمجرد الاستقرار فى العهده - عينا كان أو دينا و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به على ضمان الصغير بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه لعدم التمييز و الشعور. و يدل على الحكم المذكور أيضا - قوله ع: فى الأمه المبتاعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري أنه يأخذ الجاربه صاحبها و يأخذ الرجل ولده بالقيمه فإن ضمان الولد بالقيمه مع كونه نماء لم يستوفه المشتري يستلزم ضمان الأصل بطريق أولى - و ليس استيلادها من قبيل إتلاف النماء بل من قبيل إحداث نمائها غير قابل للملك فهو كالتالف لا كالمثل فافهم. ثم إن هذه المسأله من جزئيات القاعده المعروفه - كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده - و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و هذه القاعده أصلا و عكسا و إن لم أجد بها بهذه العبارة فى كلام من تقدم على العلامة إلا أنها يظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط فإنه علل الضمان فى غير

واحد من العقود الفاسده بأنه دخل على أن يكون المال مضمونا عليه- . و حاصله أن قبض المال مقدما على ضمانه بعوض واقعى أو جعلى موجب للضمان و هذا المعنى يشمل المقبوض بالعقود الفاسده التى تضمن بصحتها. و ذكر أيضا فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد أن صححه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفاسده و هذا يدل على العكس المذكور و لم أجد من تأمل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فهل يستحق السابق أجره المثل أم لا

## [القول فى قاعده الضمان]

### إشاره

و كيف كان فالمهم بيان معنى القاعده أصلا و عكسا ثم بيان المدرك فيها.

### [أما أصلها]

فتقول و من الله الاستعانه إن المراد بالعقد أعم من الجائر و اللازم بل مما كانت فيه شائبه الإيقاع

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٢

أو كان أقرب إليه فيشمل الجعالة و الخلع و المراد بالضمان فى الجملتين - هو كون درك المضمون عليه بمعنى كون خسارته و دركه فى ماله الأصلي فإذا تلف وقع نقصان فيه لوجوب تداركه منه و أما مجرد كون تلفه فى ملكه بحيث يتلف مملوكا له كما يتوهم فليس هذا معنى للضمان أصلا فلا يقال إن الإنسان ضامن لأمواله ثم تداركه من ماله تاره يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضا و إمضاء الشارع كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح و أخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو القيمة و إن لم يتراضيا عليه- و ثالثه بأداء أقل الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض. فإذا ثبت هذا فالمراد بالضمان بقول مطلق هو لزوم تداركه بعوضه الواقعى لأن هذا هو التدارك حقيقه و لذا لو اشترط ضمان العاربه لزمته غرامه مثلها أو قيمتها. و لم يرد فى أخبار ضمان المضمونات من المغصوبات و غيرها عدا لفظ الضمان بقول مطلق- و أما تداركه بغيره فلا بد من ثبوته من طريق آخر مثل تواطئهما عليه بعقد صحيح يمضيه الشارع فاحتمال أن يكون المراد بالضمان فى قولهم يضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمى نظير الضمان فى العقد الصحيح ضعيف فى الغايه لا لأن ضمانه بالمسمى يخرج عن فرض الفساد إذ يكفى

فى تحقق فرض الفساد بقاء كل من العوضين على ملك مالكه و إن كان عند تلف أحدهما يتعين الآخر للعوضيه نظير المعاطاه على القول بالإباحه- بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان و أن التدارك بالمسمى فى الصحيح لإمضاء الشارع ما توطأ على عوضيته لا لأن معنى الضمان فى الصحيح مغاير لمعناه فى الفساد حتى يوجب ذلك تفكيكا فى العبارة فافهم- . ثم العموم فى العقود ليس باعتبار خصوص الأنواع- لتكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجاره و نحوها لجواز كون نوع لا- يقتضى بنوعه الضمان و إنما المقتضى له بعض أصنافه فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف مثلا الصلح بنفسه لا- يوجب الضمان لأنه قد لا- يفيد إلا- فائده الهبه غير المعوضه أو الإبراء فالموجب للضمان هو المشتمل على المعاوضه فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب للضمان أيضا و لا يلتفت إلى أن نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضمانا فلا يضمن بفساده و كذا الكلام فى الهبه المعوضه و كذا عاريه الذهب و الفضة. نعم ذكروا فى وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم أن صحيح العاريه لا يوجب الضمان فينبغى أن لا يضمن بفسادها و لعل المراد عاريه غير الذهب و الفضة و غير المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه فلو اقتضاه الشرط المتحقق فى ضمن العقد الصحيح ففى الضمان بالفساد من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكا بهذه القاعده إشكال كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين و قلنا بصحته هذا الشرط فهل تضمن بهذا الفساد لأن صحيحه يضمن به و لو

لأجل الشرط أم لا و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العاربه المضمونه. و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقا تبعا لظاهر المسالك. و يمكن جعل الهبه المعوضه من هذا القليل بناء على أنها هبه مشروطه لا معاوضه و ربما يحتمل فى العبارة أن يكون معناه أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحا يضمن به مع الفساد. و رتب عليه عدم الضمان فيما لو استأجر بشرط أن لا- أجره كما اختاره الشهيدان- أو باع بلا ثمن كما هو أحد وجهى العلامه فى القواعد. و يضعف بأن الموضوع هو العقد الذى وجد له بالفعل صحيح و فاسد لا ما يفرض تاره صحيحا و أخرى فاسدا فالمتعين بمقتضى هذه القاعده الضمان فى مسأله البيع لأن البيع الصحيح يضمن به-. نعم ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعده بأنه أقدم على العين مضمونه عليه- لا يجرى فى هذا الفرع لكن الكلام فى معنى القاعده لا فى مدركها ثم إن لفظه الباء فى بصحيحه و بفاسده- إما بمعنى فى بأن يراد كلما تحقق الضمان فى صحيحه تحقق فى فاسده-. و إما لمطلق السببيه الشامل للناقصه لا العله التامه فإن العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلا بعد القبض كما فى السلم و الصرف بل مطلق البيع حيث إن المبيع قبل القبض مضمون على البائع بمعنى أن دركه عليه و يتداركه برد الثمن فتأمل و كذا الإجاره و النكاح و الخلع فإن المال فى ذلك كله مضمون على من انتقل

عنه إلى أن يتسلمه من انتقل إليه. و أما العقد الفاسد فلا تكون عله تامه أبدا بل يفتقر فى ثبوت الضمان إلى القبض فقبله

لا ضمان فجعل الفاسد سببا إما لأنه المنشأ للقبض على وجه الضمان الذى هو سبب للضمان و إما لأنه سبب الحكم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشيخ و غيره بدخوله على أن تكون العين مضمونه عليه. و لا ريب أن دخوله على الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد فهو سبب لضمان ما يقبضه و الغرض من ذلك كله دفع ما يتوهم أن سبب الضمان فى الفاسد هو القبض لا العقد الفاسد فكيف يقاس الفاسد على الصحيح فى سببيه الضمان و يقال كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. و قد ظهر من ذلك أيضا فساد توهم أن ظاهر القاعده عدم توقف الضمان فى الفاسد إلى القبض فلا بد من تخصيص القاعده بإجماع و نحوه ثم إن المدرك لهذه الكليه- على ما ذكره فى المسالك فى مسأله الرهن المشروط بكون المرهون مبيعا بعد انقضاء الأجل هو إقدام الآخذ على الضمان ثم أضاف إلى ذلك قوله ص: على اليد ما أخذت حتى تؤدى. و الظاهر أنه تبع فى استدلاله بالإقدام الشيخ فى المبسوط حيث علل الضمان فى موارد كثيره من البيع و الإجاره الفاسدين بدخوله على أن يكون المال مضمونا عليه بالمسمى فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو قيمه و هذا الوجه لا يخلو عن تأمل لأنهما إنما أقدما و تراضيا و تواطئا بالعقد الفاسد على ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو قيمه و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان الخاص و مطلق الضمان لا يبقى بعد انتفاء الخصوصيه حتى يتقوم بخصوصيه أخرى فالضمان بالمثل أو قيمه إن ثبت فحكم شرعى تابع لدليله و ليس مما أقدم عليه المتعاقدان. و هذا كله مع أن



مورد هذا التعليل أعم من وجه من المطلب إذ قد يكون الإقدام موجودا و لا ضمان كما قبل القبض و قد لا يكون إقدام فى العقد الفاسد مع تحقق الضمان كما إذا شرط فى عقد البيع ضمان المبيع على البائع- إذا تلف فى يد المشتري- و كما إذا

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٣

قال بعثك بلا ثمن أو آجرتك بلا أجره. نعم قوى الشهيدان فى الأخير عدم الضمان و استشكل العلامة فى مثال البيع فى باب السلم. و بالجمله فدليل الإقدام مع أنه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله منقوض طردا و عكسا و أما خبر اليد فدلالته و إن كانت ظاهره و سنده منجبرا إلا- أن مورده مختص بالأعيان فلا يشمل المنافع و الأعمال المضمونه فى الإجاره الفاسده- اللهم إلا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم و أنه لا يحل إلا عن طيب نفسه و أن حرمه ماله كحرمه دمه و أنه لا يصلح ذهاب حق أحد مضافا إلى أدله نفى الضرر فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيله لغرضه فلا بد من أداء عوضه لقاعدتى الاحترام و نفى الضرر. ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و من تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام و الدخول عليه بيان أن العين و المنفعه- التين تسلمهما الشخص لم يتسلمهما مجانا و تبرعا حتى لا يقضى احترامهما بتداركهما بالعوض كما فى العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجانا أو أمانه فليس دليل الإقدام دليلا مستقلا بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد فى الأموال و احترام الأعمال. نعم فى المسالك ذكر كلا من الأقدام و اليد

دليلاً- مستقلاً فيبقى عليه ما ذكر سابقاً من النقص و الاعتراض. و يبقى الكلام حينئذ في بعض الأعمال المضمونه التي لا يرجع نفعها إلى الضامن و لم يقع بأمره كالسبق في المسابقه الفاسده حيث حكم الشيخ و المحقق و غيرهما بعدم استحقاق السابق أجره المثل خلافاً لآخرين- و وجهه أن عمل العامل لم يعد نفعه إلى الآخر- و لم يقع بأمره أيضاً. فاحترام الأموال التي منها الأعمال لا يقضى بضمان الشخص له و وجوب عوضه عليه لأنه ليس كالمستوفى له و لذا كانت شرعيته على خلاف القاعده حيث إنه بذل مال في مقابل عمل لا- ينفع الباذل و تمام الكلام في بابه- ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من الضمان في الفاسد- بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل القابض. و توهم أن الدافع في هذه الصوره هو الذى سلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل- . مدفوع بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغروراً لأنه أقدم على الضمان قاصداً و تسليط الدافع العالم لا يجعله أمانه مالكيه لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه لا أنه أمانه عنده أو عاريه و لذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به و ستأتى تتمه ذلك في مسأله بيع الغاصب مع علم المشتري. هذا كله في أصل الكليه المذكوره

### و أما عكسها

و هو أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده فمعناه أن كل عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففساده لا يفيد ضمانا كما في عقد الرهن و الوكاله و المضاربه و العاريه غير المضمونه بل المضمونه بناء على أن المراد بإفاده الصحيح للضمان إفادته بنفسه- لا بأمر خارج عنه كالشرط الواقع في

متنه و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه- ثم إن مقتضى ذلك عدم ضمان العين المستأجره فاسدا لأن صحيح الإجاره غير مفيد ل ضمانها كما صرح به فى القواعد و السرائر. و حكى عن التذكره و إطلاق الباقي إلا أن صريح الرياض الحكم بالضمان و حكى فيها عن بعض نسبته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب و الظاهر أن المحكى عنه- هو المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده. و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد حيث قال فى باب الغصب إن الذى يلوح من كلامهم هو عدم ضمان العين المستأجره فاسدا باستيفاء المنفعه و الذى ينساق إليه النظر هو الضمان لأن التصرف فيها حرام لأنه غصب فيضمنه ثم قال إلا أن كون الإجاره الفاسده لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها مناف لذلك- فيقال إنه دخل على عدم الضمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقا و الأصل براءه الذمه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه و لو لا ذلك لكان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن لأن استيلاءه بغير حق و هو باطل انتهى. و لعل الحكم بالضمان فى المسأله- إما لخروجها عن قاعده ما لا يضمن لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فى الإجاره المنفعه فالعين يرجع فى حكمها إلى القواعد- و حيث كانت فى صحيح الإجاره أمانه مأذونا فيها شرعا و من طرف المالك لم يكن فيه ضمان و أما فى فاسدها فدفع الموجر للعين إنما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها لحق الانتفاع فيها و المفروض عدم الاستحقاق- فيده عليها يد عدوان موجب للضمان و إما لأن قاعده ما لا يضمن معارضه هنا بقاعده اليد- و الأقوى

عدم الضمان. فالقاعده المذكوره غير مخصصه بالعين المستأجره و لا متخصصه

ثم إنه يشكل اطراد القاعده فى موارد

منها الصيد الذى استعاره المحرم من المحل

بناء على فساد العاربه فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه مع أن صحيح العاربه لا يضمن به و لذا ناقش الشهيد الثانى فى الضمان على تقديرى الصحه و الفساد إلا أن يقال إن وجه ضمانه بعد البناء على أنه يجب على المحرم إرساله و أداء قيمته أن المستقر عليه قهرا بعد العاربه هى القيمه لا العين فوجب دفع القيمه ثابت قبل التلف- بسبب وجوب الإلتلاف الذى هو سبب لضمان ملك الغير فى كل عقد لا بسبب التلف.

### و يشكل اطراد القاعده أيضا فى البيع فاسدا

بالنسبه إلى المنافع التى لم يستوفها فإن هذه المنافع غير مضمونه فى العقد الصحيح مع أنها مضمونه فى العقد الفاسد إلا أن يقال إن ضمان العين يستتبع ضمان المنافع فى العقد الصحيح و الفاسد-. و فيه نظر لأن نفس المنفعه غير مضمونه بشىء فى العقد الصحيح- لأن الثمن إنما هو بإزاء العين دون المنافع و يمكن نقض القاعده أيضا بحمل المبيع فاسدا على ما صرح به فى المبسوط و الشرائع و التذكره- و التحرير من كونه مضمونا على المشتري خلافا للشهيدين و المحقق الثانى و بعض آخر تبعا للعلامه فى القواعد مع أن الحمل غير مضمون فى البيع الصحيح بناء على أنه للبائع. و عن الدروس توجيه كلام العلامه بما إذا اشترط الدخول فى البيع و حينئذ لا نقض على القاعده و يمكن النقض أيضا بالشركه الفاسده بناء على أنه لا يجوز التصرف بها فأخذ المال المشترك حينئذ عدوانا موجب للضمان ثم إن مبنى هذه القضيئه السالبه- على ما

تقدم من كلام الشيخ فى المبسوط هى الأولويه و حاصلها أن الرهن لا يضمن بصحيحه فكيف بفاسده. و توضيحه أن الصحيح من العقد إذا لم يقتض الضمان مع إمضاء الشارع له فالفاسد الذى هو بمنزله العدم لا يؤثر فى الضمان لأن أثر الضمان إما من الإقدام على الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن بصحيحه و إما من حكم الشارع بالضمان

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٤

بواسطه هذه المعامله الفاسده و المفروض أنها لا تؤثر شيئاً. و وجه الأولويه أن الصحيح إذا كان مفيداً للضمان - أمكن أن يقال إن الضمان من مقتضيات الصحيح - فلا - يجرى فى الفاسد لكونه لغواً غير مؤثر على ما سبق تقريبه من أنه أقدم على ضمان خاص - و الشارع لم يمضه فيرتفع أصل الضمان لكن يخدمها أنه يجوز أن تكون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر على العين شرعاً مؤثره فى رفع الضمان - بخلاف الفاسد الذى لا يوجب تسلطاً لهما على العين فلا أولويه. فإن قلت إن الفاسد و إن لم يكن له دخل فى الضمان إلا أن مقتضى عموم على اليد هو الضمان - خرج منه المقبوض بصحاح العقود التى يكون مواردها غير مضمونه على القابض و بقى الباقي.

قلت ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها و هى عموم ما دل على أن من لم يضمه المالك سواء ملكه إياه بغير عوض - أو سلطه على الانتفاع به أو استأمنه منه عليه لحفظه أو دفعه إليه لاستيفاء حقه - أو العمل فيه بلا أجره أو معها أو غير ذلك فهو غير ضامن. أما فى غير التملك بلا عوض أعنى الهبه فالدليل المخصص لقاعده الضمان - عموم ما

دل على أن من استأمنه المالك على ملكه غير ضامن بل ليس لك أن تتهمه- . و أما في الهبة الفاسده فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم اليد بفحوى ما دل على خروج مورد الاستيمان فإن استيمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له- اقتضى التسليط المطلق عليه مجاناً عدم ضمانه بطريق أولى. و التقييد بالمجانیه لخروج التسليط المطلق بالعوض كما في المعاوضات فإنه عين التضمين فحاصل أدله عدم ضمان المستأمن أن دفع المالك إليه ملكه على وجه لا يضمه بعوض واقعي أعني المثل أو قيمه و لا جعلي فليس عليه ضمان.

### **الثاني من الأمور المتفرعه على عدم تملك المقبوض بالبيع الفاسد- وجوب رده فوراً إلى المالك**

و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه- على تقدير عدم جواز التصرف فيه كما يلوح من مجمع الفائده بل صرح في التذكرة كما عن جامع المقاصد أن مئونه الرد على المشتري لوجوب ما لا- يتم إلا به و إطلاقه يشمل ما لو كان في رده مئونه كثيره إلا أن يقيد بغيرها بأدله نفى الضرر. و يدل عليه أن الإمساك أنا ما تصرف في مال الغير بغير إذنه فلا يجوز لقوله عجل الله تعالى فرجه: لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه و لو نوقش في كون الإمساك تصرفاً كفي عموم قوله ص: لا يحل مال امرأ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقة به التي منها كونه في يده. و أما توهم أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره فمندفع بأنه إنما ملكه إياه عوضاً- فإذا انتفت صفة العوضيه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعاً و المفروض أن كونه على وجه الملكيه المجانيه مما لم ينشئها المالك و كونه مالا للمالك

و أمانه فى فده أفضا مما لم يؤذن فىه و لو أذن له فهو استىءاع ءءىء كما أنه لو ملكه مءانا كانت هبه ءءىءه هءا و لكن الءى يظهر من المبسوط عءم الإءم فى إمساكه معللا بأنه قبضه بإذنه مالكه و كءا السرائر ناسبا له إلى الأصءاب و هو ضعيف و النسبه ءبر ءابته و لا فبعء إراءه صوره الءهل لأنه لا فءاقب.

### **ءالء أنه لو كان للءفن المبءاعه منفعه - اسءوفاها المءءرى قبل الرء**

كان ءلىه عوضها ءلى المشهور بل ظاهر ما ءءءم من السرائر كونه بمءزله المءصوب الاءءاق ءلى الءكم. و فءل ءلىه عموم قوله لا فءل مال امرأ مسلم لأءفه إلا ءن ءفب نفسه بناء ءلى صءق المال ءلى المنفعه و لءا فءعل ءمنا فى البفع و صءاقا فى النءاك ءلافا للوسفله فنفى الضمان مءءءا بأن الءراء بالضمان كما فى النبوى المرسل. و ءفسفره أن من ضمن شفاء و ءقبله لنفسه فءراءه له فالباء للسهفه أو المءابله- فالمءءرى لما أقءم ءلى ضمان المفع و ءقبله ءلى نفسه بءقففل الباء و ءضمفنه إفاء ءلى أن فكون الءراء له مءانا كان اللازم من ءلك أن ءراءه له ءلى ءءءفر الفساد- كما أن الضمان ءلىه ءلى هءا ءءءفر أفضا. و الءاصل أن ضمان العفن لا فءءمع مع ضمان الءراء و مرءعه إلى أن الءنمفه و الفاءءه فإزاء الءرامه و هءا المعنى مسءنبء من أءبار كءفره مءفرقه مثل قوله فى مقام الاسءشاء ءلى كونه منفعه المفع فى زمان الءفار للمءءرى أ لا ءرى أنها لو اءءرقء كانت من مال المءءرى و نحوه فى الرهن و ءفره. و فىه أن هءا الضمان لفس هو ما أقءم ءلىه المءبافعان ءءى فكون الءراء فإزائه و إنما هو أمر قهرى ءكم

به الشارع كما حكم بضمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذى يازائه الخراج الترام الشىء على نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ينتقض ما ذكرناه- فى معنى الروايه بالعاريه المضمونه حيث إنه أقدم على ضمانها مع أن خراجها ليس له لعدم تملكه للمنفعه و إنما تملك الانتفاع الذى عينه المالك فتأمل. و الحاصل أن دلالة الروايه لا تقصر عن سندها فى الوهن فلا يترك لأجلها قاعده ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طيب النفس و ربما يرد هذا القول بما ورد فى شراء الجاريه المسروقه- من ضمان قيمه الولد و عوض اللبن بل عوض كلما انتفع. و فيه أن الكلام فى البيع الفاسد الحاصل بين مالكي العوضين من جهة أن مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن لا ما كان فساده من جهة التصرف فى مال الغير و أضعف من ذلك رده بصحيحه أبى و لاد المتضمنه لضمان منفعه المغصوب المستوفاه ردا على أبى حنيفه القائل بأنه إذا تحقق ضمان العين و لو بالغصب سقط كراهها كما يظهر من تلك الصحيحه. نعم لو كان القول المذكور موافقا لقول أبى حنيفه فى إطلاق القول بأن الخراج بالضمان انتهضت الصحيحه و ما قبلها ردا عليه هذا كله فى المنفعه المستوفاه و أما المنفعه الفائتة بغير استيفاء فالمشهور فيها أيضا الضمان و قد عرفت عبارته السرائر المتقدمه- و لعله لكون المنافع أموالا فى يد من بيده العين فهى مقبوضه فى يده و لذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين فتدخل المنفعه فى ضمان المستأجر و يتحقق قبض الثمن فى السلم بقبض الجاريه المجعول خدمتها ثمنا و كذا



الدار المجعول سكنها ثمنا مضافا إلى أنه مقتضى احترام مال المسلم إذ كونه في يد غير مالكة مده طويله من غير أجره مناف للاحترام لكن يشكل الحكم - بعد تسليم كون المنافع أموالا حقيقه بأن مجرد ذلك لا يكفي في تحقق الضمان إلا أن يندرج في عموم على اليد ما أخذت و لا إشكال في عدم شمول صله الموصول للمنافع و حصولها في اليد بقبض العين لا يوجب صدق الأخذ و دعوى أنه كناية عن مطلق الاستيلاء الحاصل في المنافع بقبض الأعيان مشكله. و أما احترام

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٥

مال المسلم فإنما يقتضى عدم حل التصرف فيه و إتلافه بلا عوض - و إنما يتحقق ذلك في الاستيفاء فالحكم بعدم الضمان مطلقا كما عن الإيضاح أو مع علم البائع بالفساد كما عن بعض آخر موافق للأصل السليم مضافا إلى أنه قد يدعى شمول قاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده له و من المعلوم أن صحيح البيع لا يوجب ضمانا للمشتري للمنفعه لأنها له مجانا و لا يتقسط الثمن عليها و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإلتلاف فلا ينافى القاعده المذكوره لأنها بالنسبه إلى التلف لا الإلتلاف مضافا إلى الأخبار الواردة في ضمان المنافع المستوفاه من الجاربه المسروقه المبيعه الساكنه عن ضمان غيرها في مقام البيان. و كذا صحيحه محمد بن قيس الوارده فيمن باع وليده أبيه بغير إذنه فقال ع: الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها و سكت عن المنافع الفائته فإن عدم الضمان في هذه الموارد مع كون العين لغير البائع - يوجب عدم الضمان هنا بطريق أولى. و الإنصاف أن للتوقف في المسأله كما في المسالك تبعاً للدروس و التنقيح مجالا و ربما يظهر

من القواعد فى باب الغصب عند التعرض لأحكام البيع الفاسد اختصاص الإشكال و التوقف بصوره علم البائع على ما استظهر السيد العميد و المحقق الثانى من عباره الكتاب. و عن الفخر حمل الإشكال فى عباره على مطلق صوره عدم الاستيفاء فتحصل من ذلك كله أن الأقوال فى ضمان المنافع غير المستوفاه خمسه الأول الضمان و كأنه للأكثر. الثانى عدم الضمان كما عن الإيضاح. الثالث الضمان إلا- مع علم البائع كما عن بعض من كتب على الشرائع. الرابع التوقف فى هذه الصوره كما استظهره جامع المقاصد و السيد العميد من عباره القواعد.

الخامس التوقف مطلقا كما عن الدروس و التنقيح و المسالك و محتمل القواعد كما يظهر من فخر الدين. و قد عرفت أن التوقف أقرب إلى الإنصاف إلا أن المحكى عن التذكرة ما لفظه أن منافع الأموال من العبد و الثياب و العقار و غيرها مضمونه بالتفويت و الفوات تحت اليد العاديه فلو غصب عبدا أو جاريه أو ثوبا أو عقارا أو حيوانا مملوكا ضمن منفعه سواء أتلّفها بأن استعملها أو فاتت تحت يده بأن بقيت مده فى يده لا يستعملها عند علمائنا أجمع. و لا يبعد أن يراد باليد العاديه مقابل اليد الحقه فتشمل يد المشتري فيما نحن فيه خصوصا مع غلبته و لا سيما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فى السرائر فى آخر باب الإجاره من الاتفاق أيضا على ضمان منافع المغصوب الفائته مع قوله فى باب البيع إن البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشىء المغصوب إلا فى ارتفاع الإثم عن إمساكه انتهى. و على هذا فالقول بالضمان لا يخلو عن قوه و إن كان المتراعى من ظاهر صحيحه أبى

ولابد- اختصاص الضمان فى المغصوب بالمنافع المستوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محل الرخصه إلا أنا لم نجد بذلك عاملا فى المغصوب الذى هو موردها.

#### **الرابع - إذا تلف المبيع فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف**

إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافى. و قد اختلفت كلمات أصحابنا فى تعريف المثلى فالشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و المحقق و تلميذه و العلامة و غيرهم قدس الله أرواحهم بل المشهور على ما حكى- أنه ما تساوت أجزاءه من حيث القيمة و المراد بأجزائه ما يصدق عليه اسم الحقيقه و المراد بتساويها من حيث القيمة تساويها بالنسبه بمعنى كون قيمه كل بعض بالنسبه إلى قيمه البعض الآخر كنسبه نفس البعضين من حيث المقدار و لذا قيل فى توضيحه- إن المقدار منه إذا كان يساوى قيمه فنصفه يساوى نصف تلك القيمة. و من هنا رجح الشهيد الثانى كون المصوغ من النقدين قيميا قال إذ لو انفصل نقصت قيمته قلت و هذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثليا إذ لو انكسر نصفين نقصت قيمه نصفه عن نصف قيمه المجموع إلا أن يقال إن الدرهم مثلى بالنسبه إلى نوعه و هو الصحيح و لذا لا يعد الجريش مثلا للحنطه و لا الدقاقه مثلا للأرز. و من هنا يظهر أن كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صنف من أصناف نوع واحد مثلى بالنسبه إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف- فلا يرد ما قيل من أنه إن أريد التساوى بالكليه فالظاهر عدم صدقه على شىء من المعرف إذ ما من مثلى إلا- و أجزاءه مختلفه فى القيمة كالحنطه فإن قفيزا من حنطه يساوى عشره و من أخرى يساوى عشرين و إن أريد التساوى فى الجمله فهو فى

القيمي موجود كالثوب و الأرض انتهى. و قد لوح هذا المورد في آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا من أن كون الحنطه مثليه معناه أن كل صنف منها متماثل للأجزاء و متساويا في القيمة لا بمعنى أن جميع أبعاض هذا النوع متساويه في القيمة فإذا كان المضمون بعضا من صنف فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف لا القيمة و لا بعض من صنف آخر. لكن الإنصاف أن هذا خلاف ظاهر كلماتهم فإنهم يطلقون المثلى على جنس الحنطه و الشعير و نحوهما مع عدم صدق التعريف عليه و إطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليه أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيدا إلا أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جدا إلا أن يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبه لزياده القيمة و نقصانها كما التزمه بعضهم. غاية الأمر وجوب رعايه الخصوصيات عند أداء المثل عوضا عن التالف- أو القرض و هذا أبعد- هذا مضافا إلى أنه يشكل اطراد التعريف بناء على هذا بأنه إن أريد تساوى الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمة تساويا حقيقيا فإنه قل ما يتفق ذلك في الصنف الواحد من النوع لأن أشخاص ذلك الصنف لا تكاد تتساوى في القيمة لتفاوتها بالخصوصيات الموجبه لزياده الرغبه و نقصانها كما لا يخفى و إن أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة و إن لم تتساو حقيقه تحقق ذلك في أكثر القيميات فإن لنوع الجاربه أصنافا متقاربه في الصفات الموجبه لتساوى القيمة و بهذا الاعتبار يصح السلم فيها و لذا اختار العلامة في باب القرض من التذكرة على ما حكى عنه أن ما يصح فيه السلم من القيميات مضمون في القرض بمثله. و قد

عد الشيخ في المبسوط الرطب و الفواكه من القيميات مع أن كل نوع منهما مشتمل على أصناف متقاربه في قيمه بل متساويه عرفا ثم لو فرض أن الصنف المتساوى من حيث قيمه في الأنواع القيميه عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثلثه لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف. نعم يوجب ذلك الفرق بين النوعين في حكمه الحكم بضمان المثلى

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٦

بالمثلى و القيمى بالقيمه ثم إنه قد عرف المثلى بتعاريف أخر أعم من التعريف المتقدم أو أخص. فعن التحرير أنه ما تماثلت أجزاءه و تقاربت صفاته و عن الدروس و الروضه البهيه أنه المتساوى الأجزاء و المنفعه المتقارب الصفات و عن المسالك و الكفايه أنه أقرب التعريفات إلى السلامه و عن غايه المراد ما تساوت أجزاءه فى الحقيقه النوعيه و عن بعض العامه أنه ما قدر بالكيل أو الوزن. و عن آخر منهم زياده جواز بيعه سلما-. و عن ثالث منهم زياده جواز بيع بعضه ببعض-. إلى غير ذلك مما حكاه فى التذكره عن العامه. ثم لا يخفى أنه ليس لفظ المثلى حقيقه شرعيه و لا متشرعه و ليس المراد معناه اللغوى إذ المراد بالمثل لغه المماثل فإن أريد من جميع الجهات فغير منعكس و إن أريد من بعضها فغير مطرد و ليس فى النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه. نعم وقع هذا العنوان فى معقد إجماعهم على أن المثلى يضمن بالمثل و غيره بالقيمه و من المعلوم أنه لا يجوز الاتكال فى تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفه الباقيين- و حينئذ فينبغى أن يقال كلما كان مثليا باتفاق المجمعين فلا إشكال فى ضمانه بالمثل للإجماع. و

يبقى ما كان مختلفا فيه بينهم كالذهب و الفضة غير المسكوكين فإن صريح الشيخ فى المبسوط كونهما من القيميات- و ظاهر غيره كونهما مثليين و كذا الحديد و النحاس و الرصاص فإن ظواهر عبائر المبسوط و الغنيه و السرائر كونها قيميه. و عبارته التحرير صريحه فى كون أصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيميا. و قد صرح الشيخ فى المبسوط بكون الرطب و العنب قيميين و التمر و الزبيب مثليين و قال فى محكى المختلف إن فى الفرق إشكالا بل صرح بعض من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثليين. و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد أن الثوب مثلى و المشهور خلافه و أيضا فقد مثلوا للمثلى بالحنطه و الشعير و لم يعلم أن المراد نوعهما أو كل صنف- و ما المعيار فى الصنف و كذا التمر و الحاصل أن موارد عدم تحقق الإجماع على المثليه فيها كثيره- فلا بد من ملاحظه أن الأصل الذى يرجع إليه عند الشك هو الضمان بالمثل أو بالقيمه أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و القيمه و لا يبعد أن يقال إن الأصل هو تخيير الضامن لأصالة براءة ذمته عما زاد على ما يختاره فإن فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك لأصالة عدم براءة ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك مضافا إلى عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدى فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين خرج ما إذا رضى المالك بشىء آخر و الأقوى تخيير المالك من أول الأمر لأصالة الاشتغال و التمسك بأصالة البراءة لا يخلو من منع. نعم يمكن أن يقال بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال و الإجماع

على عدم تخيير المالك التخيير فى الأداء من جهة دوران الأمر بين المحذورين أعنى تعين المثل بحيث لا يكون للمالك مطالبه القيمه و لا- للضامن الامتناع و بين تعيين القيمه كذلك فلا متيقن فى البين و لا يمكن البراءه اليقينيّه عند التشاح- فهو من باب تخيير المجتهد فى الفتوى فتأمل هذا و لكن يمكن أن يقال- إن القاعده المستفاد من إطلاقات الضمان- فى المغصوبات و الأمانات المفطر فيها و غير ذلك هو الضمان بالمثل لأنه أقرب إلى التالف من حيث المالىه و الصفات ثم بعده قيمه التالف من النقدين و شبههما- لأنهما أقرب من حيث المالىه- لأن ما عداهما يلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إليهما و لأجل الانتكال على هذا الظهور لا تكاد تظفر على مورد واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نص المشهور فيه على ذكر المضمون به بل كلها إلا- ما شذ و ندر قد أطلق فيها الضمان فلو لا الاعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان. و قد استدل فى المبسوط و الخلاف على ضمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمه بقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ بتقريب أن مماثل ما اعتدى هو المثل فى المثلى و القيمه فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عدوانا لا يقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما يناقش فى الآيه بأن مدلولها اعتبار المماثله فى مقدار الاعتداء لا المعتدى به و فيه نظر. نعم الإنصاف عدم وفاء الآيه كالدليل السابق عليها- بالقول المشهور لأن مقتضاها وجوب المماثله العرفيه فى الحقيقه و المالىه- و هذا يقتضى اعتبار المثل حتى فى القيميات سواء وجد المثل

فيها أم

لا- أما مع وجود المثل فيها كما لو أتلّف ذراعاً من كرباس طوله عشرون ذراعاً متساوية من جميع الجهات فإن مقتضى العرف و الآيه إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك و لو بأضعاف قيمته و دفعه إلى مالك الذراع المتلف مع أن القائل بقيمته الثوب لا- يقول به- و كذا لو أتلّف عليه عبداً و له في ذمه المالك بسبب القرض أو السلم عبد موصوف بصفات التالف فإنهم لا يحكمون بالتهاتر القهري كما يشهد به ملاحظ كلماتهم في بيع عبد من عبيد. نعم ذهب جماعه منهم الشهيدان في الدروس و المسالك إلى جواز رد العين المقترضه إذا كانت قيمه لكن لعله من جهة صدق أداء القرض بأداء العين لا- من جهة ضمان القيمي بالمثل و لذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلاً- لها من جميع الجهات. و أما مع عدم وجود المثل للقيمي التالف فمقتضى الدليلين عدم سقوط المثل من الذمه بالتعذر كما لو تعذر المثل في المثلي فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثلي و لا يقولون به و أيضاً فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمة نقصاناً فاحشاً فمقتضى ذلك عدم جواز إلزام المالك بالمثل لاقتضاءهما اعتبار المماثلة في الحقيقه و الماليه- مع أن المشهور كما يظهر من بعض إزامه به و إن قوى خلافه بعض بل ربما احتمال جواز دفع المثل و لو سقط المثل عن القيمة بالكليه و إن كان الحق خلافه- فبين أن النسبه بين مذهب المشهور و مقتضى العرف و الآيه عموم من وجه فقد يضمن بالمثل بمقتضى الدليلين- و لا يضمن به عند المشهور كما في المثالين المتقدمين. و قد ينعكس الحكم كما



فى المثال الثالث و قد يجتمعان فى المضمون به كما فى أكثر الأمثلة ثم إن الإجماع على ضمان القىمى بالقيمه على تقدير تحققه لا يجرى بالنسبه إلى ما لم يجمعوا على كونه قىميا ففى موارد الشك يجب الرجوع إلى المثل بمقتضى الدليل السابق و عموم الآيه بناء على ما هو الحق المحقق من أن العام المخصص بالمجمل مفهوم المررد بين الأقل و الأكثر

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٧

لا يخرج عن الحجيه بالنسبه إلى موارد الشك. فحاصل الكلام أن ما أجمع على كونه مثليا يضمن بالمثل مع مراعاة الصفات التى يختلف فيها الرغبات و إن فرض نقصان قيمته فى زمان الدفع أو مكانه عن قيمه التالف بناء على تحقق الإجماع على إهمال هذا التفاوت مضافا إلى الخبر الوارد فى أن الثابت فى ذمه من اقترض دراهم و أسقطها السلطان و روج غيرها هى الدراهم الأولى و ما أجمع على كونه قىميا يضمن بالقيمه بناء على ما سيجىء من الاتفاق على ذلك و إن وجد مثله - أو كان مثله فى ذمه الضامن و ما شك فى كونه قىميا أو مثليا يلحق بالمثل مع عدم اختلاف قيمتى المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقيمى فتأمل.

### **الخامس ذكر فى القواعد أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل**

فى وجوب الشراء تردد انتهى. أقول كثره الثمن إن كانت لزياده القيمه السوقيه للمثل - بأن صارت قيمته أضعاف قيمه التالف يوم تلفه فالظاهر أنه لا إشكال فى وجوب الشراء و لا خلاف كما صرح به فى الخلاف حيث قال إذا غصب ماله مثل الحبوب و الأدهان فعليه مثل ما تلف فى يده يشتره بأى ثمن كان بلا خلاف و فى المبسوط يشتره بأى ثمن كان إجماعا انتهى. و وجهه عموم النص

و الفتوى بوجود المثل فى المثلئ و يؤيده فحوى حكمهم بأن تنزل قيمه المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى قيمه بل ربما احتمال بعضهم ذلك مع سقوط المثل فى زمان الدفع عن المالىه كالماء على الشاطئ و الثلج فى الشتاء و إما إن كانت لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من يعطيه بأزيد مما يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز بحيث يعد بذل ما يريد مالكة بإزائه ضررا عرفا. فالظاهر أن هذا هو المراد بعباره القواعد لأن الثمن فى الصورة الأولى ليس بأزيد من ثمن المثل بل هو ثمن المثل و إنما زاد على ثمن التالف يوم التلف فحينئذ يمكن التردد فى الصورة الثانية كما قيل من أن الموجود بأكثر من ثمن المثل كالمعدوم كالرقبه فى الكفاره و الهدى و أنه يمكن معانده البائع و طلب أضعاف قيمه و هو ضرر و لكن الأقوى مع ذلك و جوب الشراء و فاقا للتحرير كما عن الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد بل إطلاق السرائر و نفى الخلاف المتقدم عن الخلاف لعين ما ذكر فى الصورة الأولى ثم إنه لا- فرق فى جواز مطالبه المالك بالمثل بين كونه فى مكان التلف أو غيره و لا بين كون قيمته فى مكان المطالبه أزيد من قيمته فى مكان التلف أم لا و فاقا لظاهر المحكى عن التحرير و التذكرة و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد. و فى السرائر أنه الذى يقتضيه عدل الإسلام و الأدله و أصول المذهب و هو كذلك لعموم الناس مسلطون على أموالهم هذا مع وجود المثل فى بلد المطالبه و أما مع تعذره فسيأتى حكمه فى المسأله السادسة.

## السادس لو تعذر المثل فى المثلئ

إشاره

السادس

## لو تعذر المثل فى المثلى

فمقتضى القاعده وجوب دفع القيمه مع مطالبه المالك لأن منع المالك ظلم- و إلزام الضامن بالمثل منفى بالتعذر فوجب القيمه جمعا بين الحقين مضافا إلى قوله تعالى فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فإن الضامن إذا ألزم بالقيمه مع تعذر المثل لم يعتد عليه أزيد مما اعتدى و أما مع عدم مطالبه المالك فلا دليل على إلزامه بقبول القيمه لأن المتيقن أن دفع القيمه علاج لمطالبه المالك و جمع بين حق المالك بتسليطه على المطالبه و حق الضامن لعدم تكليفه بالتعذر و المعسور أما مع عدم المطالبه فلا دليل على سقوط حقه عن المثل. و ما ذكرنا يظهر من المحكى عن التذكرة و الإيضاح حيث ذكرنا فى رد بعض الاحتمالات الآتية فى حكم تعذر المثل ما لفظه أن المثل لا يسقط بالإعواز أ لا ترى أن المغصوب منه لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبه و إنما المصير إلى القيمه وقت تغريمها انتهى. لكن أطلق كثير منهم الحكم بالقيمه عند تعذر المثل و لعلهم يريدون صوره المطالبه و إلا- فلا- دليل على الإطلاق و يؤيد ما ذكرنا- أن المحكى عن الأ-كثر فى باب القرض أن المعتبر فى المثلى المتعذر قيمته يوم المطالبه. نعم عبر بعضهم بيوم الدفع فليتأمل و كيف كان فلنرجع إلى حكم المسأله فنقول إن المشهور أن العبره فى قيمه المثل المتعذر بقيمته هو يوم الدفع لأن المثلى ثابت فى الذمه إلى ذلك الزمان و لا دليل على سقوطه بتعذره كما لا يسقط الدين بتعذر أدائه. و قد صرح بما ذكرنا المحقق الثانى و قد عرفت من التذكرة و الإيضاح ما يدل عليه- و يحتمل اعتبار وقت

تعذر المثل و هو للحلى فى البيع الفاسد و التحرير فى باب القرض و المحكى عن المسالك لأنه وقت الانتقال إلى القيمه و يضعفه أنه إن أريد بالانتقال- انقلاب ما فى الذمه إلى القيمه فى ذلك الوقت فلا دليل عليه و إن أريد عدم وجوب إسقاط ما فى الذمه إلا بالقيمه فوجوب الإسقاط بها و إن حدث يوم التعذر مع المطالبه إلا أنه لو أخرج الإسقاط بقى المثل فى الذمه إلى تحقق الإسقاط و إسقاطه فى كل زمان بأداء قيمته فى ذلك الزمان و ليس فى الزمان الثانى مكلفا بما صدق عليه الإسقاط فى الزمان الأول هذا و لكن لو استندنا فى لزوم القيمه فى المسأله إلى ما تقدم سابقا من الآيه و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلى أقرب الأموال إلى التالف بعد تعذر المثل توجه القول بصيروره التالف قيميا بمجرد تعذر المثل إذ لا فرق فى تعذر المثل بين تحققه ابتداء كما فى القيميّات- و بين طوره بعد التمكن كما فى ما نحن فيه. و دعوى اختصاص الآيه و إطلاقات الضمان بالحكم بالقيمه بتعذر المثل ابتداء لا يخلو عن تحكم- ثم إن فى المسأله احتمالات آخر- ذكر أكثرها فى القواعد و قوى بعضها فى الإيضاح و بعضها بعض الشافعيه و حاصل جميع الاحتمالات فى المسأله مع مبانيها أنه إما أن نقول باستقرار المثل فى الذمه إلى أوان الفراغ منه بدفع القيمه و هو الذى اخترناه- تبعا للأكثر من اعتبار القيمه عند الإقباض و ذكره فى القواعد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصيرورته قيميا عند الإعواز فإذا صار كذلك فيما أن نقول إن المثل المستقر فى الذمه قيمي فتكون

القيميّه صفه للمثل بمعنى أنه لو تلف وجبت قيمته و إما أن نقول إن المغصوب انقلب قيما بعد أن كان مثليا. فإن قلنا بالأول فإن جعلنا الاعتبار فى القيمي بيوم التلف كما هو أحد الأقوال كان المتعين قيمه المثل يوم الإعواز كما صرح به فى السرائر فى البيع الفاسد و التحرير فى باب القرض لأنه يوم تلف القيمي و إن جعلنا الاعتبار فيه بزمان الضمان كما

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٨

هو القول الآخر فى القيمي كان المتجه اعتبار زمان تلف العين لأنه أول أزمته وجوب المثل فى الذمه المستلزم لضمانه بقيمته عند تلفه و هذا مبنى على القول بالاعتبار فى القيمي بوقت الغصب كما عن الأكثر و إن جعلنا الاعتبار فيه بأعلى القيم من زمان الضمان إلى زمان التلف كما حكى عن جماعه من القدماء فى الغصب كان المتجه الاعتبار بأعلى القيم من يوم تلف العين إلى زمان الإعواز و ذكر هذا الوجه فى القواعد ثانى الاحتمالات. و إن قلنا إن التالف انقلب قيما احتمل الاعتبار بيوم الغصب كما فى القيمي المغصوب و الاعتبار بالأعلى منه إلى يوم التلف و ذكر هذا أول الاحتمالات فى القواعد. و إن قلنا إن المشترك بين العين و المثل صار قيما جاء احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الضمان إلى يوم تعذر المثل لاستمرار الضمان فيما قبله من الزمان إما للعين و إما للمثل فهو مناسب لضممان الأعلى من حين الغصب إلى التلف و هذا ذكره فى القواعد ثالث الاحتمالات و احتمل الاعتبار بالأعلى من يوم الغصب إلى دفع المثل - و وجهه فى محكى التذكرة و الإيضاح بأن المثل لا يسقط بالإعواز قالوا لا ترى أنه لو صبر المالك

إلى وجدان المثل استحققه- فالمصير إلى القيمه عند تغريمها و القيمه الواجبه على الغاصب أعلى القيم. و حاصله أن وجوب دفع قيمه المثلى يعتبر من زمن وجوبها أو وجوب مبدلها أعنى العين فيجب أعلى القيم منهما فافهم. إذا عرفت هذا فاعلم أن المناسب لإطلاق كلامهم- لضمان المثل فى المثلى هو أنه مع تعذر المثل لا يسقط المثل عن الذمه غايه الأمر يجب إسقاطه مع مطالبه المالك فالعبره بما هو إسقاط حين الفعل فلا عبره بالقيمه إلا يوم الإسقاط و تفرغ الذمه و أما بناء على ما ذكرنا من أن المتبادر من أدله الضمان التغريم بالأقرب إلى التالف فالأقرب كان المثل مقدما مع تيسره و مع تعذره ابتداء كما فى القيمى أو بعد التمكن كما فيما نحن فيه كان المتعين هو القيمه فالقيمه قيمه للمغصوب من حين صار قيميا و هو حال الإعواز فحال الإعواز معتبر من حيث إنه أول أزمه صيروره التالف قيميا لا- من حيث ملاحظه القيمه قيمه للمثل دون العين فعلى القول باعتبار يوم التلف فى القيمى توجه ما اختاره الحلّى رحمه الله. و لو قلنا بضمان القيمى بأعلى القيم من حين الغصب إلى حين التلف- كما عليه جماعه من القدماء توجه ضمانه فيما نحن فيه بأعلى القيم من حين الغصب إلى زمان الإعواز إذ كما أن ارتفاع القيمه مع بقاء العين مضمون بشرط تعذر أدائها المتدارك لارتفاع القيم كذلك يشترط تعذر المثل فى المثلى إذ مع رد المثل يرتفع ضمان القيمه السوقيه- و حيث كانت العين فيما نحن فيه مثليه كان أداء مثلها عند تلفها كرد عينها فى إلغاء ارتفاع القيم فاستقرار ارتفاع القيم إنما يحصل بتلف العين و المثل. فإن قلنا

إن تعذر المثل يسقط المثل كما أن تلف العين يسقط العين توجه القول بضمان قيمه من زمان الغصب إلى زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات في المسأله عند الشافعيه على ما قيل. و إن قلنا إن تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين كان ارتفاع قيمه فيما بعد تعذر المثل أيضا مضمونا فيتوجه ضمان قيمه من حين الغصب إلى حين دفع قيمه و هو المحكى عن الإيضاح و هو أوجه الاحتمالات على القول بضمان ارتفاع قيمه مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم أن العلامه ذكر في عنوان هذه الاحتمالات أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ تعذر المثل بعد وجود المثل في بعض أزمنه التلف لا ما تعذر فيه المثل ابتداء. و عن جامع المقاصد أنه يتعين حينئذ قيمه يوم التلف و لعله لعدم تنجز التكليف بالمثل عليه في وقت من الأوقات و يمكن أن يחדش فيه بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه في الذمه ابتداء كما لا يشترط في استقراره استدامه على ما اعترف به مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل في باب القرض. و بالجمله فاشتغال الذمه بالمثل إن قيد بالتمكن لزم الحكم بارتفاعه بطرء التعذر و إلا لزم الحكم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر إلا- أن يقال إن أدله وجوب المثل ظاهره في صوره التمكن و إن لم يكن مشروطا به عقلا- فلا- تعم صوره العجز. نعم إذا طرأ العجز فلا دليل على سقوط المثل و انقلابه قيميا- و قد يقال على المحقق المذكور إن اللازم مما ذكره أنه لو ظفر

لم يكن له المطالبه ولا أظن أحدا يلتزمه وفيه تأمل. ثم إن المحكى عن التذكرة أن المراد بإعواز المثل أن لا يوجد في البلد و ما حوله و زاد في المسالك قوله مما ينقل عادة منه إليه كما ذكروا في الانقطاع المسلم فيه- . و عن جامع المقاصد الرجوع فيه إلى العرف و يمكن أن يقال- إن مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس و تسليطهم على أموالهم أعيانا كانت أم في الذمه و وجوب تحصيل المثل كما كان يجب رد العين أينما كانت و لو كانت في تحصيلها مئونه كثيره و لذا كان يجب تحصيل المثل بأى ثمن كان و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكرة نعم لو انعقد الإجماع على ثبوت قيمه عند الإعواز تعيين ما عن جامع المقاصد- كما أن المجمعين إذا كانوا بين معبر بالإعواز و معبر بالتعذر كان المتيقن الرجوع إلى الأخص و هو المتعذر لأنه المجمع عليه. نعم ورد في بعض أخبار السلم أنه إذا لم يقدر المسلم إليه- على إيفاء المسلم فيه تخير المشتري. و من المعلوم أن المراد بعدم القدره ليس التعذر العقلي المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكرة و هذا يستأنس به للحكم فيما نحن فيه ثم إن في معرفه قيمه المثل مع فرض عدمه إشكالا من حيث إن العبره بفرض وجوده و لو في غايه العزه كالفاكهه في أول زمانها أو آخره- أو وجود المتوسط الظاهر هو الأول لكن مع فرض وجوده بحيث يرغب في بيعه و شرائه فلا عبره بفرض وجوده عند من يستغنى عن بيعه بحيث لا يبيعه إلا



إذا بذل له عوض لا يبذله الراغبون في هذا الجنس بمقتضى رغبتهم. نعم لو ألجأ إلى شرائه لغرض آخر بذل ذلك كما لو فرض الجمد في الصيف عند ملك العراق بحيث لا يعطيه إلا أن يبذله بإزاء عتاق الخيل و شبهها فإن الراغب في الجمد في العراق من حيث إنه راغب لا يبذل هذا العوض بإزائه و إنما يبذله من يحتاج إليه لغرض آخر كالإهداء إلى سلطان قادم إلى العراق مثلاً أو معالجه مشرف على الهلاك و نحو ذلك من الأغراض و لذا لو وجد

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٩

هذا الفرد من المثل لم يقدر في صدق التعذر كما ذكرنا في المسألة الخامسة. فكل موجود لا يقدر وجوده في صدق التعذر فلا عبره بفرض وجوده في التقويم عند عدمه ثم إنك قد عرفت أن للمالك مطالبه الضامن بالمثل عند تمكنه و لو كان في غير بلد الضمان و كانت قيمه المثل هناك أزيد و أما مع تعذره و كون قيمه المثل في بلد التلف مخالفا لها في بلد المطالبة فهل له المطالبة بأعلى القيمتين أم يتعين قيمه بلد المطالبة أم بلد التلف وجوه. و فصل الشيخ في المبسوط في باب الغصب بأنه إن لم يكن في نقله مئونه فإن كالتقدين فله المطالبة بالمثل سواء أ كانت القيمتان مختلفتين أم لا و إن كان في نقله مئونه فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبة أيضا لأنه لا ضرر عليه في ذلك و إلا فالحكم أن يأخذ قيمه بلد التلف أو يصبر حتى يوفيه بذلك البلد ثم قال إن الكلام في القرض كالكلام في الغصب و حكى نحو هذا عن القاضي أيضا فتدبر. و يمكن أن يقال

إن الحكم باعتبار بلد القرض أو السلم على القول به مع الإطلاق لانصراف العقد إليه و ليس في باب الضمان ما يوجب هذا الانصراف- . بقى الكلام في أنه هل يعد من تعذر المثل خروجه عن القيمة كالماء على الشاطئ إذا تلفه في مفازة و الجمد في الشتاء إذا أتلفه في الصيف أم لا الأقوى بل المتعين هو الأول بل حكى عن بعض نسبه إلى الأصحاب و غيرهم. و المصرح به في محكى التذكرة و الإيضاح و الدروس قيمة المثل في تلك المفازة و يحتمل آخر مكان أو زمان سقط المثل فيه عن المالبه.

### فرع - لو دفع القيمة في المثلى المتعذر مثله ثم تمكن من المثل

فالظاهر عدم عود المثل في ذمته وفاقا للعلامه رحمه الله- و من تأخر عنه ممن تعرض للمسأله لأن المثل كان دينا في الذمه سقط بأداء عوضه مع التراضى فلا يعود كما لو تراضيا بعوضه مع وجوده هذا على المختار من عدم سقوط المثل عن الذمه بالإعواز و أما على القول بسقوطه و انقلابه قيميا. فإن قلنا بأن المغصوب انقلب قيميا عند تعذر مثله- فأولى بالسقوط لأن المدفوع نفس ما في الذمه. و إن قلنا إن المثل بتعذره النازل منزله التلف صار قيميا احتمل وجوب المثل عند وجوده لأن القيمة حينئذ بدل الحيلولة عن المثل و سيأتى أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة.

### السابع - لو كان التالف المبيع فاسدا قيميا

#### إشارة

فقد حكى الاتفاق على كونه مضمونا بالقيمة و تدل عليه الأخبار المتفرقة في كثير من القيميات فلا حاجة إلى التمسك بصحيحه أبى و لاد الآتيه في ضمان البغل و لا بقوله ع: من أعتق شقصا من عبد قوم عليه بل الأخبار كثيره بل قد عرفت أن مقتضى إطلاق أدله الضمان في القيميات هو ذلك بحسب المتعارف إلا أن المتيقن من هذا المتعارف ما كان المثل فيه متعذرا بل يمكن دعوى انصراف الإطلاقات الواردة في خصوص بعض القيميات كالبغل و العبد و نحوهما لصوره تعذر المثل كما هو الغالب- فالمرجع في وجوب القيمة في القيمي و إن فرض تيسر المثل له كما في من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلك العبد بعينه و كما لو أتلف عليه ذراعا من مائه ذراع كرباس منسوج على طريقه واحده لا- تفاوت في أجزائه أصلا هو الإجماع كما يستظهر. و على تقديره ففي شموله لصوره تيسر المثل من جميع الجهات تأمل خصوصا مع الاستدلال

عليه كما في الخلاف و غيره بقوله تعالى فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ بناء على أن القيمة مماثله للتالف في المالىه فإن ظاهر ذلك جعلها- من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذر المثل و كيف كان فقد حكى الخلاف في ذلك عن الإسكافي. و عن الشيخ و المحقق في الخلاف و الشرائع في باب القرض فإن أرادوا ذلك مطلقا حتى مع تعذر المثل فتكون القيمة عندهم بدلا عن المثل حتى يترتب عليه وجوب قيمه يوم دفعها كما ذكروا ذلك احتمالا في مسأله تعيين القيمة متفرعا على هذا القول فترده إطلاقات الروايات الكثيره في موارد كثيره منها صحيحه أبي ولاد الآتيه. و منها روايه العبد. و منها ما دل على أنه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن سقط من ذمته بحساب ذلك فلو لا ضمان التالف بالقيمة لم يكن وجه لسقوط الدين بمجرد ضمان التالف. و منها غير ذلك من الأخبار الكثيره. و إن أرادوا أنه مع تيسر المثل يجب المثل لم يكن بعيدا نظرا إلى ظاهر آيه الاعتداء و نفى الضرر لأن خصوصيات الحقائق قد تقصد اللهم إلا أن يحقق إجماع على خلافه و لو من جهة أن ظاهر كلمات هؤلاء إطلاق القول بضمان المثل فيكون الفصل بين التيسر و عدمه قولاً ثالثاً في المسأله ثم إنهم اختلفوا في تعيين القيمة في المقبوض بالبيع الفاسد. فالمحكى في غايه المراد عن الشيخين و أتباعهما تعيين قيمه يوم التلف و عن الدروس و الروضه نسبتة إلى الأكثر. و الوجه فيه على ما نبه عليه جماعه منهم العلامه في التحرير أن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف إذ الواجب قبله هو رد العين و ربما يورد عليه-

أن يوم التلف يوم الانتقال إلى قيمه أما كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا و يدفع بأن معنى ضمان العين عند قبضه كونه في عهده و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف حتى يكون عند التلف كأنه لم يتلف- و تداركه ببدله على هذا النحو بالتزام مال معادل له قائم مقامه. و مما ذكرنا ظهر أن الأصل في ضمان التالف ضمانه بقيمته يوم التلف فإن خرج المغصوب من ذلك مثلا- فبدليل خارج. نعم لو تم ما تقدم عن الحل في هذا المقام من دعوى الاتفاق على كون المبيع فاسدا بمنزله المغصوب إلا- في ارتفاع الإثم ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل بل يمكن أن يقال إذا ثبت في المغصوب الاعتبار بقيمته يوم الغصب كما هو ظاهر صحيحه أبي ولاد الآتيه كشف ذلك عن عدم اقتضاء إطلاق الضمان لاعتبار قيمه يوم التلف إذ يلزم حينئذ أن يكون المغصوب عند كون قيمته يوم التلف أضعاف ما كانت يوم الغصب غير واجب التدارك عند التلف لما ذكرنا من أن معنى التدارك الالتزام بقيمته يوم وجوب التدارك. نعم لو فرضت دلالة الصحيحه على وجوب أعلى القيم أمكن جعل الترام الغاصب بالزائد على مقتضى التدارك مؤاخذه له بأشق الأحوال.

### **فالمهم حينئذ صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها**

يلحق به البيع الفاسد إما لما ادعاه الحل - و إما لكشف الصحيحه عن معنى التدارك و الغرامه في المضمونات. و كون العبره في جميعها بيوم الضمان كما هو أحد الأقوال فيما نحن فيه من البيع الفاسد

المكاسب، ج ٢، ص ١١٠

و حيث إن الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره فلا بأس بذكرها جميعا- و إن كان الغرض متعلقا ببعضها. فروی الشيخ في الصحيح

عن ابن محبوب عن أبي ولاد قال: اكرتت بغلا إلى قصر بني هبيره- ذاهبا و جائيا بكذا و كذا و خرجت في طلب غريم لي فلما صرت إلى قرب قنطره الكوفه خبرت أن صاحبي توجه نحو النيل فتوجهت نحو النيل فلما أتيت النيل خبرت أنه توجه إلى بغداد فاتبعته فظفرت به و فرغت فيما بيني و بينه و رجعت إلى الكوفه و كان ذهابي و مجيء خمسة عشر يوما فأخبرت صاحب البغل بعذري و أردت أن أتحلل منه فيما صنعت و أرضيه فبذلت له خمسة عشر درهما فأبى أن يقبل ففرضنا بأبي حنيفه و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل فقال لي ما صنعت بالبغل فقلت قد رجعت سليما قال نعم بعد خمسة عشر يوما قال فما تريد من الرجل قال أريد كرى بغلي فقد حبسه على خمسة عشر يوما فقال إنني ما أرى لك حقا لأنه اكرتاه إلى قصر بني هبيره فخالف فركبه إلى النيل و إلى بغداد فضمن قيمه البغل و سقط الكرى فلما رد البغل سليما و قبضته لم يلزمه الكرى قال فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل يسترجع فرحمت مما أفتى به أبو حنيفه و أعطيته شيئا و تحللت منه و حججت تلك السنه فأخبرت أبا عبد الله ع بما أفتى به أبو حنيفه فقال في مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض بركاتهما [قال فقلت لأبي عبد الله ع فما ترى أنت جعلت فداك قال ع أرى له عليك مثل كرى البغل ذاهبا من الكوفه إلى النيل [و مثل كرى البغل ذاهبا من النيل إلى بغداد و مثل كرى البغل من بغداد إلى الكوفه و توفيه

إياه قال قلت جعلت فداك قد علفته بدراهم فلى عليه علفه قال لا لأنك غاصب فقلت أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمنى- قال نعم قيمه بغل يوم خالفته قلت فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر فقال عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال أنت و هو إما يحلف هو على القيمه فيلزمك فإن رد اليمين عليك فحلقت على القيمه لزمك ذلك أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل حين اكرى كذا و كذا فيلزمك قلت إنى أعطيته دراهم و رضى بها و حللنى قال إنما رضى فأحلكت حين قضى عليه أبو حنيفه بالجور و الظلم و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به فإن جعلك فى حل بعد معرفته فلا شىء عليك بعد ذلك إلخ و محل الاستشهاد فيها فقرتان الأولى قوله نعم قيمه بغل يوم خالفته إلى ما بعد فإن الظاهر أن اليوم قيد للقيمه إما بإضافه القيمه المضافه إلى البغل إليه- ثانيا يعنى قيمه يوم المخالفه للبغل فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه لا- لأن ذا القيمه بغل غير معين حتى توهم الروايه مذهب من جعل القيمى مضمونا بالمثل و القيمه إنما هى قيمه المثل و إما بجعل اليوم قيما للاختصاص- الحاصل من إضافه القيمه إلى البغل و أما ما احتمله جماعه من تعلق الظرف بقوله ع نعم القائم مقام قوله ع يلزمك يعنى يلزمك يوم المخالفه قيمه بغل فبعيد جدا بل غير ممكن لأن السائل إنما سأل عما يلزمه بعد التلف بسبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان كما يدل

عليه أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمني فقولته نعم يعني يلزمك بعد التلف بسبب المخالفه قيمه بغل يوم خالفته. و قد أظن بعض في جعل فقره ظاهره في تعلق الظرف بلزوم القيمه عليه و لم يأت بشىء يساعده التركيب اللغوى و لا التفاهم العرفى. الثانيه قوله أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكرتري كذا و كذا فإن إثبات قيمه يوم الاكتراء من حيث هو يوم الاكتراء لا- جدوى فيه لعدم الاعتبار به فلا- بد أن يكون الغرض منه إثبات قيمه يوم المخالفه بناء على أنه يوم الاكتراء لأن الظاهر من صدر الروايه- أنه خالف المالك بمجرد خروجه من الكوفه و من المعلوم أن اكتراء البغل لمثل تلك المسافه القليله إنما يكون يوم الخروج أو فى عصر اليوم السابق و معلوم أيضا عدم اختلاف القيمه فى هذه المده القليله. و أما قوله ع فى جواب السؤال عن إصابه العيب عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده فالظرف متعلق بعليك لا قيد للقيمه إذ لا عبره

فى أرش العيب بيوم الرد إجماعا- لأن النقص الحادث تابع فى تعيين يوم قيمته لأصل العين فالمعنى عليك أداء الأرش يوم رد البغله و يحتمل أن يكون قيما للعيب. و المراد العيب الموجود فى يوم الرد لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الرد فهو مضمون دون العيب القليل الحادث أولا لكن يحتمل أن يكون العيب قد تناقص إلى يوم الرد و العبره حينئذ بالعيب الموجود حال حدوثه لأن المعيب لو رد إلى الصحه أو نقص- لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى- فهذا الاحتمال من هذه الجبهه

ضعيف أيضا فتعين تعلقه بقوله ع عليك- . و المراد بقيمه ما بين الصحه و العيب قيمه التفاوت بين الصحه و العيب و لا تعرض فى الروايه ليوم هذه القيمه فيحتمل الغصب و يحتمل يوم حدوث العيب- الذى هو يوم تلف وصف الصحه الذى هو بمنزله جزء العين فى باب الضمانات و المعاوضات و حيث عرفت ظهور الفقره السابقه عليه و اللاحقه له فى اعتبار يوم الغصب تعين حمل هذا أيضا على ذلك. نعم يمكن أن يوهن ما استظهرناه من الصحیحه بأنه لا يبعد أن يكون مبنى الحكم فى الروايه على ما هو الغالب فى مثل مورد الروايه من عدم اختلاف قيمه البغل فى مده خمس عشر يوما و يكون السر فى التعبير بيوم المخالفه دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام أن العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك لأنه خسر المبلغ الذى اشترى به البغله.

و يؤيده التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه بيوم الاكتراء فإن فيه إشعارا بعدم عنايه المتكلم بيوم المخالفه من حيث إنه يوم المخالفه إلا- أن يقال إن الوجه فى التعبير بيوم الا-كتراء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الا-كتراء لكون البغل فيه غالبا بمشهد من الناس- و جماعه من المكارين بخلاف زمان المخالفه من حيث إنه زمان المخالفه فتغيير التعبير ليس لعدم العبره بزمان المخالفه بل للتنبيه على سهوله معرفه القيمه بالبينه كاليمين- فى مقابل قول السائل و من يعرف ذلك فتأمل. و يؤيده أيضا قوله ع فيما بعد فى جواب قول السائل و من يعرف ذلك قال أنت و هو إما



أن يحلف هو على القيمة فيلزمك فإن رد اليمين عليك فحلفت له لزمه أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمة البغل يوم  
اكثرى كذا وكذا فيلزمك

المكاسب، ج ٢، ص ١١١

فإن العبره لو كانت بخصوص يوم المخالفه لم يكن وجه لكون القول قول المالك - مع كونه مخالفا للأصل ثم لا وجه لقبول  
بينته لأن من كان القول قوله فالبينه بينه صاحبه. و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذي يرضى به المحلوف له و يصدقه  
فيه من دون محاكمه و التعبير برده اليمين على الغاصب من جهه أن المالك أعرف بقيمه بغله فكان الحلف حقا له ابتداء خلاف  
الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا يوم التلف - فإنه يمكن أن يحمل توجه اليمين على المالك على ما إذا اختلفا في تنزل القيمة  
يوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قيمته سابقا و لا شك حينئذ أن القول قول المالك و يكون سماع البينه في  
صوره اختلفهما في قيمة البغل سابقا - مع اتفاقهما على بقاءه عليها إلى يوم التلف و فتكون الروايه قد تكلفت لحكم صورتين  
من صور تنازعهما. و يبقى بعض الصور مثل دعوى المالك زياده قيمه يوم التلف عن يوم المخالفه و لعل حكمها أعنى حلف  
الغاصب - يعلم من حكم عكسها المذكور في الروايه و أما على تقدير كون العبره في القيمة بيوم المخالفه فلا بد من حمل  
الروايه على ما إذا اتفقا على قيمة اليوم السابق على يوم المخالفه أو اللاحق له فادعى الغاصب نقصانه عن تلك يوم المخالفه و لا  
يخفى بعده و أبعد منه حمل النص على التعبد و جعل الحكم مخصوصا في الدابه المغصوبه أو مطلقا

مخالفا للقاعده المتفق عليها نصا و فتوى من كون البيئه على المدعى و اليمين على من أنكر كما حكى عن الشيخ فى بابى الإجاره و الغصب- و أضعف من ذلك الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من حين الغصب إلى التلف كما حكى عن الشهيد الثانى إذ لم يعلم لذلك وجه صحيح و لم أظفر بمن وجه دلالتها على هذا المطلب. نعم استدلوا على هذا القول بأن العين مضمونه فى جميع تلك الأزمنه التى منها زمان ارتفاع قيمته و فيه أن ضمانها فى تلك الحال إن أريد به وجوب قيمه ذلك الزمان لو تلف فيه مسلم إذ تداركه لا يكون إلا بذلك لكن المفروض أنها لم تتلف فيه و إن أريد به استقرار قيمه ذلك الزمان عليه فعلا- و إن تنزلت بعد ذلك فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم ضمان ارتفاع قيمه مع رد العين و إن أريد استقرارها عليه بمجرد الارتفاع مراعى بالتلف فهو و إن لم يخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصله البراءه من غير دليل شاغل عدا ما حكاه فى الرياض عن خاله العلامه قدس الله تعالى روحهما من قاعده نفي الضرر الحاصل على المالك و فيه نظر كما اعترف به بعض من تأخر. نعم يمكن توجيه الاستدلال المتقدم من كون العين مضمونه فى جميع الأزمنه بأن العين إذا ارتفعت قيمتها فى زمان و صارت ماليتها مقومه بتلك القيمه فكما أنه إذا تلفت حينئذ يجب تداركها بتلك القيمه فكذا إذا حيل بينها و بين المالك حتى تلفت إذ لا فرق مع عدم التمكن منها بين إن تلف أو تبقى نعم لو ردت فتتدارك تلك المالىه بنفس العين و ارتفاع القيمه السوقيه

أمر اعتبارى لا- يضمن بنفسه لعدم كونه مالا و إنما هو مقوم لماليه المال و به تمايز الأموال كثره و قله. و الحاصل أن للعين فى كل زمان من أزمنه تفاوت قيمته مرتبه من المالىه أزيلت يد المالك منها و انقطعت سلطنته عنها فإن ردت العين فلا مال سواها يضمن- و إن تلفت استقرت عليا تلك المراتب لدخول الأدنى تحت الأعلى- نظير ما لو فرض للعين منافع متفاوتة متضاده حيث إنه يضمن الأعلى منها- و لأجل ذلك استدل العلامة فى التحرير- للقول باعتبار يوم الغصب بقوله لأنه زمان إزاله يد المالك. و نقول فى توضيحه إن كل زمان من أزمنه الغصب قد أزيلت فيه يد المالك من العين على حسب ماليتها- ففى زمان أزيلت من مقدار درهم و فى آخر عن درهمين و فى ثالث عن ثلاثه فإذا استمرت الإزاله إلى زمان التلف وجبت غرامه أكثرها فتأمل. و استدل فى السرائر و غيرها على هذا القول- بأصالة الاشتغال ذمته بحق المالك و لا تحصل البراءة إلا بالأعلى و قد يجاب بأن الأصل فى المقام البراءة حيث إن الشك فى التكليف بالزائد. نعم لا بأس بالتمسك باستصحاب الضمان المستفاد من حديث اليد ثم إنه حكى عن المفيد و القاضى و الحلبي الاعتبار بيوم البيع فيما كان فساده من جهة التفويض إلى حكم المشتري و لم يعلم له وجه و لعلهم يريدون به يوم القبض لغلبه اتحاد زمان البيع و القبض فافهم ثم إنه

لا- عبره بزياده قيمه بعد التلف على جميع الأقوال إلا- أنه تردد فيه فى الشرائع و لعله كما قيل- من جهة احتمال كون القيمى مضمونا بمثله و دفع القيمه إنما هو لإسقاط المثل-

. وقد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوى ثم إن ما ذكرنا من الخلاف إنما هو فى ارتفاع قيمه بحسب الأزمنه و أما إذا كان بسبب الأمكنه كما إذا كان فى محل الضمان بعشره و فى مكان التلف بعشرين و فى مكان المطالبه بثلاثين فالظاهر اعتبار محل التلف لأن ماله الشىء تختلف بحسب الأماكن و تداركه بحسب ماليته ثم إن جميع ما ذكرنا من الخلاف- إنما هو فى ارتفاع قيمه السوقيه الناشئه من تفاوت رغبه الناس و أما إذا كان حاصلًا من زياده فى العين فالظاهر كما قيل عدم الخلاف فى ضمان أعلى القيم و فى الحقيقه ليست قيم التالف مختلفه و إنما زيادتها فى بعض أوقات الضمان لأجل زياده العينه الحاصله فيه- النازله منزله الجزء الفائت. نعم يجرى الخلاف المتقدم فى قيمه هذه الزياده الفائتة فإن العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم ثم إن فى حكم تلف العين فى جميع ما ذكر من ضمان المثل أو القيمه حكم تعذر الوصول إليها و إن لم تهلك كما لو سرقت أو غرقت أو ضاعت أو أبطت لما دل على الضمان بهذه الأمور فى باب الأمانات المضمونه. و هل يقيد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه- أو بعدم رجاء وجدانه أو يشمل ما لو علم وجدانه فى مده طويله يتضرر المالك من انتظارها أو لو كانت قصيره وجوه-. ظاهر أدله ما ذكر من الأمور الاختصاص بأحد الأولين- لكن ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير كما يظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فى السفينه إذا خيف من نزع غرق مال لغير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن تبلغ الساحل. و يؤيده

الحقين بعد فرض رجوع القيمة إلى ملك الضامن عند التمكن من العين فإن تسلط الناس على مالهم الذى فرض كونه فى عهده يقتضى جواز مطالبه الخروج عن عهده عند تعذر نفسه نظير ما تقدم فى تسلطه على مطالبه القيمة للمثل المتعذر فى المثلى. نعم لو كان زمان التعذر قصيرا جدا بحيث لا يحصل صدق عنوان الغرامه و التدارك على أداء القيمة أشكال الحكم - ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتكليف - بل لو كان ممكنا بحيث يجب عليه السعى فى مقدماته لم تسقط القيمة زمان السعى لكن ظاهر كلمات بعضهم التعبير بالتعذر - وهو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالك على أزيد من إلزامه برد العين فتأمل و لعل المراد به التعذر فى الحال و إن كان لتوقفه على مقدمات زمانيه يتأخر لأجلها ذو المقدمه ثم إن ثبوت القيمة مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها فى كون دفعها حقا للضامن فلا يجوز للمالك الامتناع بل له أن يمتنع من أخذها و يصبر إلى زوال العذر كما صرح به الشيخ فى المبسوط. و يدل عليه قاعده تسلط الناس على أموالهم و كما أن تعذر رد العين فى حكم التلف فكذا خروجه عن التقويم ثم إن المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف كما فى المبسوط و الخلاف و الغنيه و السرائر و ظاهرهم إرادته نفي الخلاف بين المسلمين. و لعل الوجه فيه أن التدارك لا - يتحقق إلا - بذلك - و لو لا - ظهور الإجماع و أدله الغرامه فى الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحا له إباحه مطلقه و إن لم يدخل فى ملكه نظير الإباحه المطلقة فى المعاطاه على القول بها فيها

و يكون دخوله فى ملكه مشروطا بتلف العين- . و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمى رحمه الله فى أجوبه مسائله و على أى حال فلا تنتقل العين إلى الضامن فهى غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبدول عن ملكه و دخول العين فى ملكه و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض فالمبدول هنا كالمبدول مع تلف العين فى عدم البديل له. و قد استشكل فى ذلك المحقق و الشهيد الثانى قال الأول فى محكى جامعه إن هنا إشكالا فإنه كيف تجب قيمه و يملكها الآخذ و تبقى العين على ملكه و جعلها فى مقابله الحيلولة لا يكاد يتضح معناه انتهى و قال الثانى إن هذا لا يخلو عن إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من دون دليل واضح- و لو قيل بحصول الملك لكل منهما مترزلا و توقف تملك المغصوب منه للبديل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف كان وجهها فى المسأله انتهى و استحسنة فى محكى الكفايه

### [الكلام فى بدل الحيلولة]

أقول الذى ينبغى أن يقال هنا إن معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامه مقابله من ماله مقامها- ليصدق ذهابها من كيسه ثم إن الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقى أو العرفى المخرج للعين عن قابليه الملكيه عرفا و جب قيام مقابله من ماله مقامها فى الملكيه و إن كان الذهاب بمعنى انقطاع سلطنته عنها و فوات الانتفاع به فى الوجهه التى بها قوام الملكيه- و جب قيام مقابله مقامها فى السلطنه لا فى الملكيه ليكون مقابل و تداركا للسلطنه الفائته- فالتدارك لا يقتضى ملكيه المتدارك فى هذه الصوره- . نعم لما

كانت السلطنة المطلقة المتداركه للسلطنة الفائته متوقفه على الملك لتوقف بعض التصرفات عليه وجب تملكه للمبدول تحقيقا لمعنى التدارك و الخروج عن العهد و على أى تقدير فلا- ينبغى الإشكال فى بقاء العين المضمونه على ملك مالكةا- إنما الكلام فى البدل المبدول و لا- كلام أيضا فى وجوب الحكم بالإباحه- و بالسلطنة المطلقة عليها و بعد ذلك فيرجع محصل الكلام حينئذ إلى أن إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك هل تستلزم الملك من حين الإباحه أو يكفى فيه حصوله من حين التصرف و قد تقدم فى المعاطاه بيان ذلك ثم إنه قد تحصل مما ذكرنا أن تحقيق ملكيه البدل- أو السلطنة المطلقة عليه مع بقاء العين على ملك مالكةا إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به بحيث يعد بادل البدل غرامه و تداركا- أما لو لم يفت إلا بعض ما ليس به قوام الملكيه فالتدارك لا يقتضى ملكه و لا السلطنة المطلقة على البدل. و لو فرض حكم الشارع بوجوب غرامه قيمته حينئذ- لم يبعد انكشاف ذلك عن انتقال العين إلى الغارم و لذا استظهر غير واحد أن الغارم لقيمه الحيوان الذى وطئه يملكه لأنه و إن وجب بالوطء نفيه عن البلد و بيعه فى بلد آخر لكن هذا لا- يعد فواتا لما به قوام المالىه هذا كله مع انقطاع السلطنة مع بقائها على مقدار مالىتها السابقه أما لو خرجت عن التقويم مع بقائها على صفه الملكيه- . فمقتضى قاعده الضمان وجوب كمال القيمه مع بقاء العين على ملك المالك به لأن القيمه عوض الأوصاف أو الأجزاء التى خرجت العين لفواتها عن التقويم لا عوض عن العين نفسها كما فى الرطوبه الباقيه بعد الوضوء

بالماء المغصوب فإن بقاءها على ملك مالكيها لا ينافي معنى الغرامه لفوات معظم الانتفاعات به فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك و لو ببذل قيمه. قال فى القواعد فيما لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبه و لو طلب المالك نزعها و إن أفضى إلى التلف و جب ثم يضمن الغاصب النقص و لو لم تبق لها قيمه غرم جميع القيمه انتهى و عطف على ذلك فى محكى جامع المقاصد قوله و لا يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك كما سبق من أن جنايه الغاصب توجب أكثر الأمرين و لو استوعبت القيمه أخذها و لم تدفع العين انتهى و عن المسالك فى هذه المسأله أنه إن لم يبق له قيمه ضمن جميع القيمه و لا يخرج بذلك عن ملك مالكيه كما سبق فيجمع بين العين و القيمه لكن عن مجمع البرهان فى هذه المسأله اختيار عدم وجوب النزاع بل قال يمكن أن لا يجوز و تتعين القيمه لكونه بمنزله التلف- و حينئذ يمكن جواز الصلاه فى هذا الثوب المخيط إذ لا غصب فيه يجب رده كما قيل بجواز المسح- بالرطوبه الباقية من الماء المغصوب الذى حصل العلم به بعد إكمال الغسل و قبل المسح انتهى. و استجوده بعض المعاصرين- ترجيحاً لاقتضاء ملك المالك للقيمه خروج المضمون عن ملكه لصيرورته معوضاً شرعاً و فيه أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء و أدله الضمان قد عرفت أن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٣

محصلها يرجع إلى وجوب تدارك ما ذهب من المالك سواء أ كان الذاهب نفس العين كما فى التلف الحقيقى أو كان الذاهب السلطنه عليها التى بها قوام ماليتها كغرق المال أو كان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التى يخرج



بذهابها العين عن التقويم مع بقاء ملكيتها و لا يخفى أن العين على التقدير الأول- خارجه عن الملكيه عرفا. و على الثاني السلطنه المطلقه على البديل بدل عن السلطنه المنقطعه عن العين و هذا معنى بدل الحيلوله. و على الثالث فالمبدول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقويم لا- عن نفس العين فالمضمون فى الحقيقه هى تلك الأوصاف التى تقابل بجميع قيمه لا نفس العين الباقية كيف و لم تتلف هى و ليس لها على تقدير التلف أيضا عهده مالىة- بل الأمر بردها مجرد تكليف لا يقابل بالمال- بل لو استلزم ردها ضررا ماليا على الغاصب أمكن سقوطه فتأمل. و لعل ما عن المسالك من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن قيمه بالإخراج فتعين قيمه فقط محمول على صورته تضرر المالك بفساد الثوب المخيط أو البناء الداخلة فيه الخشبه كما لا يأبى عنه عنوان المسأله فلاحظ و حينئذ فلا ينافى ما تقدم سابقا من بقاء الخيط على ملك مالكة و إن وجب بذل قيمته ثم إن هنا قسما رابعا و هو ما لو خرج المضمون عن الملكيه مع بقاء حق الأولويه فيه كما لو صار الخل المغصوب خمرا. فاستشكل فى القواعد وجوب ردها مع قيمه و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فى المستصحب ملك المالك إذ لم يجب إلا رده و لم يكن المالك إلا أولى به إلا أن يقال إن الموضوع فى الاستصحاب عرفى و لذا كان الوجوب مذهب جماعه منهم الشهيدان و المحقق الثانى و يؤيده أنه لو عادت خلا ردت إلى المالك بلا خلاف ظاهر ثم إن مقتضى صدق الغرامه على المدفوع

خروج الغارم عن عهده العين و ضمانها فلا- يضمن ارتفاع قيمه العين بعد الدفع سواء أ كان للسوق أم للزيادة المتصله بل المنفصله كالثمره و لا يضمن منافعها فلا يطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلك. و عن التذكره و بعض آخر ضمان المنافع و قواه فى المبسوط بعد أن جعل الأقوى خلافه. و فى موضع من جامع المقاصد أنه موضع توقف- و فى موضع آخر رجح الوجوب-. ثم إن ظاهر عطف التعذر على التلف فى كلام بعضهم عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القيمه يقتضى عدم ضمان ارتفاع القيمه السوقيه الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع كالحاصل بعد التلف لكن مقتضى القاعده ضمانه له لأنه مع التلف تتعين القيمه- و لذا ليس له الامتناع من أخذها بخلاف تعذر العين فإن القيمه غير متعينه فلو صبر المالك حتى يتمكن من العين كان له ذلك و تبقى العين فى عهده الضامن فى هذه المده فلو تلفت كان له قيمتها من حين التلف أو أعلى القيم إليه أو يوم الغصب على الخلاف. و الحاصل أن قبل دفع القيمه تكون العين الموجوده فى عهده الضامن فلا عبره بيوم التعذر و الحكم بكون يوم التعذر بمنزله يوم التلف مع الحكم بضمان الأجره و النماء إلى دفع البدل و إن تراخى عن التعذر مما لا- يجتمعان ظاهرا فمقتضى القاعده ضمان الارتفاع إلى يوم دفع البدل نظير دفع القيمه عن المثل المتعذر فى المثلى. ثم إنه لا إشكال فى أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكنا وجب ردها على مالکها كما صرح به فى جامع المقاصد فورا و إن كان فى إحضارها مئونه كما كان قبل التعذر لعموم: على اليد

ما أخذت حتى تؤدي و دفع البديل لأجل الحيلولة إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان بمعنى أنه لو تلفت لم تكن عليه قيمتها بعد ذلك- و استلزم ذلك على ما اخترناه من عدم ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامه. و سقوط وجوب الرد حين التعذر للعذر العقلي فلا يجوز استصحابه- بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه المغيب في قوله ص:

على اليد ما أخذت المغيب بقوله: حتى تؤدي و هل الغرامه المدفوعه يعود ملكها إلى الغارم بمجرد طرو التمكّن فيضمن العين من يوم التمكّن ضمانا جديدا بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم أو أنها باقيه على ملك مالك العين و تكون العين مضمونه بها لا بشيء آخر في ذمه الغاصب فلو تلفت استقر ملك المالك على الغرامه فلم يحدث في العين إلا حكم تكليفي بوجوب رده. و أما الضمان و عهده جديده فلا وجهان أظهرهما الثاني لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه و عدم طرو ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضمانا جديدا و مجرد عود التمكّن لا يوجب عود سلطنه المالك حتى يلزم من بقاء ملكيته على الغرامه الجمع بين العوض و المعوض غايه ما في الباب قدره الغاصب على إعاده السلطنه الفائته المبدله عنها بالغرامه و وجوبها عليه و حيثئذ فإن دفع العين فلا إشكال في زوال ملكيه المالك للغرامه. و توهم أن المدفوع كان بدلا عن القدر الفائت من السلطنه في زمن التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله ضعيف في الغايه بل كان بدلا عن أصل السلطنه يعود بعودها فيجب دفعه أو دفع بدله مع تلفه- أو خروجه عن

ملكه بناقل لازم بل جائز ولا يجب رد نمائه المنفصل و لو لم يدفعها لم يكن له مطالبه الغرامه أولا إذ ما لم تتحقق السلطنه لم يعد الملك إلى الغارم فإن الغرامه عوض عن السلطنه لا عوض عن قدره الغاصب على تحصيلها للمالك فتأمل. نعم للمالك مطالبه عين ماله- لعموم: الناس مسلطون على أموالهم و ليس ما عنده من المال عوضا عن مطلق السلطنه- حتى سلطنه المطالبه بل سلطنه الانتفاع بها على الوجه المقصود من الأملاك و لذا لا تباح لغيره بمجرد بذل الغرامه. و مما ذكرنا يظهر أيضا أنه ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع المالك قيمه كما اختاره في التذكره و الإيضاح و جامع المقاصد. و عن السرائر الجزم بأن له ذلك- و لعله لأن قيمه عوض إما عن العين و إما عن السلطنه عليها و على أى تقدير فيتحقق التراد و حينئذ فلكل من صاحبي العوضين حبس ما بيده حتى يتسلم ما بيد الآخر-. و فيه أن العين بنفسها ليست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق للمالك الجمع بينها و بين الغرامه فالمالك مسلط عليها- و المعوض للغرامه هي السلطنه الفائته التي هي في معرض العود بالتراد اللهم إلا أن يقال له حبس العين من حيث تضمنه لحبس مبدل الغرامه و هي السلطنه الفائته و الأقوى الأول- ثم لو قلنا

المكاسب، ج ٢، ص ١١٤

بجواز الحبس- لو حبسها فتلفت العين محبوسه فالظاهر أنه لا- يجرى عليه حكم المغصوب لأنه حبسها بحق نعم يضمناها لأنه قبضها لمصلحه نفسه و الظاهر أنه بقيمه يوم التلف على ما هو الأصل في كل مضمون و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول

به هنا من زمان الحبس إلى زمان التلف. و ذكر العلامه فى القواعد أنه لو حبس فتلّف محبوساً فالأقرب ضمان قيمته الآن و استرجاع قيمه الأولى و الظاهر أن مراده بقيمه الآن مقابل قيمه السابقه بناء على زوال حكم الغصب عن العين لكونها محبوسه بغير عدوان لا- خصوص حين التلف و كلمات كثير منهم لا- تخلو عن اضطراب ثم إن أكثر ما ذكرناه مذكور فى كلماتهم فى باب الغصب و لكن الظاهر أن أكثرها بل جميعها فى حكم المغصوب من حيث كونه مضمونا إذ ليس فى الغصب خصوصيه زائده. نعم ربما يفرق من جهه نص فى المغصوب مخالف لقاعده الضمان كما احتمل فى الحكم بوجوب قيمه يوم الضمان من جهه صحيحه أبى ولاد أو أعلى القيم على ما تقدم من الشهيد الثانى دعوى دلالة الصحيحه عليه و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال فلم نعرف له مأخذا واضحا. و لنختم بذلك أحكام المبيع بالبيع الفاسد و إن بقى منه أحكام آخر أكثر مما ذكرنا- و لعل بعضها يجىء فى بيع الفضولى إن شاء الله تعالى

## الكلام فى شروط المتعاقدين

### [من جملة شرائط المتعاقدين البلوغ]

### مسأله المشهور كما عن الدروس و الكفايه بطلان عقد الصبى

#### اشاره

بل عن الغنيه الإجماع عليه و إن أجاز الولى. و فى كثر العرفان نسبه عدم صحه عقد الصبى إلى أصحابنا و ظاهرها إرادته التعميم لصوره إذن الولى. و عن التذكرة أن الصغير محجور عليه بالنص و الإجماع سواء أ كان مميزا أم لا فى جميع التصرفات إلا ما استثنى كعباداته و إسلامه و إحرامه و تدييره و وصيته و إيصال الهديه و إذنه فى الدخول على خلاف فى ذلك انتهى. و استثناء إيصال الهديه و إذنه فى دخول الدار يكشف بفحواه عن شمول المستثنى منه لمطلق

أفعاله لأن الإيصال والإذن ليسا من التصرفات القولية والفعلية وإنما هو في الأول آله في إيصال الملك كما لو حملها على حيوان وإرسالها والثاني كاشف عن موضوع تعلق عليه إباحة الدخول وهو رضا المالك.

### [الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم]

و احتج على الحكم في الغنية بقوله ص: رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ و قد سبقه في ذلك الشيخ في المبسوط في مسأله الإقرار و قال إن مقتضى رفع القلم أن لا يكون لكلامه حكم و نحوه الحل في السرائر في مسأله عدم جواز وصيه البالغ عشرا و تبعهم في الاستدلال به جماعه كالعلامه و غيره.

### [الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبي]

#### إشارة

و استدلو أيضا بخبر حمزه بن حمران عن مولانا الباقر: إن الجارية إذا زوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع إليها مالها و جاز أمرها في الشراء و الغلام لا يجوز أمره في البيع و الشراء و لا يخرج عن اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة إلى آخر الحديث.

و في روايه ابن سنان: متى يجوز أمر اليتيم قال حتى يبلغ أشده قال ما أشده قال احتلامه و في معناها روايات آخر

### [المناقشه في دلاله هذه الروايات]

لكن الإنصاف أن جواز الأمر في هذه الروايات ظاهر في استقلاله في التصرف لأن الجواز مرادف للمضى فلا ينافي عدمه ثبوت الوقوف على الإجازة كما يقال بيع الفضولي غير ماض بل موقوف. و يشهد له الاستثناء في بعض تلك الأخبار بقوله إلا أن يكون سفيها فلا دلاله لها حينئذ على سلب عبارته و أنه إذا ساوم وليه متاعه و عين له قيمته و أمر الصبي لمجرد إيقاع العقد مع الطرف الآخر كان باطلا و كذا لو أوقع إيجاب النكاح أو قبوله لغيره بإذن وليه.

### [المناقشه في دلاله حديث رفع القلم]

و أما حديث رفع القلم ففيه أولا- أن الظاهر منه قلم المؤاخذه لا قلم جعل الأحكام و لذا بنينا كالمشهور على شرعيه عبادات الصبي. و ثانيا أن المشهور على الألسنه أن الأحكام الوضعيه ليست مختصه بالبالغين فلا مانع من أن يكون عقده سببا لوجوب الوفاء به بعد البلوغ أو على الولي إذا وقع بإذنه أو إجازته كما تكون جنابته سببا لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمه تمكينه من مس المصحف. و ثالثا لو سلمنا اختصاص الأحكام حتى الوضعيه بالبالغين لكن لا- مانع من كون فعل غير البالغ- موضوعا للأحكام المجمعوله في حق البالغين فيكون الفاعل كسائر غير البالغين خارجا عن ذلك الحكم إلى وقت البلوغ. و بالجمله فالتمسك بالروايه ينافي ما اشتهر بينهم من شرعيه عباد الصبي و ما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الأحكام الوضعيه بالبالغين

## [ترديد بعضهم فى الصحه و تصريح آخريين بها]

فالعمده فى سلب عبارته الصبى هو الإجماع المحكى المعتضد بالشهره العظيمه و إلا فالمسأله محل إشكال و لذا تردد المحقق فى الشرائع فى إجازته المميز بإذن الولى بعد ما جزم بالصحه فى العاريه و استشكل فيها فى القواعد و التحرير. و قال فى القواعد و فى صحه بيع المميز بإذن الولى نظر بل عن الفخر فى شرحه أن الأقوى الصحه مستدلاً بأن العقد إذا وقع بإذن الولى كان كما لو صدر عنه و لكن لم أجده فيه و قواه المحقق الأردبيلى على ما حكى عنه و يظهر من التذکره عدم ثبوت الإجماع عنده حيث قال و هل يصح بيع المميز و شراؤه الوجه عندى أنه لا يصح. و اختار فى السرائر صحه بيع الصبى فى مقام اختبار رشده. و ذكر المحقق الثانى أنه لا يبعد بناء المسأله

على أن أفعال الصبي و أقواله شرعيه أم لا ثم حكم بأنها غير شرعيه و أن الأصح بطلان العقد. و عن المختلف أنه حكى فى باب المزارعه عن القاضى كلاما يدل على صحه بيع الصبى و بالجمله فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن أطب بعض المعاصرين فى توضيحه حتى ألحقه بالبديهيات فى ظاهر كلامه

### [الحجه فى المسأله هى الشهره و الإجماع المحكى]

#### إشاره

فالإنصاف أن الحجه فى المسأله هى الشهره المحققه و الإجماع المحكى عن التذكره بناء على أن استثناء الإحرام الذى لا يجوز إلا بإذن الولى شاهد على أن مراده بالحجر ما يشمل سلب العبارة لا نفى الاستقلال فى التصرف و كذا إجماع الغنيه- بناء على أن استدلاله بعد الإجماع بحديث رفع القلم دليل على شمول معقده للبيع بإذن الولى و ليس المراد نفى صحه البيع المتعقب بالإجازة حتى يقال إن الإجازة عند السيد غير مجديه فى تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقل و لو كان غير مسلوب العبارة كالبائع الفضولى و يؤيد الإجماعين ما تقدم عن كثر العرفان.

### [المناقشه فى تحقق الإجماع]

نعم لقائل أن يقول إن ما عرفت من المحقق و العلامه و ولده و القاضى و غيرهم خصوصا المحقق الثانى الذى

المكاسب، ج ٢، ص ١١٥

بنى المسأله على شرعيه أفعال الصبى يدل على عدم تحقق الإجماع و كيف كان فالعمل على المشهور

### [ما يستأنس به للبطلان الأخبار المستفيضة]

و يمكن أن يستأنس له أيضا بما ورد فى الأخبار المستفيضة من أن عمد الصبى و خطأه واحد كما فى صحيحه ابن مسلم و غيرها و الأصحاب و إن ذكروها فى باب الجنائيات إلا أنه لا إشعار فى نفس الصحيحه بل و غيرها بالاختصاص بالجنائيات و لذا تمسك بها الشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر على أن إخلال الصبى المحرم بمحظورات الإحرام التى يختص حرمتها بحال التعمد لا يوجب كفاره على الصبى و لا على الولى لأن عمدته خطأ. و حينئذ فكل حكم شرعى تعلق بالأفعال التى يعتبر فى ترتب الحكم الشرعى عليها القصد بحيث لا عبره بها إذا وقعت بغير القصد فما يصدر منها عن الصبى قصدا بمنزله الصادر عن غيره بلا قصد فعقد الصبى و إيقاعه مع القصد كعقد الهازل و الغالط و الخاطى و إيقاعاتهم بل يمكن بملاحظه بعض ما ورد من هذه الأخبار فى قتل المجنون و الصبى استظهار المطلب من حديث رفع القلم و هو ما عن قرب الإسناد بسند أبى البخترى عن جعفر عن أبيه عن على ع أنه كان يقول: المجنون المعتوه الذى لا- يفيق و الصبى الذى لم يبلغ عمدته خطأ تحمله العاقله و قد رفع عنهما القلم إلى آخر الحديث فإن ذكر رفع القلم فى الذليل ليس له وجه ارتباط إلا أن يكون عله لأصل الحكم و هو ثبوت الديه على العاقله



أو أن يكون معلولا لقوله عمدهما خطأ يعنى أنه لما كان قصدهما بمنزله العدم فى نظر الشارع و فى الواقع رفع القلم عنهما و لا يخفى أن ارتباطها بالكلام على وجه العليه أو المعلوليه للحكم المذكور فى الروايه أعنى عدم مؤاخذة الصبى و المجنون بمقتضى جنايه العمد و هو القصاص و لا بمقتضى شبه العمد و هى الديه فى مالهما لا يستقيم إلا بأن يراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذة عنهما شرعا من حيث العقوبه الأخرويه و الدنيويه المتعلقة بالنفس كالقصاص أو المال كغرامه الديه و عدم ترتب ذلك على أفعالهما المقصوده المتعمد إليها مما لو وقع من غيرهما مع القصد و التعمد لترتبت عليه غرامه أخرويه أو دنيويه. و على هذا فإذا التزم على نفسه مالا بإقرار أو معاوضه و لو بإذن الولى فلا أثر لهما فى إلزامه بالمال و مؤاخذته به و لو بعد البلوغ فإذا لم يلزمه شىء بالتزاماته و لو كانت بإذن الولى فليس ذلك إلا لسلب قصده و عدم العبره بإنشائه إذ لو كان ذلك لأجل عدم استقلاله و حجره عن الالتزامات على نفسه لم يكن عدم المؤاخذة شاملا لصوره إذن الولى و قد فرضنا الحكم مطلقا فيدل بالالتزام على كون قصده فى إنشاءاته و إخباراته مسلوب الأثر ثم إن مقتضى عموم هذه الفقره بناء على كونها على للحكم عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما كما هو ظاهر المحكى عن بعض إلا أن يلتزم بخروج ذلك عن عموم رفع القلم و لا يخلو من بعد لكن هذا غير وارد على الاستدلال لأنه ليس مبنيا على كون رفع القلم على للحكم لما عرفت من احتمال كونه معلولا لسلب اعتبار قصد الصبى و

المجنون فيختص رفع قلم المؤاخذة بالأفعال التي يعتبر في المؤاخذة عليها قصد الفاعل فيخرج مثل الإلتلاف فافهم و اغتتم. ثم إن القلم المرفوع هو قلم المؤاخذة الموضوع على البالغين فلا ينافى ثبوت بعض العقوبات للصبي كالتعزير.

### [رأى المؤلف في المسألة و دليله

و الحاصل أن مقتضى ما تقدم من الإجماع المحكى في البيع و غيره من العقود و الأخبار المتقدمه بعد انضمام بعضها إلى بعض عدم الاعتراف بما يصدر من الصبي من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها كإنشاء العقود أصاله و وكاله و القبض و الإقباض و كل التزام على نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إيجار.

### [كلام العلامة في عدم صحه تصرفات الصبي

قال في التذكرة و كما لا يصح تصرفاته اللفظيه كذا لا يصح قبضه و لا يفيد حصول الملك في الهبه و إن اتهب له الولي و لا غيره و إن إذن الموهوب له بالقبض و لو قال مستحق الدين للمديون سلم حقى إلى الصبي فسلم مقدار حقه إليه لم يبرأ عن الدين و بقي المقبوض على ملكه و لا- ضمان على الصبي لأن المالك ضيعه حيث دفعه إليه و بقي الدين لأنه في الذمه و لا يتعين إلا- بقبض صحيح كما لو قال ارم حقى في البحر فرمى مقدار حقه بخلاف ما لو قال للمستودع سلم مالي إلى الصبي أو ألقه في البحر لأنه امثل أمره في حقه المعين و لو كانت الوديعة للصبي فسلمها إليه ضمن و إن كان بإذن الولي إذ ليس له تضييعها بإذن الولي. و قال أيضا لو عرض الصبي دينارا على الناقد لينقده أو متاعا إلى مقوم ليقومه فأخذه لم يجز له رده إلى الصبي بل على وليه إن كان فلو أمره الولي بالدفع إليه فدفعه إليه برأ من ضمانه إن كان المال للولي و إن كان للصبي فلا كما لو أمره بإلقاء مال الصبي في البحر فإنه يلزمه ضمانه و إذا تباع الصبيان و تقابضا و أتلف كل واحد منهما

ما قبضه فإن جرى بإذن الوليين فالضمان عليهما وإلا فلا ضمان عليهما بل على الصبيين ويأتي في باب الحجر تمام الكلام و لو فتح الصبي الباب و أذن في الدخول على أهل الدار أو أدخل الهدية إلى إنسان عن إذن المهدي فالأقرب الاعتماد لتسامح السلف فيه انتهى كلامه رفع مقامه

### [لا فرق في معاملة الصبي بين الأشياء اليسيره و الخطيره]

#### إشاره

ثم إنه ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق في معاملة الصبي بين أن تكون في الأشياء اليسيره أو الخطيره لما عرفت من عموم النص و الفتوى حتى أن العلامه في التذكرة لما ذكر حكاية أن أبا الدرداء اشترى عصفورا من صبي فأرسله ردها بعدم الثبوت و عدم الحجية و توجيهه بما يخرجها عن محل الكلام

### [تفصيل المحدث الكاشاني بين الأشياء اليسيره و الخطيره و المناقشه فيه]

و به يظهر ضعف ما عن المحدث الكاشاني من أن الأظهر جواز بيعه و شرائه فيما جرت العاده به من الأشياء اليسيره دفعا للخرج انتهى. فإن الحرج ممنوع سواء أراد أن الحرج يلزم من منعهم عن المعامله في المحقرات و التزام مباشره البالغين لشرائها أم أراد أنه يلزم من التجنب عن معاملتهم بعد بناء الناس على نصب الصبيان للبيع و الشراء في الأشياء الحقيه ثم إن أراد استقلاله في البيع و الشراء لنفسه بماله من دون إذن الولي ليكون حاصله أنه غير محجور عليه في الأشياء اليسيره فالظاهر كونه مخالفا للإجماع. و أما ما ورد في روايه السكوني عن أبي عبد الله ع قال: و نهى النبي ص عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعه بيده معللا بأنه إن لم يجد سرق فمحمول على عوض كسبه من التقاط أو أجره عن إجاره أو وقعها الولي أو الصبي بغير إذن الولي أو عن عمل أمر به من دون إجاره فأعطاه المستأجر أو الأمر أجره المثل فإن هذه كلها مما يملكه الصبي لكن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٦

يستحب للولي و غيره اجتنابها إذا لم يعلم صدق دعوى الصبي فيها لاحتمال كونها من الوجوه المحرمه نظير رجحان الاجتناب عن أموال غيره ممن لا يبالى بالمحرمات و كيف كان فالقول المذكور في غايه

الضعف. نعم ربما صحح سيد مشايخنا فى الرياض هذه المعاملات إذا كان الصبى بمنزله الآله لمن له أهليه التصرف من جهة استقرار السيره و استمرارها على ذلك و فيه إشكال من جهة قوه احتمال كون السيره ناشئه عن عدم المبالاه فى الدين كما فى كثير من سيرهم الفاسده و يؤيد ذلك ما يرى من استمرار سيرتهم على عدم الفرق بين المميزين و غيرهم و لا- بينهم و بين المجانين و لا- بين معاملاتهم لأنفسهم بالاستقلال بحيث لا يعلم الولى أصلا و بين معاملاتهم لأولياءهم على سبيل الأليه مع أن هذا مما لا- ينبغى الشك فى فسادها خصوصا الأخير مع أن الإحاله على ما جرت العاده به كالأحاله على المجهول فإن الذى جرت عليه السيره هو الوكول إلى كل صبى ماهر فطن فيه بحيث لا يغلب فى المساومه عليه فيكون إلى من بلغ ست سنين شراء باقه بقل أو بيع بيضه دجاج بفلس و إلى من بلغ ثمانى سنين اشتراء اللحم و الخبز و نحوهما و إلى من بلغ أربع عشره سنه شراء الثياب بل الحيوان بل يكون إليه أمور التجاره فى الأسواق و البلدان و لا يفرقون بينه و بين من أكمل خمس عشر سنه و لا يكون إليه شراء مثل القرى و البساتين و بيعها إلا بعد أن يحصل له التجارب و لا أظن أن القائل بالصحه يلتزم العمل بالسيره على هذا التفصيل و كيف كان فالظاهر أن هذا القول أيضا مخالف لما يظهر منهم. و قد عرفت حكم العلامه فى التذكره بعدم جواز رد المال إلى الصبى إذا دفعه إلى الناقد لينقده أو المتاع الذى دفعه إلى المقوم ليقومه مع كونه غالبا فى

هذه المقامات بمنزله الآله للولى و كذا حكمه بالمنع من رد مال الطفل إليه بإذن الولى مع أنه بمنزله الآله فى ذلك غالباً.

### **[دعوى كاشف الغطاء إفاده معامله الصبى الإباحه لو كان مأذونا و المناقشه فيه**

و قال كاشف الغطاء رحمه الله بعد المنع عن صحه عقد الصبى أصاله و وكاله ما لفظه نعم ثبت الإباحه فى معامله المميزين إذا جلسوا مقام أوليائهم أو تظاهروا على رءوس الأشهاد حتى يظن أن ذلك من إذن الأولياء خصوصاً فى المحقرات ثم قال و لو قيل بتملك لأخذ منهم لدلاله مأذونيته فى جميع التصرفات فيكون موجبا قابلاً لم يكن بعيداً انتهى. أما التصرف و معامله بإذن الأولياء سواء أ كان على وجه البيع أم المعاطاه فهو الذى قد عرفت أنه خلاف المشهور و المعروف حتى لو قلنا بعدم اشتراط شروط البيع فى المعاطاه لأنها تصرف لا محاله و إن لم تكن بيعاً و لا معاوضه و إن أراد بذلك أن إذن الولى و رضاه المنكشف بمعامله الصبى هو المفيد للإباحه لا نفس معامله كما ذكره بعضهم فى إذن الولى فى أعاره الصبى. فتوضيحه ما ذكره بعض المحققين من تلامذته و هو أنه لما كان بناء المعاطاه على حصول المراضاه كيف اتفقت و كانت مفيده لإباحه التصرف خاصه كما هو المشهور و جرت عاده الناس بالتسامح فى الأشياء اليسيره و الرضا باعتماد غيرهم فى التصرف فيها على الأمارات المفيده للظن بالرضا فى المعاوضات و كان الغالب فى الأشياء التى يعتمد فيها على قول الصبى تعيين قيمه و الاختلاف الذى يتسامح به فى العاده فلاجل ذلك صح القول بالاعتماد على ما يصدر من الصبى من صورته البيع و الشراء مع الشروط المذكوره كما يعتمد عليه فى الإذن فى دخول الدار و فى

إيصال الهدية إذا ظهرت أمارات الصدق بل ما ذكرنا أولى بالجواز من الهدية من وجوه وقد استند فيه في التذكرة إلى تسامح السلف. و بالجمله فالاعتماد على الإذن المستفاد من حال المالك في الأخذ والإعطاء مع البناء على ما هو الغالب من كونه صحيح التصرف لا- على قول الصبي و معاملته من حيث إنه كذلك و كثيرا ما يعتمد الناس على الإذن المستفاد من غير وجود ذي يد أصلا مع شهاده الحال بذلك كما في دخول الحمام و وضع الأجره عوض الماء التالف في الصندوق و كما في أخذ الخضراوات الموضوعه للبيع و شرب ماء السقاءين و وضع القيمه المتعارفه في الموضع المعد لهما و غير ذلك من الأمور التي جرت العاده بها كما يعتمد على مثل ذلك في غير المعاوضات من أنواع التصرفات فالتحقيق أن هذا ليس مستثنى من كلام الأصحاب و لا منافيا له و لا يعتمد على ذلك أيضا في مقام الدعوى و لا فيما إذا طالب المالك بحقه و أظهر عدم الرضا انتهى. و حاصله أن مناط الإباحه و مدارها في المعاطاه ليس على وجود تعاط قائم بشخصين أو بشخص منزل منزله شخصين بل على تحقق الرضا من كل منهما بتصرف صاحبه في ماله حتى لو فرضنا أنه حصل مال كل منهما عند صاحبه باتفاق كإطاره الريح و نحوها ففرضا على التصرف بإخبار صبي أو بغيره من الإمارات كالكتابه و نحوها كان هذا معاطاه أيضا و لذا يكون وصول الهدية إلى المهدي إليه على يد الطفل الكاشف إيصاله عن رضا المهدي بالتصرف بل التملك كافيا في إباحه الهدية بل في تملكها. و فيه أن ذلك حسن إلا

أنه موقوف أولا- على ثبوت حكم المعاطاه من دون إنشاء إباحه أو تملكك و أنه يكتفى فيها بمجرد الرضا. و دعوى حصول الإنشاء بدفع الولي المال إلى الصبي مدفوعه بأنه إنشاء إباحه لشخص غير معلوم و مثله غير معلوم الدخول في حكم المعاطاه مع العلم بخروجه عن موضوعها و به يفرق بين ما نحن فيه. و مسأله إيصال الهديه بيد الطفل فإنه يمكن فيه دعوى كون دفعها إليه للإيصال إباحه أو تملكك كما ذكر أن إذن الولي للصبي في الإعارة إذن في انتفاع المستعير و أما دخول الحمام و شرب الماء و وضع الأجره و القيمه فلو حكم بصحتها بناء على ما ذكرنا من حصول المعاطاه بمجرد المرضاه الخاليه عن الإنشاء انحصرت صحه وساطه الصبي بما يكتفى فيه مجرد وصول العوضين دون ما لا يكتفى فيه. و الحاصل أن دفع الصبي و قبضه بحكم العدم فكل ما يكتفى فيه بوصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر بأي وجه اتفق فلا تضر فيه مباشره الصبي لمقدمات الوصول ثم إن ما ذكر مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبي وليا كان أو غيره. و أما ما ذكره كاشف الغطاء أخيرا من صيروره الشخص موجبا و قابلا- ففيه أولا- أن تولى وظيفه الغائب و هو من أذن للصغير إن كان يذن منه فالمفروض انتفاؤه و إن كان بمجرد العلم برضاه فالاحتفاء به في الخروج عن

موضوع الفضولي مشكل بل ممنوع. و ثانيا أن المحسوس بالوجدان عدم قصد من يعامل مع الأطفال النيايه عمن أذن للصبي

المكاسب، ج ٢، ص ١١٧

ثم إنه لا وجه لاختصاص ما ذكره من الأليه بالصبي و لا بالأشياء الحقيقه بل هو جار

فى المجنون و السكران بل البهائم و فى الأمور الخطيره إذ المعامله إذا كانت فى الحقيقه بين الكبار و كان الصغير آله فلا فرق فى الأليه بينه و بين غيره. نعم من تمسك فى ذلك بالسيره من غير أن يتجشم لإدخال ذلك تحت القاعده فه تخصص ذلك بالصبي لأنه المتيقن من موردها كما أن ذلك مختص بالمحقرات.

## مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به

### اشاره

مسأله و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذى يتلفظان به

- و اشتراط القصد بهذا المعنى فى صحه العقد بل فى تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه و لا إشكال فلا يقع من دون قصد إلى اللفظ كما فى الغالط أو إلى المعنى كما فى الهازل لا بمعنى عدم استعمال اللفظ فيه بل بمعنى عدم تعلق إرادته به و إن أوجد مدلوله بالإنشاء كما فى الأمر الصورى فهو شبيه الكذب فى الأخبار أو قصد معنى يغير مدلول العقد بأن قصد الأخبار أو الاستفهام أو إنشاء معنى غير البيع مجازاً أو غلطا فلا يقع البيع لعدم القصد إليه و لا المقصود إذا اشترطت فيه عبارته خاصه ثم إنه ربما يقال بعدم تحقق القصد فى عقد الفضولى و المكروه كما صرح به فى المسالك حيث قال إنهما قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله. و فيه أنه لا دليل على. اشتراط أزيد من القصد المتحقق فى صدق مفهوم العقد مضافاً إلى ما سيجىء فى أدله الفضولى و أما معنى ما فى المسالك فسيأتى فى اشتراط الاختيار.

## [كلام صاحب المقابس فى اعتبار تعيين المالكين

### اشاره

و اعلم أنه ذكر بعض المحققين ممن عاصرناه كلاماً فى هذا المقام فى أنه هل يعتبر تعيين المالكين الذين يتحقق النقل أو الانتقال بالنسبه إليهما أم لا. و ذكر أن فى المسأله أوجهها و أقوالاً و أن المسأله فى غايه الإشكال و أنه قد اضطربت فيها كلمات الأصحاب قدس الله أرواحهم فى تضاعيف أبواب الفقه ثم قال و تحقيق المسأله أنه إن توقف تعيين المالك على التعيين حال العقد لتعدد وجه وقوعه الممكن شرعاً اعتبر تعيينه فى النيه أو مع التلفظ به أيضاً كبيع الوكيل و الولى العاقد عن اثنين



فى بىع واحد أو الوكىل عنهما و الولى علىهما فى البىوع المتعدده فىجب أن يعىن من يقع له البىع أو الشراء من نفسه أو غيره و أن ىمىز البائع من المشترى إذا أمكن الوصفان فى كل منهما فإذا عىن جهه خاصه تعىنت و إن أطلق فإن كانت هناك جهه ىنصرف إليها الإطلاع كان كالتعىن كما لو دار الأمر بىن نفسه و غيره إذا لم يقصد الإبهام أو التعىن بعد العقد و إلا وقع لاغىا و هذا جار فى سائر العقود من النكاح و غيره. و الدلىل على اشتراط التعىن و لزوم متابعتة فى هذا القسم أنه لو لا ذلك لزم بقاء الملك بلا مالكة معىن فى نفس الأمر و أن لا ىحصل الجزم بشىء من العقود التى لم ىتعىن فیه العوضان و لا بشىء من الأحكام و الآثار المترتبه على ذلك و فساد ذلك ظاهر و لا دلىل على تأثیر التعىن المتعقب و لا على صحه العقد المبهم لانصراف الأدله إلى ما هو الشائع المعروف من الشرىعه و العاده فوجب الحكم بعدمه و على هذا فلو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه فإن عىن ذلك الغير تعىن و وقف على إجازته سواء تلفظ بذلك أم نواه و إن أبهم مع قصد الغير بطل و لا ىتوقف إلى أن ىوجد له مچىز إلى أن قال و إن لم ىتوقف تعىن المالك على التعىن حال العقد بأن ىكون العوضان معىنن و لا يقع العقد فىهما على وجه ىصح إلا لمالكهما. ففى وجوب التعىن أو الإطلاع المنصرف إليه أو عدمه مطلقا أو التفصىل بىن التصرىح بالخلاف فىبطل و عدمه فىصح أوجه أقواها الأخير و أوسطها الوسط و أشبهها للأصول

الأول و في حكم التعيين ما إذا عين المال بكونه في ذمه زيد مثلاً و على الأوسط لو باع مال نفسه عن الغير- وقع عنه و لغا قصد كونه عن الغير و لو باع مال زيد عن عمرو فإن كان وكيلا عن زيد صح عنه و إلا وقف على إجازته و لو اشترى لنفسه بمال في ذمه زيد فإن لم يكن وكيلا عن زيد وقع له و تعلق المال بذمته لا عن زيد ليقف على إجازته و إن كان وكيلا فالمقتضى لكل من العقدين منفردا موجود و الجمع بينهما يقتضى إلغاء أحدهما و لما لم يتعين احتمال البطلان للتدافع و صحته عن نفسه لعدم تعلق الوكاله بمثل هذا الشراء و ترجيح جانب الأصله. و عن الموكل لتعين العوض في ذمه الموكل فقصد كون الشراء لنفسه لغوا كما في المعين و لو اشترى عن زيد بشىء في ذمته فضولا و لم يجز فأجاز عمرو و لم يصح عن أحدهما. و قس على ما ذكر حال ما يرد من هذا الباب و لا- فرق على الأوسط في الأحكام المذكوره بين النيه المخالفه و التسميه و يفرق بينهما على الأخير و يبطل الجميع على الأول انتهى كلامه.

### [المناقشه فيما أفاده صاحب المقابسي]

أقول مقتضى المعاوضه و المبادله- دخول كل من العوضين في ملك مالك الآخر و إلا لم يكن كل منهما عوضا و بدلا و على هذا فالقصد إلى العوض و تعيينه يغني عن تعيين المالك إلا أن ملكيه العوض و ترتب آثار الملك عليه قد يتوقف على تعيين المالك فإن من الأعواض ما يكون متشخصا بنفسه في الخارج كالأعيان. و منها ما لا يتشخص إلا بإضافته إلى مالك كما في الذمم

لأن ملكيه الكلى لا- تكون إلا مضافه إلى ذمه و إجراء أحكام الملك على ما فى ذمه الواحد المردد بين شخصين فصاعدا غير معهود. فتعين الشخص فى الكلى إنما يحتاج إليه لتوقف اعتبار ملكيه ما فى الذمم على تعيين صاحب الذمه. فصح على ما ذكرنا أن تعيين المالك مطلقا غير معتبر سواء فى العوض المعين أم فى الكلى و أن اعتبار التعيين فيما ذكره من الأمثله فى الشق الأول من تفصيله إنما هو لتصحيح ملكيه العوض بتعيين من يضاف الملك إليه لا لتوقف المعامله على تعيين ذلك الشخص بعد فرض كونه مالكا فإن من اشترى لغيره فى الذمه إذا لم يعين الغير لم يكن الثمن ملكا لأن ما فى الذمه ما لم يضاف إلى شخص معين لم تترتب عليه أحكام المال من جعله ثمنا أو مثمنا و كذا الوكيل أو الولي العاقد عن اثنين فإنه إذا جعل العوضين فى الذمه بأن قال بعث عبدا بألف ثم قال قبلت فلا يصير العبد قابلا للبيع و لا الألف قابلا للاشتراء به حتى يسند كلا منهما إلى معين أو إلى نفسه من حيث إنه نائب عن ذلك المعين فيقول بعث عبدا من مال فلان بألف من مال فلان فيمتاز البائع عن المشتري. و أما ما ذكره من الوجوه الثلاثه فيما إذا كان العوضان معينين فالمقصود إذا كان هى المعاوضه الحقيقيه التى قد عرفت أن من لوازمها العقليه دخول العوض فى ملك مالك المعوض تحقيقا لمفهوم العوضيه و البديل له فلا- حاجه إلى تعيين من ينقل عنهما أو إليهما العوضان و إذا لم تقصد المعاوضه الحقيقيه فالبيع غير منعقد فإن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٨

جعل [من العوض من عين مال

غير المخاطب الذى ملكه المعوض فقال ملكتك فرسى هذا بحمار عمرو فقال المخاطب قبلت لم يقع البيع لخصوص المخاطب لعدم مفهوم المعاوضه معه و فى وقوعه اشتراء فضوليا وعمرو كلام يأتى - . و أما ما ذكره من مثال من باع مال نفسه عن غيره فلا إشكال فى عدم وقوعه عن غيره و الظاهر وقوعه عن البائع و لغويه قصده عن الغير لأنه أمر غير معقول لا- يتحقق القصد إليه حقيقه و هو معنى لغويته و لذا لو باع مال غيره عن نفسه وقع للغير مع إجازته كما سيجى ء و لا يقع عن نفسه أبدا. نعم لو ملكه فأجاز قيل بوقوعه له لكن لا- من حيث إيقاعه أولا- لنفسه فإن القائل به لا يفرق حينئذ بين بيعه عن نفسه أو عن مالكه فقصد وقوعه عن نفسه لغو دائما و وجوده كعدمه إلا- أن يقال إن وقوع بيع مال نفسه لغيره إنما لا يعقل إذا فرض قصده للمعاوضه الحقيقه لم لا يجعل هذا قرينه على عدم إرادته من البيع المبادله الحقيقه- أو على تنزيل الغير منزله نفسه فى مالكيه المبيع- كما سيأتى أن المعاوضه الحقيقه فى بيع الغاصب لنفسه لا- يتصور إلا على هذا الوجه و حينئذ يحكم ببطلان المعامله لعدم قصد المعاوضه الحقيقه مع المالك الحقيقى. و من هنا ذكر العلامه و غيره فى عكس المثال المذكور أنه لو قال المالك للمرتهن بعه لنفسك بطل و كذا لو دفع مالا إلى من يطلب الطعام و قال اشتر به لنفسك طعاما هذا و لكن الأقوى صحه المعامله المذكوره- و لغويه القصد المذكور لأنه راجع إلى إرادته إرجاع فائده البيع إلى الغير لا جعله أحد ركنى المعاوضه و

أما حكمهم ببطالان البيع في مثال الرهن و اشتراء الطعام فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب لا أن المخاطب إذا قال بعته لنفسى أو اشتريته لنفسى لم يقع لمالكه إذا أجازته و بالجملة فحكمهم بصحة بيع الفضولى و شرائه لنفسه و وقوعه للمالك يدل على عدم تأثير قصد وقوع البيع لغير المالك

### **إهل يعتبر تعيين الموجب للمشتري و القابل للبائع**

ثم إن ما ذكرناه كله حكم و جوب تعيين كل من البائع و المشتري من يبيع له و من يشتري له. و أما تعيين الموجب لخصوص المشتري المخاطب و تعيين القابل لخصوص البائع فيحتمل اعتباره إلا فيما علم من الخارج عدم إرادته لخصوص المخاطب لكل من المتخاطبين كما في غالب البيوع و الإجازات فحينئذ يراد من ضمير المخاطب في قوله ملكتك كذا أو منفعه كذا بكذا هو المخاطب بالاعتبار الأعم من كونه مالكا حقيقيا أو جعليا كالمشتري الغاصب أو من هو بمنزلة المالك بإذن أو ولاية. و يحتمل عدم اعتباره إلا إذا علم من الخارج إرادته لخصوص الطرفين كما في النكاح و الوقف الخاص و الهبة و الوكالة و الوصية و الأقوى هو الأول عملا. بظاهر الكلام الدال على قصد الخصوصية و تبعه العقود للقصد و على فرض القول الثانى فلو صرح بإرادته لخصوص المخاطب اتبع قصده فلا يجوز للقابل أن يقبل عن غيره. قال في التذكرة لو باع الفضولى أو اشترى مع جهل الآخر فأشكال ينشأ من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد و هذا الإشكال و إن كان ضعيفا مخالفا للإجماع و السيرة إلا أنه مبنى على ما ذكرناه من مراعاة ظاهر الكلام. و قد يقال فى الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح إن الزوجين فى النكاح كالعوضين فى سائر العقود

و تختلف الأَغراض باختلافهما فلا بد من التعيين و توارد الإيجاب و القبول على أمر واحد و لأن معنى قوله بعتك كذا بكذا رضاه بكونه مشتريا للمال المبيع و المشتري يطلق على المالك و وكيله و معنى قولها زوجتك نفسى رضاها بكونه زوجا و الزوج لا- يطلق على الوكيل انتهى. و يرد على الوجه الأول من وجهى الفرق أن كون الزوجين كالعوضين إنما يصلح وجها لوجوب التعيين فى النكاح لا لعدم وجوبه فى البيع مع أن الظاهر أن ما ذكرناه من الوقف و إخوته كالنكاح فى عدم جواز قصد القابل القبول فيها على وجه النيابة أو الفضولى فلا بد من وجه مطرد فى الكل. و على الوجه الثانى أن معنى بعتك فى لغة العرب كما نص عليه فخر المحققين و غيره هو ملكتك بعوض و معناه جعل المخاطب مالكا و من المعلوم أن المالك لا يصدق على الولى و الوكيل و الفضولى. فالأولى فى الفرق ما ذكرناه من أن الغالب فى البيع و الإجاره هو قصد المخاطب لا من حيث هو بل بالاعتبار الأعم من كونه أصاله أو عن الغير و لا ينافى ذلك عدم سماع قول المشتري فى دعوى كونه غير أصيل فتأمل بخلاف النكاح و ما أشبهه فإن الغالب قصد المتكلم للمخاطب من حيث إنه ركن للعقد بل ربما يستشكل فى صحه أن يراد من القرينه المخاطب من حيث قيامه مقام الأصل كما لو قال زوجتك مريدا له باعتبار كونه وكيلا عن الزوج و كذا قوله وقفت عليك و أوصيت لك و وكتتك و لعل الوجه عدم تعارف صدق هذه العنوانات على الوكيل فيها فلا يقال للوكيل الزوج و لا الموقوف عليه و

لا الموصى له و لا الموكل بخلاف البائع و المستأجر فتأمل حتى لا يتوهم رجوعه إلى ما ذكرناه سابقا و اعترضنا عليه.

## مسأله و من شرائط المتعاقدين الاختيار

### [المراد من الاختيار]

و المراد به القصد إلى وقوع مضمون العقد عن طيب النفس في مقابل الكراهه و عدم طيب النفس لا الاختيار في مقابل الجبر.

### [ما يدل على اشتراط الاختيار]

و يدل عليه قبل الإجماع قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و قوله ص:

لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و قوله ص في الخبر المتفق عليه بين المسلمين: رفع أو وضع عن أمتي تسعه أشياء أو سته و منها ما أكرهوا عليه. و ظاهره و إن كان رفع المؤاخذه إلا أن استشهاد الإمام ع به في رفع بعض الأحكام الوضعيه يشهد لعموم المؤاخذه فيه لمطلق الإلزام عليه بشىء. ففى صحيحه البنزطى عن أبى الحسن ع: فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا. و الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم يكن صحيحا عندنا من دون الإكراه أيضا إلا أن مجرد استشهاد الإمام ع فى عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما أكرهوا عليه يدل على أن المراد بالنبوى ليس خصوص المؤاخذه و العقاب الأخرى هذا كله مضافا إلى الأخبار الواردة فى طلاق المكره بضميمه عدم الفرق ثم إنه يظهر من جماعه منهم الشهيدان أن المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله بل يظهر

المكاسب، ج ٢، ص ١١٩

ذلك من بعض كلمات العلامه و ليس مرادهم أنه لا- قصد له إلا- إلى مجرد التكلم كيف و الهازل الذى هو دونه فى القصد قاصد للمعنى قصدا صوريا. و الخالى عن القصد إلى غير التكلم هو من

يتكلم تقليداً أو تلقينا كالطفل الجاهل بالمعاني.

### **[المراد من قولهم: المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله]**

فالمراد بعدم قصد المكره عدم القصد إلى وقوع مضمون العقد في الخارج و أن الداعى له إلى الإنشاء ليس قصد وقوع مضمونه في الخارج لا أن كلامه الإنشائي مجرد عن المدلول كيف و هو معلول الكلام الإنشائي إذا كان مستعملا غير مهمل و هذا الذى ذكرنا لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمل في معنى الإكراه لغه و عرفا و أدنى تتبع فيما ذكره الأصحاب في فروع الإكراه التى لا تستقيم مع ما توهمه من خلو المكره عن قصد مفهوم اللفظ و جعله مقابلا للقصد. و حكمهم بعدم وجوب التوريه- في التفصى عن الإكراه و صحه بيعه بعد الرضا و استدلالهم له بالأخبار الوارده في طلاق المكره و أنه لا طلاق إلا مع إرادته الطلاق حيث إن المنفى صحه الطلاق لا تحقق مفهومه لغه و عرفا و فيما ورد فيمن طلق مداراه بأهله إلى غير ذلك. و فى أن مخالفه بعض العامه فى وقوع الطلاق إكراها لا ينبغى أن يحمل على الكلام المجرد عن قصد المفهوم الذى لا يسمى خبرا و لا إنشاء و غير ذلك مما يوجب القطع بأن المراد بالقصد المفقود فى المكره هو القصد إلى وقوع أثر العقد و مضمونه فى الواقع و عدم طيب النفس به لا عدم إرادته المعنى من الكلام و يكفى فى ذلك ما ذكره الشهيد الثانى من أن المكره و الفضولى قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله. نعم ذكر فى التحرير و المسالك فى فروع المسأله ما يوهم ذلك. قال فى التحرير لو أكره على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق إذ لا إكراه على القصد انتهى. و بعض



المعاصرين بنى هذا الفرع على تفسير القصد بما ذكرناه من متوهم كلامهم فرد عليهم بفساد المبني و عدم وقوع الطلاق في  
الفرض المزبور و لكن المتأمل يقطع بعدم إرادتهم لذلك و سيأتي ما يمكن توجيه الفرع المزبور به

### [حقيقه الإكراه لغه و عرفا]

ثم إن حقيقه الإكراه لغه و عرفا حمل الغير على ما يكرهه و يعتبر في وقوع الفعل من ذلك الحمل اقتترانه بتوعد منه مطنون  
الترتب على ترك ذلك الفعل مضر بحال الفاعل أو متعلقه نفسا أو عرضا أو مالا فظهر من ذلك أن مجرد الفعل لدفع الضرر  
المرتتب على تركه لا يدخله في المكروه عليه كيف و الأفعال الصادرة من العقلاء كلها أو جلها ناشئه عن دفع الضرر و ليس دفع  
مطلق الضرر الحاصل من إبعاد شخص يوجب صدق المكروه عليه فإن من أكره على دفع مال و توقف على بيع بعض أمواله فالبيع  
الواقع منه لبعض أمواله و إن كان لدفع الضرر المتوقع به على عدم دفع ذلك المال و لذا يرتفع التحريم عنه لو فرضت حرمة  
عليه لحلف أو شبهه ليس مكرها.

### [المعيار في صدق الإكراه]

فالمعيار في وقوع الفعل مكرها عليه سقوط الفاعل من أجل الإكراه المقترن بإبعاد الضرر عن الاستقلال في التصرف بحيث لا  
تطيب نفسه بما يصدر منه و لا يتعمد إليه عن رضا و إن كان يختاره لاستقلال العقل بوجود اختياره دفعا للضرر أو ترجيحا لأقل  
الضررى ن إلا أن هذا المقدار لا يوجب طيب نفسه به فإن النفس مجبولة على كراهه ما يحمله غيره عليه مع الإبعاد عليه بما يشق  
تحمله. و الحاصل أن الفاعل و إن يفعل لدفع الضرر لكنه مستقل في فعله و مخلى و طبعه فيه بحيث تطيب نفسه بفعله و إن كان  
من باب علاج الضرر و قد يفعل لضرر إبعاد الغير على تركه و هذا مما لا تطيب النفس به و ذلك معلوم بالوجدان

### [هل يعتبر عدم إمكان التفصى عن الضرر بما لا ضرر فيه]

ثم إنه هل يعتبر في موضوع الإكراه أو حكمه عدم إمكان التفصى عن الضرر المتوقع به بما لا يوجب به ضررا آخر كما حكى  
عن جماعه أم لا- الذى يظهر من النصوص و الفتاوى عدم اعتبار العجز عن التوريه لأذن حمل عموم رفع الإكراه و خصوص  
النصوص الواردة في طلاق المكروه و عتقه و معاقد الإجماعات و الشهيرات المدعاه في حكم المكروه على صوره العجز عن  
التوريه لجهل أو دهشه بعيد جدا بل غير صحيح في بعضها من جهة المورد كما لا يخفى على من راجعها مع أن القدره على  
التوريه لا تخرج الكلام عن حيز الإكراه عرفا.

### [هل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه]

هذا و ربما يستظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصى بوجه آخر غير التوريه أيضا في صدق الإكراه مثل روايه ابن  
سنان عن أبي عبد الله ع قال: لا يمين في غضب و لا في قطيعه رحم و لا في جبر و لا في إكراه قلت أصلحك الله و ما الفرق بين

الجبر و الإكراه قال الجبر من السلطان و يكون الإكراه من الزوجه و الأم و الأب و ليس ذلك بشىء .

و يؤيده أنه لو خرج عن الإكراه عرفا بالقدره على التفصلى بغير التوريه خرج عنه بالقدره عليها لأن المناط حينئذ انحصار التخلص عن الضرر المتوقع به فى فعل المكره عليه فلا فرق بين أن يتخلص عنه بكلام آخر أو فعل آخر أو بهذا الكلام مع قصد معنى آخر. و دعوى أن جريان حكم الإكراه مع القدره على التوريه تعبدى لا- من جهة صدق حقيقه الإكراه كما ترى لكن الإنصاف أن وقوع الفعل عن الإكراه لا يتحقق إلا مع العجز عن التفصلى بغير

التوريه لأنه يعتبر فيه أن يكون الداعى عليه هو خوف ترتب الضرر المتوعد به على الترك و مع القدره على التفصى لا يكون الضرر مترتبا على ترك المكره عليه بل على تركه و ترك التفصى معا فدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين من فعل المكره عليه و التفصى فهو مختار فى كل منهما و لا يصدر كل منهما إلا باختياره فلا إكراه و ليس التفصى من الضرر أحد فردى المكره عليه حتى لا يوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما كما لو أكرهه على أحد الأمرين حيث يقع كل منهما حينئذ مكرها عليه لأن الفعل المتفصى به مسقط عن المكره عليه لا بدل له و لذا لا تجرى عليه أحكام المكره عليه إجماعا فلا يفسد إذا كان عقدا و ما ذكرناه و إن كان جاريا فى التوريه إلا أن الشارع رخص فى ترك التوريه بعد عدم إمكان التفصى بوجه آخر لما ذكرنا من ظهور النصوص و الفتاوى و بعد حملها على صوره العجز عن التوريه مع أن العجز عنها لو كان معتبرا لأشير إليها فى تلك الأخبار الكثيره المجوزه للحلف كاذبا عند الخوف و الإكراه خصوصا: فى قصه عمار و أبويه حيث أكرهوا على الكفر فأبى أبواه فقتلا و أظهر لهم عمار ما أرادوا فجاء باكيا إلى رسول الله ص فنزلت الآيه مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٠

بِإِيمَانٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنْ عَادُوا عَلَيْكَ فَعَدِّمْ لَمْ يَنْبَغِ عَلَيْهِ عَلَى التَّوْبَةِ فَإِنَّ التَّنْبِيْهَ فِي الْمَقَامِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا إِلَّا أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي رَجْحَانِهِ خُصُوصًا مِنَ النَّبِيِّ ص بِاعْتِبَارِ شَفَقَتِهِ عَلَى

عمار و علمه بكراهه تكلم عمار بألفاظ الكفر من دون توريه كما لا يخفى

### [الفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها]

هذا و لكن الأولى أن يفرق بين إمكان التفصي بالتوريه و إمكانه بغيرها بتحقيق الموضوع في الأول دون الثاني لأن الأصحاب وفاقا للشيخ في المبسوط ذكروا من شروط تحقق الإكراه أن يعلم أو يظن المكروه بالفتح أنه لو امتنع مما أكره عليه لوقع فيما توعد عليه و معلوم أن المراد ليس امتناعه عنه في الواقع و لو مع اعتقاد المكروه بالكسر عدم الامتناع بل المعيار في وقوع الضرر اعتقاد المكروه لامتناع المكروه و هذا المعنى يصدق مع إمكان التوريه و لا يصدق مع التمكن من التفصي بغيرها لأن المفروض تمكنه من الامتناع مع اطلاع المكروه عليه و عدم وقوع الضرر عليه. و الحاصل أن التلازم بين امتناعه و وقوع الضرر الذي هو المعبر في صدق الإكراه موجود مع التمكن بالتوريه لا مع التمكن بغيرها فافهم

### [عدم اعتبار العجز في الإكراه الرافع لأثر المعاملات]

ثم إن ما ذكرنا من اعتبار العجز عن التفصي إنما هو في الإكراه المسوغ للمحرمات و مناطه توقف دفع ضرر المكروه على ارتكاب المكروه عليه.

و أما الإكراه الرافع لأثر المعاملات فالظاهر أن المناط فيه عدم طيب النفس بالمعامله و قد يتحقق مع إمكان التفصي مثلا من كان قاعدا في مكان خاص خال عن الغير متفرغا لعباده أو مطالعه فجاءه من أكرهه على بيع شىء مما عنده و هو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره و هو كاره للخروج عن ذلك المكان لكن لو خرج كان له في الخارج خدم يكفونه شر المكروه فالظاهر صدق الإكراه حيثئذ بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشىء بخلاف من كان خدمه حاضرين عنده و توقف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه و طرده فإن هذا لا يتحقق

فى حقه الإكراه و يكذب لو ادعاه بخلاف الأول إذا اعتذر بکراهه الخروج عن ذلك المنزل و لو فرض فى ذلك المثل إكراهه على محرم لم يعذر فيه بمجرد كراهه الخروج عن ذلك المنزل و قد تقدم الفرق بين الجبر و الإكراه فى روايه ابن سنان.

### [المراد من الإكراه الرافع لأثر المعاملات]

فالإكراه المعترف فى تسويغ المحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر المذكور و الرافع لأثر المعاملات هو الإكراه الذى ذكر فى تلك الروايه أنه قد يكون من الأب و الولد و المرأه فالمعيار فيه عدم طيب النفس فيها لا الضروره و الإلجاء و إن كانت هى المتبادر من لفظه الإكراه و لذا يحمل الإكراه فى حديث الرفع عليه فيكون الفرق بينه و بين الاضطراب المعطوف عليه فى ذلك الحديث اختصاص الاضطراب بالحاصل لا من فعل الغير كالجوع و العطش و المرض لكن الداعى على اعتبار ما ذكرنا فى المعاملات هو أن العبره فيها بالقصد الحاصل عن طيب النفس حيث استدلوا على ذلك بقوله تعالى تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ. و لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم اعتبار الإراده فى صحه الطلاق و خصوص ما ورد فى فساد طلاق من طلق مداراه مع عياله.

### [الفرق بين الإكراه فى الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه]

فقد تلخص مما ذكرنا أن الإكراه الرافع لأثر الحكم التكليفى أخص من الرافع لأثر الحكم الوضعى. و لو لوحظ ما هو المناط فى رفع كل منهما من دون ملاحظه عنوان الإكراه كانت النسبه بينهما العموم من وجه لأن المناط فى رفع الحكم التكليفى هو دفع الضرر و فى رفع الحكم الوضعى هو عدم الإراده و طيب النفس

### [لو أكره الشخص على أحد الأمرين]

و من هنا لم يتأمل أحد فى أنه إذا أكره الشخص على أحد الأمرين المحرمين لا- بعينه فكل منهما وقع فى الخارج لا يتصف بالتحريم لأن المعيار فى دفع الحرمة دفع الضرر المتوقع على فعل أحدهما أما لو كانا عقدين أو إيقاعين كما لو أكره على طلاق إحدى زوجتيه. فقد استشكل غير واحد فى أن ما يختاره من الخصوصيتين بطيب نفسه و يرجحه على الآخر بدواعيه النفسانيه الخارجيه عن الإكراه مكره عليه باعتبار جنسه أم لا. بل أفتى فى القواعد بوقوع الطلاق و عدم الإكراه و إن حمله بعضهم على ما إذا قنع المكره بطلاق إحداهما مبهمه لكن المسأله عندهم غير صافيه عن الإشكال من جهه مدخله طيب النفس فى اختيار الخصوصيه و إن كان الأقوى وفاقا لكل من تعرض للمسأله تحقق الإكراه لغه و عرفا مع أنه لو لم يكن هذا مكرها عليه لم يتحقق الإكراه أصلا إذ الموجود فى الخارج دائما إحدى خصوصيات المكره عليه إذ لا يكاد يتفق الإكراه بجزئى حقيقى من جميع الجهات. نعم هذا الفرد مختار فيه من حيث الخصوصيه و إن كان مكرها عليه من حيث القدر المشترك بمعنى أن وجوده الخارجى ناش عن إكراه و اختيار و لذا لا يستحق المدح أو الذم باعتبار أصل الفعل و يستحقه باعتبار الخصوصيه.

و تظهر الثمره فيما لو ترتب أثر على خصوصيه المعامله الموجوده فإنه لا يرتفع بالإكراه على القدر المشترك مثلا لو أكرهه على شرب الماء أو شرب الخمر لم يرتفع تحريم الخمر لأنه مختار فيه و إن كان مكرها في أصل الشرب و كذا لو أكرهه على بيع صحيح أو فاسد فإنه لا يرتفع أثر الصحيح لأنه مختار فيه و إن كان مكرها في جنس البيع لكنه لا يترتب على الجنس أثر يرتفع بالإكراه و من هنا يعلم أنه لو أكره على بيع مال أو إيفاء مال مستحق لم يكن إكراها لأن القدر المشترك بين الحق و غيره إذا أكره عليه لم يقع باطلا و إلا لوقع الإيفاء أيضا باطلا فإن اختار البيع صحيح لأن الخصوصيه غير مكره عليها و المكره عليه و هو القدر المشترك غير مرتفع الأثر و لو أكرهه على بيع مال أو أداء مال غير مستحق كان إكراها لأنه لا يفعل البيع إلا فرارا من بدله أو وعيده المضرين كما لو أكرهه على بيع داره أو شرب الخمر فإن ارتكاب البيع للفرار عن الضرر الأخرى ببدله أو التضرر الدينوى بوعيده

### [لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد]

ثم إن إكراه أحد الشخصين على فعل واحد بمعنى إزماء عليهما كفايه و إيعادهما على تركه كإكراه شخص واحد على أحد الفعلين في كون كل منهما مكرها.

### [صور تعلق الإكراه]

و اعلم أن الإكراه قد يتعلق بالمالك و العاقد كما تقدم و قد يتعلق بالمالك دون العاقد كما لو أكره على التوكيل في بيع ماله فإن العاقد قاصد مختار و المالك مجبور و هو داخل في عقد الفضولي بعد ملاحظه عدم تحقق الوكاله مع الإكراه و قد ينعكس كما لو قال بع مالى أو طلق زوجتى و إلا قتلتك و الأقوى هنا الصحه لأن العقد هنا من حيث إنه عقد لا يعتبر فيه سوى القصد الموجود في المكره إذا كان عاقدا و الرضا المعتبر من المالك موجود بالفرض فهذا أولى من المالك المكره على العقد إذا رضى لاحقا. و احتمال في المسالك عدم الصحه نظرا إلى

المكاسب، ج ٢، ص ١٢١

أن الإكراه يسقط حكم اللفظ كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها ثم قال و الفرق بينهما أن عبارته المجنون مسلوبه بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبه لعارض تخلف القصد- فإن كان الأمر قاصدا لم يقدح إكراه المأمور انتهى و هو حسن و قال أيضا لو أكره الوكيل على الطلاق دون الموكل ففي صحته وجهان أيضا من تحقق الاختيار في الموكل المالك و من سلب عبارته المباشر انتهى. و ربما يستدل على فساد العقد في هذين الفرعين بما دل على رفع حكم الإكراه و فيه ما سيجىء من أنه إنما يرفع حكما ثابتا على المكره لو لا الإكراه و لا أثر للعقد هنا بالنسبه إلى المتكلم به لو لا الإكراه. و مما يؤيد ما ذكرنا حكم المشهور بصحه بيع

المكره بعد لحوق الرضا و من المعلوم أنه إنما يتعلق بحاصل العقد الذى هو أمر مستمر و هو النقل و الانتقال و أما التلفظ بالكلام الذى صدر مكرها عليه فلا- معنى للحقوق الرضا به لأن ما مضى و انقطع لا يتغير عما وقع عليه و لا ينقلب. نعم ربما يستشكل هنا فى الحكم المذكور بأن القصد إلى المعنى و لو على وجه الإكراه شرط فى الاعتناء بعبارة العقد و لا يعرف إلا من قبل العاقد فإذا كان مختارا أمكن إحرازه بأصالة القصد فى أفعال العقلاء الاختيارية دون المكره عليها اللهم إلا أن يقال إن الكلام بعد إحراز القصد و عدم تكلم العاقد لاغيا أو موريا و لو كان مكرها مع أنه يمكن إجراء أصالة القصد هنا أيضا فتأمل.

## فروع

### [الإكراه على بيع عبد من عبيد]

و لو أكرهه على بيع واحد غير معين من عبيدين فباعهما أو باع نصف أحدهما ففى التذكرة إشكال. أقول أما بيع العبيدين فإن كان تدريجا فالظاهر وقوع الأول مكرها دون الثانى- مع احتمال الرجوع إليه فى التعيين سواء ادعى العكس أم لا و لو باعهما دفعه احتملت صحه الجميع لأنه خلاف المكره عليه و الظاهر أنه لم يقع شىء منهما عن إكراه و بطلان الجميع لوقوع أحدهما مكرها عليه و لا ترجيح و الأول أقوى.

### [الإكراه على معين فضم غيره إليه]

و لو أكرهه على بيع معين فضم إليه غيره و باعهما دفعه فالأقوى الصحه فى غير ما أكرهه عليه و أما مسأله النصف فإن باع النصف بعد الإكراه على الكل بقصد أن يبيع النصف الآخر امتثالا للمكره بناء على شمول الإكراه لبيع المجموع دفعتين فلا إشكال فى وقوعه مكرها عليه و إن كان لرجاء أن يقع المكره بالنصف كان أيضا إكراهها لكن فى سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر.

### [الإكراه على الطلاق]

## إشارة

بقى الكلام فيما وعدنا ذكره من الفرع المذكور فى التحرير قال فى التحرير لو أكرهه على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق انتهى- . و نحوه فى المسالك بزياده احتمال عدم الوقوع لأن الإكراه أسقط أثر اللفظ و مجرد النية لا حكم لها. و حكى عن سببه فى نهايه المرام أنه نقله قولاً و استدلل عليه بعموم ما دل من النص و الإجماع على بطلان عقد المكره و الإكراه متحقق هنا إذ المفروض أنه لولاه لما فعله ثم قال و المسأله محل إشكال انتهى و عن بعض الأجله أنه لو علم أنه لا يلزمه إلا اللفظ و له تجريده عن القصد فلا شبهه فى عدم الإكراه و إنما يحتمل الإكراه مع عدم العلم بذلك سواء ظن لزوم القصد و إن لم يرد المكره أم لا انتهى. ثم إن بعض المعاصرين ذكر الفرع عن المسالك و بناء على أن المكره لا قصد له أصلا فرد بثبوت القصد للمكره و جزم بوقوع الطلاق المذكور مكرها عليه و فيه ما عرفت سابقا من أنه لم يقل أحد بخلو المكره عن قصد معنى اللفظ و ليس هذا مرادا من قولهم إن المكره غير قاصد إلى مدلول اللفظ

ولذا شرك الشهد الثانى بين المكره و الفضولى فى ذلك كما عرفت سابقا فبناء هذا الحكم فى هذا الفرع على ما ذكر ضعيف جدا و كذا ما تقدم عن بعض الأجله من أنه إن علم بكفايه مجرد اللفظ المجرد عن النيه فنوى اختيارا صح لأن مرجع ذلك إلى وجوب التوريه على العارف بها المتفظن لها إذ لا فرق بين التخلص بالتوريه و بين تجريد اللفظ عن قصد المعنى بحيث يتكلم به لاغيا و قد عرفت أن ظاهر الأدله و الأخبار الوارده فى طلاق المكره و عتقه عدم اعتبار العجز عن التوريه.

### **[أقسام الإكراه على الطلاق و أحكامها]**

و توضيح الأقسام المتصوره فى الفرع المذكور أن الإكراه الملحق بوقوع الطلاق قصدا إليه راضيا به إما أن لا يكون له دخل فى الفعل أصلا بأن يوقع الطلاق قصدا إليه عن طيب النفس بحيث لا يكون الداعى إليه هو الإكراه لبنائه على تحمل الضرر المتوقع به و لا- يخفى بداهه وقوع الطلاق هنا و عدم جواز حمل الفرع المذكور عليه فلا معنى لجعله فى التحرير أقرب و ذكر احتمال عدم الوقوع فى المسالك و جعله قولا فى نهايه المرام و استشكاله فيه لعموم النص و الإجماع. و كذا لا ينبغى التأمل فى وقوع الطلاق لو لم يكن الإكراه مستقلا فى داعى الوقوع بل هو بضميمه شىء اختيارى للفاعل و إن كان الداعى هو الإكراه فإما أن يكون الفعل لا من جهه التخلص عن الضرر المتوقع به بل من جهه دفع الضرر اللاحق للمكره بالكسر كمن قال له ولده طلق زوجتك و إلا قتلتك أو قتلت نفسى فطلق الوالد خوفا من قتل الولد نفسه أو قتل الغير له إذا تعرض لقتل والده أو



كان الداعى على الفعل شفقته دينيه على المكره بالكسر أو على المطلقه أو على غيرهما ممن يريد نكاح الزوجه لئلا يقع الناس فى محرم و الحكم فى الصورتين لا يخلو عن إشكال. و إن كان الفعل لداعى التخلص من الضرر فقد يكون قصد الفعل لأجل اعتقاد المكره أن الحذر لا يتحقق إلا بإيقاع الطلاق حقيقه لغفلته عن أن التخلص غير متوقف على القصد إلى وقوع أثر الطلاق و حصول البينونه فيوطن نفسه على رفع اليد عن الزوجه و الإعراض عنها فيوقع الطلاق قاصدا و هذا كثيرا ما يتفق للعوام. و قد يكون هذا التوطن و الإعراض من جهه جهله بالحكم الشرعى أو كونه رأى مذهب بعض العامه فزعم أن الطلاق يقع مع الإكراه فإذا أكره على الطلاق فقد طلق قاصدا لوقوعه لأن القصد إلى اللفظ المكره عليه بعد اعتقاد كونه سببا مستقلا فى وقوع البينونه يستلزم القصد إلى وقوعها فيرضى نفسه بذلك و يوطنها عليه و هذا أيضا كثيرا ما يتفق للعوام و الحكم فى هاتين الصورتين لا يخلو عن إشكال إلا أن تحقق الإكراه أقرب

**[عقد المكره لو تعقبه الرضا]**

**[الاستدلال على الصحه]**

ثم إن المشهور بين المتأخرين أنه لو رضى المكره بما فعله صح العقد بل عن الرياض تبعا للحدائق أن عليه اتفاقهم لأنه عقد حقيقى فيؤثر أثره مع اجتماع باقى شرائط البيع و هو طيب النفس. و دعوى اعتبار مقارنه طيب النفس للعقد خاليه عن الشاهد مدفوعه بالإطلاقات

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٢

و أضعف منها دعوى اعتبارها فى مفهوم العقد- اللزوم منه عدم كون عقد الفضولى عقدا حقيقه و أضعف من الكل دعوى اعتبار طيب نفس العاقد فى تأثير عقده اللزوم منه عدم صحه بيع المكره بحق و كون

إكراهه على العقد تعبدية لا لتأثير فيه و يؤيده فحوى صحه عقد الفضولى حيث إن المالك طيب النفس بوقوع أثر العقد و غير منشىء للنقل بكلامه. و إمضاء إنشاء الغير ليس إلا طيب النفس بمضمونه و ليس إنشاء مستأنفا مع أنه لو كان فهو موجود هنا فلم يصدر من المالك هنالك إلا طيب النفس بانتقاله متأخرا عن إنشاء العقد و هذا موجود فيما نحن فيه مع زائد و هو إنشاؤه للنقل المدلول عليه بلفظ العقد لما عرفت من أن عقده إنشاء حقيقى. و توهم أن عقد الفضولى واجد لما هو مفقود هنا و هو طيب نفس العاقد بما ينشؤه مدفوع بالقطع بأن طيب النفس لا أثر له لا فى صدق العقديه إذ يكفى فيه مجرد قصد الإنشاء المدلول عليه باللفظ المستعمل فيه و لا فى النقل و الانتقال لعدم مدخلية غير المالك فيه. نعم لو صح ما ذكر سابقا من توهم أن المكره لا قصد له إلى مدلول اللفظ أصلا و أنه قاصد نفس اللفظ الذى هو بمعنى الصوت كما صرح به بعض صح أنه لا يجدى تعقب الرضا إذ لا عقد حينئذ لكن عرفت سابقا أنه خلاف المقطوع من النصوص و الفتاوى فراجع

### **إما استدلال به على البطلان و المناقشه فيه**

فظهر مما ذكرنا ضعف وجه التأمل فى المسأله كما عن الكفايه و مجمع الفائده تبعا للمحقق الثانى فى جامع المقاصد و إن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ الدال على اعتبار كون العقد عن التراضى مضافا إلى النبوى المشهور الدال على رفع حكم الإكراه مؤيدا بالنقض بالهازل مع أنهم لم يقولوا بصحته بعد لحوق الرضا و الكل كما ترى لأن دلالة الآيه

على اعتبار وقوع العقد عن التراضى إما بمفهوم الحصر وإما بمفهوم الوصف ولا حصر كما لا يخفى لأن الاستثناء منقطع وغير مفرغ. و مفهوم الوصف على القول به مقيد بعدم ورود الوصف مورد الغالب كما فى رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ و دعوى وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعه و سيجى ء زياده توضيح لعدم دلالة الآيه على اعتبار سبق التراضى فى البيع الفضولى. و أما حديث الرفع ففيه أولا أن المرفوع فيه هى المؤاخذه و الأحكام المتضمنه لمؤاخذه المكره و إلزامه بشى ء و الحكم بوقوف عقده على رضاه راجع إلى أن له أن يرضى بذلك و هذا حق له لا عليه. نعم قد يلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتى يرضى المكره أو يفسخ و هذا إلزام لغيره و الحديث لا يرفع المؤاخذه و الإلزام عن غير المكره كما تقدم و أما إلزامه بعد طول المده باختيار البيع أو فسخه فهو من توابع الحق الثابت له بالإكراه لا من أحكام الفعل المتحقق على وجه الإكراه ثم إن ما ذكرنا واضح على القول بكون الرضا ناقلا- و كذلك على القول بالكشف بعد التأمل. و ثانيا أنه يدل على أن الحكم الثابت للفعل المكره عليه لو لا الإكراه يرتفع عنه إذا وقع مكرها عليه كما هو معنى رفع الخطأ و النسيان أيضا و هذا المعنى موجود فيما نحن فيه لأن أثر العقد الصادر من المالك مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإكراه سبب مستقل لنقل المال و من المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإكراه و هذا الأثر الناقص المترتب عليه مع الإكراه العله التامه للملكيه لم يكن ثابتا للفعل مع قطع النظر عن الإكراه ليرتفع به إذ

المفروض أن الجزئية ثابتة له بوصف الإكراه فكيف يعقل ارتفاعه بالإكراه وعبارة أخرى أن اللزوم الثابت للعقد مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإكراه هو اللزوم المنفى بهذا الحديث و المدعى بثبوته للعقد بوصف الإكراه هو وقوفه على رضا المالك و هذا غير مرتفع بالإكراه لكن يرد على هذا أن مقتضى حكومه الحديث على الإطلاقات هو تقيدها بالمسبوقيه بطيب النفس فلا يجوز الاستناد إليها لصحة بيع المكره و وقوفه على الرضا اللاحق فلا يبقى دليل على صحة بيع المكره فيرجع إلى أصالة الفساد. و بعبارة أخرى أن أدله صحة البيع تدل على سببيه مستقلة فإذا قيدت بغير المكره لم يبق لها دلالة على حكم المكره بل لو كان هنا ما يدل على صحة البيع بالمعنى الأعم من السببيه المستقلة كان دليل الإكراه حاكما عليه مقيدا له فلا ينفع اللهم إلا أن يقال إن الإطلاقات المقيدة للسببيه المستقلة مقيدة بحكم الأدلة الأربعة المقتضية لحرمة أكل المال بالباطل و مع عدم طيب النفس بالبيع المرضي به سبقه الرضا أو لحقه و مع ذلك فلا حكومه للحديث عليها إذ البيع المرضي به سابقا لا يعقل عروض الإكراه له. و أما المرضي به بالرضا اللاحق فإنما يعرضه الإكراه من حيث ذات الموصوف و هو أصل البيع قبل الرضا و لا نقول بتأثيره بل مقتضى الأدلة الأربعة مدخليه الرضا في تأثيره و وجوب الوفاء به. فالإطلاقات بعد التقييد تثبت التأثير التام لمجموع العقد المكره عليه و الرضا به لاحقا و لا يزمه بحكم العقل كون العقد المكره عليه بعض المؤثر التام و هذا لا يرتفع بالإكراه لأن الإكراه مأخوذ فيه بالفرض [إلا أن يقال إن أدله الإكراه كما ترفع السببيه

المستقله [التي أفادتها الإطلاقات قبل التقييد كذلك ترفع مطلق الأثر عن العقد المكره عليه لأن التأثير الناقص أيضا استفيد من الإطلاقات بعد تقييدها بالرضا الأعم من اللاحق و هذا لا يفرق فيه أيضا بين جعل الرضا ناقلا أو كاشفا إذ على الأول يكون تمام المؤثر نفسه و على الثاني يكون الأمر المنتزع منه العارض للعقد و هو تعقبه للرضا و كيف كان فذات العقد المكره عليه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا- يترتب عليه إلا- كونه جزء المؤثر التام و هذا أمر عقلى قهرى يحصل له بعد حكم الشارع بكون المؤثر التام هو المجموع منه و من الرضا أو وصف تعقبه له فتأمل.

### بقي الكلام فى أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف

مقتضى الأصل و عدم حدوث حل مال الغير إلا- عن طيب نفسه هو الأول إلا- أن الأقوى بحسب الأدله النقليه هو الثانى كما سيحى ء فى مسأله الفضولى و ربما يدعى أن مقتضى الأصل هنا و فى الفضولى هو الكشف لأن مقتضى الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملك حين صدوره فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنى و هو النقل من حين العقد و ترتب الآثار عليه لا يكون إلا- بالحكم بحصول الملك فى زمان النقل. و فيه أن مفاد العقد السابق ليس النقل من حينه بل نفس النقل إلا أن إنشاءه لما كان فى زمان التكلم فإن كان ذلك الإنشاء مؤثرا فى نظر الشارع فى زمان التكلم حدث الأثر فيه و إن كان مؤثرا بعد حصول أمر حدث الأثر بعده. فحصول النقل فى نظر الشارع يتبع زمان حكمه الناشئ من

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٣

اجتماع ما يعتبر فى الحكم و لذلك كان الحكم بتحقيق الملك بعد

القبول أو بعد القبض في الصرف و السلم و الهبه أو بعد انقضاء زمان الخيار على مذهب الشيخ غير مناف لمقتضى الإيجاب و لم يكن تبعضاً في مقتضاه بالنسبه إلى الأزمنه. فإن قلت حكم الشارع بثبوت الملك و إن كان بعد الرضا إلا أن حكمه بذلك لما كان من جهه إمضاءه للرضا بما وقع فكأنه حكم بعد الرضا بثبوت الملك قبله. قلت المراد هو الملك شرعاً و لا معنى لتخلف زمانه عن زمان الحكم الشرعى بالملك و سيأتى توضيح ذلك في البيع الفضولى إن شاء الله. و إن شئت توضيح ما ذكرنا فلاحظ مقتضى فسخ العقد- فإنه و إن كان حلاً للعقد السابق و جعله كأن لم يكن إلا أنه لا ترتفع به الملكيه السابقه على الفسخ لأن العبره بزمان حدوثة لا- بزمان متعلقه ثم على القول بالكشف هل للطرف غير المكره أن يفسخ قبل رضا المكره أم لا يأتى بيانه في الفضولى إن شاء الله.

## مسأله و من شروط المتعاقدين إذن السيد لو كان العاقد عبداً

### إشاره

فلا يجوز للمملوك أن يوقع عقداً إلا بإذن سيده سواء أ كان لنفسه في ذمته أو بما في يده أم لغيره

### [الدليل على هذا الشرط]

لعموم أدله عدم استقلاله في أموره. قال الله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ. و عن الفقيه بسنده إلى زواره عن أبي جعفر و أبي عبد الله ع قال: المملوك لا- يجوز نكاحه و لا- طلاقه إلا بإذن سيده قلت فإن كان السيد زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ فشىء الطلاق. و الظاهر من القدره خصوصاً بقريته الروايه هو الاستقلال إذ المحتاج إلى غيره في فعل غير قادر عليه فيعلم عدم استقلاله فيما يصدق عليه أنه شىء فكل ما صدر عنه من دون مدخله المولى فهو شرعاً بمنزله العدم لا- يترتب عليه الأثر المقصود منه لا أنه لا يترتب عليه حكم شرعى أصلاً كيف و أفعال العبيد موضوعات لأحكام كثيره كالأحرار

### [هل ينفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازة السيد]

### إشاره

و كيف كان فإنشاءات العبد لا- يترتب عليه آثارها من دون إذن المولى- أما مع الإذن السابق فلا- إشكال و أما مع الإجازة اللاحقه فيحتمل عدم الوقوع لأن المنع فيه ليس من جهه العوضين- الذين يتعلق بهما حق المجيز فله أن يرضى بما وقع على ماله من التصرف في السابق و أن لا يرضى بل المنع من جهه راجعه إلى نفس الإنشاء الصادر و ما صدر على وجه لا يتغير منه بعده و بتقرير آخر أن الإجازة إنما تتعلق بمضمون العقد و حاصله أعنى انتقال المال بعوض و هذا فيما نحن فيه ليس منوطاً برضا المولى قطعاً إذ المفروض أنه أجنبي عن العوضين و إنما له حق في كون إنشاء هذا المضمون قائماً بعبده فإذا وقع على وجه يستقل به العبد فلحوق الإجازة لا يخرججه عن الاستقلال الواقع عليه

**[مختار المؤلف و دليله**

إلا أن الأقوى هو لحوق إجازة المولى لعموم أدله الوفاء بالعقود و المخصص إنما دل على عدم ترتب الأثر على عقد العبد من دون مدخلية المولى أصلا سابقا و لاحقا لا مدخلية إذنه السابق و لو شك أيضا و جب الأخذ بالعموم في مورد الشك. و تؤيد إرادته الأعم من الإجازة الصحيحة السابقة فإن جواز النكاح يكفيه لحوق الإجازة. فالمراد بالإذن هو الأعم إلا أنه خرج الطلاق بالدليل و لا يلزم تأخير البيان لأن الكلام المذكور مسوق لبيان نفي استقلال العبد في الطلاق بحيث لا يحتاج إلى رضا المولى أصلا بل و مع كراهة المولى كما يرشد إليه التعبير عن السؤال بقوله بيد من الطلاق.

**[ما يؤيد المختار]**

و يؤيد المختار بل يدل عليه ما ورد في صححه نكاح العبد الواقع بغير إذن المولى إذا أجازته معللا بأنه لم يعص الله تعالى و إنما عصى سيده فإذا أجاز بقرين أن الرواية تشمل ما لو كان العبد هو العاقد على نفسه و حمله على ما إذا عقد الغير له مناف لترك الاستفصال مع أن تعليل الصحه بأنه لم يعص الله تعالى إلى آخره في قوه أن يقال إنه إذا عصى الله بعقد كعقد على ما حرم الله تعالى على ما مثل به الإمام ع في روايات أخرى و ارده في هذه المسألة كان العقد باطلا لعدم تصور رضا الله تعالى بما سبق من معصيته أما إذا لم يعص الله و عصى سيده أمكن رضا سيده فيما بعد بما لم يرض به سابقا فإذا رضى به و أجاز صح. فيكون الحاصل أن معيار الصحه في معاملته العبد بعد كون المعامله في نفسها مما لم ينه عنه الشارع هو رضا سيده

بوقوعه سابقا أو لاحقا و أنه إذا عصى سيده بمعامله ثم رضى السيد بها صح و أن ما قاله المخالف من أن معصيه السيد لا يزول حكمها برضاه بعده و أنه لا ينفع الرضا اللاحق كما نقله السائل عن طائفه من العامه غير صحيح فافهم و اغتنم و من ذلك يعرف أن استشهاد بعض بهذه الروايات على صحه عقد العبد و إن لم يسبقه إذن و لم يلحقه إجازة بل و مع سبق النهى أيضا لأن غايه الأمر هو عصيان العبد و إثمه فى إيقاع العقد و التصرف فى لسانه الذى هو ملك للمولى لكن النهى مطلقا لا يوجب الفساد خصوصا النهى الناشئ عن معصيه السيد كما يومئ إليه هذه الأخبار الداله على أن معصيه السيد لا تقدر بصحة العقد فى غير محله بل الروايات ناطقه كما عرفت بأن الصحه من جهه ارتفاع كراهه المولى و تبدله بالرضا بما فعله العبد و ليست كراهه الله عز و جل بحيث يستحيل رضاه بعد ذلك بوقوعه السابق فكأنه قال لم يعص الله حتى يستحيل تعقبه للإجازة و الرضا و إنما عصى سيده فإذا أجاز جاز فقد علق الجواز صريحا على الإجازة. و دعوى أن تعليق الصحه على الإجازة من جهه مضمون العقد و هو الترويج المحتاج إلى إجازة السيد إجماعا لا- نفس إنشاء العقد حتى لو فرضناه للغير يكون محتاجا إلى إجازة مولى العاقد مدفوعه بأن المنساق من الروايه إعطاء قاعده كلييه بأن رضا المولى بفعل العبد بعد وقوعه يكفى فى كل ما يتوقف على مراجعه السيد و كان فعله من دون مراجعته أو مع النهى عنه معصيه له و المفروض أن نفس العقد من هذا القبيل.



ثم إن ما ذكره من عصيان العبد بتصرفه في لسانه و أنه لا يقتضى الفساد يشعر بزعم أن المستند في بطلان عقد العبد لغيره هو حرمة تلفظه بألفاظ العقد من دون رضا المولى و فيه أولا منع حرمة هذه التصرفات الجزئية للسيرة المستمرة على مكالمه العبيد

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٤

و نحو ذلك من المشاغل الجزئية. و ثانيا بداهه أن الحرمة في مثل هذه لا توجب الفساد فلا يظن استناد العلماء في الفساد إلى الحرمة. و ثالثا أن الاستشهاد بالرواية لعدم كون معصية السيد بالتكلم بألفاظ العقد و التصرف في لسانه قادحا في صحة العقد غير صحيح لأن مقتضاه أن التكلم إن كان معصية لله تعالى يكون مفسدا مع أنه لا- يقول به أحد فإن حرمة العقد من حيث إنه تحريك اللسان كما في الصلاة و القراءة المضيقه و نحوهما لا يوجب فساد العقد إجماعا. فالتحقيق أن المستند في الفساد هو الآيه المتقدمة و الروايات الواردة في عدم جواز أمر العبد و مضيه مستقلا و أنه ليس له من الأمر شىء.

### **فرع لو أمر العبد أمر أن يشتري نفسه من مولاه- فباعه مولاه صح و لزم**

بناء على كفايه رضا المولى الحاصل من تعريضه للبيع من إذنه الصريح بل يمكن جعل نفس الإيجاب موجبا للإذن الضمنى و لا يقدح عدم قابلية المشتري للقبول في زمان الإيجاب لأن هذا الشرط ليس على حد غيره من الشروط المعتبره في كل من المتعاقدين من أول الإيجاب إلى آخر القبول بل هو نظير إذن مالك الثمن في الاشتراء حيث يكفى تحققه بعد الإيجاب و قبل القبول الذى بنى المشتري على إنشائه فضولا. و عن القاضى البطلان في المسألة مستدلا عليه باتحاد عبارته مع عباره السيد فيتحد الموجب و القابل و فيه مع اقتضائه

المنع لو أذن له السيد سابقا منع الاتحاد أولا و منع قدحه ثانيا هذا إذا أمره الأمر بالاشتراء من مولاه فإن أمره بالاشتراء من وكيل المولى فعن جماعه منهم المحقق و الشهيد الثانيان أنه لا يصح لعدم الإذن من المولى. و ربما قيل بالجواز حينئذ أيضا بناء على ما سبق منه من أن المنع لأجل النهى و هو لا يستلزم الفساد و فيه ما عرفت أن وجه المنع هو أدله عدم استقلال العبد فى شىء لا منعه عن التصرف فى لسانه فراجع ما تقدم و الله أعلم.

## مسأله و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين أو مأذونين من المالك أو الشارع

### إشاره

فعقد الفضولى لا يصح أى لا يترتب عليه ما يترتب على عقد غيره من اللزوم و هذا مراد من جعل الملك و ما فى حكمه شرطا ثم فرع عليه بأن بيع الفضولى موقوف على الإجازة كما فى القواعد فاعتراض جامع المقاصد عليه بأن التفرع فى غير محله لعله فى غير محله و كيف كان فالمهم التعرض لمسأله عقد الفضولى التى هى من أهم المسائل

### اختلاف الفقهاء فى صحه عقد الفضولى و اتفاقهم على بطلان إيقاعه

فتقول اختلف الأصحاب و غيرهم فى بيع الفضولى بل مطلق عقده بعد اتفاقهم على بطلان إيقاعه كما فى غايه المراد على أقوال.

### المراد بالفضولى

و المراد بالفضولى كما ذكره الشهيد هو كامل غير المالك للتصرف و لو كان غاصبا. و فى كلام بعض العامه أنه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه و قد يوصف به نفس العقد و لعله تسامح و كيف كان فيشمل العقد الصادر من البكر الرشيدى بدون إذن الولى و من المالك إذا لم يملك التصرف لتعلق حق الغير بالمال كما يومئ إليه استدلالهم لفساد الفضولى بما دل على المنع من نكاح البكر الرشيدى بغير إذن وليها و حينئذ فيشمل بيع الراهن و السفيه و نحوهما و بيع العبد بدون إذن السيد

### إهل العقد المقرون برضا المالك من دون إذن منه فضولى

و كيف كان فالظاهر شموله لما إذا تحقق رضا المالك للتصرف باطنا و طيب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صريحا أو فحوى لأن العاقد لا يصير مالكا للتصرف و مسلطا عليه بمجرد علمه برضا المالك. و يؤيده اشتراطهم فى لزوم العقد كون العاقد مالكا أو مأذونا أو وليا و فرعوا عليه بيع الفضولى. و يؤيده أيضا استدلالهم على صحه الفضولى بحديث عروه البارقى مع أن الظاهر علمه برضا النبى ص بما يفعله و إن كان الذى يقوى فى النفس لو لا-خروجه عن ظاهر الأصحاب-عدم توقفه على الإجازة اللاحقه بل يكفى فيه رضا المالك المقرون بالعقد سواء علم به العاقد أو انكشف بعد العقد حصوله حينه أو لم ينكشف أصلا فيجب على المالك فيما بينه و بين الله تعالى إمضاء ما رضى به و يرتب الآثار عليه لعموم وجوب الوفاء بالعقود. و قوله

تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَلَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنِ طَيْبِ نَفْسِهِ. و ما دل على علم المولى بنكاح العبد و

سكوته إقرار منه و روايه عروه البارقي الآتية حيث أقبض المبيع و قبض الدينار لعلمه برضا النبي ص و لو كان فضوليا موقوفا على الإجازة لم يجز التصرف في المعوض و العوض بالقبض و الإقباض و تقرير النبي ص له على ما فعل دليل على جوازه هذا مع أن كلمات الأصحاب في بعض المقامات يظهر منها خروج هذا الفرض عن الفضولي و عدم وقوفه على الإجازة مثل قولهم في الاستدلال على الصحة إن الشرائط كلها حاصله إلا رضا المالك. و قولهم إن الإجازة لا يكفي فيها السكوت لأنه أعم من الرضا و نحو ذلك ثم لو سلم كونه فضوليا لكن ليس كل فضولي يتوقف لزومه على الإجازة لأنه لا دليل على توقفه مطلقا على الإجازة اللائحة كما هو أحد الاحتمالات فيمن باع ملك غيره ثم ملكه مع أنه يمكن الاكتفاء في الإجازة بالرضا الحاصل بعد البيع المذكور آنا ما إذ وقوعه برضاه لا ينفك عن ذلك مع الالتفات ثم إنه لو أشكل في عقود غير المالك فلا ينبغي الإشكال في عقد العبد نكاحا أو يباع مع العلم برضا السيد و لو لم يأذن له لعدم تحقق المعصية التي هي مناط المنع في الأخبار و عدم منافاته لعدم استقلال العبد في التصرف

ثم اعلم أن الفضولي قد يبيع للمالك و قد يبيع لنفسه و على الأول فقد لا يسبقه منع من المالك و قد يسبقه المنع.

### فهنا مسائل ثلاث

### الأولى أن يبيع للمالك مع عدم سبق منع من المالك

#### إشاره

- و هذا هو المتيقن من عقد الفضولي

### و المشهور الصحة

#### إشاره

بل في التذكرة نسبها إلى علمائنا تارة صريحا و أخرى ظاهرا بقوله عندنا إلا أنه ذكر عقيب ذلك أن لنا فيه قولاً بالبطلان. و في غاية المراد حكى الصحة عن العماني و المفيد و المرتضى و الشيخ في النهاية و سلار و الحلبي و القاضي و ابن حمزه و حكى عن الإسكافي و استقر عليها رأى من تأخر عدا فخر الدين و بعض متأخري المتأخرين كالأردبيلي و السيد الداماد و بعض متأخري المتأخرين

### [مقتضى العمومات الصحة]

لعموم أدله البيع و العقود لأن خلوه عن إذن المالك لا يوجب سلب اسم العقد و البيع عنه و اشتراط ترتب الأثر بالرضا و توقفه

عليه أيضا لا- مجال لإنكاره فلم يبق الكلام إلا في اشتراط سبق الإذن و حيث لا دليل عليه فمقتضى الإطلاقات عدمه و مرجع ذلك كله إلى عموم حل البيع و وجوب الوفاء بالعقد خرج منه العارى عن الإذن و

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٥

الإجازة معا و لم يعلم خروج ما فقد الإذن و لحقه الإجازة و إلى ما ذكرنا يرجع استدلالهم بأنه عقد صدر من أهله وقع في محله. فما ذكره في غايه المراد من أنه من باب المصادرات لم أتحقق وجهه لأن كون العاقد أهلا للعقد من حيث إنه بالغ عاقل لا كلام فيه و كذا كون المبيع قابلا- للبيع فليس محل الكلام إلا- خلو العقد عن مقارنه إذن المالك و هو مدفوع بالأصل و لعل مراد الشهيد أن الكلام في أهليه العاقد و يكتفى في إثباتها بالعموم المتقدم.

### **[الاستدلال للصحة بقضيه عروه البارقي و المناقشه فيه]**

و قد اشتهر الاستدلال عليه: بقضيه عروه البارقي حيث دفع إليه النبي ص ديناراً و قال له اشتر لنا به شاه للأضحيه فاشترى به شاتين ثم باع إحداهما في الطريق بدینار فأتى النبي ص بالشاه و الدينار فقال له رسول الله ص بارك الله لك في صفقه يمينك فإن بيعه وقع فضولا و إن وجهنا شراءه على وجه يخرج عن الفضولى- هذا و لكن لا يخفى أن الاستدلال بها يتوقف على دخول المعامله- المقرونه برضا المالك في بيع الفضولى. توضيح ذلك أن الظاهر علم عروه برضا النبي ص بما يفعل و قد أقبض المبيع و قبض الثمن و لا

ريب أن الإقباض و القبض فى بيع الفضولى حرام لكونه تصرفا فى مال الغير فلا بد إما من التزام أن عروه فعل الحرام فى القبض والإقباض و هو مناف لتقرير النبى ص و إما من القول بأن البيع الذى يعلم تعقبه للإجازة يجوز التصرف فيه قبل الإجازة بناء على كون الإجازة كاشفه و سيجىء ضعفه فيدور الأمر بين ثالث و هو جعل هذا الفرد من البيع و هو المقرون برضا المالك خارجا عن الفضولى كما قلناه. و رابع و هو علم عروه برضا النبى ص بإقباض ماله للمشتري حتى يستأذن و علم المشتري بكون البيع فضوليا حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الأمانة و إلا فالفضولى ليس مالكا و لا وكيلا فلا يستحق قبض المال فلو كان المشتري عالما فله أن يستأمنه على الثمن حتى ينكشف الحال بخلاف ما لو كان جاهلا و لكن الظاهر هو أول الوجهين كما لا يخفى خصوصا بملاحظه أن الظاهر وقوع تلك المعاملة على وجه المعاطاه-. و قد تقدم أن المناط فيها مجرد المرضاه و وصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر و حصوله عنده بإقباض المالك أو غيره و لو كان صبيا أو حيوانا فإذا حصل التقابض بين الفضوليين أو فضولى و غيره مقرونا برضا المالكين ثم وصل كل من العوضين إلى صاحب الآخر و علم برضا صاحبه كفى فى صحه التصرف و ليس هذا من معاملة الفضولى لأن الفضولى صار آله فى الإيصال و العبره برضا المالك المقرون به

**[الاستدلال للصحة بصحيحه محمد بن قيس]**

**إشاره**

و استدلل له أيضا تبعا للشهيد فى الدروس بصحيحه محمد ابن قيس عن أبى جعفر الباقر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى وليده

باعها ابن سيدها و أبوه غائب فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتي باعها ابني بغير إذنى فقال ع الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها فناشده الذى اشتراها فقال له خذ ابنه الذى باعك الوليده حتى ينفذ البيع لك فلما رءاه أبوه قال له أرسل ابني قال لا و الله لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه الحديث قال فى الدروس و فيها دلالة على صحة الفضولى و أن الإجازة كاشفه

### **[المناقشه فى الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]**

و لا يرد عليها شىء مما يوهن الاستدلال بها فضلا عن أن يسقطها و جميع ما ذكر فيها من الموهنات موهونه- إلا ظهور الروايه فى تأثير الإجازة المسبوقه بالرد من جهة ظهور المخاصمه فى ذلك. و إطلاق حكم الإمام ع بتعيين أخذ الجاربه و ابنها من المالك بناء على أنه لو لم يرد البيع و جب تقييد الأخذ بصوره اختيار الرد و مناشده المشتري للإمام ع و إلحاحه إليه فى علاج فكاك ولده. و قوله حتى ترسل ابني الظاهر فى أنه حبس الولد و لو على قيمته يوم الولاده و حمل إمساكه الوليده على حبسها لأجل ثمنها كحبس ولدها على قيمه ينافيه قوله ع فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع الوليده. و الحاصل أن ظهور الروايه فى رد البيع أولا مما لا ينكره المنصف إلا أن الإنصاف أن ظهور الروايه فى أن أصل الإجازة مجديه فى الفضولى مع قطع النظر عن الإجازة الشخصيه فى مورد الروايه غير قابل للإنكار فلا بد من تأويل ذلك الظاهر لقيام القرينه و هى الإجماع على اشتراط الإجازة بعدم سبق الرد. و الحاصل أن مناط الاستدلال

لو كان نفس القضية الشخصية من جهة اشتغالها على تصحيح بيع الفضولي بالإجازة بناء على قاعده اشتراك جميع القضايا المتحدده نوعا فى الحكم الشرعى كان ظهورها فى كون الإجازة الشخصية فى تلك القضية مسبوقه بالرد مانعا عن الاستدلال بها موجبا للاقتصار على موردها لوجه علمه الإمام ع مثل كون مالك الوليده كاذبا فى دعوى عدم الإذن للولد فاحتال ع حيله يصل بها الحق إلى صاحبه

### [توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]

و أما لو كان مناط الاستدلال ظهور سياق كلام الأمير ع فى قوله خذ ابنه حتى ينفذ لك البيع. و قول الباقر ع فى مقام الحكايه فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه فى أن للمالك أن يجيز العقد الواقع على ملكه و ينفذه لم يقدح فى ذلك ظهور الإجازة الشخصية فى وقوعها بعد الرد فيقول ما يظهر منه الرد ياراده عدم الجزم بالإجازة و الرد أو كون حبس الوليده على الثمن أو نحو ذلك و كأنه قد اشتبه مناط الاستدلال على من لم يستدل بها فى مسأله الفضولى أو يكون الوجه فى الإغماض عنها ضعف الدلاله المذكوره فإنها لا تزيد على الإشعار- و لذا لم يذكرها فى الدروس فى مسأله الفضولى بل ذكرها فى موضع آخر لكن الفقيه فى غنى عنه بعد العمومات المتقدمه.

### [الاستدلال لصحة بيع الفضولى بفحوى صحه نكاحه]

#### إشاره

و ربما يستدل أيضا بفحوى صحه عقد النكاح من الفضولى فى الحر و العبد- الثابته بالنص و الإجماعات المحكيه فإن تمليك بضع الغير إذا لزم بالإجازة كان تمليك ماله أولى بذلك مضافا إلى ما علم من شدة الاهتمام فى عقد النكاح لأنه يكون منه الولد كما فى بعض الأخبار. و قد أشار إلى هذه الفحوى فى غايه المراد و استدلال بها فى الرياض بل قال إنه لولاها أشكل الحكم من جهة الإجماعات المحكيه على المنع و هو حسن

### [المناقشه فى الاستدلال المذكور]

إلا أنها ربما توهن بالنص الوارد فى الرد على العامه- الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل و بين بيعه بالصحة فى الثانى لأن المال له عوض و البطلان فى الأول لأن البضع ليس له عوض: حيث قال الإمام ع فى مقام ردهم و اشتباههم فى وجه الفرق سبحانه الله ما أجور هذا الحكم و أفسده فإن

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٦

النكاح أولى و أجدر أن يحتاط فيه لأنه الفرج و منه يكون الولد الخبر و حاصله أن مقتضى الاحتياط كون النكاح الواقع أولى



بالصحة من حيث الاحتياط المتأكد في النكاح دون غيره فدل على أن صحة البيع تستلزم صحة النكاح بطريق أولى خلافا للعامه حيث عكسوا و حكموا بصحة البيع دون النكاح فمقتضى حكم الإمام ع أن صحة المعامله الماليه الواقعه فى كل مقام تستلزم صحة النكاح الواقع بطريق أولى و حينئذ فلا يجوز التعدى من صحة النكاح فى مسأله الفضولى إلى صحة البيع لأن الحكم فى الفرع لا يستلزم الحكم فى الأصل فى باب الأولويه و إلا لم يتحقق الأولويه كما لا يخفى. فالاستدلال بصحة النكاح على صحة البيع مطابق لحكم العامه من

كون النكاح أولى بالبطلان من جهة أن البضع غير قابل للتدارك بالعوض بقى الكلام فى وجه جعل الإمام ع الاحتياط فى النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله مستدلاً بأنه يكون منه الولد أن الأمر فى الفروج كالأموال دائر بين محذورين و لا احتياط فى البين و يمكن أن يكون الوجه فى ذلك أن إبطال النكاح فى مقام الإشكال و الاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير الصحة واقعا فتتزوج المرأة و يحصل الزنى بذات البعل - بخلاف إبقائه فإنه على تقدير بطلان النكاح لا يلزم منه إلا وطء المرأة الخاليه عن المانع و هذا أهون من وطء ذات البعل. فالمراد بالأحوط هو الأشد احتياطاً و كيف كان فمقتضى هذه الصحيحه أنه إذا حكم بصحة النكاح الواقع من الفضولى لم يوجب ذلك التعدى إلى الحكم بصحة بيع الفضولى. نعم لو ورد الحكم بصحة البيع أمكن الحكم بصحة النكاح لأن النكاح أولى بعدم الإبطال كما هو نص الروايه ثم إن الروايه و إن لم يكن لها دخل بمسأله الفضولى إلا- أن المستفاد منها قاعده كليه هى أن إمضاء العقود الماليه يستلزم إمضاء النكاح من دون العكس الذى هو مبنى الاستدلال فى مسأله الفضولى -

### **[ما يؤيد صحة بيع الفضولى]**

### **[ما ورد فى المضاربه]**

هذا ثم إنه ربما يؤيد صحة الفضولى بل يستدل عليها بروايات كثيره وردت فى مقامات خاصه - مثل موثقه جميل عن أبى عبد الله ع: فى رجل دفع إلى رجل مالا ليشتري به ضرباً من المتاع مضاربه فاشترى غير الذى أمره قال هو ضامن و الربح بينهما على ما شرطه. و نحوها غيرها الوارده فى هذا الباب فإنها إن أبقيت على ظاهرها من عدم توقف ملك الربح على الإجازة كما نسب إلى ظاهر الأصحاب و عد

هذا خارجا عن بيع الفضولى بالنص كما فى المسالك وغيره كان فيها استيناس لحكم المسأله من حيث عدم اعتبار إذن المالك سابقا فى نقل مال المالك إلى غيره و إن حملناها على صورته رضا المالك بالمعامله بعد ظهور الربح كما هو الغالب. و بمقتضى الجمع بين هذه الأخبار و بين ما دل على اعتبار رضا المالك فى نقل ماله و النهى عن أكل المال بالباطل - اندرجت المعامله فى الفضولى و صحتها فى خصوص المورد و إن احتمل كونها للنص الخاص إلا أنها لا تخلو عن تأييد للمطلب.

### **[ما ورد فى اتجار غير الولى فى مال اليتيم]**

و من هذا القبيل الأخبار الوارده فى اتجار غير الولى فى مال اليتيم و أن الربح لليتيم فإنها إن حملت على صورته إجازة الولى كما هو صريح جماعه تبعاً للشهيد كان من أفراد المسأله و إن عمل بإطلاقها كما عن جماعه ممن تقدمهم خرجت عن مسأله الفضولى لكن يستأنس بها للمسأله بالتقريب المتقدم و ربما احتمل دخولها فى المسأله من حيث إن الحكم بالمضى إجازة إلهيه لاحقه للمعامله فتأمل.

### **[روايه ابن أشيم]**

و ربما يؤيد المطلب أيضا بروايه ابن أشيم الوارده: فى العبد المأذون الذى دفع إليه مال ليشتري به نسمة و يعتقها و يحججه عن أبيه فاشترى أباه و أعتقه ثم تنازع مولى المأذون و مولى الأب و ورثه الدافع و ادعى كل منهم أنه اشتراه بماله فقال أبو جعفر يرد المملوك رقا لمولاه و أى الفريقين أقاموا البيئه بعد ذلك على أنه اشتراه بماله كان رقاله الخبر بناء على أنه لو لا كفايه الاشتراء بعين المال - فى تملك المبيع بعد مطالبته المتضمنه لإجازة البيع لم يكن مجرد دعوى الشراء بالمال و لا إقامه البيئه عليها كفايه فى تملك المبيع.

### **[صحيحه الحلبي]**

و مما تؤيد المطلب أيضا صحيحه الحلبي: عن الرجل يشتري ثوبا و لم يشترط على صاحبه شيئا - فكرهه ثم رده على صاحبه فأبى أن يقبله إلا بوضيعة قال لا يصلح له أن يأخذه بوضيعة فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه يرد على صاحبه الأول ما زاد فإن الحكم برد ما زاد لا ينطبق بظاهره إلا على صحه بيع الفضولى لنفسه.

### **[موثقه عبد الله]**

و يمكن التأييد له أيضا بموثقه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن السمسار يشتري بالأجر فيدفع إليه الورق فيشترط عليه أنك تأتى بما تشتري فما شئت أخذته و ما شئت تركته فيذهب فيشتري ثم يأتى بالمتاع فيقول خذ ما رضيت و دع ما كرهت قال لا - بأس الخبر بناء على أن الاشتراء من السمسار يحتمل أن يكون لنفسه ليكون الورق عليه قرضا فيبيع على صاحب الورق ما رضيه من الأمتعه و يوفيه دينه. و لا - ينافى هذا الاحتمال فرض السمسار فى الروايه ممن يشتري بالأجر لأن

وصفه بذلك باعتبار أصل حرفته و شغله لا بملاحظه هذه القضية الشخصيه. و يحتمل أن يكون لصاحب الورق ياذنه مع جعل خيار له على بائع الأمتعه فيلتزم بالبيع فيما رضى و يفسخه فيما كره و يحتمل أن يكون فضوليا عن صاحب الورق فيتخير ما يريد و يرد ما يكره و ليس فى مورد الروايه ظهور فى إذن صاحب الورق للسماح على وجه ينافى كونه فضوليا كما لا يخفى فإذا احتمل مورد السؤال لهذه الوجوه و حكم الإمام ع بعدم البأس من دون استفعال عن المحتملات أفاد ثبوت الحكم على جميع الاحتمالات.

### **[أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه**

و ربما يؤيد المطالب بالأخبار الداله على عدم فساد نكاح العبد بدون إذن مولاه معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده. و حاصله أن المانع من صحه العقد إذا كان لا يرجى زواله فهو الموجب لوقوع العقد باطلا و هو عصيان الله تعالى. و أما المانع الذى يرجى زواله كعصيان السيد فبزواله يصح العقد و رضا المالك من هذا القبيل فإنه لا يرضى أولا و يرضى ثانيا بخلاف

### [مختار المؤلف الصحه]

هذا غايه ما يمكن أن يحتج و يستشهد به للقول بالصحه و بعضها و إن كان مما يمكن الخدشه فيه إلا أن في بعضها الآخر غنى و كفايه

### و احتج للبطان بالأدله الأربعة.

### أما الكتاب

فقوله تعالى لا- تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ دَلِّ بِمَفْهُومِ الْحَصْرِ أَوْ سِيَاقِ التَّحْدِيدِ عَلَى أَنْ غَيْرِ التَّجَارَةِ عَنْ تَرَاضٍ أَوْ التَّجَارَةِ لَا عَنْ تَرَاضٍ غَيْرِ

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٧

مبيح لأكل مال الغير و إن لحقها الرضا و من المعلوم أن الفضولي غير داخل في المستثنى و فيه أن دلالة على الحصر ممنوعه لانقطاع الاستثناء كما هو ظاهر اللفظ و صريح المحكى عن جماعه من المفسرين ضروره عدم كون التجاره عن تراض فردا من الباطل خارجا عن حكمه. و أما سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد فهو مع تسليمه مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائده أخرى ككونه واردا مورد الغالب كما فيما نحن فيه. و في قوله تعالى وَ رَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مع احتمال أن يكون عن تراض خبرا بعد خبر لتكون على قراءه نصب التجاره لا قيدها و إن كانت غلبه وصف النكره تؤيد التقييد فيكون المعنى إلا أن يكون سبب الأكل تجاره و يكون عن تراض و من المعلوم أن السبب الموجب لحل الأكل في الفضولي إنما نشأ عن التراضى مع أن الخطاب لملا-ك الأموال و التجاره في الفضولي إنما تصير تجاره المالك بعد الإجازة فتجارته عن تراض. و قد حكى عن المجمع أن مذهب الإماميه و الشافعيه و غيرهم أن معنى التراضى بالتجاره إمضاء البيع بالتصرف أو التخاير بعد العقد و لعله يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبرا بعد خبر

### و أما السنه

### اشاره

فهى أخبار منها النبوى المستفيض: و هو قوله ص لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك- فإن عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلطه على تسليمه لعدم تملكه فيكون مساوقا

للنبي الأخر: لا بيع إلا فيما يملك بعد قوله ص لا طلاق إلا فيما يملك و لا عتق إلا فيما يملك و لما ورد في توقيع العسكري ع إلى الصفار: لا يجوز بيع ما ليس يملك و ما عن الحميري أن مولانا عجل الله فرجه كتب في جواب بعض مسائله: أن الضيعة لا- يجوز ابتاعها إلا- عن مالكة أو بأمره أو رضا منه و ما في الصحيح عن محمد بن مسلم الوارد: في أرض بقم النيل اشتراها رجل و أهل الأرض يقولون هي أرضنا و أهل الأستان يقولون هي أرضنا فقال لا تشتريها إلا برضا أهلها و ما في الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل: في رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم و كتب عليها كتابا قد قبضت المال و لم تقبضه فيعطيهما المال أم يمنعها قال قل له ليمنعها أشد المنع فإنها باعت ما لم تملكه

### [المناقشه في الاستدلال بالروايات]

و الجواب عن النبي أولا- أن الظاهر من الموصول هي العين الشخصية للإجماع و النص على جواز بيع الكلي و من السبع البيع لنفسه لا- عن مالك العين و حينئذ فيما أن يراد بالبيع مجرد الإنشاء فيكون دليلا على عدم جواز بيع الفضولي لنفسه فلا يقع له و لا- للمالك بعد إجازته و إما أن يراد ما عن التذكرة من أن يبيع عن نفسه ثم يمضى ليشتريه من مالكة قال لأنه ص ذكره جوابا لحكيم بن حزام حيث سأله عن أن يبيع الشيء فيمضى و يشتريه و يسلمه فإن هذا البيع غير جائز و لا- نعلم فيه خلافا للنهي المذكور و للغرر لأن صاحبها قد لا يبيعها انتهى. و هذا المعنى يرجع إلى

المراد من روايتى خالد و يحيى الآتيتين فى بيع الفضولى لنفسه و يكون بطلان البيع بمعنى عدم وقوع البيع للبائع بمجرد انتقاله إليه بالشراء فلا ينافى أهليته لتعقب الإجازة من المالك. و بعبارة أخرى نهى المخاطب عن البيع دليل على عدم وقوعه مؤثرا فى حقه فلا يدل على الغايه بالنسبه إلى المالك حتى لا تنفعه إجازة المالك فى وقوعه له و هذا المعنى أظهر من الأول و نحن نقول به كما سيجى ء. و ثانيا سلمنا دلالة النبوى على المنع لكنها بالعموم فيجب تخصيصه بما تقدم من الأدله الداله على تصحيح بيع ما ليس عند العاقد لمالكة إذا أجاز. و بما ذكرناه من الجوابين يظهر الجواب عن دلالة قوله لا يبيع إلا فى ملك فإن الظاهر منه كون المنفى هو البيع لنفسه و أن النفى راجع إلى نفى الصحة فى حقه لا فى حق المالك مع أن العموم لو سلم وجب تخصيصه بما دل على وقوع البيع للمالك إذا أجاز. و أما الروايتان فدلالتهما على ما حملنا عليه السابقين أوضح و ليس فيهما ما يدل و لو بالعموم على عدم وقوع البيع الواقع من غير المالك له إذا أجاز. و أما الحصر فى صحيحه ابن مسلم و التوقيع فإنما هو فى مقابله عدم رضا أهل الأرض و الضيعة رأسا على ما يقتضيه السؤال فيهما. و توضيحه أن النهى فى مثل المقام و إن كان يقتضى الفساد إلا أنه بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من معامله عليه. و من المعلوم أن عقد الفضولى لا يترتب عليه بنفسه الملك المقصود منه و لذا يطلق عليه الباطل فى عباراتهم كثيرا و لذا عد فى الشرائع و القواعد من شروط

المتعاقدين أعنى شروط الصحة كون العاقد مالكا أو قائما مقامه و إن أبيت إلا عن ظهور الروايتين في لغويه عقد الفضولي رأسا و جب تخصيصهما بما تقدم من أدله الصحة. و أما روايه القاسم بن فضيل فلا- دلالة فيها إلا- على عدم جواز إعطاء الثمن للفضولي لأنه باع ما لا يملك و هذا حق لا ينافي صحة الفضولي. و أما توقيع الصفار فالظاهر منه نفى جواز البيع فيما لا يملك بمعنى وقوعه للبائع على جهة الوجوب و اللزوم و يؤيده تصريحه ع بعد تلك فقره بوجوب البيع فيما يملك فلا دلالة على عدم وقوعه لمالكة إذا أجاز. و بالجملة فالإنصاف أنه لا دلالة في تلك الأخبار بأسرها على عدم وقوع بيع غير المالك للمالك إذا أجاز و لا تعرض فيها إلا لنفى وقوعه للعاقد.

### الثالث الإجماع على البطلان

ادعاه الشيخ في الخلاف معترفا بأن الصحة مذهب قوم من أصحابنا معتذرا عن ذلك بعدم الاعتداد بخلافهم و ادعاه ابن زهره أيضا في الغنيه و ادعى الحلبي في باب المضاربه عدم الخلاف في بطلان شراء الغاصب إذا اشترى بعين المغصوب و الجواب عدم الظن بالإجماع بل الظن بعدمه بعد ذهاب معظم القدماء كالقديمين و المفيد و المرتضى و الشيخ بنفسه في النهايه التي هي آخر مصنفاته على ما قيل و أتباعهم إلى الصحة و أتباع المتأخرين عليه عدا فخر الدين و بعض متأخري المتأخرين.

### الرابع ما دل من العقل و النقل على عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه

#### إشاره

فإن الرضا اللاحق لا ينفع في رفع القبح الثابت حال التصرف ففي التوقيع المروى في الاحتجاج: لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه و لا ريب أن بيع مال الغير تصرف فيه عرفا.

### [المناقشه في دليل العقل

و الجواب أن العقد على مال الغير متوقعا لإجازته غير قاصد لترتب الآثار عليها ليس تصرفا فيه. نعم لو فرض كون العقد عله تامه و لو عرفا لحصول الآثار كما في بيع المالك أو الغاصب المستقل كان حكم العقد جوازا و

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٨

منعا حكم معلوله المترتب عليه ثم لو فرض كونه تصرفا فمما استقل العقل بجوازه- مثل الاستضاءه و الاصطلاء بنور الغير و ناره مع أنه قد يفرض الكلام فيما إذا علم الإذن في هذا من المقال أو الحال بناء على أن ذلك لا- يخرج عن الفضولي مع أن تحريمه لا يدل على الفساد مع أنه لو دل لدل على بطلان البيع بمعنى عدم ترتب الأثر عليه و عدم استقلاله في ذلك و لا ينكره القائل بالصحة خصوصا إذا كانت الإجازة ناقله. و مما ذكرنا ظهر الجواب عما لو وقع العقد من الفضولي قاصدا لترتيب الأثر من



دون مراجعته المشتري بناء على أن العقد المقرون بهذا القصد قبيح محرم لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

### **وقد يستدل للمنع بوجوه آخر ضعيفه**

أقواها أن القدره على التسليم معتبره فى صحه البيع و الفضولى غير قادر و أن الفضولى غير قاصد حقيقه إلى مدلول اللفظ كالمكره كما صرح فى المسالك. و يضعف الأول مضافا إلى أن الفضولى قد يكون قادرا على إرضاء المالك بأن هذا الشرط غير معتبر فى العاقد قطعا بل يكفى تحققه فى المالك فحينئذ يشترط فى صحه العقد مع الإجازة قدره المجيز على تسليمه و قدره المشتري على تسليمه على ما سيجى ء. و يضعف الثانى بأن المعتبر فى العقد هو هذا القدر من القصد الموجود فى الفضولى و المكره لا أزيد منه بدليل الإجماع على صحه

نكاح الفضولى و بيع المكره بحق فإن دعوى عدم اعتبار القصد فى ذلك للإجماع كما ترى.

### المسأله الثانيه أن يسبقه منع من المالك

#### و المشهور أيضا صحته

و حكى عن فخر الدين أن بعض المجوزين للفضولى اعتبر عدم سبق نهى المالك و يلوح إليه ما عن التذكرة فى باب النكاح من حمل النبوى: أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر بعد تضعيف السند على أنه إن نكح بعد منع مولاه و كراهته فإنه يقع باطلا- و الظاهر أنه لا- يفرق بين النكاح و غيره. و يظهر من المحقق الثانى حيث حمل فساد بيع الغاصب نظرا إلى القرينه الداله على عدم الرضا و هى الغصب و كيف كان فهذا القول لا وجه له ظاهرا عدا تخيل أن المستند فى عقد الفضولى هى روايه عروه المختصه بغير المقام و أن العقد إذا وقع منها عنه فالمنع الموجود بعد العقد و لو آنا ما كاف فى الرد فلا ينفع الإجازة اللاحقه بناء على أنه لا يعتبر فى الرد سوى عدم الرضا الباطنى بالعقد على ما يقتضيه حكم بعضهم بأنه إذا حلف الموكل على نفى الإذن فى اشتراء الوكيل انفسخ العقد لأن الحلف عليه أماره عدم الرضا

#### [مختار المؤلف و دليله

هذا و لكن الأقوى عدم الفرق لعدم انحصار المستند حينئذ فى روايه عروه و كفايه العمومات مضافا إلى ترك الاستفصال فى صحيحه محمد بن قيس و جريان فحوى أدله نكاح العبد بدون إذن مولاه مع ظهور المنع فيها و لو بشاهد الحال بين الموالى و العبيد مع أن روايه إجازته صريحه فى عدم قدح معصيه السيد حينئذ مع جريان المؤيدات المتقدمه له من بيع مال اليتيم و المغصوب و مخالفه العامل لما اشترط عليه رب المال الصريح فى منعه عما عداه. و أما ما ذكره من المنع الباقى بعد العقد و لو آنا ما فلم يدل دليل

على كونه فسخا لا ينفع بعده الإجازة. و ما ذكره في حلف الموكل غير مسلم و لو سلم فمن جهة ظهور الإقدام على الحلف على ما أنكره في رد البيع و عدم تسليمه له. و مما ذكرنا يظهر وجه صحة عقد المكره بعد الرضا و أن كراهه المالك حال العقد و بعد العقد لا تقدر في حصته إذا لحقه الإجازة.

### المسألة الثالثة أن يبيع الفضولي لنفسه

#### إشاره

و هذا غالبا يكون في بيع الغاصب و قد يتفق من غيره بزعم ملكيه المبيع كما في مورد صحيحه الحلبي المتقدمه في الإقاله بوضيعة

#### [الأقوى الصحة و الدليل عليه

و الأقوى فيه الصحة وفاقا للمشهور للعمومات المتقدمه بالتقريب المتقدم و فحوى الصحة في النكاح و أكثر ما تقدم من المؤيدات مع ظهور صحيحه ابن قيس المتقدمه

#### [الإشكال على صحة هذا البيع من وجوه

#### إشاره

و لا وجه للفرق بينه و بين ما تقدم من الفضولي للمالك إلا وجوه تظهر من كلمات جماعه بعضها مختص ببيع الغاصب و بعضها مشترك بين جميع صور المسأله

#### منها إطلاق ما تقدم من النبوين:

لا- تبع ما ليس عندك و: لا- بيع إلا- في ملك بناء على اختصاص مورد الجميع ببيع الفضولي لنفسه. و الجواب عنه يعرف مما تقدم من أن مضمونهما عدم وقوع بيع غير المالك لبائعه غير المالك بلا تعرض فيهما لوقوعه و عدمه بالنسبه إلى المالك إذا أجاز.

#### و منها بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك

و هذا غالبا مفقود في المغصوب و قد تقدم عن المحقق الكركي أن الغصب قرينه عدم الرضا و فيه أولا أن الكلام في الأعم من

بيع الغاصب. و ثانيا أن الغصب أماره عدم الرضا بالبيع للغاصب لا مطلقا فقد يرضى المالك ببيع الغاصب لتوقع الإجازة و تملك الثمن فليس فى الغصب دلالة على عدم الرضا بأصل البيع بل الغاصب و غيره من هذه الجهة سواء. و ثالثا قد عرفت أن سبق منع المالك غير مؤثر.

### **و منها أن الفضولى إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقه المعاوضه**

إذ لا- يعقل دخول أحد العوضين فى ملك من لم يخرج عن ملكه الآخر فالمعاوضه الحقيقه غير متصوره فحقيقته ترجع إلى إعطاء المبيع و أخذ الثمن لنفسه و هذا ليس بيعا و الجواب عن ذلك مع اختصاصه ببيع الغاصب- أن قصد المعاوضه الحقيقه مبنى على جعل الغاصب نفسه مالكا حقيقيا و إن كان هذا الجعل لا حقيقه له لكن المعاوضه المبنيه على هذا الأمر غير الحقيقى حقيقه نظير المجاز الادعائى فى الأصول. نعم لو باع لنفسه من دون بناء على ملكه المثلن و لا اعتقاد له كانت المعامله باطله غير واقع له و لا- للمالك لعدم تحقق معنى المعاوضه و لذا ذكروا أنه لو اشترى بماله لغيره شيئا بطل و لم يقع له و لا لغيره و المراد ما لو قصد تملك الغير للمبيع بإزاء مال نفسه و قد تخيل بعض المحققين أن البطلان هنا يستلزم البطلان للمقام و هو ما لو باع مال غيره لنفسه لأنه عكسه و قد عرفت أن عكسه هو ما إذا قصد تملك الثمن من دون بناء و لا اعتقاد لتملك المثلن لأن مفروض الكلام فى وقوع المعامله للمالك إذا أجاز.

### **و منها أن الفضولى إذا قصد البيع لنفسه فإن تعلق إجازة المالك بهذا الذى قصده البائع كان منافيا لصحة العقد**

لأن معناها هو صيروره الثمن لمالك المثلن بإجازته و إن تعلق بغير المقصود كانت بعقد مستأنف لا إمضاء النقل الفضولى فيكون النقل من المنشئ غير مجاز و المجاز غير منشأ و قد أجاب عن هذا المحقق القمى رحمه الله فى بعض أجوبه مسائله بأن الإجازة فى هذه الصوره مصححه للبيع لا- بمعنى لحوق الإجازة لنفس العقد كما فى الفضولى المعهود بل بمعنى تبديل رضا الغاصب و بيعه لنفسه برضا المالك

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٩

و وقوع البيع عنه

و قال نظير ذلك فيما لو باع شيئاً ثم ملكه. و قد صرح فى موضع آخر بأن حاصل الإجازة يرجع إلى أن العقد الذى قصد إلى كونه واقعا على المال المعين لنفس البائع الغاصب و المشتري العالم قد بدلته بكونه على هذا الملك بعينه لنفسى فيكون عقداً جديداً كما هو أحد الأقوال فى الإجازة و فيه أن الإجازة على هذا تصوير كما اعترف معاوضه جديده من طرف المجيز و المشتري لأن المفروض عدم رضا المشتري ثانياً بالمذكور و لأن قصد البائع البيع لنفسه إذا فرض تأثيره فى مغايره العقد الواقع للعقد المجاز فالمشتري إنما رضى بذلك الإيجاب المغاير لمؤدى الإجازة فإذا التزم يكون مرجع الإجازة إلى تبادل عقد بعقد و بعدم الحاجة إلى قبول المشتري ثانياً فقد قامت الإجازة من المالك مقام إيجابه و قبول المشتري و هذا خلاف الإجماع و العقل. و أما القول بكون الإجازة عقداً مستأنفاً فلم يعهد من أحد من العلماء و غيرهم- و إنما حكى كاشف الرموز عن شيخه أن الإجازة من مالك المبيع بيع مستقل بغير لفظ البيع فهو [بيع قائم مقام إيجاب البائع و ينضم إليه القبول المتقدم من المشتري و هذا لا- يجرى فيما نحن فيه لأنه إذا قصد البائع البيع لنفسه فقد قصد المشتري تمليك الثمن للبائع و تملك المبيع منه فإذا بنى على كون وقوع البيع للمالك مغايراً لما وقع فلا بد له من قبول آخر فالإكتفاء عنه بمجرد إجازة البائع الراجعه إلى تبادل البيع للغاصب بالمبيع لنفسه التزام بكفايه رضا البائع و إنشائه عن رضا المشتري و إنشائه و هذا ما ذكرناه من أنه خلاف الإجماع و العقل فالأولى فى الجواب منع مغايره ما

وقع لما أجزى. و توضيحه أن البائع الفضولى إنما قصد تملك المثلن للمشترى بإزاء الثمن و أما كون الثمن مالا له أو لغيره فإيجاب البيع ساكت عنه فيرجع فيه إلى ما يقتضيه مفهوم المعاوضه من دخول العوض فى ملك مالك المعوض تحقيقا لمعنى المعاوضه و المبادله و حيث إن البائع يملك المثلن بانبا على تملكه له و تسلطه عليه عدوانا أو اعتقادا لزم من ذلك بناؤه على تملك الثمن و التسلط عليه و هذا معنى قصد بيعه لنفسه و حيث إن المثلن ملك لمالكه واقعا فإذا أجاز المعاوضه انتقل عوضه إليه فعلم من ذلك أن قصد البائع البيع لنفسه غير مأخوذ فى مفهوم الإيجاب حتى يتردد الأمر فى هذا المقام بين المحذورين المذكورين بل مفهوم الإيجاب هو تملك المثلن بعوض من دون تعرض فيه لمن يرجع إليه المعوض إلا- باقتضاء المعاوضه لذلك و لكن يشكل فيما إذا فرضنا الفضولى مشترى لنفسه بمال الغير فقال للبائع الأصيل تملك منك أو ملكت هذا الثوب بهذه الدراهم فإن مفهوم هذا الإنشاء هو تملك الفضولى للثوب فلا مورد لإجازه مالك الدراهم على وجه ينتقل الثوب إليه فلا بد من التزام كون الإجازه نقلا- مستأنفا غير ما أنشأ الفضولى الغاصب. و بالجمله فنسبه المتكلم الفضولى تملك المثلن إلى نفسه بقوله ملكت أو تملك كإيقاع المتكلم الأصيل التملك على المخاطب الفضولى بقوله ملكتك هذا بهذه الدراهم مع علمه بكون الدراهم لغيره أو جهله بذلك و بهذا استشكل العلامه رحمه الله عليه فى التذكرة حيث قال لو باع الفضولى مع جهل الآخر فأشكال من أن الآخر إنما قصد تملك العاقد و لا ينتقض بما لو جهل الآخر و كاله العاقد أو ولايته لأنه

حينئذ إنما يقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من كونه أصليا أو نائبا و لذا يجوز مخاطبته و إسناد الملك إليه مع علمه بكونه نائبا و ليس إلا- بملا-حظه المخاطب باعتبار كونه نائبا فإذا صح اعتباره نائبا صح اعتباره على الوجه الأعم من كونه نائبا أو أصليا أما الفضولى فهو أجنبي عن المالك لا يمكن فيه ذلك الاعتبار و قد تفتن بعض المعاصرين لهذا الإشكال فى بعض كلماته فالترم تاره بىطلان شراء الغاصب لنفسه مع أنه لا يخفى مخالفته للفتاوى و أكثر النصوص المتقدمه فى المسأله كما اعترف به أخيرا و أخرى بأن الإجازة إنما تتعلق بنفس مبادله العوضين و إن كانت خصوصيه ملك المشتري الغاصب للمثمن مأخوذه فيها و فيه أن حقيقه العقد فى العبارة التى ذكرنا فى الإشكال أعنى قول المشتري الغاصب تملك أو ملكت هذا منك بهذه الدراهم ليس إلا إنشاء تملكه للمبيع فإجازة هذا الإنشاء لا- يحصل بها تملك المالك الأصلي له بل يتوقف على نقل مستأنف. فالأنسب فى التفصلى أن يقال إن نسبه الملك إلى الفضولى العاقد لنفسه فى قوله تملك منك أو قول غيره له ملكتك ليس من حيث هو بل من حيث جعل نفسه مالكا للمثمن اعتقادا أو عدوانا و

لذا لو عقد لنفسه من دون البناء على مالكيته للمثمن التزمنا بلغويته ضروره عدم تحقق مفهوم المبادله بتملك شخص المال بإزاء مال غيره فالمبادله الحقيقيه من العاقد لنفسه لا يكون إلا إذا كان مالكا حقيقيا أو ادعائيا فلو لم يكن أحدهما و عقد لنفسه لم تتحقق المعاوضه و المبادله حقيقه فإذا قال الفضولى الغاصب المشتري لنفسه تملك منك كذا و كذا فالمنسوب إليه التملك إنما هو المتكلم لا من

حيث هو بل من حيث عد نفسه مالكا اعتقادا أو عدوانا و حيث إن الثابت للشئ ء من حيثه تقييده ثابت لنفس تلك الحيشه فالمسند إليه التملك حقيقه هو المالك للثمن إلا أن الفضولى لما بنى على أنه المالك المسلط على الثمن أسند ملك المثلثم الذى هو بدل الثمن إلى نفسه فالإجازة الحاصله من المالك متعلقه بإنشاء الفضولى و هو التملك المسند إلى مالك الثمن و هو حقيقه نفس المميز فيلزم من ذلك انتقال المثلثم إليه هذا مع أنه ربما يلتزم صحه أن يكون الإجازة للعقد الفضولى - موجه لصيروره العوض ملكا للفضولى - ذكره شيخ مشايخنا فى شرحه على القواعد و تبعه غير واحد من أجلاء تلامذته و ذكر بعضهم فى ذلك وجهين أحدهما أن قضيه بيع مال الغير عن نفسه أو الشراء بمال الغير لنفسه جعل ذلك المال له ضمنا حتى أنه على فرض صحه ذلك البيع أو الشراء تملكه قبل أن انتقاله إلى غيره ليكون انتقاله إليه عن ملكه نظير ما إذا قال أعتق عبدك عنى أو قال بع مالى عنك أو اشتر لك بمالى كذا فهو تملكك ضمنى حاصل ببيعه أو الشراء. و نقول فى المقام أيضا إذا أجاز المالك صح البيع أو الشراء و صحته تتضمن انتقاله إليه حين البيع أو الشراء فكما أن الإجازة المذكوره تصحح البيع أو الشراء كذلك تقضى بحصول الانتقال الذى يتضمنه البيع الصحيح فتلك الإجازة اللاحقه قائمه مقام الإذن السابق

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٠

قاضيه بتملكه المبيع ليقع البيع فى ملكه و لا مانع منه. الثانى أنه لا دليل على اشتراط كون أحد العوضين ملكا للعاقده فى انتقال بدله إليه بل يكفى أن يكون مأذونا فى بيعه لنفسه



أو الشراء به فلو قال بع هذا لنفسك أو اشتر لك بهذا ملك الثمن في الصورة الأولى بانتقال المبيع عن مالكة إلى المشتري و كذا ملك المثلن في الصورة الثانيه و يتفرع عليه أنه لو اتفق بعد ذلك فسخ المعاوضه رجع الملك إلى مالكة دون العاقد. أقول و في كلا الوجهين نظر أما الأول فلأن صحه الإذن في بيع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعه كما تقدم في بعض فروع المعاطاه مع أن قياس الإجازة على الإذن قياس مع الفارق لأن الإذن في البيع يحتمل فيه أن يوجب من باب الاقتضاء تقدير الملك أنا ما قبل البيع بخلاف الإجازة فإنها لا تتعلق إلا بما وقع سابقا و المفروض أنه لم يقع إلا مبادله مال الغير بمال آخر. نعم لما بنى هو على ملكيه ذلك المال عدوانا أو اعتقادا قصد بالمعاوضه رجوع البديل إليه فالإجازة من المالك إن رجعت إلى نفس المبادله أفادت دخول البديل في ملك المميز و إن رجعت إلى المبادله منضمه إلى بناء العاقد على تملك المال فهي و إن أفادت دخول البديل في ملك العاقد إلا أن مرجع هذا إلى إجازة ما بنى عليه العاقد من التملك و إمضائه له إذ بعد إمضائه يقع البيع في ملك العاقد فيملك البديل إلا أن من المعلوم عدم الدليل على تأثير الإجازة في تأثير ذلك البناء في تحقق متعلقه شرعا بل الدليل على عدمه لأن هذا مما لا- يؤثر فيه الإذن لأن الإذن في التملك لا يؤثر التملك فكيف إجازته. و أما الثاني فلما عرفت من منافاته لحقيقه البيع التي هي المبادله و لذا صرح العلامة رحمه الله في غير موضع من كتبه تاره بأنه

لا يتصور و أخرى بأنه لا يعقل أن يشتري الإنسان لنفسه بمال غيره شيئاً بل ادعى بعضهم في مسأله قبض المبيع عدم الخلاف في بطلان قول مالك الثمن اشتر لنفسك به طعاماً و قد صرح به الشيخ و المحقق و غيرهما. نعم سيأتى في مسأله جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري بالغصب أن ظاهر جماعه كقطب الدين و الشهيد و غيرهما أن الغاصب مسلط على الثمن و أن لم يملكه فإذا اشترى به شيئاً ملكه و ظاهر هذا إمكان أن لا يملك الثمن و يملك الثمن المشتري إلا أن يحمل ذلك منهم على التزام تملك البائع الغاصب للمثمن مطلقاً- كما نسبه الفخر رحمه الله إلى الأصحاب أو آناً ما قبل أن يشتري به شيئاً تصحيحاً للشراء و كيف كان فالأولى في التفصي عن الإشكال المذكور في البيع لنفسه ما ذكرنا

ثم إن مما ذكرنا من أن نسبه ملك العوض حقيقه إنما هو إلى مالك المعوض لكنه بحسب بناء الطرفين على مالكيه الغاصب للعوض منسوب إليه يظهر اندفاع إشكال آخر في صحه البيع لنفسه مختص بصوره علم المشتري الأصيل و هو أن المشتري الأصيل إذا كان عالماً بكون البائع لنفسه غاصباً فقد حكم الأصحاب على ما حكى عنهم بأن المالك لو رد فليس للمشتري الرجوع على البائع بالثمن و هذا كاشف عن عدم تحقق المعاوضه الحقيقه و إلا لكان ردها موجبا لرجوع كل عوض إلى مالكيه و حيثئذ فإذا أجاز المالك لم يملك الثمن لسبق اختصاص الغاصب به فيكون البيع بلا ثمن و لعل هذا هو الوجه في إشكال العلامه في التذكره حيث قال بعد إشكال في صحه بيع الفضولى مع جهل المشتري أن الحكم

فى الغاصب مع علم المشتري أشكل انتهى أقول هذا الإشكال بناء على تسليم ما نقل عن الأصحاب من أنه ليس للمشتري استرداد الثمن مع رد المالك و بقاءه و بعد تسليم أن الوجه فى حكمهم ذلك هو مطلق التسليط على تقديرى الرد و الإجازة لأن التسليط المراعى بعدم إجازة البيع إنما يتوجه على القول بالنقل حيث إن تسليط المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازة فلا- يبقى مورد للإجازة. و أما على القول بالكشف فلا يتوجه إشكال أصلاً لأن الرد كاشف عن كون تسليط المشتري تسليطاً له على مال نفسه و الإجازة كاشفه عن كونه تسليطاً له على ما يملكه غيره بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض و لذا لو لم يقبضه الثمن حتى أجاز المالك أو رد لم يكن للغاصب انتزاعه من يد المشتري أو المالك و سيأتى فى مسأله جواز تتبع العقود للمالك تتمه لذلك فانتظر ثم اعلم أن الكلام فى صحة بيع الفضولى لنفسه غاصباً كان أو غيره إنما هو فى وقوعه للمالك إذا أجاز و هو الذى لم يفرق المشهور بينه و بين الفضولى البائع للمالك لا لنفسه. و أما الكلام فى صحة بيع الفضولى و وقوعه لنفسه إذا صار مالكا للمبيع و أجاز سواء باع لنفسه أو للمالك فلا- دخل له بما نحن فيه لأن الكلام هنا فى وقوع البيع للمالك و هناك فى وقوعه للعاقده إذا ملك و من هنا يعلم أن ما ذكره فى الرياض من أن بيع الفضولى لنفسه باطل و نسب إلى التذكرة نفى الخلاف فيه فى غير محله إلا أن يريد ما ذكرناه و هو خلاف ظاهر كلامه.

**بقى هنا أمران**

**الأول أنه لا فرق على القول بصحة بيع الفضولى بين كون مال الغير عيناً أو ديناً أو فى ذمه الغير**

و منه جعل العوض

ثمنا أو مثمنا فى ذمه الغير ثم إن تشخيص ما فى الذمه الذى يعقد عليه الفضولى - إما بإضافه الذمه إلى الغير بأن يقول بعث كرا من طعام فى ذمه فلان بكذا أو بعث هذا بكذا فى ذمه فلان و حكمه أنه لو أجاز فلان يقع العقد له و إن رد بطل رأسا و إما بقصده العقد له فإنه إذا قصده فى العقد تعين كونه صاحب الذمه لما عرفت من استحاله دخول أحد العوضين فى ملك غير من خرج عنه الآخر إلا - على احتمال ضعيف تقدم عن بعض فكما أن تعيين العوض فى الخارج يعنى عن قصد من وقع له العقد كذلك قصد من وقع له العقد يعنى عن تعيين الثمن الكلى بإضافته إلى ذمه شخص خاص و حينئذ فإن أجاز من قصد مالكيته وقع العقد و إن رد فمقتضى القاعده بطلان العقد واقعا - لأن مقتضى رد العقد بقاء كل عوض على ملك صاحبه إذ المال مردد فى باب الفضولى بين مالكة الأصلى و بين من وقع له العقد - فلا معنى لخروجه عن ملك مالكة و تردده بين الفضولى و من وقع له العقد إذ لو صح وقوعه للفضولى لم يحتج إلى إجازة و وقع له إلا أن الطرف الآخر لو لم يصدقه على هذا القصد و حلف على نفي العلم حكم له على الفضولى لوقوع العقد له ظاهرا كما عن المحقق و فخر الإسلام و المحقق الكركى و السيورى و الشهيد

المكاسب، ج ٢، ص ١٣١

الثانى. و قد يظهر من إطلاق بعض الكلمات كالتواعد و المبسوط وقوع العقد له واقعا و قد نسب ذلك إلى جماعه فى بعض فروع المضاربه حيث عرفت أن قصد البيع

للغير- أو إضافته إليه في اللفظ يوجب صرف الكلى إلى ذمه ذلك الغير كما أن إضافه الكلى إليه توجب صرف البيع أو الشراء إليه و إن لم يقصده أو لم يصفه إليه ظهر من ذلك التنافي بين إضافه البيع إلى غيره و إضافه الكلى إلى نفسه أو قصده من غير إضافه و كذا بين إضافه البيع إلى نفسه و إضافه الكلى إلى غيره فلو جمع بين المتنافيين بأن قال اشتريت هذا لفلان بدرهم في ذمتي أو اشتريت هذا لنفسى بدرهم في ذمه فلان ففي الأول يحتمل البطلان لأنه في حكم شراء شىء للغير بعين ماله و يحتمل إلغاء أحد القيدتين و تصحيح المعامله لنفسه أو لغيره و في الثانى يحتمل كونه من قبيل شرائه لنفسه بعين مال الغير فيقع للغير بعد إجازته لكن بعد تصحيح المعاوضه بالبناء على التملك في ذمه الغير اعتقادا و يحتمل الصحه بإلغاء قيد ذمه الغير لأن تقييد الشراء أولا- بكونه لنفسه يوجب إلغاء ما ينافيه من إضافه الذمه إلى الغير و المسأله تحتاج إلى تأمل. ثم إنه قال في التذكرة لو اشترى فضوليا فإن كان بعين مال الغير فالخلاف في البطلان أو الوقف على الإجازة إلا أن أبا حنيفة قال يقع للمشتري بكل حال و إن كان في الذمه لغيره و أطلق اللفظ. قال علماؤنا يقف على الإجازة فإن أجازته صح و لزمه أداء الثمن و إن رد نفذ عن المباشر. و به قال الشافعى فى القديم و أحمد و إنما يصح الشراء لأنه تصرف فى ذمته لا فى مال غيره و إنما توقف على الإجازة لأنه عقد الشراء له فإن أجازته لزمه و إن رده لزم لمن اشتراه و

لا- فرق بين أن ينقذ من مال الغير أو لا. و قال أبو حنيفة يقع عن المباشر و هو جديد للشافعي انتهى و ظاهره الاتفاق على وقوع الشراء مع الرد للمشتري واقعا كما يشعر به تعليقه بقوله لأنه تصرف في ذمته لا في مال الغير لكن أشرنا سابقا إجمالا إلى أن تطبيق هذا على القواعد مشكل لأنه إن جعل المال في ذمته بالأصالة فيكون ما في ذمته كعين ماله فيكون كما لو باع عين ماله لغيره. و الأوفق بالقواعد في مثل هذا إما البطالين لو عمل بالنية بناء على أنه لا يعقل في المعاوضة دخول عوض مال الغير في ملك غيره قهرا و إما صحته و وقوعه لنفسه لو ألغيت النية بناء على انصراف المعاملة إلى مالك العين قهرا و إن نوى خلافه و إن جعل المال في ذمته لا من حيث الأصالة بل من حيث جعل نفسه نائبا عن الغير فضولا فمع الإشكال في صحه هذا لو لم يرجع إلى الشراء في ذمه الغير أن اللازم من هذا أن الغير إذا رد هذه المعاملة و هذه النيابة تقع فاسده من أصلها لا أنها تقع للمباشر. نعم إذا عجز المباشر من إثبات ذلك على البائع لزمه ذلك في ظاهر الشريعة كما ذكرنا سابقا و نص عليه جماعه من باب التوكيل و كيف كان فوقع المعاملة في الواقع مردده بين المباشر و المنوى دون التزامه خرط القتاد و يمكن تنزيل العبارة على الوقوع للمباشر ظاهرا لكنه بعيد.

### **الثاني الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولي بين البيع العقدي و المعاطاه**

بناء على إفادتها للملك إذ لا- فارق بينها و بين العقد فإن التقابض بين الفضولين أو فضولى و أصيل إذا وقع بنيه التملك و التملك فأجازة المالك فلا

مانع من وقوع المجاز من حينه أو من حين الإجازة فعموم مثل قوله تعالى وَ أَحْيَلُ اللَّهُ الْبَيْعَ شامل و يؤيده روايه عروه البارقي حيث إن الظاهر وقوع المعامله بالمعاطاه و توهم الإشكال فيه من حيث إن الإقباض الذى يحصل به التمليك محرم لكونه تصرفا فى مال الغير فلا يترتب عليه أثر فى غير محله إذ قد لا يحتاج إلى إقباض مال الغير كما لو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه مع أنه قد يقع الإقباض مقرونا برضا المالك- بناء على ظاهر كلامهم من أن العلم بالرضا لا يخرج المعامله عن معامله الفضولى مع أن النهى لا يدل على الفساد- مع أنه لو دل لدل على عدم ترتب الأثر المقصود و هو استقلال الإقباض فى السببيه فلا ينافى كونه جزء سبب و ربما يستدل على ذلك بأن المعاطاه منوطه بالتراضى و قصد الإباحه أو التمليك و هما من وظائف المالك و لا يتصور صدورهما من غيره و لذا ذكر الشهيد الثانى أن المكروه و الفضولى قاصدان للفظ دون المدلول و ذكر أن قصد المدلول لا- يتحقق من غير المالك و مشروطه أيضا بالقبض و الإقباض من الطرفين أو من أحدهما مقارنا للأمرين و لا أثر لهما إلا إذا صدرا من المالك أو بإذنه. و فيه أن اعتبار الإقباض و القبض فى المعاطاه عند من اعتبره فيها إنما هو لحصول إنشاء التمليك أو الإباحه فهو عندهم من الأسباب الفعلية كما صرح الشهيد فى قواعد و المعاطاه عندهم عقد فعلى و لذا ذكر بعض الحنفية القائلين بلزومها أن البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى و حينئذ فلا- مانع من أن يقصد الفضولى بإقباضه المعنى القائم بنفسه المقصود

من قوله ملكتك و اعتبار مقارنه الرضا من المالك للإنشاء الفعلى دون القولى مع اتحاد أدله اعتبار الرضا و طيب النفس فى حل مال الغير لا- يخلو عن تحكم. و ما ذكره الشهيد الثانى لا يجدى فيما نحن فيه لأننا لا نعتبر فى فعل الفضولى أزيد من القصد الموجود فى قوله لعدم الدليل و لو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنه فى العقد القولى أيضا إلا أن يقال إن مقتضى الدليل ذلك- خرج عنه بالدليل معاملة الفضولى إذا وقعت بالقول لكنك قد عرفت أن عقد الفضولى ليس على خلاف القاعده. نعم لو قلنا إن المعامله لا- يعتبر فيها قبض و لو اتفق معها بل السبب المستقل هو تراضى المالكين بملكه كل منهما لمال صاحبه مطلقا أو مع وصولهما أو وصول أحدهما لم يعقل وقوعها من الفضولى. نعم الواقع منه إيصال المال و المفروض أنه لا مدخل له فى المعامله فإذا رضى المالك بملكه من وصل إليه المال تحققت المعاطاه من حين الرضا و لم يكن إجازة لمعاطاه سابقه لكن الإنصاف أن هذا المعنى غير مقصود للعلماء فى عنوان المعاطاه إنما قصدهم إلى العقد الفعلى هذا كله على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فيمكن القول ببطلان الفضولى لأن إفاده المعامله المقصود بها الملك الإباحه خلاف القاعده فيقتصر فيها على صورته تعاطى المالكين مع أن حصول الإباحه قبل الإجازة غير ممكن و الآثار الأخر مثل بيع المال على القول بجواز مثل هذا التصرف إذا وقعت فى غير زمان الإباحه الفعليه لم تؤثر أثرا فإذا أجاز حدث

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٢

الإباحه من حين الإجازة اللهم إلا أن يقال بكفايه وقوعها مع الإباحه الواقعيه إذا كشف عنها



## القول فى الإجازة و الرد

### أما الكلام فى الإجازة

#### إشاره

فيقع تاره فى حكمها و شروطها و أخرى فى المجيز و ثالثه فى المجاز

#### أما حكمها

#### [هل الإجازة كاشفه أم ناقله]

[هل الإجازة كاشفه أم ناقله]

فقد اختلف القائلون بصحة الفضولى بعد اتفاهم على توقفها على الإجازة فى كونها كاشفه بمعنى أنه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتى كأن الإجازة وقعت مقارنة للعقد أو ناقله بمعنى ترتب آثار العقد من حينها حتى كأن العقد وقع حال الإجازة على قولين

#### [الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه]

#### إشاره

[الأكثر على الكشف و استدلالهم عليه]

فالأكثر على الأول و استدل عليه كما عن جامع المقاصد و الروضه بأن العقد سبب تام فى الملك لعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و تمامه فى الفضولى إنما يعلم بالإجازة فإذا أجاز تبين كونه تاما يوجب ترتب الملك عليه و إلا لزم أن لا يكون الوفاء بالعقد خاصه بل به مع شىء آخر و بأن الإجازة متعلقه بالعقد فهى رضا بمضمونه و ليس إلا نقل العوضين من حينه

#### [ما استدل به فخر الدين للأكثر]

[ما استدل به فخر الدين للأكثر]

و عن فخر الدين فى الإيضاح الاحتجاج لهم بأنها لو لم تكن كاشفه لزم تأثير المعدوم فى الموجود- لأن العقد حالها عدم انتهى.

## [المناقشات التى يذكر على القول بالكشف

[المناقشات التى يذكر على القول بالكشف

و ىرد على الوجه الأول أنه إن أريد بكون العقد سببا تاما كونه عله تامه للنقل إذا صدر عن رضا المالك فهو مسلم إلا أن بالإجازة لا- يعلم تمام ذلك السبب و لا يتبين كونه تاما إذ الإجازة لا تكشف عن مقارنة الرضا غاية الأمر أن لازم صحة عقد الفضولى كونها قائمه مقام الرضا المقارن فىكون لها دخل فى تمامية السبب كالرضا المقارن فلا معنى لحصول الأثر قبله و منه يظهر فساد تقرير الدليل بأن العقد الواقع جامع لجميع الشروط و كلها حاصله إلا رضا المالك فإذا حصل بالإجازة عمل السبب عمله فإنه إذا اعترف أن رضا المالك من جملة الشروط فكيف يكون كاشفا عن وجود المشروط قبله. و دعوى أن الشروط الشرعية ليست كالعقلية بل هى بحسب ما يقتضيه جعل الشارع فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم السبب على السبب كغسل الجمعة يوم الخميس و إعطاء الفطرة قبل وقتها فضلا عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضه الصائمه و كغسل العشائين لصوم اليوم الماضى على القول به مدفوعه بأنه لا فرق فيما فرض شرطا أو سببا بين الشرعى و غيره و تكثير الأمثلة لا- يوجب وقوع المحال العقلى فهى كدعوى أن التناقض الشرعى بين الشئيين لا يمنع عن اجتماعهما لأن النقيض الشرعى غير العقلى. فجميع ما ورد مما يوهم ذلك أنه لا بد من التزام أن المتأخر ليس سببا أو شرطا بل السبب و

الشرط هو الأمر المنتزع من ذلك لكن ذلك لا يمكن فيما نحن فيه بأن يقال إن الشرط تعقب الإجازة و لحوقها بالعقد و هذا أمر مقارن للعقد على تقدير الإجازة لمخالفته الأدله اللهم إلا أن يكون مراده بالشرط ما يتوقف تأثير السبب المتقدم في زمانه على لحوقه و هذا مع أنه لا يستحق إطلاق الشرط عليه غير صادق على الرضا لأن المستفاد من العقل و النقل اعتبار رضا المالك في انتقال ماله لأنه لا- يحل لغيره بدون طيب النفس و أنه لا ينفع لحوقه في حل تصرف الغير و انقطاع سلطنه المالك. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما احتمله في المقام بعض الأعلام بل التزم به غير واحد من المعاصرين من أن معنى شرطيه الإجازة مع كونها كاشفه شرطيه الوصف المنتزع منها و هو كونها لاحقه للعقد في المستقبل فالعله التامه العقد الملحق به الإجازة و هذه صفه مقارنه للعقد و إن كانت نفس الإجازة متأخره عنه. و قد التزم بعضهم بما يتفرع على هذا من أنه إذا علم المشتري أن المالك للمبيع سيجيز العقد حل له التصرف فيه بمجرد العقد و فيه ما لا- يخفى من المخالفه للأدله و يرد على الوجه الثاني أولاً أن الإجازة و إن كانت رضا بمضمون العقد إلا أن مضمون العقد ليس هو النقل من حينه حتى يتعلق الإجازة و الرضا بذلك النقل المقيّد بكونه في ذلك الحال بل هو نفس النقل مجرداً عن ملاحظه وقوعه في زمان و إنما الزمان من ضروريات إنشائه- فإن قول العاقد بعث ليس نقلت من هذا الحين و إن كان النقل المنشأ به واقعا في ذلك الحين فالزمان ظرف للنقل لا قيد له

فكما أن إنشاء مجرد النقل الذى هو مضمون العقد فى زمان يوجب وقوعه من المنشى فى ذلك الزمان فكذلك إجازة ذلك النقل فى زمان يوجب وقوعه من المجيز فى زمان الإجازة و كما أن الشارع إذا أمضى نفس العقد وقع النقل من زمانه فكذلك إذا أمضى إجازة المالك وقع النقل من زمان الإجازة. و لأجل ما ذكرنا لم يكن مقتضى القبول وقوع الملك من زمان الإيجاب مع أنه ليس إلا- رضا بمضمون الإيجاب فلو كان مضمون الإيجاب النقل من حينه و كان القبول رضا بذلك كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتب الأثر من حين الإيجاب لأن الموجب ينقل من حينه و القابل يتقبل ذلك و يرضى به. و دعوى أن العقد سبب للملك فلا يتقدم عليه مدفوعه بأن سببته للملك ليست إلا بمعنى إمضاء الشارع لمقتضاه فإذا فرض مقتضاه مركبا من نقل فى زمان و رضا بذلك النقل كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب و لأجل ما ذكرنا أيضا لا يكون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه لا من زمان العقد فإن الفسخ نظير الإجازة و الرد لا يتعلق إلا بمضمون العقد و هو النقل من حينه فلو كان زمان وقوع النقل مأخوذا فى العقد على وجه القيد لكان رده و حله موجبا للحكم بعدم الآثار من حين العقد و السر فى جميع ذلك ما ذكرنا من عدم كون زمان النقل إلا ظرفا فجميع ما يتعلق بالعقد من الإمضاء و الرد و الفسخ إنما يتعلق بنفس

المضمون دون المقيد بذلك الزمان. و الحاصل أنه لا إشكال فى حصول الإجازة بقول المالك رضيت بكون مالى لزيد بإزاء ماله أو رضيت بانتقال مالى إلى زيد و

غير ذلك من الألفاظ التي لا تعرض فيها لإنشاء الفضولي فضلا عن زمانه كيف و قد جعلوا تمكين الزوجه بالدخول عليها إجازة منها، و نحو ذلك. و من المعلوم أن الرضا يتعلق بنفس نتيجة العقد من غير ملاحظه زمان نقل الفضولي و بتقرير آخر أن الإجازة من المالك قائمه مقام رضاه و إذنه المقرون بإنشاء الفضولي أو مقام نفس إنشائه فلا يصير المالك بمنزله العاقد إلا بعد الإجازة فهي إما

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٣

شرط أو جزء سبب للملك. و بعبارة أخرى المؤثر هو العقد المرضي به و المقيّد من حيث إنه مقيّد لا يوجد إلا بعد القيد و لا يكفي في التأثير وجود ذات المقيّد المجرده عن القيد. و ثانيا فلانا لو سلمنا عدم كون الإجازة شرطا اصطلاحيا ليؤخذ فيه تقدمه على المشروط و لا جزء سبب و إنما هي من المالك محدثه للتأثير في العقد السابق و جاعله له سببا تاما حتى كأنه وقع مؤثرا فيتفرع عليه أن مجرد رضا المالك بنتيجة العقد أعنى محض الملكيه من غير التفات إلى وقوع عقد سابق ليس بإجازة لأن معنى إجازة العقد جعله جائزا نافذا ماضيا لكن نقول لم يدل دليل على إمضاء الشارع لإجازة المالك على هذا الوجه لأن وجوب الوفاء بالعقد تكليف يتوجه إلى العاقدين كوجوب الوفاء بالعهد و النذر و من المعلوم أن المالك لا يصير عاقدا أو بمنزلته إلا بعد الإجازة فلا يجب الوفاء إلا بعدها و من المعلوم أن الملك الشرعي يتبع الحكم الشرعي فما لم يجب الوفاء فلا ملك و مما ذكرنا يعلم عدم صحه الاستدلال للكشف بدليل وجوب الوفاء بالعقود بدعوى أن الوفاء بالعقد و العمل بمقتضاه هو الالتزام

بالنقل من حين العقد و قس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم و أحلَّ الله البيع فإن الملك ملزوم لحليه التصرف فقبل الإجازة لا يحل التصرف خصوصا إذا علم عدم رضا المالك باطنا أو تردده فى الفسخ و الإمضاء. و ثالثا سلمنا دلالة الدليل على إمضاء الشارع- لإجازة المالك على طبق مفهومها اللغوى و العرفى أعنى جعل العقد السابق جائزا ماضيا بتقريب أن يقال إن معنى الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه و مؤداه العرفى فإذا صار العقد بالإجازة كأنه وقع مؤثرا ماضيا كان مقتضى العقد المجاز عرفا ترتب الآثار من حينه فيجب شرعا العمل به على هذا الوجه لكن نقول بعد الإغماض عن أن مجرد كون الإجازة بمعنى جعل العقد السابق جائزا نافذا لا يوجب كون مقتضى العقد و مؤداه العرفى ترتب الآثار من حين العقد كما أن كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب و إمضاء له لا يوجب ذلك حتى يكون مقتضى الوفاء بالعقد ترتيب الآثار من حين الإيجاب فتأمل إذا المعنى على حقيقته غير معقول لأن العقد الموجود على صفه عدم التأثير يستحيل لحوق صفه التأثير له لاستحاله خروج الشئ عما وقع عليه فإذا دل الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه غير المعقول فلا بد من صرفه بدلاله الاقتضاء إلى إرادته معامله العقد بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثرا من حيث ترتب الآثار الممكنة فإذا أجاز المالك حكما بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري و إن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك و وقع النماء فى ملكه. و الحاصل أنه يعامل بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثرا من حينه بالنسبة إلى ما أمكن من الآثار و هذا نقل حقيقى

فى حكم الكشف من بعض الجهات و ستأتى الثمره بينه و بين الكشف الحقيقى و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الكشف إلا الأستاذ شريف العلماء فيما عثرت عليه من بعض تحقيقاته و إلا فظاهر كلام القائلين بالكشف أن الانتقال فى زمان العقد و لذا عنون العلامه رحمه الله فى القواعد مسأله الكشف و النقل بقوله و فى زمان الانتقال إشكال فجعل النزاع فى هذه المسأله نزاعا فى زمان الانتقال-

## [معانى الكشف]

### اشاره

[معانى الكشف]

و قد تحصل مما ذكرنا أن كاشفيه الإجازة على وجوه ثلاثه قال بكل منها قائل

### أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقى

أحدها و هو المشهور الكشف الحقيقى

و التزام كون الإجازة فيها شرطا متأخرا و لذا اعترض عليهم جمال المحققين فى حاشيته على الروضه بأن الشرط لا يتأخر.

### الثانى الكشف الحقيقى

الثانى الكشف الحقيقى

و التزام كون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا- نفس الإجازة فرارا عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط و التزام بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد.

### الثالث الكشف الحكمى

الثالث الكشف الحكمى

و هو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك فى الواقع إلا بعد الإجازة.

### [مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمى]

[مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكيمى

و قد تبين من تضاعيف كلماتنا أن الأنسب بالقواعد و العمومات هو النقل ثم بعده الكشف الحكيمى. و أما الكشف الحقيقى مع كون نفس الإجازة من الشروط فإتمامه بالقواعد فى غاية الإشكال و لذا استشكل فيه العلامة فى القواعد و لم يرجحه المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد بل عن الإيضاح اختيار خلافه تبعا للمحكى عن كاشف الرموز و قواه فى مجمع البرهان و تبعهم كاشف اللثام فى النكاح

**[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم**

[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم

هذا بحسب القواعد و العمومات. و أما الأخبار فالظاهر من صحيحه محمد بن قيس الكشف- كما صرح به فى الدروس و كذا الأخبار التى بعدها لكن لا ظهور فيها للكشف بالمعنى المشهور فتحتمل الكشف الحكيمى.

**[ظاهر صحيحه أبى عبيده هو الكشف الحقيقى**

[ظاهر صحيحه أبى عبيده هو الكشف الحقيقى

نعم صحيحه أبى عبيده الوارده فى تزويج الصغيرين فضولا لأمره بعزل الميراث من الزوج المدرك الذى أجاز فمات للزوجه غير المدركه حتى تدرك و تخلف ظاهره فى قول الكشف إذ لو كان مال و الميت قبل إجازة الزوجه باقيه على ملك سائر الورثه كان العزل مخالفا لقاعده تسلط الناس على أموالهم. فإطلاق الحكم بالعزل منضمنا إلى عموم: الناس مسلطون على أموالهم يفيد أن العزل لاحتمال كون الزوجه غير المدركه وارثه فى الواقع فكأنه احتياط فى الأموال قد غلبه الشارع على أصله عدم الإجازة كعزل نصيب الحمل و جعله أكثر مما يحتمل.

**بقى الكلام فى بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل**

**اشاره**

بقى الكلام فى بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل

فنقول

**أما الثمره على الكشف الحقيقى**



أما الثمره على الكشف الحقيقى

بين كون نفس الإجازة شرطا و كون الشرط تعقب العقد بها و لحقوقها له فقد يظهر فى جواز تصرف كل منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولى إذا علم إجازة المالك فيما بعد.

### و أما الثمره بين الكشف الحقيقى و الحكمى

و أما الثمره بين الكشف الحقيقى و الحكمى

مع كون نفس الإجازة شرطا فإنه يظهر فى مثل ما إذا وطئ المشتري الجارىه قبل إجازة مالكها فأجاز فإن الوطاء على الكشف الحقيقى حرام ظاهرا لأصله عدم الإجازة و حلال واقعا لكشف الإجازة عن وقوعه فى ملكه و لو أولدها صارت أم ولد على الكشف الحقيقى و الحكمى لأن مقتضى جعل الواقع ماضيا ترتب حكم وقوع الوطاء فى الملك و يحتمل عدم تحقق الاستيلاء على الحكمى لعدم تحقق حدوث الولد فى الملك و إن حكم بملكيتة للمشتري بعد ذلك و لو نقل المالك أم الولد عن ملكه قبل الإجازة فأجاز بطل النقل على الكشف الحقيقى لانكشاف وقوعه فى ملك الغير مع احتمال كون النقل بمنزله الرد و بقى صحيحا على الكشف الحكمى و على المجيز

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٤

قيمتها لأنه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضيا من حين وقوعه و بين مقتضى صحه النقل الواقع قبل حكم الشارع بهذا الجعل كما فى الفسخ بالخيار مع انتقال المتعلقه بنقل لازم. و ضابط الكشف الحكمى الحكم بعد الإجازة بترتب آثار ملكيه المشتري من حين العقد- فإن ترتب شىء من آثار ملكيه المالك قبل إجازته كإتلاف النماء و نقله و لم يناف الإجازة جمع بينه و بين مقتضى الإجازة بالرجوع إلى البدل و إن نافية الإجازة كإتلاف العين عقلا أو شرعا كالتعققات محلها مع احتمال الرجوع إلى البدل

## ثم إنهم ذكروا للشمره بين الكشف و النقل مواضع

### منها النماء

منها النماء

فإنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل إليه العين و على النقل لمن انتقلت عنه و للشهيد الثانى فى الروضه عبارته توجيه المراد منها كما فعله بعض أولى من توجيه حكم ظاهرها كما تكلفه آخر.

### و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازته الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازته الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

بمعنى أنه لو جعلناها ناقله كان فسخ الأصيل لفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغيا لإنشائه السابق بخلاف ما لو جعلت كاشفه فإن العقد تام من طرف الأصيل غايه الأمر تسلط الآخر على فسخته و هذا مبنى على ما تسالموا عليه من جواز إبطال أحد المتعاقدين لإنشائه قبل إنشاء صاحبه بل قبل تحقق شرط صحه العقد كالتبض فى الهبه و الوقف و الصدقه فلا يرد ما اعترضه بعض من منع جواز الإبطال على القول بالنقل معللا بأن ترتب الأثر على جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحكام الوضع لا مدخل لاختيار المشترى فيه و فيه أن الكلام فى أن عدم تخلل الفسخ بين جزئى السبب شرط فانضمام الجزء الآخر من دون تحقق الشرط غير مجد فى وجود المسبب فالأولى فى سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحه العقود و لزومها و لا يخلو من إشكال.

### و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

بناء على النقل - و إن قلنا بأن فسخته غير مبطل لإنشائه فلو باع جاريه من فضولى جاز له وطؤها و إن استولدها صارت أم ولد لأنها ملكه و كذا لو زوجت نفسها من فضولى جاز لها التزويج من الغير فلو حصلت الإجازة فى المثالين لغت لعدم بقاء المحل قابلا. و الحاصل أن الفسخ القولى و إن قلنا إنه غير مبطل لإنشاء الأصيل إلا أن له فعل ما ينافى انتقال المال عنه على وجه يفوت محل الإجازة فيفسخ العقد بنفسه بذلك و ربما احتمل عدم جواز التصرف على هذا

القول أيضا و لعله لجريان عموم وجوب الوفاء بالعقد فى حق الأصيل و إن لم يجب فى الطرف الآخر و هو الذى يظهر من المحقق الثانى فى مسأله شراء الغاصب بعين المال المغصوب حيث قال لا يجوز للبائع و لا للغاصب التصرف فى العين لإمكان الإجازة و لا سيما على القول بالكشف انتهى. و فيه أن الإجازة على القول بالنقل له مدخل فى العقد شرطا أو شطرا فما لم يتحقق الشرط أو الجزء لم يجب الوفاء على أحد من المتعاقدين لأن المأمور به بالوفاء هو العقد المقيّد الذى لا يوجد إلا بعد القيد و هذا كله على النقل و أما على القول بالكشف فلا- يجوز التصرف فيه على ما يستفاد من كلمات جماعه كالعلامه و السيد العميدى و المحقق الثانى و ظاهر غيرهم و ربما اعترض عليه بعدم المانع له من التصرف لأن مجرد احتمال انتقال المال عنه فى الواقع لا يقدح فى السلطنه الثابته له و لذا صرح بعض المعاصرين بجواز التصرف مطلقا. نعم إذا حصلت الإجازة كشفت عن بطلان كل تصرف مناف لانتقال المال إلى المجيز فيأخذ المال مع بقاءه و بدله مع تلفه قال نعم لو علم بإجازة المالك لم يجز له التصرف انتهى. أقول مقتضى عموم وجوب الوفاء وجوبه على الأصيل و لزوم العقد و حرمة نقضه من جانبه و وجوب الوفاء عليه ليس مراعى بإجازة المالك بل مقتضى العموم وجوبه حتى مع العلم بعدم إجازة المالك و من هنا يظهر أنه لا فائده فى أصله عدم الإجازة لكن ما ذكره البعض المعاصر صحيح على مذهبه فى الكشف من كون العقد مشروطا بتعقبه بالإجازة لعدم إحراز الشرط مع الشك فلا يجب

الوفاء به على أحد من المتعاقدين. و أما على المشهور في معنى الكشف من كون نفس الإجازة المتأخره شرطا لكون العقد السابق بنفسه مؤثرا تاما فالذى يجب الوفاء به هو نفس العقد من غير تقييد و قد تحقق فيجب على الأصيل الالتزام به و عدم نقضه إلى أن ينقض فإن رد المالك فسخ العقد من طرف الأصيل كما أن إجازته إمضاء له من طرف الفضولي. و الحاصل أنه إذا تحقق العقد فمقتضى العموم على القول بالكشف المبني على كون ما يجب الوفاء به هو العقد من دون ضميمه شىء شرطاً أو شرطاً حرمه نقضه على الأصيل مطلقاً فكل تصرف يعد نقضاً لعقد المبادله بمعنى عدم اجتماعه مع صحه العقد فهو غير جائز و من هنا تبين فساد توهم أن العمل بمقتضى العقد كما يوجب حرمه تصرف الأصيل فيما انتقل عنه كذلك يوجب جواز تصرفه فيما انتقل إليه لأن مقتضى العقد مبادله المالكين فحرمه التصرف فى ماله مع حرمه التصرف فى عوضه تنافى مقتضى العقد أعنى المبادله. توضيح الفساد أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم على نفسه من المبادله حرمه نقضه و التخطى عنه و هذا لا يدل إلا على حرمه التصرف فى ماله حيث التزم بخروجه عن ملكه و لو بالبدل و أما دخول البدل فى ملكه فليس مما التزمه على نفسه بل مما جعله لنفسه و مقتضى الوفاء بالعقد حرمه رفع اليد عما التزم على نفسه و أما قيد كونه بإزاء مال فهو خارج عن الالتزام على نفسه و إن كان داخلاً فى مفهوم المبادله فلو لم يتصرف فى مال صاحبه لم يكن ذلك نقضاً للمبادله فالمرجع فى هذا التصرف فعلاً و

تركا إلى ما يقتضيه الأصل و هي أصاله عدم الانتقال. و دعوى أن الالتزام المذكور إنما هو على تقدير الإجازة و دخول البدل في ملكه فالالتزام معلق على تقدير لم يعلم بتحقيقه فهو كالنذر المعلق على شرط حيث حكم جماعه بجواز التصرف في المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم يعلم بتحقيقه فكما أن التصرف حينئذ لا يعد حثا فكذا التصرف فيما نحن فيه قبل العلم بتحقيق الإجازة لا يعد نقضا لما التزمه إذ لم يلتزمه في الحقيقة إلا معلقا مدفوعه بعد تسليم جواز التصرف في مسأله النذر المشهوره بالإشكال بأن الفرق بينهما أن الالتزام هنا غير

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٥

معلق على الإجازة و إنما التزم بالمبادله متوقعا للإجازة فيجب عليه الوفاء به و يحرم عليه نقضه إلى أن يحصل ما يتوقعه من الإجازة أو ينتقض إزمه برد المالك و لأجل ما ذكرنا من اختصاص حرمة النقض بما يعد من التصرفات منافيا لما التزمه الأصيل على نفسه دون غيرها. قال في القواعد في باب النكاح و لو تولى الفضولى أحد طرفى العقد ثبت في حق المباشر تحريم المصاهره فإن كان زوجا حرمت عليه الخامسة و الأخت و الأم و البنت إلا إذا فسخت على إشكال في الأم و فى الطلاق نظر لترتبه على عقد لازم فلا يقع المصاهره و إن كان زوجه لم يحل لها نكاح غيره إلا إذا فسخ و الطلاق هنا معتبر انتهى. و عن كشف اللثام نفى الإشكال و قد صرح أيضا جماعه بلزوم النكاح المذكور من طرف الأصيل و فرعوا عليه تحريم المصاهره و أما مثل النظر إلى المزوجه فضولا و إلى أمها مثلا و غيره مما لا يعد تركه

نقضا لما التزم العاقد على نفسه فهو باق تحت الأ-صول لأن ذلك من لوازم علاقته الزوجيه غير الثابته بل المنفيه بالأصل فحرمه نقض العاقد لما عقد على نفسه لا- تتوقف على ثبوت نتيجه العقد أعنى علاقته الملك أو الزوجيه بل ثبوت النتيجه تابع لثبوت حرمه النقض من الطرفين

### [ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

[ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

ثم إن بعض متأخري المتأخرين ذكر ثمرات أخر لا بأس بذكرها للتنبه بها و بما يمكن أن يقال عليها منها ما لو انسلخت قابليه التملك عن أحد المتبايعين بموته قبل إجازته الآخر أو بعروض كفر بارتداد فطرى أو غيره مع كون المبيع عبدا مسلما أو مصحفا فيصح حينئذ على الكشف دون النقل و كذا لو انسلخت قابليه المنقول- بتلف أو عروض نجاسه له مع ميعانه إلى غير ذلك و فى مقابله ما لو تجددت القابليه قبل الإجازة بعد انعدامها حال العقد كما لو تجددت الثمره و بدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازة و فيما قارن العقد فقد الشرط ثم حصل و بالعكس و ربما يعترض على الأول بإمكان دعوى ظهور الأدله- فى اعتبار استمرار القابليه إلى حين الإجازة على الكشف فيكشف الإجازة عن حدوث الملك من حين العقد مستمرا إلى حين الإجازة. و فيه أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابليه و لا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازة إلى حينها كما لو وقعت بيع متعده على مال فإنهم صرحوا بأن إجازة الأول توجب صحه الجميع مع عدم بقاء مالكيه الأول مستمرا و كما يشعر به بعض أخبار المسأله المتقدمه حيث إن ظاهر بعضها و صريح الآخر عدم اعتبار حياه المتعاقدين حال الإجازة مضافا إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين

الذى يصلح لما ذكر فى الثمره الثانيه أعنى خروج المنقول عن قابليه تعلق إنشاء عقد أو إجازة به لتلف و شبهه فإن موت أحد الزوجين كتلف أحد العوضين فى فوات أحد ركنى العقد مضافا إلى إطلاق روايه عروه حيث لم يستفصل النبى ص عن موت الشاه أو ذبحه و إتلافه نعم ما ذكره أخيرا من تجدد القابليه بعد العقد حال الإجازة لا يصلح ثمره للمسأله لبطلان العقد ظاهرا على القولين و كذا فيما لو قارن العقد فقد الشرط.

و بالجمله فباب المناقشه و إن كان واسعا إلا أن الأرجح فى النظر ما ذكرناه و ربما يقال بظهور الثمره فى تعلق الخيارات و حق الشفعه و احتساب مبدأ الخيارات و معرفه مجلس الصرف و السلم و الأيمان و النذور المتعلقة بمال البائع أو المشتري و تظهر الثمره أيضا فى العقود المترتبه على الثمن أو المثلث و سيأتى إن شاء الله.

### و ينبغى التنبيه على أمور

### الأول أن الخلاف فى كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

الأول أن الخلاف فى كون الإجازة كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

و معنى الإجازة وضعاً أو انصرافاً بل فى حكمها الشرعى بحسب ملاحظه اعتبار رضا المالك و أدله وجوب الوفاء بالعقود و غيرهما من الأدله الخارجيه فلو قصد المجيز الإضاء من حين الإجازة على القول بالكشف أو الإضاء من حين العقد على القول بالنقل ففي صحتها وجهان.

### الثانى أنه يشترط فى الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

الثانى أنه يشترط فى الإجازة أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

كقوله أمضيت و أجزت و أنفذت و رضيت و شبه ذلك. و ظاهر روايه البارقي وقوعها بالكنايه و ليس ببعيد إذا اتكل عليها عرفاً و الظاهر أن الفعل الكاشف عرفاً عن الرضا بالعقد كاف كالتصرف فى الثمن و منه إجازة البيع الواقع عليه كما سيجى ء و كتمكين الزوجه من الدخول بها إذا زوجت فضولا كما صرح به العلامة رحمه الله و ربما يحكى عن بعض اعتبار اللفظ بل نسب إلى صريح جماعه و ظاهر آخرين و فى النسبه نظر و استدل عليه بعضهم بأنها كالبيع فى استقرار الملك و هو يشبه المصادره و يمكن أن يوجه بأن الاستقراء فى النواقل الاختياريه اللازمه كالبيع و شبهه يقتضى اعتبار اللفظ و من المعلوم أن النقل الحقيقى العرفى من المالك يحصل بتأثير الإجازة. و فيه نظر بل لو لا شبهه الإجماع الحاصله من عباره جماعه من المعاصرين تعين القول بكفايه نفس الرضا إذا علم حصوله من أى طريق كما يستظهر من كثير من الفتاوى و النصوص فقد علل جماعه عدم كفايه السكوت فى الإجازة بكونه أعم من الرضا فلا يدل عليه فالعدول عن التعليل بعدم اللفظ إلى عدم الدلاله كالصريح فيما ذكرنا.

و حكى عن آخرين أنه إذا أنكر الموكل الإذن فيما أوقعه الوكيل من المعامله فحلف انفسخت لأن الحلف يدل على كراهتها. و ذكر بعض أنه يكفى فى إجازة البكر للعقد الواقع عليها فضولا سكوتها. و من المعلوم أن ليس المراد من ذلك أنه لا يحتاج إلى إجازتها بل المراد كفايه السكوت الظاهر فى الرضا و إن لم يفسد القطع دفعا للخرج عليها و علينا ثم إن الظاهر أن كل من قال بكفايه الفعل الكاشف عن الرضا كأكل الثمن و تمكين الزوجه اكتفى به من جهة الرضا المدلول عليه به لا من جهة سببه الفعل تعبدا. و قد صرح غير واحد بأنه لو رضى المكره بما فعله صح و لم يعبروا بالإجازة. و قد ورد فيمن زوجت نفسها فى حال السكر أنها إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فذلك رضا منها و عرفت أيضا استدلالهم على كون الإجازة كاشفه بأن العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالك فإذا حصل عمل السبب التام عمله. و بالجمله فدعوى الإجماع فى المسألة دونها خرط القتاد و حينئذ فالعمومات المتمسك بها لصحة الفضولى السالمة عن ورود مخصص عليها عدا ما دل على اعتبار رضا المالك فى حل

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٦

ماله و انتقاله إلى الغير و رفع سلطنته عنه أقوى حجه فى المقام مضافا إلى ما ورد فى عده أخبار من أن سكوت المولى بعد علمه بتزويج عبده إقرار منه له عليه و ما دل على أن قول المولى لعبده المتزوج بغير إذنه طلق يدل على الرضا بالنكاح فيصير إجازة و على أن المانع من لزوم نكاح العبد بدون إذن مولاه معصيه المولى التى ترتفع بالرضا. و ما دل على



أن التصرف من ذى الخيار رضا منه و غير ذلك. بقى فى المقام أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازة باللفظ و كفايه مطلق الرضا أو الفعل الدال عليه فينبغى أن يقال بكفايه وقوع مثل ذلك مقارنا للعقد أو سابقا فإذا فرضنا أنه علم رضا المالك بقول أو فعل يدل على رضا بيع ماله كفى فى اللزوم لأن ما يؤثر بلحوقه يؤثر بمقارنته بطريق أولى و الظاهر أن الأصحاب لا يلتزمون بذلك فمقتضى ذلك أن لا يصح الإجازة إلا بما لو وقع قبل العقد كان إذنا مخرجا للبيع عن الفضولى. و يؤيد ذلك أنه لو كان مجرد الرضا ملزما كان مجرد الكراهه فسخا فيلزم عدم وقوع بيع الفضولى مع نهى المالك لأن الكراهه الحاصله حينه و بعده و لو آنا ما تكفى فى الفسخ بل يلزم عدم وقوع بيع المكره أصلا إلا أن يلتزم بعدم كون مجرد الكراهه فسخا و إن كان مجرد الرضا إجازة.

### **الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد**

الثالث من شروط الإجازة أن لا يسبقها الرد

إذ مع الرد يفسخ العقد فلا يبقى ما تلحقه الإجازة و الدليل عليه بعد ظهور الإجماع بل التصريح به فى كلام بعض مشايخنا أن الإجازة إنما تجعل المجيز أحد طرفى العقد و إلا لم يكن مكلفا بالوفاء بالعقد لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو فى حق العاقدين أو من قام مقامهما. و قد تقرر أن من شروط الصيغه أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسقطهما عن صدق العقد الذى هو فى معنى المعاهده هذا مع أن مقتضى سلطنه الناس على أموالهم تأثير الرد فى قطع علاقه الطرف الآخر عن ملكه فلا يبقى ما تلحقه الإجازة فتأمل. نعم

الصحيحه الوارده فى بيع الوليده- ظاهره فى صحه الاجازة بعد الرد اللهم إلا أن يقال إن الرد الفعلى كأخذ المبيع مثلا غير كاف بل لا بد من إنشاء الفسخ. و دعوى أن الفسخ هنا ليس بأولى من الفسخ فى العقود اللازمه و قد صرحوا بحصوله فيها بالفعل يدفعها أن الفعل الذى يحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملك المبيع كالوطى و العتق و نحوهما لا مثل أخذ المبيع. و بالجمله فالظاهر هنا و فى جميع الالتزامات عدم الاعتبار بالاجازة الواقعه عقيب الفسخ فإن سلم ظهور الروايه فى خلافه فلتطرح أو تأول.

### **الرابع الاجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله**

الرابع الاجازة أثر من آثار سلطنه المالك على ماله

فموضوعها المالك فقولنا له أن يجيز مثل قولنا له أن يبيع و الكل راجع إلى أن له أن يتصرف فلو مات المالك لم يورث الاجازة و إنما يورث المال الذى عقد عليه الفضولى فله الاجازة بناء على ما سيجى ء من جواز مغايره المجيز و المالك حال العقد فيمن باع مال أبيه فبان ميتا و الفرق بين إرث الاجازة و إرث المال يظهر بالتأمل.

### **الخامس اجازة البيع ليست اجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع**

الخامس اجازة البيع ليست اجازة لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع

و لو أجازهما صريحا أو فهم إجازتهما من إجازة البيع مضت الاجازة لأن مرجع اجازة القبض إلى إسقاط ضمان الثمن عن عهده المشتري. و مرجع اجازة الإقباض إلى حصول المبيع فى يد المشتري برضا البائع فيترتب عليه جميع الآثار المترتبه على قبض المبيع لكن ما ذكرنا إنما يصح فى قبض الثمن المعين و أما قبض الكلى و تشخيصه فوقوعه من الفضولى على وجه تصححه الاجازة يحتاج إلى دليل معمم لحكم عقد الفضولى لمثل القبض و الإقباض و إتمام الدليل على ذلك لا يخلو عن صعوبه و عن المختلف أنه حكى عن الشيخ أنه لو أجاز المالك بيع الغاصب لم يطالب المشتري بالثمن ثم ضعفه بعدم استلزام اجازة العقد لإجازة القبض و على أى حال فلو كانت اجازة العقد دون القبض لغوا كما فى الصرف و السلم بعد قبض الفضولى و التفرق كانت اجازة العقد اجازة لقبض صونا للإجازة عن اللغويه و لو قال أجزت العقد دون القبض ففى بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

### **السادس الاجازة ليست على الفور**

السادس الاجازة ليست على الفور

للعومات و لصحيحه محمد بن قيس و أكثر المؤيدات المذكوره بعدها و لو لم يجز المالك و لم يرد حتى لزم تضرر الأصيل بعدم تصرفه فيما انتقل عنه و إليه على القول بالكشف- فالأقوى تداركه بالخيار أو إجبار المالك على أحد الأمرين- .

## السابع هل يعتبر فى صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

السابع هل يعتبر فى صحه الإجازة مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

وجهان الأقوى التفصيل فلو أوقع العقد على صفقه فأجاز المالك بيع بعضها فالأقوى الجواز كما لو كانت الصفقه بين مالكين فأجاز أحدهما و ضرر التبعض على المشتري يجبر بالخيار و لو أوقع العقد على شرط فأجاز المالك مجردا عن الشرط فالأقوى عدم الجواز بناء على عدم قابليه العقد للتبعض من حيث الشرط و إن كان قابلا للتبعض من حيث الجزء و لذا لا يؤثر بطلان الجزء بخلاف بطلان الشرط و لو انعكس الأمر بأن عقد الفضولى مجردا عن الشرط و أجاز المالك مشروطا ففي صحه الإجازة مع الشرط إذا رضى به الأصيل فيكون نظير الشرط الواقع فى ضمن القبول إذا رضى به الموجب أو بدون الشرط لعدم وجوب الوفاء بالشرط إلا إذا وقع فى حيز العقد فلا يجدى وقوعه فى حيز القبول إلا إذا تقدم على الإيجاب ليرد الإيجاب عليه أيضا أو بطلانها لأنه إذا لغا الشرط لغا المشروط لكون المجموع التزاما واحدا أقواها الأخير.

## و أما القول فى المجيز

### إشاره

و أما القول فى المجيز

فاستقصاؤه يتم ببيان أمور

## الأول يشترط فى المجيز أن يكون حين الإجازة جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد

و لو أجاز المريض بنى نفوذها على منجزات المريض- و لا فرق فيما ذكر بين القول بالكشف و النقل.

## الثانى هل يشترط فى صحه عقد الفضولى وجود مجيز حين العقد

فلا- يجوز بيع مال اليتيم لغير مصلحه و لا تنفعه إجازته إذا بلغ أو إجازة وليه إذا حدثت المصلحه بعد البيع أم لا يشترط قولان أولهما للعلامه فى ظاهر القواعد و استدلل له بأن صحه العقد و الحال هذه ممتنعه فإذا امتنع فى زمان امتنع دائما و بلزوم الضرر على المشتري لامتناع تصرفه فى العين- لإمكان عدم

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٧

الإجازة و لعدم تحقق المقتضى و فى الثمن لإمكان تحقق الإجازة فيكون قد خرج عن ملكه. و يضعف الأول مضافا إلى ما قيل

من انتقاضه بما إذا كان المجيز بعيدا امتنع الوصول إليه عادة بمنع ما ذكره من أن امتناع صحة العقد في زمان يقتضى امتناعه دائما سواء قلنا بالنقل أم بالكشف و أما الضرر فيتدارك بما تدارك به صورته النقض المذكوره هذا كله مضافا إلى الأخبار الواردة في تزويج الصغار فضولا- الشامله لصوره ولى النكاح و إهماله الإجازة إلى بلوغهم و صورته عدم وجود الولي بناء على عدم ولايه الحاكم على الصغير فى النكاح و انحصار الولي فى الأب و الجد و الوصى على خلاف فيه و كيف كان فالأقوى عدم الاشتراط وفاقا للمحكى عن ابن المتوج البحرانى و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم بل لم يرجحه غير العلامة ره ثم اعلم أن العلامة فى القواعد مثل لعدم وجوب المجيز بيع مال اليتيم.

و حكى عن بعض العامه و هو البيضاوى على ما قيل الإ-يراد عليه لا- يتم على مذهب الإماميه القائلين بوجود الإمام ع فى كل عصر. و عن المصنف قدس

سره أنه أوجب بأن الإمام غير متمكن من الوصول إليه و انتصر للمورد بأن نائب الإمام و هو المجتهد الجامع للشرائط موجود بل لو فرض عدم المجتهد فالعدول موجودون بل للفساق الولايه على الطفل فى مصالحه مع عدم العدول لكن الانتصار فى غير محله إذ كما يمكن فرض عدم التمكّن من الإمام يمكن عدم اطلاع نائبه من المجتهد و العدول أيضا فإن أريد وجود ذات المجيز فالأولى منع تسليم دفع الاعتراض بعدم التمكّن من الإمام ع و إن أريد وجوده مع تمكنه من الإجازة فيمكن فرض عدمه فى المجتهد و العدول إذا لم يطلعوا على العقد فالأولى ما فعله فخر الدين و المحقق الثانى من تقييد بيع مال اليتيم بما إذا كان على خلاف المصلحه فيرجع الكلام أيضا إلى اشتراط إمكان فعله الإجازة من المجيز لا وجود ذات من شأنه الإجازة فإنه فرض غير واقع فى الأموال.

### **الثالث لا يشترط فى المجيز كونه جائز التصرف حال العقد**

#### **إشاره**

سواء كان عدم التصرف لأجل عدم المقتضى أم للمانع و عدم المقتضى قد يكون لأجل عدم كونه مالكا و لا مأذونا حال العقد و قد يكون لأجل كونه محجورا عليه لسفه أو جنون أو غيرهما و المانع كما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فكك الرهن. فالكلام يقع فى مسائل

### **الأولى أن يكون المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة**

لكن المجيز لم يكن حال العقد جائز التصرف لحجر- و الأقوى صحه الإجازة بل عدم الحاجه إليها إذا كان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغير كما لو باع الراهن فكك الرهن قبل مراجعه المرتهن فإنه لا حاجه إلى الإجازة كما صرح به فى التذكرة

### **الثانيه أن يتجدد الملك بعد العقد فيجيز المالك الجديد**

#### **إشاره**

سواء أ كان هو البائع أم غيره لكن عنوان المسأله فى كلمات القوم هو الأول و هو ما لو باع شيئا ثم ملكه و هذه تتصور على صور لأن غير المالك إما أن يبيع لنفسه أو للمالك و الملك إما أن ينتقل إليه باختياره كالشراء أو بغير اختياره كالإرث ثم البائع الذى يشتري الملك إما أن يجيز العقد الأول و إما أن لا يجيزه فيقع الكلام فى وقوعه للمشتري الأول بمجرد شراء البائع له

### **و المهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالك و أجاز**

#### **إشاره**

و ما لو باع و اشترى و لم يجز إذا يعلم حكم غيرهما منهما. أما المسأله الأولى فقد اختلفوا فيها- فظاهر المحقق فى باب الزكاه من المعتبر فيما إذا باع المالك النصاب قبل إخراج الزكاه أو رهنه أنه صح البيع و الرهن فيما عدا الزكاه فإن اغترم حصه الفقراء قال الشيخ صح البيع و الرهن و فيه إشكال لأن العين مملوكه و إذا أدى العوض ملكها ملكا مستأنفا فافتقر بيعها إلى إجازة مستأنفه كما لو باع مال غيره ثم اشتراه انتهى. بل يظهر مما حكاه عن الشيخ عدم الحاجه إلى الإجازة إلا أن يقول الشيخ بتعلق الزكاه بالعين كتعلق الدين بالرهن فإن الراهن إذا باع ففك الرهن قبل مراجعه المرتهن لزم و لم يحتج إلى إجازة مستأنفه و بهذا القول صرح الشهيد رحمه الله فى الدروس و هو ظاهر المحكى عن الصيمرى و المحكى عن المحقق الثانى فى تعليق الإرشاد هو البطلان و مال إليه بعض المعاصرين تبعا لبعض معاصريه

### [الأقوى الصحه]

و الأقوى هو الأول للأصل و العمومات السليمه عما يرد عليه

### [ما أورده المحقق التستري على الصحه]

### إشاره

ما عدا أمور لفقها بعض من قارب عصرنا مما يرجع أكثرها إلى ما ذكر فى الإيضاح و جامع المقاصد

### [الإيراد الأول و جوابه]

الأول أنه قد باع مال الغير لنفسه و قد مر الإشكال فيه و ربما لا يجرى فيه بعض ما ذكر هناك و فيه أنه قد سبق أن الأقوى صحته و ربما يسلم هنا عن بعض الإشكالات الجاربه هناك مثل مخالفه الإجازة لما قصده المتعاقدان.

### [الإيراد الثانى و جوابه]

أنا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضا المالك و القدره على التسليم فقد اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لأنه البائع حقيقه و الفرض هنا عدم إجازته و عدم وقوع البيع عنه و فيه أن الثابت هو اعتبار رضا من هو المالك حال الرضا سواء ملك حال العقد أم لا لأن الداعى على اعتبار الرضا سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغير ملاكها بغير طيب أنفسهم و قبح التصرف فيها بغير رضاهم و هذا المعنى لا- يقتضى أزيد مما ذكرنا و أما القدره على التسليم فلا نضايق من اعتبارها فى المالك حين العقد و لا يكتفى بحصولها فيمن هو مالك حين الإجازة و هذا كلام آخر لا يقدره التزامه فى صحه البيع المذكور لأن الكلام بعد استجماعه للشروط المفروغ عنها.

الثالث أن الإجازة حيث صحت كاشفه على الأصح مطلقاً لعموم الدليل الدال عليه و يلزم حينئذ خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله فيه و فيه منع كون الإجازة كاشفه مطلقاً عن خروج الملك عن ملك المجيز من حين العقد حتى فيما لو كان المجيز غير مالك حين العقد فإن مقدار كشف الإجازة تابع لصحة البيع فإذا ثبت بمقتضى العمومات أن العقد الذي أوقعه البائع لنفسه عقد صدر من أهل العقد في المحل القابل للعقد عليه و لا مانع من وقوعه إلا عدم رضا مالكة فكما أن مالكة الأول إذا رضى يقع البيع له فكذلك مالكة الثاني إذا رضى يقع البيع له و لا دليل على اعتبار كون الرضا المتأخر ممن هو مالك حال العقد و حينئذ فإذا ثبت صحته بالدليل فلا محيص عن القول بأن الإجازة كاشفه

المكاسب،

عن خروج المال عن ملك المجيز في أول أزمته قابليته إذ لا- يمكن الكشف فيه على وجه آخر فلا يلزم من التزام هذا المعنى على الكشف محال عقلي ولا شرعي حتى يرفع اليد من أجله عن العمومات المقتضية للصحة فإن كان لا بد من الكلام فينبغي في المقتضى للصحة أو في القول بأن الواجب في الكشف عقلا أو شرعا أن يكون عن خروج المال ملك المجيز وقت العقد. وقد عرفت أن لا كلام في مقتضى الصحة ولذا لم يصدر من المستدل على البطلان وأنه لا مانع عقلا ولا شرعا من كون الإجازة كاشفه من زمان قابليه تأثيرها ولا يتوهم أن هذا نظير ما لو خصص المالك الإجازة بزمان متأخر عن العقد إذ التخصيص إنما يقدح مع القابليه كما أن تعميم الإجازة لما قبل ملك المجيز بناء على ما سبق في دليل الكشف من أن معنى الإجازة إمضاء العقد من حين الوقوع أو إمضاء العقد الذي مقتضاه النقل من حين الوقوع غير قادح مع عدم قابليه تأثيرها إلا من زمان ملك المجيز للمبيع.

### [الإيراد الرابع]

#### إشاره

الرابع أن العقد الأول إنما صح و ترتب عليه أثره بإجازة الفضولي و هي متوقفه على صحة العقد الثاني المتوقفه على بقاء الملك على ملك مالكة الأصلي فتكون صحة الأول مستلزمه لكون المال المعين ملكا للمالك و ملكا للمشتري معا في زمان واحد و هو محال لتضادهما فوجود الثاني يقتضى عدم الأول و هو موجب لعدم الثاني أيضا فيلزم وجوده و عدمه في آن واحد و هو محال. فإن قلت مثل هذا لازم في كل عقد فضولي- لأن صحته موقوفه على الإجازة المتأخره المتوقفه



على بقاء مالك المالك و مستلزمه لملك المشتري كذلك فيلزم كونه بعد العقد ملك المالك و المشتري معا في آن واحد فيلزم إما بطلان عقد الفضولي مطلقا أو بطلان القول بالكشف فلا اختصاص لهذا الإيراد بما نحن فيه. قلنا يكفي في الإجازة ملك المالك ظاهرا و هو الحاصل من استصحاب ملكه السابق لأنها في الحقيقة رفع اليد و إسقاط للحق و لا يكفي الملك الصوري في العقد الثاني.

#### **[الجواب عن الإيراد الرابع]**

أقول قد عرفت أن القائل بالصحة ملتزم بكون الأثر المترتب على العقد الأول بعد إجازة العاقد له هو تملك المشتري له من حين ملك العاقد لا من حين العقد و حينئذ فتوقف إجازة العقد الأول على صحة العقد الثاني مسلم و توقف صحة العقد الثاني على بقاء الملك على ملك مالكة الأصلي إلى زمان العقد مسلم أيضا فقله صحة الأول تستلزم كون المال ملكا للمالك و المشتري في زمان واحد ممنوع بل صحته تستلزم خروج العين عن ملكيه المالك الأصلي. نعم إنما يلزم ما ذكره من المحال إذا ادعى وجوب كون الإجازة كاشفه عن الملك حين العقد و لكن هذا أمر تقدم دعواه في الوجه الثالث و قد تقدم منعه فلا وجه لإعادته بتقرير آخر كما لا يخفى. نعم يبقى في المقام الإشكال الوارد في مطلق الفضولي على القول بالكشف و هو كون الملك حال الإجازة للمجيز و المشتري معا و هذا إشكال آخر تعرض لاندفاعه أخيرا غير الإشكال الذي استنتجه من المقدمات المذكورة و هو لزوم كون الملك للمالك الأصلي و للمشتري.

نعم يلزم من ضم هذا الإشكال العام- إلى ما يلزم في المسألة على القول بالكشف من حين العقد اجتماع ملاك ثلاثة على ملك

واحد قبل العقد الثاني لوجوب التزام مالكيه المالك الأصلي حتى يصح العقد الثاني و مالكيه المشتري له لأن الإجازة تكشف عن ذلك و مالكيه العاقد له لأن ملك المشتري لا- بد أن يكون عن ملكه و إلا لم تنفع إجازته في ملكه من حين العقد لأن إجازة غير المالك لا يخرج ملك الغير إلى غيره. ثم إن ما أجاب به عن الإشكال الوارد في مطلق الفصولي لا يسمن و لا يغني لأن الإجازة إذا وقعت فإن كشفت عن مالك المشتري قبلها كشفت عما يبطلها لأن الإجازة لا تكون إلا من المالك الواقعي و المالك الظاهري إنما يجدي إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكا حين الإجازة و لذا لو تبين في مقام آخر كون المجيز غير المالك لم تنفع إجازته لأن المالكية من الشرائط الواقعية دون العلمية. ثم إن ما ذكره في الفرق بين الإجازة و العقد الثاني من كفايه الملك الصوري في الأول دون الثاني تحكم صرف خصوصا مع تعليله بأن الإجازة رفع لليد و إسقاط للحق فليت شعري أن إسقاط الحق كيف يجدي و ينفع مع عدم الحق واقعا مع أن الإجازة رفع لليد من الملك أيضا بالبيده. و التحقيق أن الإشكال إنما نشأ من الإشكال الذي ذكرناه سابقا في كاشفيه الإجازة على الوجه المشهور من كونها شرطا متأخرا يوجب حدوثه تأثير السبب المتقدم من زمانه.

### [الإيراد الخامس و جوابه]

الخامس أن الإجازة المتأخره لما كشفت عن صحه العقد الأول- و عن كون المال ملك المشتري الأول فقد وقع العقد الثاني على ماله فلا- بد من إجازته كما لو بيع المبيع من شخص آخر فأجاز المالك البيع الأول فلا بد من إجازة المشتري البيع الثاني حتى

يصح و يلزم فعلى هذا يلزم توقف إجازة كل من الشخصين على إجازة الآخر و توقف صحه كل من العقدين و الإجازة- على إجازة المشتري غير الفضولى و هو من الأعاجيب بل من المستحيل لاستلزام ذلك عدم تملك المالك الأصيل شيئاً من الثمن و المثلث و تملك المشتري الأول المبيع بلا- عوض إن اتحد الثمنان و دون تمامه إن زاد الأول و مع زياده إن نقص لانكشاف وقوعه فى ملكه فالثلث له و قد كان المبيع له أيضا بما بذله من الثمن و هو ظاهر. و الجواب عن ذلك ما تقدم فى سابقه من ابتناؤه على وجوب كون الإجازة كاشفه عن الملك من حين العقد و هو ممنوع. و الحاصل أن منشأ الوجوه [الثلاثة] الأخيره شىء واحد و المحال على تقديره مسلم بتقريرات مختلفه قد نبه عليه فى الإيضاح و جامع المقاصد

### [الإيراد السادس و جوابه]

السادس أن من المعلوم أنه يكفى فى إجازة المالك و فسخه- فعل ما هو من لوازمهما فلما باع المالك ماله من الفضولى بالعقد الثانى فقد نقل المال عن نفسه و تملك الثمن و هو لا يجمع صحه العقد الأول فإنها تقتضى تملك المالك للثلث الأول و حيث وقع الثانى يكون فسخا له و إن لم يعلم بوقوعه فلا تجدى الإجازة المتأخره. و بالجمله حكم عقد الفضولى قبل الإجازة كسائر العقود الجائزه بل أولى منها فكما أن التصرف المنافى مبطل لها كذلك عقد الفضولى. و الجواب أن فسخ عقد الفضولى هو إنشاء رده و أما الفعل المنافى لمضيه كتزويج المعقوده فضولا نفسها من آخر و بيع المالك ماله المبيع فضولا

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٩

من آخر فليس فسخا له خصوصا مع عدم التفاته

إلى وقوع عقد الفضولي غايه ما فى الباب أن الفعل المنافى لمضى العقد مفوت لمحل الإجازة فإذا فرض وقوعه صحيحا فات محل الإجازة و يخرج العقد عن قابليه الإجازة إما مطلقا كما فى مثال التزويج أو بالنسبه إلى من فات محل الإجازة بالنسبه إليه كما فى مثال البيع فإن محل الإجازة إنما فات بالنسبه إلى الأول فللمالك الثانى أن يجيز. نعم لو فسخ المالك الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعا و لعموم تسلط الناس على أموالهم بقطع علاقته الغير عنها. فالحاصل أنه إن أريد من كون البيع الثانى فسخا إنه إبطال لأثر العقد فى الجملة فهو مسلم و لا يمنع ذلك من بقاء العقد متزلزلا بالنسبه إلى المالك الثانى فيكون له إجازة و إن أريد أنه إبطال للعقد رأسا فهو ممنوع إذ لا- دليل على كونه كذلك و تسميه مثل ذلك الفعل ردا فى بعض الأحيان من حيث إنه مسقط للعقد عن التأثير بالنسبه إلى فاعله بحيث تكون الإجازة منه بعده لغوا. نعم لو فرضنا قصد المالك من ذلك الفعل فسخ العقد بحيث يعد فسخا فعليا لم يبعد كونه كالإنشاء بالقول لكن الالتزام بذلك لا يقدر فى المطلب إذ المقصود أن مجرد بيع المالك لا يوجب بطلان العقد و لذا لو فرضنا انكشاف فساد هذا البيع بقى العقد على حاله من قابليه لحوق الإجازة. و أما الالتزام فى مثل الهبه و البيع فى زمان الخيار بانفساخ العقد من ذى الخيار بمجرد الفعل المنافى فلأن صحه التصرف المنافى تتوقف على فسخ العقد و إلا وقع فى ملك الغير بخلاف ما نحن فيه فإن تصرف المالك فى ماله المبيع فضولا صحيح فى نفسه

لوقوعه فى ملكه فلا يتوقف على فسخه غاية الأمر أنه إذا تصرف فات محل الإجازة و من ذلك يظهر ما فى قوله رحمه الله أخيراً و بالجملة حكم عقد الفضولى حكم سائر العقود الجائزه بل أولى فإن قياس العقد المترزل من حيث الحدوث على المترزل من حيث البقاء قياس مع الفارق فضلاً عن دعوى الأولويه و سيجىء مزيد بيان لذلك فى بيان ما يتحقق به الرد.

## [الإيراد السابع]

### إشاره

السابع الأخبار المستفيضه الحاكيه لنهى النبى ص عن بيع ما ليس عندك- فإن النهى فيها إما لفساد البيع المذكور مطلقاً بالنسبه إلى المخاطب و إلى المالك فيكون دليلاً على فساد العقد الفضولى و إما لبيان فساده بالنسبه إلى المخاطب خاصه كما استظهرناه سابقاً فيكون دالاً على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقاً و لو ملكه فأجاز بل الظاهر إرادته حكم خصوص صورته تملكه بعد البيع و إلا فعدم وقوعه له قبل تملكه مما لا يحتاج إلى البيان. و خصوص روايه يحيى بن الحجاج المصححه إليه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يقول لى اشترى لى هذا الثوب و هذه الدابه و بعنيها أربحك فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلك اشترها و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها. و روايه خالد بن الحجاج قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى و يقول اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا قال أليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس به إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام بناء على أن المراد بالكلام عقد البيع فيحلل نفياً و يحرم إثباتاً كما فهمه فى الوافى أو يحلل إذا

وقع بعد الاشتهار- و يحرم إذا وقع قبله أو أن الكلام الواقع قبل الاشتهار يحرم إذا كان بعنوان العقد الملزم و يحلل إذا كان على وجه المساومه و المراضاه. و صححه ابن مسلم قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال له ابتع لى متاعا لعلى أشتريه منك بنقده أو نسيئه فابتاعه الرجل من أجله قال ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه.: و صححه منصور بن حازم عن أبي عبد الله ع فى رجل أمر رجلا يشتري له متاعا فيشتريه منه قال لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتريه. و صححه معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله ع يجيئنى الرجل فيطلب منى بيع الحرير و ليس عندى منه شىء فيقولنى عليه و أقاولة فى الربح و الأجل حتى يجتمع على شىء ثم أذهب لأشتري الحرير فأدعوه إليه المتاع فقال أ رأيت إن وجد هو مبيعا أحب إليه مما عندك أ يستطيع أن ينصرف إليه عنه [و يدعك أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف عنه و تدعه قلت نعم قال لا بأس. و غيرها من الروايات و لا يخفى ظهور هذه الأخبار من حيث المورد فى بعضها و من حيث التعليل فى بعضها الآخر فى عدم صحه البيع قبل الاشتهار و أنه يشترط فى البيع الثانى تملك البائع له و استقلاله فيه و لا يكون قد سبق منه و من المشتري إلتزام و التزم سابق بذلك المال.

### **[الجواب عن الإيراد السابع]**

و الجواب عن العمومات أنها إنما تدل على عدم ترتب الأثر المقصود من البيع و هو النقل و الانتقال المنجز على بيع ما ليس عنده فلا يجوز ترتب الأثر على هذا

البيع لا- من طرف البائع بأن يتصرف فى الثمن و لا- من طرف المشتري بأن يطالب البائع بتسليم المبيع و منه يظهر الجواب عن الأخبار- فإنها لا تدل خصوصا بملاحظه قوله ع: و لا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها إلا على أن الممنوع منه هو الإلزام و الالتزام من المتبايعين بآثار البيع المذكور قبل الاثراء فكذا بعده من دون حاجه إلى إجازة و هى المسأله الآتية أعنى لزوم البيع بنفس الاثراء من البائع من دون حاجه إلى الإجازة و سيأتى أن الأقوى فيها البطلان. و ما قيل من أن تسليم البائع المبيع بعد اثرائه إلى المشتري الأول مفروض فى مورد الروايات و هو إجازة فعليه مدفوع بأن التسليم إنما وقع باعتقاد لزوم البيع السابق و كونه من مقتضيات لزوم العقد و أنه مما لا اختيار للبائع فيه بل يجبر عليه إذا امتنع فهذا لا يعد إجازة و لا يترتب عليه أحكام الإجازة فى باب الفضولى لأن المعتبر فى الإجازة قولاً- و فعلاً- ما يكون عن سلطنه و استقلال لأن ما يدل على اعتبار طيب النفس فى صيروره مال الغير حاللاً- لغيره يدل على عدم كفايه ذلك. نعم يمكن أن يقال إن مقتضى تعليل نفى البأس- فى روايه خالد المتقدمه بأن المشتري إن شاء أخذ و إن شاء ترك ثبوت البأس فى البيع السابق بمجرد لزومه على الأصيل و هذا محقق فيما نحن فيه بناء على ما تقدم من أنه ليس للأصيل فى عقد الفضولى فسخ المعامله قبل إجازة المالك أو رده لكن الظاهر بقريته النهى عن مواجهه البيع فى الخير المتقدم إرادته اللزوم من الطرفين.

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٠

و الحاصل أن دلالة الروايات عموماً

و خصوصا- على النهى عن البيع قبل الملك مما لا مساغ لإنكاره و دلالة النهى على الفساد أيضا مما لم يقع فيه المناقشه فى هذه المسأله إلا أنا نقول إن المراد بفساد البيع هو عدم ترتب ما يقصد منه عرفا من الآثار فى مقابل الصحه التى هى إمضاء الشارع لما يقصد عرفا من إنشاء البيع مثلا لو فرض حكم الشارع بصره بيع الشىء قبل تملكه على الوجه الذى يقصده أهل المعامله كان يترتب عليه بعد البيع النقل و الانتقال و جواز تصرف البائع فى الثمن و جواز مطالبه المشتري البائع بتحصيل المبيع من مالكة و تسليمه و عدم جواز امتناع البائع بعد تحصيله عن تسليمه ففساد البيع بمعنى عدم ترتب جميع ذلك عليه و هو لا ينافى قابليه العقد للحقوق الإجازة من مالكة حين العقد أو ممن يملكه بعد العقد و لا يجب على القول بدلاله النهى على الفساد وقوع المنهى عنه لغوا غير مؤثر أصلا كما يستفاد من وجه دلالة النهى على الفساد فإن حاصله دعوى دلالة النهى على إرشاد المخاطب و بيان أن مقصوده من الفعل المنهى عنه و هو الملك و السلطنه من الطرفين لا- يترتب عليه فهو غير مؤثر فى مقصود المتبايعين لا أنه لغو من جميع الجهات فافهم اللهم إلا أن يقال إن عدم ترتب جميع مقاصد المتعاقدين على عقد بمجرد إنشائه مع وقوع مدلول ذلك العقد فى نظر الشارع مقيدا بانضمام بعض الأمور اللاحقه كالقبض فى الهبه و نحوها و الإجازة فى الفضولى لا يقتضى النهى عنها بقول مطلق إذ معنى صرحه المعامله شرعا أن يترتب عليها شرعا المدلول المقصود من إنشائه و لو مع شرط لاحق و عدم



بناء المتعاملين على مراعاة ذلك الشرط لا يوجب النهى عنه إلا مقيدا بتجرده عن لحوق ذلك الشرط فقصدتهم ترتب الملك المنجز على البيع قبل التملك بحيث يسلمون الثمن و يطالبون المبيع لا يوجب الحكم عليه بالفساد. فالإنصاف أن ظاهر النهى فى تلك الروايات هو عدم وقوع البيع قبل التملك للبائع و عدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه عليه مطلقا حتى مع الإجازة و أما صحته بالنسبة إلى المالك إذا أجاز فلأن النهى راجع إلى وقوع البيع المذكور للبائع فلا تعرض فيه لحال المالك إذا أجاز فيرجع فيه إلى مسأله الفضولى. نعم قد يخدش فيها أن ظاهر كثير من الأخبار المتقدمه- ورودها فى بيع الكلى و أنه لا يجوز بيع الكلى فى الذمه ثم اشتراء بعض أفراده و تسليمه إلى المشتري الأول و المذهب جواز ذلك و إن نسب الخلاف فيه إلى بعض العبائر فيقوى فى النفس أنها و ما ورد فى سياقها فى بيع الشخصى أيضا كروايتى يحيى و خالد المتقدمين أريد بها الكراهة أو وردت فى مقام التقيه لأن المنع عن بيع الكلى حالا مع عدم وجوده عند البائع حال البيع مذهب جماعه من العامه كما صرح به فى بعض الأخبار مستنديين فى ذلك إلى النهى النبوى عن بيع ما ليس عندك لكن الاعتماد على هذا التوهين و رفع اليد عن الروايتين المتقدمتين الواردتين فى بيع الشخصى و عموم مفهوم التعليل فى الأخبار الواردة فى بيع الكلى خلاف الإنصاف إذ غاية الأمر حمل الحكم فى مورد تلك الأخبار و هو بيع الكلى قبل التملك على التقيه و هو لا- يوجب طرح مفهوم التعليل رأسا فتدبر فالأقوى العمل بالروايات و الفتوى بالمنع عن البيع المذكور.

و مما يؤيد المنع مضافا إلى ما سيأتى عن التذكرة و المختلف من دعوى الاتفاق روايه الحسن بن زياد الطائي الواردة فى نكاح العبد بغير إذن مولاه قال: قلت لأبى عبد الله ع إنى كنت رجلا مملوكا فتزوجت بغير إذن مولاي ثم أعتقنى الله بعد فأجدد النكاح قال فقال علموا أنك تزوجت قلت نعم قد علموا فسكتوا و لم يقولوا لى شيئا قال ذلك إقرار منهم أنت على نكاحك الخبر فإنها ظاهره بل صريحه فى أن عله البقاء بعد العتق على ما فعله بغير إذن مولاه هو إقراره المستفاد من سكوته فلو كانت صيرورته حرا مالكا لنفسه مسوغه للبقاء مع إجازته أو بدونها لم يحتج إلى الاستفصال عن أن المولى سكت أم لا للزوم العقد حينئذ على كل تقدير.

### [مورد الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازة]

ثم إن الواجب على كل تقدير هو الاقتصار على مورد الروايات و هو ما لو باع البائع لنفسه و اشترى المشتري غير مترقب للإجازة المالك و لا- لإجازة البائع إذا صار مالكا و هذا هو الذى ذكره العلامة رحمه الله فى التذكرة نافيا للخلاف فى فسادة قال و لا يجوز أن يبيع عينا لا يملكها و يمضى ليشتريها و يسلمها و به قال الشافعى و أحمد و لا نعلم فيه خلافا لقوله ص: لا تبع ما ليس عندك و لاشتمالها على الغرر فإن صاحبها قد لا- يبيعها و هو غير مالك لها و لا قادر على تسليمها أما لو اشترى موصوفا فى الذمه سواء كان حالا أم مؤجلا فإنه جائز إجماعا انتهى. و حكى عن المختلف الإجماع على المنع أيضا و استدلاله بالغرر و عدم قدره على التسليم ظاهر بل صريح فى وقوع الاثراء غير

مترقب لإجازته مجيز بل وقع على وجه يلزم على البائع بعد البيع تحصيل المبيع و تسليمه فحينئذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفا على الإجازة فاتفقت الإجازة من المالك أو من البائع بعد تملكه لم يدخل في مورد الأخبار و لا في معقد الاتفاق و لو تبايعا على أن يكون اللزوم موقوفا على تملك البائع دون إجازته فظاهر عبارته الدروس أنه من البيع المنهى عنه في الأخبار المذكورة حيث قال و كذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجازته و كذا لو أراد لزوم البيع بالانتقال فهو بيع ما ليس عنده و قد نهى عنه انتهى. لكن الإنصاف ظهورها في الصورة الأولى و هي ما لو تبايعا قاصدين لتنجز النقل و الانتقال و عدم الوقوف على شىء.

و ما ذكره في التذكرة كالصريح في ذلك حيث علل المنع بالضرر و عدم القدره على التسليم و أصرح منه كلامه المحكى عن المختلف في فصل النقد و النسيئة و لو باع عن المالك فاتفق انتقاله إلى البائع - فأجازته فالظاهر أيضا الصحة لخروجه عن مورد الأخبار. نعم قد يشكل فيه من حيث إن الإجازة لا متعلق لها لأن العقد السابق كان إنشاء للبيع عن المالك الأصلي و لا معنى لإجازته هذا بعد خروجه عن ملكه و يمكن دفعه بما اندفع به سابقا الإشكال في عكس المسألة و هي ما لو باعه الفضولى لنفسه فأجازته المالك لنفسه فتأمل. و لو باع لثالث معتقدا لملكه أو بانيا عليه عدوانا فإن أجاز المالك فلا كلام في الصحة

المكاسب، ج ٢، ص ١٤١

بناء على المشهور من عدم اعتبار وقوع البيع عن المالك و إن ملكه الثالث و أجازته أو ملكه

البائع فأجازه فالظاهر أنه داخل في المسأله السابقه

### [لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجز]

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه في المسأله المذكوره حال المسأله الأخرى و هى ما لو لم يجز البائع بعد تملكه فإن الظاهر بطلان البيع الأول لدخوله تحت الأخبار المذكوره يقينا- مضافا إلى قاعده تسلط الناس على أموالهم و عدم صيرورتها حلالا من دون طيب النفس فإن المفروض أن البائع بعد ما صار مالكا لم تطب نفسه بكون ماله للمشتري الأول و التزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشتري ليس التزاما إلا بكون مال غيره له اللهم إلا أن يقال إن مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط على كل عاقد و شرط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه و إن كان قبل ذلك أجنبيا لا حكم لوفائه و نقضه و لعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين فى الإيضاح بناء على صحه الفضولى صحه العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقف على الإجازة قيل و يلوح هذا من الشهيد الثانى فى هبه المسالك و قد سبق استظهاره من عبارته الشيخ المحكيه فى المعتبر لكن يضعفه أن البائع غير مأثور بالوفاء قبل الملك فيستصحب و المقام مقام استصحاب حكم الخاص لا مقام الرجوع إلى حكم العام فتأمل- مضافا إلى معارضه العموم المذكور- بعموم سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا عن طيب النفس.

و فحوى الحكم المذكور فى روايه الحسن بن زياد المتقدمه فى نكاح العبد بدون إذن مولاه و إن عتقه لا- يجدى فى لزوم النكاح لو لا سكوت المولى الذى هو بمنزله الإجازة ثم لو سلم عدم التوقف على الإجازة فإنما هو فيما إذا باع الفضولى لنفسه أما لو

باع فضولا- للمالك أو لثالث ثم ملك هو فجريان عموم الوفاء بالعقود و الشروط بالنسبه إلى البائع أشكل و لو باع وكاله عن المالك فبان انعزاله بموت الموكل فلا إشكال فى عدم وقوع البيع له بدون الإجازة و لا معها.

نعم يقع للوارث مع إجازته

### **المسأله الثالثه ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف**

#### **اشاره**

و عدم جواز التصرف المنكشف خلافه إما لعدم الولاية فانكشف كونه وليا و إما لعدم الملك فانكشف كونه مالكا و على كل منهما فإما أن يبيع عن المالك و إما أن يبيع لنفسه فالصور أربعه

#### **الأولى أن يبيع عن المالك فانكشف كونه وليا على البيع**

فلا ينبغي الإشكال فى اللزوم حتى على القول ببطلان الفضولى- لكن الظاهر من المحكى عن القاضى أنه إذا أذن السيد لعبده فى التجاره فباع و اشترى و هو لا يعلم بإذن سيده و لا علم به أحد لم يكن مأذونا فى التجاره و لا يجوز شىء مما فعله فإن علم بعد ذلك و اشترى و باع جاز ما فعله بعد الإذن و لم يجر ما فعله قبل ذلك فإن أمر السيد قوما أن يبيعوا العبد و العبد لا يعلم بإذنه له كان يبيعه و شراؤه منهم جائزا و جرى ذلك مجرى الإذن الظاهر فإن اشترى العبد بعد ذلك من غيرهم و باع جاز انتهى و عن المختلف الإيراد عليه بأنه لو أذن الولى و لا- يعلم العبد ثم باع العبد صح لأنه صادف الإذن و لا يؤثر فيه إعلام المولى بعض المتعاملين انتهى و هو حسن.

#### **الثانيه أن يبيع لنفسه فانكشف كونه وليا**

فالظاهر أيضا صحه العقد لما عرفت من أن قصد بيع مال الغير لنفسه لا ينفع و لا يقدرح و فى توقفه على إجازته للمولى عليه وجه لأن قصد كونه لنفسه يوجب عدم وقوع البيع على الوجه المأذون فتأمل.

#### **الثالثه أن يبيع عن المالك ثم ينكشف كونه مالكا**

و قد مثل له الأ- كثر بما لو باع مال أبيه بظن حياته فبان ميتا و المشهور الصحه بل ربما استفيد من كلام العلامه فى القواعد و الإرشاد فى باب الهبه الإجماع و لم نعث على مخالف صريح إلا أن الشهيد رحمه الله ذكر فى قواعده أنه لو قيل بالبطلان أمكن و قد سبقه فى احتمال ذلك العلامه و ولده فى النهايه و الإيضاح لأنه إنما قصد نقل المال عن الأب لا عنه و لأنه و إن كان منجزا فى الصورة إلا أنه معلق و التقدير إن مات مورثى فقد بعتهك و لأنه كالعابث عند مباشره العقد لاعتقاده أن المبيع لغيره انتهى.

أقول أما قصد نقل الملك عن الأب فلا يقدر في وقوعه لأنه إنما قصد نقل الملك عن الأب من حيث إنه مالك باعتقاده ففي الحقيقه إنما قصد النقل عن المالك لكن أخطأ في اعتقاده أن المالك أبوه وقد تقدم توضيح ذلك في عكس المسأله أى ما لو باع ملك غيره باعتقاده أنه ملكه. نعم من أبطل عقد الفضولى لأجل اعتبار مقارنه طيب نفس المالك للعقد قوى البطلان عنده هنا لعدم طيب نفس المالك بخروج ماله عن ملكه و لذا نقول نحن كما سيجى ء باشرط الإجازة من المالك بعد العقد لعدم حصول طيب النفس حال العقد. و أما ما ذكره من أنه فى معنى التعليق ففیه مع مخالفته لمقتضى الدليل الأول كما لا يخفى منع

كونه فى معنى التعليق لأنه إذا فرض أنه يبيع مال أبيه لنفسه كما هو ظاهر هذا الدليل فهو إنما يبيعه مع وصف كونه لأبيه فى علمه فبيعه كبيع الغاصب مبنى على دعوى السلطنة والاستقلال على المال لا- على تعليق للنقل بكونه منتقلا- إليه بالإرث عن مورثه لأن ذلك لا يجمع و ظن الحياه اللهم إلا أن يراد أن القصد الحقيقى إلى النقل معلق على تملك الناقل و بدونه فالقصد صورى على ما تقدم من المسالك من أن الفضولى و المكره قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله لكن فيه حينئذ أن هذا القصد الصورى كاف و لذا قلنا بصحة عقد الفضولى و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره أخيرا من كونه كالعابث عند مباشره العقد معللا بعلمه بكون المبيع لغيره. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى صحة العقد إلا أن ظاهر المحكى من غير واحد لزوم العقد و عدم الحاجه إلى إجازته مستأنفه لأن المالك هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازته فعل نفسه و لأن قصده إلى نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلى نقل المال المعين الذى هو فى الواقع ملك نفسه و إن لم يشعر به فهو أولى من الإذن فى ذلك فضلا عن إجازته و إلا- توجه عدم وقوع العقد له لكن الأقوى وفاقا للمحقق و الشهيد الثانىين وقوفه على الإجازته لا لما ذكره فى جامع المقاصد من أنه لم يقصد إلى البيع الناقل للملك الآن بل مع إجازته المالك لاندفاعه بما ذكره بقوله إلا أن يقال

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٢

إن قصده إلى أصل البيع كاف. و توضيحه أن انتقال المبيع شرعا بمجرد العقد أو بعد إجازته المالك ليس

من مدلول لفظ العقد حتى يعتبر قصده أو يقدر قصد خلافه و إنما هو من الأحكام الشرعية العارضة للعقود بحسب اختلافها في التوقف على الأمور المتأخره و عدمه مع أن عدم القصد المذكور لا يقدر بناء على الكشف بل قصد النقل بعد الإجازة ربما يحتمل قدحه فالدليل على اشتراط تعقب الإجازة في اللزوم هو عموم تسلط الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا بطيب أنفسهم و حرمة أكل المال إلا بالتجاره عن تراض. و بالجمله فأكثر أدله اشتراط الإجازة في الفصولي جاريه هنا. و أما ما ذكرناه من أن قصد نقل ملك نفسه إن حصل أغنى عن الإجازة و إلا فسد العقد ففيه أنه يكفي في تحقق صورته العقد القابله للحقوق اللزوم القصد إلى نقل المال المعين و قصد كونه مال نفسه أو مال غيره مع خطائه في قصده أو صوابه في الواقع لا يقدر و لا ينفع و لذا بنينا على صحه العقد بقصد نقل مال نفسه مع كونه مالا لغيره. و أما أدله اعتبار التراضى و طيب النفس فهي داله على اعتبار رضا المالك بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله لا بنقل مال معين يتفق كونه ملكا له في الواقع فإن حكم طيب النفس و الرضا لا يترتب على ذلك فلو أذن في التصرف في مال يعتقد أنه لغيره و المأذون يعلم أنه له لم يجز له التصرف بذلك الإذن و لو فرضنا أنه أعتق عبدا عن غيره فبان أنه لم ينعق و كذا لو طلق امرأه و كاله عن غيره فبان زوجته لأن القصد المقارن إلى طلاق زوجته و عتق مملوكه معتبر فيهما فلا تنفع الإجازة و لو غره الغاصب فقال هذا



عبدى أعتقه عنك فأعتقه عن نفسه فبان كونه له فالأقوى أيضا عدم النفوذ وفاقا للمحكى عن التحرير و حواشى الشهيد و جامع المقاصد مع حكمه بصحة البيع هنا و وقوفه على الإجازة لأن العتق لا يقبل الوقوف فإذا لم يحصل القصد إلى فك ماله مقارنا للصيغه وقعت باطله بخلاف البيع فلا- تناقض بين حكمه ببطلان العتق و صحة البيع مع الإجازة كما يتوهم. نعم ينبغي إيراد التناقض على من حكم هناك بعدم النفوذ و حكم فى البيع باللزوم و عدم الحاجه إلى الإجازة فإن القصد إلى إنشاء يتعلق بمعين هو مال المنشئ فى الواقع من غير علمه به إن كان يكفى فى طيب النفس و الرضا المعتبر فى جميع إنشاءات الناس المتعلقة بأموالهم و جب الحكم بوقوع العتق و إن اعتبر فى طيب النفس المتعلقة بإخراج الأموال عن الملك العلم بكونه مالا له و لم يكف مجرد مصادفه الواقع و جب الحكم بعدم لزوم البيع فالحق أن القصد إلى الإنشاء المتعلق بمال معين مصحح للعقد بمعنى قابليته للتأثير و لا- يحتاج إلى العلم بكونه مالا- له لكن لا- يكفى ذلك فى تحقق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء ثم إن كان ذلك الإنشاء مما يقبل اللزوم بلحوق الرضا كفت الإجازة كما فى العقود و إلا وقع الإنشاء باطلا كما فى الإيقاعات ثم إنه ظهر مما ذكرنا فى وجه الوقوف على الإجازة- أن هذا الحق للمالك من باب الإجازة لا من باب خيار الفسخ فعقده مترزل من حيث الحدوث لا- البقاء كما قواه بعض من قارب عصرنا و تبعه بعض من عاصرناه معللا- بقاعده نفى الضرر إذ فيه أن الخيار فرع الانتقال و قد تقدم توقفه على طيب النفس.

و ما ذكره من الضرر المترتب على لزوم البيع ليس لأمر راجع إلى العوض و المعوض و إنما هو لانتقال الملك عن مالكه من دون علمه و رضاه إذ لا فرق في الجهل بانتقال ماله بين أن يجهل أصل الانتقال كما يتفق في الفضولي أو يعلمه و يجهل تعلقه بماله و من المعلوم أن هذا الضرر هو المثلث لتوقف عقد الفضولي على الإجازة إذ لا يلزم من لزومه بدونها سوى هذا الضرر. ثم إن الحكم بالصحة في هذه الصورة غير متوقفه على القول بصحة عقد الفضولي - بل يجيء على القول بالبطلان إلا أن يستند في البطلان بما تقدم - من قبح التصرف في مال الغير فينتج عنه حينئذ البطلان [ثم يغرم المثلث إن كان جاهلاً].

### **الرابع أن يبيع لنفسه باعتقاده أنه لغيره فانكشف أنه له**

و الأقوى هنا أيضا الصحة و لو على القول ببطلان الفضولي و الوقوف على الإجازة بمثل ما مر في الثالث و في عدم الوقوف هنا وجه لا يجرى في الثالث و لذا قوى اللزوم هنا بعض من قال بالخيار في الثالث.

### **و أما القول في المجاز**

#### **إشارة**

فاستقصاؤه يكون بيان أمور

### **الأول يشترط فيه كونه جامعا لجميع الشروط المعتبره في تأثيره عدا رضا المالك**

فلا يكفي اتصاف المتعاقدين بصحة الإنشاء و لا إحراز سائر الشروط بالنسبه إلى الأصيل فقط على الكشف للزومه عليه حينئذ بل مطلقا لتوقف تأثيره الثابت و لو على القول بالنقل عليها و ذلك لأن العقد إما تمام السبب أو جزؤه و على أي حال فيعتبر اجتماع الشروط عنده و لهذا لا يجوز الإيجاب في حال جهل القابل بالعوضين بل لو قلنا بجواز ذلك لم يلزم منه الجواز هنا لأن الإجازة على القول بالنقل أشبه بالشرط و لو سلم كونها جزء فهو جزء للمؤثر لا للعقد فيكون جميع ما دل من النص و الإجماع على اعتبار الشروط في البيع ظاهره في اعتبارها في إنشاء النقل و الانتقال بالعقد. نعم لو دل دليل على اعتبار شرط في ترتب الأثر الشرعي على العقد من غير ظهور في اعتباره في أصل الإنشاء أمكن القول بكفايه وجوده حين الإجازة و لعل من هذا القبيل قدره على التسليم و إسلام مشتري المصحف و العبد المسلم ثم هل يشترط بقاء الشرائط المعتبره حين العقد إلى زمان الإجازة أم لا - لا - ينبغى الإشكال في عدم اشتراط بقاء المتعاقدين على شروطهما حتى على القول بالنقل. نعم على القول بكونها يبيعا مستأنفا يقوى الاشتراط و أما شروط العوضين فالظاهر اعتبارها بناء على النقل و أما بناء على الكشف فوجهان و اعتبارها عليه أيضا غير بعيد.

### **الثاني هل يشترط في المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل**

من تعيين العوضين و تعيين نوع العقد من كونه بيعا أو صلحا فضلا عن جنسه من كونه نكاحا لجاريتته أو بيعا لها أم يكفى العلم الإجمالي بوقوع عقد قابل للإجازة وجهان من كون الإجازة كالإذن السابق فيجوز تعلقه بغير المعين إلا إذا بلغ حدا لا يجوز معه التوكيل و

من أن الإجازة بحسب الحقيقة أحد ركنى العقد لأن المعاهدة الحقيقية إنما تحصل بين المالكين بعد الإجازة فتشبه القبول مع عدم تعيين الإيجاب عند القابل و من هنا يظهر قوه احتمال

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٣

اعتبار العلم بوقوع العقد و لا- يكفى مجرد احتمالته فيجيزه على تقدير وقوعه إذا انكشف وقوعه لأن الإجازة و إن لم تكن من العقود حتى تشملها معاهد إجماعهم على عدم جواز التعليق فيها إلا أنها فى معناها و لذا يخاطب المجيز بعدها بالوفاء بالعقد السابق- مع أن الوفاء بالعقد السابق لا يكون إلا فى حق العاقد فتأمل.

### الثالث [حكم العقود المترتبة]

#### إشاره

المجاز إما العقد الواقع على نفس مال الغير و إما العقد الواقع على عوضه و على كل منهما إما أن يكون المجاز أول عقد وقع على المال أو على عوضه أو آخره أو عقداً بين سابق و لاحق واقعين على مورده أو بدله أو بالاختلاف و مجمع الكل فيما إذا باع عبداً لمالك بفرس ثم باعه المشتري بكتاب ثم باعه الثالث بدينار و باع البائع الفرس بدرهم و باع الثالث الدينار بجاريه و باع بائع الفرس الدرهم برغيف ثم بيع الدرهم بحمار و بيع الرغيف بعسل أما إجازة العقد الواقع على مال المالك أعنى العبد بالكتاب فهى ملزمه له و لما بعده مما وقع على مورده أعنى العبد بالدينار بناء على الكشف و أما بناء على النقل فيبنى على ما تقدم من اعتبار ملك المجيز حين العقد و عدمه و هى فسخ بالنسبه إلى ما قبله مما ورد على مورده أعنى بيع العبد بفرس بالنسبه إلى المجيز. أما بالنسبه إلى من ملك بالإجازة و هو المشتري بالكتاب فقابليته للإجازة مبنيه على مسأله

اشترط ملك المجيز حين العقد هذا حال العقود السابقه و اللاحقه على مورده أعنى مال المجيز. و أما العقود الواقعه على عوض مال المجيز- فالسابقه على هذا العقد و هو بيع الفرس بالدرهم فيتوقف لزومها على إجازة المالك الأصلي للعوض و هو الفرس و اللاحقه له أعنى بيع الدينار بجاريه تلزم بلزوم هذا العقد. و أما إجازة العقد الواقع على العوض- أعنى بيع الدرهم برغيف فهى ملزمه للعقود السابقه عليه سواء وقعت على نفس مال المالك أعنى بيع العبد بالفرس أم على عوضه و هو بيع الفرس بالدرهم و للعقود اللاحقه له إذا وقعت على العوض و هو بيع الدرهم بالحمار. أما الواقعه على هذا البديل المجاز أعنى بيع الرغيف بالعسل فحكمها حكم العقود الواقعه على المعوض ابتداء. و ملخص ما ذكرنا أنه لو ترتبت عقود متعدده مترتبه على مال المجيز فإن وقعت من أشخاص متعدده كانت إجازة منها فسخا لما قبله و إجازة لما بعده على الكشف و إن وقعت من شخص واحد انعكس الأمر و لعل هذا هو المراد من المحكى عن الإيضاح و الدروس فى حكم ترتب العقود من أنه إذا أجاز عقدا على المبيع صح و ما بعده و فى الثمن ينعكس فإن العقود المترتبه على المبيع لا يكون إلا من أشخاص متعدده. و أما العقود المترتبه على الثمن فليس مرادهما أن يعقد على الثمن الشخصى مرارا لأن حكم ذلك حكم العقود المترتبه على المبيع على ما سمعت سابقا من قولنا أما الواقعه على هذا البديل المجاز إلى آخره بل مرادهما ترمى الأثمان فى العقود المترتبه كما صرح بذلك المحقق و الشهيد الثانى و قد علم من ذلك أن مرادنا بما

ذكرنا فى المقسم من أن العقد المجاز على عوض مال الغير ليس العوض الشخصى الأول له بل العوض و لو بواسطة.

### **الإشكال فى شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب**

ثم إن هنا إشكالا فى شمول الحكم لجواز تتبع العقود لصوره علم المشتري بالغصب أشار إليه العلامة رحمه الله فى القواعد و أوضحه قطب الدين و الشهيد فى الحواشى المنسوبة إليه فقال الأول فيما حكى عنه إن وجه الإشكال أن المشتري مع العلم يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن و لذا لو تلف لم يكن له الرجوع و لو بقى ففيه الوجهان فلا تنفذ فيه إجازة الغير بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمنا عن مبيع اشتراه و من أن الثمن عوض عن العين المملوكة و لم يمنع من نفوذ الملك فيه إلا عدم صدوره عن المالك فإذا أجاز جرى مجرى الصادر عنه انتهى. و قال فى محكى الحواشى إن المشتري مع علمه بالغصب- يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن فلا يدخل فى ملك رب العين فحينئذ إذا اشترى به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه و أتلفه عند الدفع إلى البائع فتتحقق ملكيته للمبيع فلا- يتصور نفوذ الإجازة فيها لصيرورته ملكا للبائع و إن أمكن إجازة المبيع مع احتمال عدم نفوذها أيضا لأن ما دفعه إلى الغاصب كالمأذون له فى إتلافه فلا يكون ثمنا فلا تؤثر الإجازة فى جعله ثمنا فصار الإشكال فى صحه البيع و فى التتبع ثم قال إنه يلزم من القول ببطلان التتبع بطلان إجازة البيع فى المبيع لاستحاله كون المبيع بلا ثمن فإذا قيل إن الإشكال فى صحه العقد كان صحيحا أيضا انتهى. و اقتصر فى جامع المقاصد على ما ذكره الشهيد أخيرا فى وجه سرايه هذا الإشكال إلى

عقد الفضولى مع علم المشتري بالغصب و المحكى عن الإيضاح ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشتري على كون الإجازة ناقله فيكون منشأ الإشكال فى الجواز و العدم الإشكال فى الكشف و النقل. قال فى محكى الإيضاح إذا كان المشتري جاهلاً- فللمالك تتبع العقود و رعايه مصلحته و الربح فى سلسلتى الثمن و المضمن و أما إذا كان عالماً بالغصب فعلى قول الأصحاب من أن المشتري إذا رجع عليه بالسلعة لا يرجع على الغاصب بالثمن مع وجود عينه فيكون قد ملك الغاصب مجاناً لأنه بالتسليم إلى الغاصب- ليس للمشتري استعادته من الغاصب بنص الأصحاب و المالك قبل الإجازة لم يملك الثمن لأن الحق أن الإجازة شرط أو سبب فلو لم يكن للغاصب فيكون الملك بغير مالك و هو محال فيكون قد سبق ملك الغاصب للثمن على سبب ملك المالك له أى الإجازة فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملكه لم يكن للمالك إبطاله و يكون ما يشتري الغاصب بالثمن و ربحه له و ليس للمالك أخذه لأنه ملك الغاصب و على القول بأن إجازة المالك كاشفه فإذا أجاز العقد كان له و يحتمل أن يقال لمالك العين حق تعلق بالثمن فإن له إجازة البيع و أخذ الثمن و حقه مقدم على حق الغاصب لأن الغاصب يؤخذ بأخس أحواله و أشقها عليه و المالك مأخوذ الأحوال ثم قال و الأصح عندي مع وجود عين الثمن للمشتري العالم أخذه و مع التلف ليس له الرجوع به انتهى كلامه رحمه الله.

### **[عدم ورود الإشكال على تقدير الكشف]**

و ظاهر كلامه أنه لا وقع للإشكال على تقدير الكشف و هذا هو المتجه إذ حينئذ يندفع ما استشكله القطب و الشهيد بأن تسليط

المشترى للبائع على الثمن على تقدير الكشف تسليط على ملك الغير بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض فإذا انكشف ذلك بالإجازة عمل بمقتضاه وإذا تحقق الرد انكشف كون ذلك تسليطاً من المشتري على ماله فليس له أن يسترده بناء على ما نقل من الأصحاب. نعم على القول بالنقل يقع الإشكال في جواز إجازة العقد الواقع على الثمن لأن إجازة المالك المبيع له موقوفه على تملكه للثمن لأنه قبلها أجنبي عنه و المفروض أن تملكه الثمن موقوف على الإجازة على القول بالنقل و كذا الإشكال في إجازة العقد الواقع على المبيع بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إياه على الخلاف في اختصاص عدم رجوع المشتري على الثمن بصورة التلف و عدمه لأن تسليط المشتري للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازة فلا يبقى مورد للإجازة. و ما ذكره في الإيضاح من احتمال تقديم حق المميز لأنه أسبق و أنه أولى من الغاصب المأخوذ بأشق الأحوال فلم يعلم له وجه بناء على النقل لأن العقد جزء سبب لتملك المميز و التسليط المتأخر عنه عله تامه لتملك الغاصب فكيف يكون حق المميز أسبق. نعم يمكن أن يقال إن حكم الأصحاب بعدم استرداد الثمن لعله لأجل التسليط المراعى بعدم إجازة مالك المبيع لا- لأن نفس التسليط عله تامه لاستحقاق الغاصب على تقديرى الرد و الإجازة و حيث إن حكمهم هذا مخالف للقواعد الداله على عدم حصول الانتقال بمجرد التسليط المتفرع على عقد فاسد و جب الاقتصار فيه على المتيقن و هو التسليط على تقدير عدم الإجازة فافهم.

### مسألة في أحكام الرد

#### [ما يتحقق به الرد]

لا يتحقق الرد قولاً إلا بقوله فسخت و رددت و شبه ذلك مما هو



صريح فى الرد لأصاله بقاء اللزوم من طرف الأصيل و قابليته من طرف المجيز و كذا يحصل بكل فعل مخرج له عن ملكه بالنقل أو بالإتلاف و شبههما كالعق و البيع و الهبه و التزويج و نحو ذلك و الوجه فى ذلك أن تصرفه بعد فرض صحته مفوت لمحل الإجازة لفرض خروجه عن ملكه.

### **[أهل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك**

و أما التصرف غير المخرج عن الملك - كاستيلاء الجارية و إجاره الدابة و تزويج الأمه فهو و إن لم يخرج الملك عن قابليه وقوع الإجازة عليه إلا أنه مخرج له عن قابليه وقوع الإجازة من زمان العقد لأن صحه الإجازة على هذا النحو توجب وقوعها باطله و إذا فرض وقوعها صحيحه منعت عن وقوع الإجازة. و الحاصل أن وقوع هذه الأمور صحيحه مناقضه لوقوع الإجازة لأصل العقد فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحا فلا بد من امتناع وقوع الآخر أو إبطال صاحبه أو إيقاعه على غير وجهه و حيث لا سبيل إلى الأخيرين تعين الأول. و بالجمله كل ما يكون باطلا على تقدير لحوق الإجازة المؤثره من حين العقد فوقوعه صحيحا مانع من لحوق الإجازة لامتناع اجتماع المتنافيين. نعم لو انتفع المالك بها قبل الإجازة بالسكنى و اللبس كان عليه أجره المثل إذا أجاز فتأمل و منه يعلم أنه لا فرق بين وقوع هذه مع الاطلاع على وقوع العقد و وقوعها بدونه لأن التنافى بينهما واقعى و دعوى أنه لا دليل على اشتراط قابليه التأثير من حين العقد فى الإجازة و لذا صحح جماعة كما تقدم إجازة المالك الجديد فيمن باع شيئا ثم ملكه مدفوعه بإجماع أهل الكشف على كون إجازة المالك حين العقد مؤثره من حينه. نعم لو قلنا بأن

الإجازة كاشفه بالكشف الحقيقي الراجع إلى كون المؤثر التام هو العقد الملحق بالإجازة كانت التصرفات مبنية على الظاهر و بالإجازة ينكشف عدم مصادفتها للملك فتبطل هي و تصح الإجازة.

### بقي الكلام فى التصرفات غير المنافيه لملك المشتري

#### إشاره

من حين العقد- كتعريض المبيع و البيع الفاسد و هذا أيضا على قسمين لأنه إما أن يقع حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى على ماله و إما أن تقع فى حال عدم الالتفات

### إما يقع فى حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى

أما الأول فهو رد فعلى للعقد و الدليل على إلحاقه بالرد القولى مضافا إلى صدق الرد عليه فيعمه ما دل على أن للمالك الرد مثل ما وقع فى نكاح العبد و الأمه بغير إذن مولاه. و ما ورد فيمن زوجته أمه و هو غائب من قوله ع: إن شاء قبل و إن شاء ترك إلا أن يقال إن الإطلاق مسوق لبيان أن له الترك فلا تعرض فيه لكيفيته إن المانع من صحه الإجازة بعد الرد القولى موجود فى الرد الفعلى و هو خروج المجيز بعد الرد عن كونه بمنزله أحد طرفى العقد مضافا إلى فحوى الإجماع المدعى على حصول فسخ ذى الخيار بالفعل كالوطئ و البيع و العتق- فإن الوجه فى حصول الفسخ هو دلالتها على قصد فسخ البيع و إلا فتوقفها على الملك لا يوجب حصول الفسخ بها بل يوجب بطلانها لعدم حصول الملك المتوقف على الفسخ قبلها حتى تصادف الملك و كيف كان فإذا صلح الفسخ الفعلى لرفع أثر العقد الثابت المؤثر فعلا صلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حيث الحدوث القابل للتأثير بطريق أولى.

### إما يقع فى حال عدم التفات المالك

و أما الثانى و هو ما يقع فى حال عدم الالتفات فالظاهر عدم تحقق الفسخ به لعدم دلالة على إنشاء الرد و المفروض عدم منافاته أيضا للإجازة اللاحقه و لا- يكفى مجرد رفع اليد عن الفعل بإنشاء ضده مع عدم صدق عنوان الرد الموقوف على القصد و الالتفات إلى وقوع المردود نظير إنكار الطلاق الذى جعلوه رجوعا و لو مع عدم الالتفات إلى وقوع الطلاق على ما يقتضيه إطلاق كلامهم. نعم لو ثبتت كفايه ذلك فى العقود الجائزه كفى هنا بطريق أولى كما عرفت لكن لم يثبت

ذلك هناك فالمسألة محل إشكال بل الإشكال في كفايه سابقه أيضا فإن بعض المعاصرين يظهر منهم دعوى الاتفاق على اعتبار اللفظ في الفسخ كالإجازة و لذا استشكل في القواعد في بطلان الوكالة بإيقاع العقد الفاسد على متعلقها جاهلا بفساده و قرره في الإيضاح و جامع المقاصد على الإشكال.

### [حاصل الكلام فيما يتحقق به الرد]

و الحاصل أن المتيقن من الرد هو الفسخ القولي و في حكمه تفويت محل الإجازة بحيث لا- يصح وقوعها على وجه يؤثر من حين العقد. و أما الرد الفعلي و هو الفعل المنشأ به لمفهوم الرد فقد عرفت نفي البعد عن حصول الفسخ به و أما مجرد إيقاع ما ينافي مفهومه قصد بقاء العقد من غير تحقق مفهوم الرد لعدم الالتفات إلى وقوع العقد فالإكتفاء به مخالف للأصل و في حكم ما ذكرنا الوكالة و الوصاية- و لكن الإكتفاء فيهما بالرد الفعلي أوضح. و أما الفسخ في العقود الجائزة بالذات أو بالخيار فهو منحصر باللفظ أو الرد الفعلي. و أما فعل ما لا يجامع صحه العقد كالوطئ و العتق فالظاهر أن الفسخ بهما من باب تحقق

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٥

القصد قبلهما لا لمنافتهما لبقاء العقد لأن مقتضى المنافاه بطلانها لا انفساخ العقد عكس ما نحن فيه و تمام الكلام في محله ثم إن الرد إنما يثمر في عدم صحه الإجازة بعده. و أما انتزاع المال من المشتري لو أقبضه الفضولي فلا يتوقف على الرد بل يكفي فيه عدم الإجازة و الظاهر أن الانتزاع بنفسه رد مع القرائن الدالة على إرادته منه لا مطلق الأخذ لأنه أعم و لذا ذكروا أن الرجوع في الهبة لا يتحقق به.

### مسألة لو لم يجز المالك

#### إشارة

فإن كان المبيع في يده فهو- و إلا- فله انتزاعه ممن وجده في يده مع بقاءه و يرجع بمنافعه المستوفاه و غيرها على الخلاف المتقدم في البيع الفاسد و مع التلف يرجع إلى من تلف عنده بقيمته يوم التلف أو بأعلى القيم من زمان وقع في يده و لو كان قبل ذلك في ضمان آخر و فرضت

زياده قيمه عنده ثم نقصت عند الأخير اختص السابق بالرجوع بالزياده عليه كما صرح به جماعه فى الأيدى المتعاقبه هذا كله حكم المالك مع المشتري

## و أما حكم المشتري مع الفضولى

### اشاره

فيقع الكلام فيه تاره فى الثمن و أخرى فيما يغرمه للمالك زائدا على الثمن فهنا مسألتان

## الأولى أنه يرجع عليه بالثمن إن كان جاهلا بكونه فضوليا

### اشاره

سواء كان باقيا أم تالفا و لا يقدر فى ذلك اعترافه بكون البائع مالكا- لأن اعترافه مبنى على ظاهر يده. نعم لو اعترف به على وجه يعلم عدم إسناده إلى اليد كأن يكون اعترافه بذلك بعد قيام البينه لم يرجع بشىء و لو لم يعلم استناد الاعتراف إلى اليد أو إلى غيرها ففى الأخذ بظاهر الحال من استناده إلى اليد أو بظاهر لفظ الإقرار من دلالته على الواقع وجهان

## [لو كان عالما بكونه فضوليا و كان الثمن باقيا]

و إن كان عالما بالفضوليه فإن كان الثمن باقيا استرده وفاقا للعلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى رحمهم الله إذ لم يحصل منه ما يوجب انتقاله عنه شرعا و مجرد تسليطه عليه لو كان موجبا لانتقاله لزم الانتقال فى البيع الفاسد لتسليط كل من المتبايعين صاحبه على ماله و لأن الحكم بصحة البيع لو أجاز المالك كما هو المشهور يستلزم تملك المالك للثمن فإن تملك البائع للثمن قبله يلزم فوات محل الإجازة لأن الثمن إنما ملكه الغير فيمتنع تحقق الإجازة فتأمل. و هل يجوز للبائع التصرف فيه وجهان بل قولان أقواهما العدم لأنه أكل مال بالباطل هذا كله إذا كان باقيا

## [حكم ما لو كان الثمن تالفا]

و أما لو كان تالفا فالمعروف عدم رجوع المشتري بل المحكى عن العلامه و ولده و المحقق و الشهيد الثانى و غيرهم رحمهم الله الاتفاق عليه و وجهه كما صرح به بعضهم كالحلى و العلامه و غيرهما و يظهر من آخرين أيضا أنه سلطه على ماله بلا عوض. و توضيح ذلك أن الضمان إما لعموم على اليد ما أخذت و إما لقاعده الإقدام على الضمان الذى استدل به الشيخ و غيره على الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه و الأول مخصص بفحوى ما دل على عدم ضمان من استأنه المالك و دفعه إليه لحفظه كما فى الوديعه أو الانتفاع به كما فى العاربه أو لاستيفاء المنفعه منه كما فى العين المستأجره فإن الدفع على هذا الوجه إذا لم

يوجب الضمان فالتسليط على التصرف فيه و إتلافه له مما لا يوجب ذلك بطريق أولى و دعوى أنه إنما سلطه في مقابل العوض لا مجاناً حتى يشبه الهبه الفاسده التي تقدم عدم الضمان

فيها مندفعه بأنه إنما سلطه في مقابل ملك غيره فلم يضمنه في الحقيقة شيئاً من كيسه فهو يشبه الهبه الفاسده و البيع بلا ثمن و الإجاره بلا أجره التي قد حكم الشهيد و غير واحد بعدم الضمان فيها و من ذلك يعلم عدم جريان الوجه الثاني للضمان و هو الإقدام على الضمان هنا لأن البائع لم يقدم على ضمان الثمن إلا بما علم المشتري أنه ليس ملكاً له. فإن قلت تسلطه على الثمن بإزاء مال الغير- لبنائه و لو عدواناً على كونه ملكاً له و لو لا هذا البناء لم يتحقق مفهوم المعاوضه كما تقدم في تصحيح بيع الغاصب لنفسه فهو إنما سلطه على وجه يضمنه بماله إلا أن كلا منهما لما قطع النظر عن حكم الشارع بعدم ملكيه البائع للمثمن و تعاقدا معرضين عن ذلك كما هو الشأن في المعاوضات الوارده على أموال الناس بين السراق و الظلمه بل بنى المشتري على كون المثمن ملكاً للبائع فالتسليط ليس مجاناً و تضمينه البائع بمقابل الثمن من ماله حقيقى إلا أن كون المثمن مالا له ادعائى فهو كما لو ظهر المثمن المعين ملكاً للغير فإن المشتري يرجع إلى البائع بالمثمن مع التلف اتفاقاً مع أنه إنما ضمنه الثمن بإزاء هذا الشئ الذى هو مال الغير فكما أن التضمين هنا حقيقى و كون المثمن مالا له اعتقادى لا يقدر حينئذ تخلفه في التضمين فكذلك بناء المشتري فيما نحن فيه على ملك المثمن عدواناً لا يقدر في التضمين الحقيقى بماله. قلت الضمان كون الشئ فى عهده الضامن و خسارته عليه و إذا كان المضمون به ملكاً لغير الضامن واقعا فلا يتحقق الضمان الحقيقى مع علمهما بذلك. و ما

ذكر من بناء المتعاقدين في هذا العقد على كون المثلن ملكا للبائع الغاصب مع كونه مال الغير فهو إنما يصحح وقوع عقد التمليك و التملك منهما ادعاء مع عدم كون البائع أهلا لذلك في الواقع و إلا فأصل المعاضه حقيقه بين المالكين و الضمان و التضمنين الحقيقي بالنسبه إليهما و لذا ينتقل الثمن إلى مالك المبيع و يدخل في ضمانه بمجرد الإجازة. و الحاصل أنه لا تضمن حقيقه في تسليط المشتري البائع على الثمن و أما رجوع المشتري مع اعتقاد المتابعين لمالكيه البائع للمثلن عند انكشاف الخطأ مع أنه إنما ضمنه بمال الغير فلعدم طيب نفسه على تصرف البائع فيه دون ضمان و إن كان ما ضمنه به غير ملك له و لا يتحقق به التضمن لأنه إنما طابت نفسه بتصرف البائع لاعتقاد كون المثلن ملكا له و صيرورته مباحا له بتسليطه عليه و هذا مفقود فيما نحن فيه لأن طيب النفس بالتصرف- و الإتلاف من دون ضمان له بماله حاصل. و مما ذكرنا يظهر أيضا فساد نقض ما ذكرنا بالبيع مع علم المشتري بالفساد حيث إنه ضمن البائع بما يعلم أنه لا يضمن الثمن به و كذا البائع مع علمه بالفساد ضمن المشتري بما يعلم أن المشتري لا يضمن به فكأنه لم يضمنه بشيء و وجه الفساد أن التضمنين الحقيقي حاصل هنا لأن المضمون به مال الضامن غايه الأمر أن فساد العقد مانع عن مضي هذا الضمان و التضمنين في نظر الشارع لأن المفروض فساده فإذا لم يرض الشارع الضمان الخاص صار أصل إقدام الشخص على الضمان الحقيقي أو قاعده إثبات اليد على مال من دون

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٦

تسليط مجاني أو استيمان عن

مالكه موجبا لضمانه على الخلاف فى مدرك الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه و شىء منهما غير موجود فيما نحن فيه كما أوضحناه بما لا مزيد عليه.

و حاصله أن دفع المال إلى الغاصب ليس إلا- كدفعه إلى ثالث يعلم عدم كونه مالكا للمبيع و تسليطه على إتلافه فى أن رد المالك لا يوجب الرجوع إلى هذا الثالث.

نعم لو كان فساد العقد لعدم قبول العوض للملك كالخمر و الخنزير و الحرقوى اطراد ما ذكرنا فيه من عدم ضمان عوضها المملوك مع علم المالك بالحال- كما صرح به شيخ مشايخنا فى شرحه على القواعد هذا و لكن إطلاق قولهم أن كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده يقتضى الضمان فيما نحن فيه و شبهه نظرا إلى أن البيع الصحيح يقتضى الضمان بفاسده كذلك إلا أن يفسر بما أبطلناه سابقا من أن كل عقد يضمن على فرض صحته يضمن على فرض فساده و لا ريب أن العقد فيما نحن فيه و فى مثل المبيع بلا- ثمن و الإجاره بلا أجره إذا فرض صحيحا لا يكون فيها ضمان فكذلك مع الحكم بالفساد لكنك عرفت ضعف هذا المعنى فيما ذكرناه سابقا فى توضيح هذه القضية فإن معناه أن كل عقد تحقق الضمان فى الفرد الصحيح منه يثبت الضمان فى الفرد الفاسد منه فيختص موردها بما إذا كان للعقد فردان فعليان لا الفرد الواحد المفروض تاره صحيحا و أخرى فاسدا. نعم يمكن تطبيق المعنى المختار فيما نحن فيه و شبهه بأن لا يكون المراد من العقد فى موضوع القضية خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود كالبيع و الصلح بل يراد مطلق المعامله الماليه التى لا يوجد لها فردان صحيح



و فاسد فيقال إن ما نحن فيه و البيع بلا- ثمن و الإجاره بلا- أجره تملك بلا- عوض من مال الآخر و الفرد الصحيح من هذه المعامله و هى الهبه غير المعوضه لا- ضمان فيها ففاسدها كذلك فتأمل و بالجمله فمستند المشهور فى مسألتنا لا يخلو من غموض و لذا لم يصرح أحد بعدم الضمان فى بعثك بلا ثمن مع اتفاقهم عليه و صرح بعضهم بضمن المرتشى مع تلف الرشوه التى هى من قبيل الثمن فيما نحن فيه. نعم ذكر الشهيد رحمه الله و غيره عدم الضمان فى الإجاره بلا أجره و يؤيد ما ذكرنا ما دل من الأخبار على كون ثمن الكلب أو الخمر سحتا و إن أمكن الذب عنه بأن المراد التشبيه فى التحريم فلا ينافى عدم الضمان مع التلف كأصل السحت ثم إن مقتضى ما ذكرناه فى وجه عدم الرجوع بالثمن ثبوت الرجوع إذا باع البائع الفضولى غير بائع لنفسه بل باع عن المالك و دفع المشتري الثمن إليه لكونه واسطه فى إيصاله إلى المالك فتلف فى يده- إذ لم يسلطه عليه و لا إذن له فى التصرف فيه فضلا عن إتلافه و لعل كلماتهم و معاهد اتفاقهم تختص بالغاصب البائع لنفسه و إن كان ظاهر بعضهم ثبوت الحكم فى مطلق الفضولى مع علم المشتري بالفضوليه و كذا يقوى الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشتري بل أخذه بناء على العقد الواقع بينهما فإنه لم يحصل هنا من المشتري تسليط إلا بالعقد و التسليط العقدى مع فساده غير مؤثر فى دفع الضمان و يكشف عن ذلك تصريح غير واحد منهم بإباحه تصرف البائع فيه مع اتفاقهم ظاهرا على عدم تأثير

العقد الفاسد في الإباحة و كذا يقوى الضمان لو اشترط على البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العين صاحبها و لو كان الثمن كليا فدفع إليه المشتري بعض أفراده فالظاهر عدم الرجوع لأنه كالثمن المعين في تسليطه عليه مجانا.

### المسألة الثانية أن المشتري إذا اغترم للمالك غير الثمن

#### إشاره

فإما أن يكون في مقابل العين كزياده قيمه على الثمن إذا رجع المالك بها على المشتري كأن كانت قيمه المأخوذه منه عشرين و الثمن عشره و إما أن يكون في مقابل ما استوفاه المشتري كسكنى الدار و وطء الجاربه و اللبن و الصوف و الثمره و إما أن يكون غرامه لم يحصل له في مقابلها نفع كالفقه و ما صرفه في العماره و ما تلف منه أو ضاع من الغرس و الحفر أو إعطائه قيمه للولد المنعقد حرا و نحو ذلك أو نقص من الصفات و الأجزاء

#### [لو كان عالما بالفضوليه]

ثم المشتري إن كان عالما فلا رجوع له في شىء من هذه الموارد لعدم الدليل عليه

#### [لو كان جاهلا بالفضوليه]

#### إشاره

و إن كان جاهلا- فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب كما في الرياض. و عن الكفايه رجوع المشتري الجاهل بها على البائع بل في كلام بعض تبعاً للمحكي عن فخر الإسلام في شرح الإرشاد دعوى الإجماع على الرجوع ما لم يحصل في مقابله نفع و في السرائر أنه يرجع قولاً واحداً و في كلام المحقق و الشهيد الثانيين في كتاب الضمان نفى الإشكال عن ضمان البائع لدرك ما يحدثه المشتري إذا قلعه المالك. و بالجملة فالظاهر عدم الخلاف في المسألة للغرور فإن البائع مغرر للمشتري و موقع إياه في خطرات الضمان و متلف عليه ما يغرمه فهو كشاهد الزور الذي يرجع إليه إذا رجع من شهادته و القاعده نفى الضرر مضافاً إلى ظاهر روايه جميل أو فحواها: عن الرجل يشتري الجاربه من السوق فيولدها ثم يجىء مستحق الجاربه قال يأخذ الجاربه المستحق و يدفع إليه المبتاع قيمه الولد و يرجع على من باعه بثمان الجاربه و قيمه الولد التي أخذت فإن حريه ولد المشتري إما أن يعد نفعاً عائداً إليه أو لا و على التقديرين يثبت المطلوب مع أن في توصيف قيمه الولد بأنها أخذت منه نوع إشعار لعليه الحكم فيطرد في سائر ما أخذ منه

#### [توجيه بعض الروايات الساكنه عن رجوع المشتري إلى البائع]

و أما السكوت عن رجوع المشتري إلى البائع - في بعض الأخبار فهو لعدم كونه مسوقا لذلك كروايه زراره: في رجل اشترى من سوق المسلمين جاريه فخرج بها إلى أرضه فولدت منه أولادا ثم أتاها من يزعم أنها له و أقام على ذلك اليه قال يقبض ولده و يدفع إليه الجاريه و يعوضه من قيمه ما أصاب من لبنها و خدمتها و روايه زريق قال: كنت عند أبي عبد

الله ع يوما إذ دخل عليه رجلان فقال أحدهما إنه كان على مال لرجل من بنى عمار و له بذلك حق و شهود فأخذ المال و لم أسترجع عنه الذكر بالحق و لا كتبت عليه كتابا و لا أخذت منه براه بذلك و ذلك لأنى وثقت به و قلت له مزق الذكر بالحق الذى عندك فمات و تهاون بذلك و لم يمزقه و عقيب هذا طالبنى بالمال وراثه و حاكمونى و أخرجوا بذلك الذكر بالحق و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم فأخذت بالمال و كان المال كثيرا فتواريت عن الحاكم فباع على قاضى الكوفه معيشه لى و قبض القوم المال و هذا رجل

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٧

من إخواننا ابتلى بشراء معيشتى من القاضى ثم إن ورثه الميت أقروا أن أباهم قد قبض المال و قد سألوه أن يرد على معيشتى و يعطونه الثمن فى أنجم معلومه فقال إنى أحب أن تسأل أبا عبد الله ع عن هذا فقال الرجل يعنى المشتري كيف أصنع جعلت فداك قال تصنع أن ترجع بمالك على الورثه و ترد المعيشه إلى صاحبها و تخرج يدك عنها قال فإذا فعلت ذلك له أن يطالبنى بغير هذا قال نعم له أن يأخذ منك ما أخذت من الغله من ثمن الثمار و كل ما كان مرسوما فى المعيشه يوم اشتريتها يجب أن ترد ذلك إلا- ما كان من زرع زرعته أنت فإن للزارع إما قيمه الزرع و إما أن يصبر عليك إلى وقت حصاد الزرع فإن لم يفعل ذلك كان ذلك له و رد عليك القيمه و كان الزرع له قلت جعلت فداك فإن كان هذا قد أحدث فيها بناء أو غرسا

قال له قيمه ذلك أو يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه و يأخذه قلت أ رأيت إن كان فيها غرس أو بناء فقلع الغرس و هدم البناء فقال يرد ذلك إلى ما كان أو يغرم القيمة لصاحب الأرض فإذا رد جميع ما أخذ من غلاتها على صاحبها و رد البناء و الغرس و كل محدث إلى ما كان أو رد القيمة كذلك يجب على صاحب الأرض كلما خرج عنه فى إصلاح المعيشه من قيمه غرس أو بناء أو نفقه فى مصلحه المعيشه و دفع النوائب كل ذلك مردود إليه. و فيه مع أنا نمنع و رودها- إلا فى مقام حكم المشتري مع المالك أن السكوت فى مقام البيان لا يعارض الدليل مع أن روايه زواره ظاهرها عدم التمكن من الرجوع إلى البائع مع أن البائع فى قضيه زريق هو القاضى فإن كان قضاؤه صحيحا لم يتوجه إليه غرم لأن الحاكم من قبل الشارع ليس غارما من جهه حكمه على طبق البيئه المأمور بالعمل بها و إن كان قضاؤه باطلا كما هو الظاهر فالظاهر علم المشتري ببطالان قضاء المخالف- و تصرفه فى أمور المسلمين فهو عالم بفساد البيع فلا رجوع له.

### [ ما يغترمه فى مقابل المنافع غير المستوفاه ]

و أما الثانى و هو ما غترمه فى مقابل النفع الواصل إليه من المنافع و النماء ففى الرجوع بها خلاف أقواهما الرجوع وفاقا للمحكى عن المبسوط و المحقق و العلامه فى التجاره و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. و عن التنقيح بأن عليه الفتوى لقاعده الغرور المتفق عليها ظاهرا فى من قدم مال الغير إلى غيره الجاهل فأكله و تؤيده قاعده نفي الضرر- فإن تغريم من أقدم على إتلاف شىء من دون عوض مغرورا من

آخر بأن له ذلك مجانا من دون الحكم برجوعه إلى من غره في ذلك ضرر عظيم و مجرد رجوع عوضه إليه لا يدفع الضرر و كيف كان فصدق الضرر و إضرار الغار به مما لا يخفى خصوصا في بعض الموارد فما في الرياض من أنه لا دليل على قاعده الغرور إذا لم ينطبق مع قاعده نفي الضرر المفقود في المقام لوصول العوض إلى المشتري لا يخلو عن شىء مضافا إلى ما قيل عليه من منع مدخله الضرر في قاعده الغرور بل هي مبنيه على قوه السبب على المباشر لكنه لا يخلو من نظر لأنه إنما يدعى اختصاص دليل الغرور من النصوص الخاصه و الإجماع بصوره الضرر و أما قوه المسبب على المباشر فليست بنفسها دليلا على رجوع المغرور إلا- إذا كان السبب بحيث استند التلف عرفا إليه كما في المكروه و كما في الريح العاصف الموجب للإحراق و الشمس الموجبه لإذابه الدهن و إراقته و المتجه في مثل ذلك عدم الرجوع إلى المباشر أصلا كما نسب إلى ظاهر الأصحاب في المكروه لكون المباشر بمنزله الآله و أما في غير ذلك فالضمان أو قرار الضمان فيه يحتاج إلى دليل مفقود فلا بد من الرجوع بالأخره إلى قاعده الضرر أو الإجماع المدعى في الإيضاح على تقديم السبب إذا كان أقوى أو بالأخبار الوارده في الموارد المتفرقه أو كون الغار سببا في تغريم المغرور فكان كشاهد الزور في ضمان ما يؤخذ لشهادته و لا ريب في ثبوت هذه الوجوه فيما نحن فيه أما الأخير فواضح و أما الأول فقد عرفته و أما الإجماع و الأخبار فهما و إن لم يردا في خصوص المسأله إلا أن تحققهما في نظائر

المسأله كاف فإن رجوع آكل طعام الغير إلى من غره بدعوى تملكه و إباحته له مورد الإجماع ظاهرا و رجوع المحكوم عليه إلى شاهدى الزور مورد الأخبار و لا يوجد فرق بينهما و بين ما نحن فيه أصلا. و قد ظهر مما ذكرنا فساد منع الغرور فيما نحن فيه كما فى كلام بعض حيث عدل فى رد مستند المشهور عما فى الرياض من منع الكبرى إلى منع الصغرى فإن الإنصاف أن مفهوم الغرر و الموجب للرجوع فى باب الإتلاف و إن كان غير منقح إلا أن المتيقن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير و إثبات يده عليه لا بعنوان أنه مال الغير بل قصده إلى إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فيكون غير قاصد لإتلاف مال الغير فيشبهه المكره فى عدم القصد هذا كله مضافا إلى ما قد يقال من دلالة روايه جميل المتقدمه بناء على أن حريه الولد منفعه راجعه إلى المشتري و هو الذى ذكره المحقق احتمالا فى الشرائع فى باب الغصب بناء على تفسير المسالك و فيه تأمل.

### **إما يغرمه فى مقابل العين**

ثم إن ما ذكرنا فى حكم هذا القسم يظهر حكم ما يغرمه فى مقابل العين - من زياده قيمه على الثمن الحاصله وقت العقد كما لو باع ما ساوى عشرين بعشره فتلف فأخذ منه المالك عشرين فإنه لا يرجع بعشره الثمن و إلا لزم تلفه من كيس البائع من دون أن يغره فى ذلك لأنه لو فرض صدق البائع فى دعوى الملكيه لم يزل غرامه المشتري للثمن بإزاء المبيع التالف فهذه الغرامه للثمن لم تنشأ عن كذب البائع و أما العشره الزائده فإنما جاءت غرامتها من كذب البائع فى دعواه

فحصل الغرور فوجب الرجوع. و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكر في وجه عدم الرجوع من أن المشتري إنما أقدم على ضمان العين و كون تلفها منه كما هو شأن فاسد كل عقد يضمن بصحيحه و مع الإقدام لا غرور و لذا لم يقل به في العشره المقابله للثمن. توضيح الاندفاع- أن الإقدام إنما كان على ضمانه بالثمن إلا أن الشارع جعل القبض على هذا النحو من الإقدام مع فساد العقد و عدم إمضاء الشارع له سببا لضمان المبيع بقيمته الواقعيه فالمانع من تحقق الغرور و هو الإقدام لم يكن إلا في مقابل الثمن و الضمان المسبب عن هذا الإقدام لما كان لأجل فساد العقد المسبب عن تغير البائع كان المترتب عليه من ضمان العشره الزائده مستقرا على الغار

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٨

فغرامه العشره الزائده و إن كانت مسببه عن الإقدام إلا أنها ليست مقدما عليها هذا كله مع أن التحقيق على ما تقدم سابقا- أن سبب الضمان في العقد الفاسد هو القبض الواقع لا- على وجه الائتمان و أن ليس الإقدام على الضمان عله له مع عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان و إن استدل به الشيخ و أكثر من تأخر عنه و قد ذكرنا في محله توجيه ذلك بما يرجع إلى الاستدلال باليد فراجع و كيف كان فجرى ان قاعده الغرر فيما نحن فيه أولى منه فيما حصل في مقابلته نفع هذا إذا كانت الزيادة موجوده وقت العقد و لو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيه أولى

### [ما يغترمه بإزاء الأجزاء التالفه]

هذا كله فيما يغترمه المشتري بإزاء نفس العين التالفه. و أما ما يغترمه المشتري بإزاء أجزاء التالفه فالظاهر أن حكمه حكم المجموع في أنه يرجع في الزائد



على ما يقابل ذلك الجزء لا فيما يقابله على ما اخترناه و يجى ء على القول الآخر عدم الرجوع فى تمام ما يغرمه.

### [ ما يغرمه بإزاء الأوصاف التالفه ]

و أما ما يغرمه بإزاء أوصافه فإن كانت مما لا يسقط عليه الثمن كما عدا وصف الصحة من الأوصاف التى يتفاوت بها القيمه كما لو كان عبدا كاتباً فنسى الكتابه عند المشتري فرجع المالك عليه بالتفاوت فالظاهر رجوع المشتري على البائع لأنه لم يقدم على ضمان ذلك.

### [ حكم ما يغرمه المشتري فيما إذا كان البيع فاسداً من غير جهه الفضوليه ]

ثم إن ما ذكرنا كله من رجوع المشتري على البائع بما يغرمه إنما هو إذا كان البيع المذكور صحيحاً- من غير جهه كون البائع غير مالك- أما لو كان فاسداً من جهه أخرى فلا- رجوع على البائع لأن الغرامه لم تجى ء من تغير البائع فى دعوى الملكيه و إنما جاءت من جهه فساد البيع فلو فرضنا البائع صادقاً فى دعواه لم تزل الغرامه غايه الأمر كون المغروم له هو البائع على تقدير الصدق و المالك على تقدير كذبه فحكمه حكم نفس الثمن فى التزام المشتري به على تقديرى صدق البائع و كذبه ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن كل ما يرجع المشتري به على البائع إذا رجع إليه فلا- يرجع البائع به على المشتري إذا رجع عليه- لأن المفروض قرار الضمان على البائع. و أما ما لا- يرجع المشتري به على البائع كمساوى الثمن من القيمه فيرجع البائع به على المشتري إذا غرمه للمالك و الوجه فى ذلك حصول التلف فى يده.

### [ حكم المالك بالنسبه إلى الأيادى المتعاقبه ]

فإن قلت إن كلا من البائع و المشتري- يتساويان فى حصول العين فى يدهما العاديه التى هى سبب للضمان و حصول التلف فى يد المشتري لا- وجه له و لا- دليل على كونه سبباً لرجوع البائع عليه. نعم لو أتلّف بفعله رجع لكونه سبباً لتنجز الضمان على السابق. قلت توضيح ذلك يحتاج إلى الكشف عن كيفية اشتغال ذمه كل من اليدين ببدل التالف- و صيرورته فى عهده كل منهما مع أن الشئ ء الواحد لا يعقل استقراره إلا فى ذمه واحده و أن الموصول فى قوله على اليد ما أخذت شئ ء واحد كيف يكون على كل واحده من الأيادى المتعدده فنقول معنى

كون العين المأخوذة على اليد كون عهدها و دركها بعد التلف عليه فإذا فرضت أيد متعدده تكون العين الواحده فى عهده كل من الأيدى لكن ثبوت الشىء الواحد فى العهدهات المتعدده معناه لزوم خروج كل منها عن العهده عند تلفها و حيث إن الواجب هو تدارك التالف الذى يحصل ببدل واحد لا أزيد كان معناه تسلط المالك على مطالبه كل منهم الخروج عن العهده عند تلفه فهو يملك ما فى ذمه كل منهم على البديل بمعنى أنه إذا استوفى من أحدهم سقط من الباقي لخروج الباقي عن كونه تداركا لأن المتدارك لا يتدارك. و الوجه فى سقوط حقه بدفع بعضهم عن الباقي أن مطالبته ما دام لم يحصل إليه المبدل و لا بد له فأيهما حصل فى يده لم يبق له استحقاق ببدله فلو بقى شىء له فى ذمه واحده لم يكن بعنوان البدليه و المفروض عدم ثبوته بعنوان آخر. و يتحقق مما ذكرنا أن المالك إنما يملك البديل على سبيل البدليه إذ يستحيل اتصاف شىء منها بالبدليه بعد صيروره أحدها بدلا عن التالف و أصلا إلى المالك و يمكن أن يكون نظير ذلك ضمان المال على طريقه الجمهور حيث إنه ضم ذمه إلى ذمه أخرى و ضمان عهده العوضين لكل من البائع و المشتري عندنا كما فى الإيضاح و ضمان الأعيان المضمونه على ما استقر به فى التذكرة و قواه فى الإيضاح و ضمان الا-ثنين لواحد كما اختاره ابن حمزه. و قد حكى فخر الدين و الشهيد عن العلامة فى درسه أنه نفى المنع من ضمان الا-ثنين على وجه الاستقلال قال و نظيره فى العبادات الواجب الكفائى و فى الأموال الغاصب من الغاصب هذا

حال المالك بالنسبه إلى ذوى الأيدى.

### **[حكم الأيدى المتعاقبه بعضها بالنسبه إلى بعض**

و أما حال بعضهم بالنسبه إلى بعض فلا ريب فى أن اللاحق إذا رجع عليه لا يرجع إلى السابق- ما لم يكن السابق موجبا لإيقاعه فى خطر الضمان كما لا- ريب فى أن السابق إذا رجع عليه و كان غارا لللاحقه لم يرجع إليه إذ لا معنى لرجوعه عليه بما لو دفعه اللاحق ضمنه له فالمقصود بالكلام ما إذا لم يكن غارا له فنقول إن الوجه فى رجوعه هو أن السابق اشتغلت ذمته له بالبدل قبل اللاحق فإذا حصل المال فى يد اللاحق فقد ضمن شيئا له بدل فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل و المبدل على سبيل البدل إذ لا يعقل ضمان المبدل معينا من دون البدل و إلا خرج بدله عن كونه بدلا فما يدفعه الثانى فإنما هو تدارك لما استقر تداركه فى ذمه الأول بخلاف ما يدفعه الأول فإنه تدارك نفس العين معينا إذ لم يحدث له تدارك آخر بعد فإن أداه إلى المالك سقط تدارك الأول له و لا يجوز دفعه إلى الأول قبل دفع الأول إلى المالك لأنه من باب الغرامه و التدارك فلا اشتغال للذمه قبل حصول التدارك و ليس من قبيل العوض لما فى ذمه الأول فحال الأول مع الثانى كحال الضامن مع المضمون عنه فى أنه يستحق الدفع إليه إلا بعد الأداء. و الحاصل أن من تلف المال فى يده ضامن لأحد الشخصين على البدل من المالك و من سبقه فى اليد فتشغل ذمته إما بتدارك العين و إما بتدارك ما تداركها و هذا اشتغال شخص واحد بشيئين لشخصين على البدل كما كان فى الأيدى المتعاقبه اشتغال ذمه

إشخاص على البدل لشيء واحد لشخص واحد و ربما يقال في وجه رجوع غير من تلف المال في يده إلى من تلف في يده لو رجع عليه إن ذمه من تلف بيده مشغوله للمالك بالبدل و إن جاز له إلزام غيره باعتبار الغصب

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٩

بأداء ما اشتغلت ذمته به فيملك حينئذ من أدى بأدائه ما للمالك في ذمته بالمعروضه الشرعيه القهريه قال و بذلك اتضح الفرق بين من تلف المال في يده و بين غيره الذي خطابه بالأداء شرعي لا ذمي إذ لا دليل على شغل ذمم متعدده بمال واحد فحينئذ يرجع عليه و لا يرجع هو انتهى و أنت خبير بأنه لا وجه للفرق بين خطاب من تلف بيده و خطاب غيره بأن خطابه ذمي و خطاب غيره شرعي مع كون دلاله على اليد ما أخذت بالنسبه إليهما على السواء. و المفروض أنه لا خطاب بالنسبه إليهما غيره مع أنه لا يكاد يفهم الفرق بين ما ذكره من الخطاب بالأداء و الخطاب الذمي مع أنه لا يكاد يعرف خلاف من أحد في كون كل من ذوى الأيدي مشغول الذمه بالمال فعلا ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك نظير الاشتغال بغيره من الديون في إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله و تقديمه على الوصايا و الضرر فيه مع الغرماء و مصالحه المالك عنه مع آخر إلى غير ذلك من أحكام ما في الذمه مع أن تملك غير من تلف المال بيده لما في ذمه من تلف المال بيده بمجرد دفع البدل لا يعلم له سبب اختياري و لا قهري بل المتجه على ما ذكرنا سقوط حق المالك عن

تلف فى يده بمجرد أداء غيره لعدم تحقق موضوع التدارك بعد تحقق التدارك مع أن اللازم مما ذكره أن لا يرجع الغارم فىمن لحقه فى الأيدى العاديه إلا بمن تلف فى يده مع أن الظاهر خلافه فإنه يجوز له أن يرجع إلى كل واحد ممن بعده. نعم لو كان غير من تلف بيده فهو يرجع إلى أحد لواحقه إلى أن يستقر على من تلفت فى يده

### [لو كانت العين باقيه فى الأيدى المتعاقبه]

هذا كله إذا تلف المبيع فى يد المشتري وقد عرفت الحكم أيضا فى صورته بقاء العين و أنه يرجع المالك بها على من فى يده أو من جرت يده عليها فإن لم يمكن انتزاعها ممن هى فى يده غرم للمالك بدل الحيلولة- و للمالك استردادها فىرد بدل الحيلولة و لا- ترتفع سلطنه المالك على مطالبه الأول بمجرد تمكنه من الاسترداد من الثانى لأن عهدتها على الأول فىجب عليه تحصيلها و إن بذل ما بذل. نعم ليس للمالك أخذ مئونه الاسترداد لىباشر بنفسه و لو لم يقدر على استردادها إلا المالك و طلب من الأول عوضا عن الاسترداد فهل يجب عليه بذل العوض أو ينزل منزله التعذر فىغرم بدل الحيلولة أو يفرق بين الأجره المتعارفه للاسترداد و بين الزائده عليها مما يعد إجحافا على الغاصب الأول وجوه هذا كله مع عدم تغير العين و أما إذا تغيرت فتجىء فيه صور كثيره لا- يناسب المقام التعرض لها و إن كان كثير مما ذكرنا أيضا مما لا يناسب ذكره إلا فى باب الغصب إلا أن الاهتمام بها دعانى إلى ذكرها فى هذا المقام بأدنى مناسبة اغتناما للفرصه وفقنا الله لما يرضيه عنا من العلم و العمل إنه غفار الزلل.

### مسأله لو باع الفضولى مال غيره مع مال نفسه

فعلى القول ببطلان الفضولى فالظاهر أن حكمه حكم ما يقبل الملك مع ما لا يقبله- و الحكم فيه الصحه لظهور الإجماع بل دعواه عن غير واحد مضافا إلى صحىحه الصفار المتقدمه فى أدله بطلان الفضولى من قوله ع: لا يجوز بيع ما ليس يملك و قد وجب الشراء من البائع على ما يملك و لما ذكرنا قال بها من قال ببطلان الفضولى كالشيخ و ابن زهره و

الحلى و غيرهم. نعم لو لا- النص و الإجماع أمكن الخدشه فيه بما سيجى ء فى بيع ما يملكك و ما لا يملكك و أما على القول بصحة الفضولى فلا- ينبغى الريب فى الصحة مع الإجازة بل و كذا مع الرد فإنه كما لو تبين بعض المبيع غير مملوك غايه الأمر ثبوت الخيار حينئذ للمشتري- مع جهله بالحال عند علمائنا كما عن التذكرة و سيجى ء فى أقسام الخيار بل عن الشيخ فى الخلاف تقويه ثبوت الخيار للبائع لكن عن الغنيه الجزم بعدمه و يؤيده صحيحه الصفار و ربما حمل كلام الشيخ على ما إذا ادعى البائع الجهل أو الإذن و كلام الغنيه على العالم ثم إن صحة البيع فيما يملكه مع الرد مقيده فى بعض الكلمات بما إذا لم يتولد من عدم الإجازة مانع شرعى كلزوم ربا و بيع آبق من دون ضميمه و سيجى ء الكلام فى محله ثم إن البيع المذكور صحيح- بالنسبه إلى المملوك بحصته من الثمن و موقوف فى غيره بحصته و طريق معرفه حصه كل منهما من الثمن فى غير المثلى أن يقوم كل منهما منفردا فيؤخذ لكل واحد جزء من الثمن نسبتة إليه كنسبه قيمته إلى مجموع القيمتين مثاله كما عن السرائر ما إذا كان ثمنها ثلاثه دانير و قيل إن قيمه المملوك قيراط و قيمه غيره قيراطان فيرجع المشتري بثلى الثمن و ما ذكرنا من الطريق هو المصرح به فى الإرشاد حيث قال و يسقط المسمى على القيمتين و لعله أيضا مرجع ما فى الشرائع و القواعد و اللغه من أنهما يقومان جميعا ثم يقوم أحدهما و لهذا فسر بهذه العبارة المحقق الثانى عبارته الإرشاد حيث قال طريق تقسيط المسمى

على القيمتين إلى آخره. لكن الإنصاف أن هذه العبارة الموجودة في هذه الكتب لا تنطبق بظاهرها على عبارته الإرشاد التي اخترناها في طريق التفسير و استظهرناه من السرائر إذ لو كان المراد من تقويمها معا تقويم كل منهما لا تقويم المجموع لم يحتج إلى قولهم ثم يقوم أحدهما ثم تنسب قيمته إذ ليس هنا إلا- أمران تقويم كل منهما و نسبه قيمته إلى مجموع القيمتين فالظاهر إرادته قيمتهما مجتمعين ثم تقويم أحدهما بنفسه ثم ملاحظه نسبه قيمه أحدهما إلى قيمه المجموع و من هنا أنكر عليهم جماعه تبعا لجامع المقاصد إطلاق القول بذلك إذ لا يستقيم ذلك فيما إذا كان لاجتماع الملكين دخل في زياده القيمه كما في مصراعى باب و زوج خف إذا فرض تقويم المجموع بعشره و تقويم أحدهما بدرهمين و كان الثمن خمسه فإنه إذا رجع المشتري بجزء من الثمن نسبته إليه كنسبه الا-ثنين إلى العشره استحق من البائع واحدا من الخمسه فيبقى للبائع أربعة في مقابل المصرع الواحد مع أنه لم يستحق من الثمن إلا- مقدارا من الثمن مساويا لما يقابل المصرع الآخر أعني درهمين و نصفا. و الحاصل أن البيع إنما يبطل في ملك الغير بحصه من الثمن يستحقها الغير مع الإجازة و يصح في نصيب المالك بحصه كأن يأخذها مع إجازة مالك الجزء الآخر هذا و لكن الظاهر أن كلام الجماعه إما محمول على الغالب من عدم زياده القيمه و لا نقصانها بالاجتماع أو مرادهم من تقويمهما تقويم كل منهما منفردا و يراد من تقويم أحدهما ثانيا ملاحظه قيمته مع مجموع القيمتين و إلا ففساد الضابط المذكور في كلامهم

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٠

لا يحتاج إلى النقض بصوره مدخلية

الاجتماع فى الزيادة التى لا- يمكن القول فيها و إن كان ضعيفا بأخذ النسبة للمشتري بين قيمه أحدهما المنفرد و بين قيمه المجموع بل تنتقض بصوره مدخلية الاجتماع فى نقصان القيمة بحيث تكون قيمه أحدهما منفردا مثل قيمه المجموع أو أزيد فإن هذه فرض ممكن كما صرح به فى رهن جامع المقاصد و غيره فإن الالتزام هنا بالنسبة المذكورة يوجب الجمع بين الثمن و المثلن كما لو باع جاريه مع أمها قيمتهما مجتمعين عشره و قيمه كل واحد منهما منفردة عشره بثمانية فإن نسبة قيمه إحداهما المنفردة إلى مجموع القيمتين- نسبة الشئ إلى مماثله فيرجع بكل الثمانية و كأن من أورد عليهم ذلك غفل عن هذا أو كان عنده غير ممكن. فالتحقيق فى جميع الموارد ما ذكرنا من ملا حظة قيمه كل منهما منفردا و نسبة قيمه أحدهما إلى مجموع القيمتين فإن قلت إن المشتري إنما بذل الثمن فى مقابل كل منهما مقيدا باجتماعه مع الآخر و هذا الوصف لم يبق له مع رد مالك أحدهما فالبائع إنما يستحق من الثمن ما يوزع على ماله منفردا فله من الثمن جزء نسبتة إليه كنسبة الدرهمين إلى العشرة و هو درهم واحد فالزيادة ظلم على المشتري و إن كان ما أوهمته عبارته الشرائع و شبهها من أخذ البائع أربعة و المشتري واحدا أشد ظلما كما نبه عليه فى بعض حواشى الروضة فاللازم أن يقسط الثمن على قيمه كل من الملكين منفردا أو على هيئته الاجتماعية و يعطى البائع من الثمن بنسبة قيمه ملكه منفردا و يبقى للمشتري بنسبة قيمه ملك الآخر منفردا و قيمه هيئته الاجتماعية. قلت فوات وصف الانضمام- كسائر الأوصاف الموجبه لزيادة القيمة ليس مضمونا فى



باب المعاوضات و إن كان مضمونا فى باب العدوان غاية الأمر ثبوت الخيار مع اشتراط تلك الصفه و لا فرق فيما ذكرنا بين كون ملك البائع و ملك غيره متعددين فى الوجود كعبد و جاريه أو متحدين كعبد ثلثه للبائع و ثلثاه لغيره فإنه لا يوزع الثمن على قيمه المجموع أثلاثا لأن الثلث لا- يباع بنصف ما يباع به الثلثان لكونه أقل رغبه منه بل يلاحظ قيمه الثلث و قيمه الثلثين و يؤخذ النسبه منهما ليؤخذ من الثمن بتلك النسبه هذا كله فى القيمى أما المبيع المثلى - فإن كانت الحصه مشاعه قسط الثمن على نفس المبيع فيقابل كل من حصتى البائع و الأجنبي بما يخصه و إن كانت حصه كل منهما معينه كان الحكم كما فى القيمى من ملاحظه قيمتى الحصتين و تقسيط الثمن على المجموع فافهم.

### **مسأله لو باع من له نصف الدار نصف تلك الدار**

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به و إلا فإن علم أنه لم يقصد بقوله بعثك نصف الدار إلا مفهوم هذا اللفظ ففيه احتمالان حملة على نصفه المملوك له و حملة على النصف المشاع بينه و بين الأجنبي و منشأ الاحتمالين إما تعارض ظاهره النصف أعنى الحصه المشاعه فى مجموع النصفين مع ظهور انصرافه فى مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص و إن لم يكن له هذا الظهور فى غير المقام و لذا يحمل الإقرار على الإشاعه كما سيجى ء أو مع ظهور إنشاء البيع فى البيع لنفسه لأن بيع مال الغير لا- بد فيه إما من نيه الغير أو اعتقاد كون المال لنفسه و إما من بنائه على تملكه للمال عدوانا كما فى بيع الغاصب و الكل خلاف المفروض هنا. و مما

ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين قول البائع بعت غانما مع كون الاسم مشتركا بين عبده و عبد غيره حيث ادعى فخر الدين الإجماع على انصرافه إلى عبده فقاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور في عبد الغير فيبقى ظهور البيع في وقوعه لنفس البائع و انصراف لفظ المبيع في مقام التصرف إلى مال المتصرف سليمان عن المعارض فيفسر بهما إجمال لفظ المبيع ثم إنه لو كان البائع وكيلا- في بيع النصف أو وليا عن مالكة فهل هو كالأجنبي وجهان مبنيان على أن المعارض لظهور النصف في المشاع هو انصراف لفظ المبيع إلى مال البائع في مقام التصرف أو ظهور التمليك في الأصله الأقوى هو الأول لأن ظهور التمليك في الأصله من باب الإطلاق و ظهور النصف في المشاع و إن كان كذلك أيضا إلا أن ظهور المقيد وارد على ظهور المطلق. و ما ذكره الشهيد الثاني من عدم قصد الفضولي إلى مدلول اللفظ و إن كان مرجعه إلى ظهور وارد على ظهور المقيد إلا أنه مختص بالفضولي لأن القصد الحقيقي موجود في الوكيل و الولي فالأقوى فيهما الاشتراك في البيع تحكيما لظاهر النصف إلا- أن يمنع ظهور النصف إلا- في النصف المشاع في المجموع و أما ملاحظه حتى المالكين و إرادته الإشاعه في الكل من حيث إنه مجموعهما فغير معلومه- بل معلومه العدم بالفرض. و من المعلوم أن النصف المشاع بالمعنى المذكور يصدق على نصفه المختص فقد ملك كليا يملك مصداقه فهو كما لو باع كليا سلفا مع كونه مأذونا في بيع ذلك عن غيره أيضا لكنه لم يقصد إلا مدلول اللفظ من غير ملاحظه وقوعه عنه

أو عن غيره فإن الظاهر وقوعه لنفسه لأنه عقد على ما يملكه فصرفه إلى الغير من دون صارف لا وجه له و لعله لما ذكرنا ذكر جماعه كالفاضلين و الشهيدين و غيرهم أنه لو أصدق المرأه عينا فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق استحق الزوج بالطلاق النصف الباقي لا- نصف الباقي و قيمه نصف الموهوب و إن ذكروا ذلك احتمالا و ليس إلا من جهة صدق النصف على الباقي فيدخل في قوله تعالى فَنُصِّفُ مَا فَرَضْتُمْ و إن كان يمكن توجيه هذا الحكم منهم بأنه لما كان الربع الباقي للمرأه من الموجود مثلا- للربع التالف من الزوج و مساويا له من جميع الجهات بل لا تغاير بينهما إلا بالاعتبار فلا وجه لاعتبار قيمه نظير ما لو دفع المقترض نفس العين المقترضه مع كونها قيمه لكن الظاهر أنهم لم يريدوا هذا الوجه و إنما عللوا استحقاقه للنصف الباقي ببقاء مقدار حقه فلا- يخلو عن منافاه لهذا المقام و نظيره في ظهور المنافاه لما هنا ما ذكروه في باب الصلح- من أنه إذا أقر من بيده المال لأحد المدعين للمال بسبب موجب للشركه كالإرث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا في نصيبها فإن أجاز شريكه نفذ في المجموع و إلا نفذ في الربع فإن مقتضى ما ذكروه هنا اختصاص المصالحه بنصف المقر له لأنه إن أوقع الصلح على نصفه الذي أقر له به فهو كما لو صالح نفسه قبل الإقرار مع غير المقر أو معه و إن أوقعه على مطلق النصف المشاع انصرف أيضا إلى حصته فلا وجه لاشتراكه بينه و بين

المكاسب، ج ٢، ص ١٥١

شريكه و لذا اختار سيد مشايخنا قدس الله أسرارهم

اختصاصه بالمقر له و فصل فى المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف و بين ما إذا وقع على النصف الذى أقر به ذو اليد فاختار مذهب المشهور فى الثالث لأن الإقرار منزل على الإشاعه و حكمه بالاختصاص فى الأولين لاختصاص النصف وضعا فى الأول و انصرافا فى الثانى إلى النصف المختص و اعترضه فى مجمع الفائده بأن هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لفرضهم المصالحة على ذلك النصف المقر به و تمام الكلام فى محله و على كل حال فلا إشكال فى أن لفظ النصف المقر به إذا وقع فى كلام المالك للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال يقتضى صرفه إلى نصفه يحمل على المشاع فى نصيبه و نصيب شريكه و لهذا أفتوا ظاهرا على أنه لو أقر أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بأن ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع فى النصيبين - فلو كذبه الشريك الآخر دفع المقر إلى المقر له نصف ما فى يده لأن المنكر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه فى النصف لأنه باعتقاده إنما يستحق الثلث فالسدس الفاضل فى يد المنكر نسبتة إلى المقر و المقر له على حد سواء فإنه قدر تالف من العين المشتركة فيوزع على الاستحقاق. و دعوى أن مقتضى الإشاعه تنزيل المقر به على ما فى يد كل منهما فيكون فى يد المقر سدس و فى يد المنكر سدس كما لو صرح بذلك و قال إن له فى يد كل منهما سدسا و إقراره بالنسبة إلى ما فى يد الغير غير مسموع فلا يجب إلا أن يدفع إليه ثلث ما فى يده و

هو السدس المقر به و قد تلف السدس الآخر بزعم المقر على المقر له بتكذيب المنكر مدفوعه بأن ما فى يد الغير ليس عين ماله فيكون كما لو أقر شخص بنصف كل من داره و دار غيره بل هو مقدار حصته المشاعه كحصه المقر و حصه المقر له بزعم المقر إلا أنه لما يجبر المكذب على دفع شىء مما فى يده فقد تلف سدس مشاع يوزع على المقر و المقر له فلا معنى لحسابه على المقر له وحده إلا- على احتمال ضعيف و هو تعلق الغصب بالمشاع و صحه تقسيم الغاصب مع الشريك فيتمحض ما يأخذه الغاصب للمغصوب منه و ما يأخذه الشريك لنفسه لكنه احتمال مضعف فى محله و إن قال به أو مال إليه بعض على ما حكى للخرج أو السيره. نعم يمكن أن يقال فى هذا المقام بأن التلف فى المقام حاصل بإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقاد المقر و الشارع إنما أذن له فى أخذ ما يأخذه على أنه من مال المقر له فالشارع إنما حسب السدس فى يد المنكر على المقر له فلا يحسب منه على المقر شىء و ليس هذا كأخذ الغاصب جزء معيناً من المال عدواناً بدون إذن الشارع حتى يحسب على كلا الشريكين. و الحاصل أن أخذ الجزء لما كان بإذن الشارع و إنما أذن له على أن يكون من مال المقر له و لعله لذا ذكر الأكثر بل نسبه فى الإيضاح إلى الأصحاب فى مسأله الإقرار بالنسب أن أحد الأخوين إذا أقر بثالث دفع إليه الزائد عما يستحقه باعتقاده و هو الثالث و لا يدفع إليه نصف ما فى يده نظراً إلى أنه أقر

بتساويهما في مال المورث و كل ما حصل كان لهما و كل ما نوى كذلك هذا و لكن لا يخفى ضعف هذا الاحتمال من جهة أن الشارع ألزم بمقتضى الإقرار معامله المقر مع المقر له بما يقتضيه الواقع الذي أقر به. و من المعلوم أن مقتضى الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو كون ما في يده على حسب إقراره بالمنصفه و أما المنكر فإن كان عالما فيكون ما في يده مالا مشتركا لا يحل له منه إلا ما قابل حصته عما في يدهما و الزائد حق لهما عليه. و أما مسأله الإقرار بالنسب فالمشهور و إن صاروا إلى ما ذكر و حكاه الكليني عن الفضل بن شاذان على وجه الاعتماد بل ظاهره جعل فتواه كروايته إلا أنه صرح جماعه ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعده حتى قوى في المسالك الحمل على الإشاعه و تبعه سبطه و السيد [صاحب الرياض في شرحي النافع. و الظاهر أن مستند المشهور بعض الروايات الضعيفه المنجبر بعمل أصحاب الحديث كالفضل و الكليني بل و غيرهما. فروى الصدوق مرسلا و الشيخ مسندا عن وهب بن وهب أبي البختری عن جعفر ابن محمد عن أبيه ع قال: قضى

على ع في رجل مات و ترك ورثه فأقر أحد الورثه بدين على أبيه أنه يلزم ذلك في حصته بقدر ما ورث و لا يكون ذلك في ماله كله و إن أقر اثنان من الورثه و كانا عدلين أجز ذلك على الورثه و إن لم يكونا عدلين ألزما في حصتهما بقدر ما ورثا و كذلك إن أقر بعض الورثه بأخ أو أخت إنما يلزمه في حصته و بالإسناد قال قال على ع:

من أقر

لأخيه فهو شريك في المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذلك إلا أن يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب في الميراث معهم. و عن قرب الإسناد روايه الخبرين عن السندي بن محمد و تمام الكلام في محله من كتاب الإقرار و الميراث إن شاء الله.

### مسأله لو باع ما يقبل التملك و ما لا يقبله

كالخمر و الخنزير صفقه بثمان واحد صح في المملوك عندنا كما في جامع المقاصد و إجماعا كما عن الغنيه و يدل عليه إطلاق مكاتبه الصفار المتقدمه و دعوى انصرافه إلى صورته كون بعض القرية المذكوره فيها مال الغير ممنوعه بل لا مانع من جريان قاعده الصحه بل اللزوم في العقود عدا ما يقال من أن التراضي و التعاقد إنما وقع على المجموع الذي لم يمضه الشارع قطعا فالحكم بالإمضاء في البعض مع كونه مقصودا إلا- في ضمن المركب يحتاج إلى دليل آخر غير ما دل على حكم العقود و الشروط و التجاره عن تراض و لذا حكموا بفساد العقد بفساد شرطه و قد نبه عليه في جامع المقاصد في باب فساد الشرط و ذكر أن في الفرق بين فساد الشرط و الجزء عسرا و تمام الكلام في باب الشروط- و يكفي هنا الفرق بالنص و الإجماع. نعم ربما يقيد الحكم بصوره جهل المشتري لما ذكر في المسالك وفاقا للمحكي في التذكرة عن الشافعي من جهه إفضائه إلى الجهل بثمان المبيع قال في التذكرة بعد ذلك و ليس عندي بعيدا من الصواب الحكم بالبطلان فيما إذا علم المشتري حريه الآخر أو كونه مما لا- ينقل إليه انتهى. و يمكن دفعه بأن اللازم هو العلم بثمان المجموع الذي قصد إلى نقله عرفا و إن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع

له فإن هذا العلم غير مناف لقصد النقل حقيقه فيبيع الغرر المتعلق لنهي الشارع و حكمه عليه بالفساد هو ما كان غررا في نفسه مع قطع النظر عما يحكم عليه من الشارع مع أنه لو تم ما ذكر لاقتضى صرف مجموع الثمن إلى المملوك لا البطلان لأن المشتري القادم على ضمان المجموع بالثمن مع علمه سلامه البعض له قادم على ضمان المملوك وحده بالثمن كما صرح به الشهيد في محكي الحواشي المنسوبة إليه

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٢

حيث قال إن هذا الحكم مقيّد بجهل المشتري بعين المبيع و حكمه و إلا- لكان البذل بإزاء المملوك ضروره أن القصد إلى الممتنع كالا قصد انتهى لكن ما ذكره رحمه الله مخالف لظاهر المشهور حيث حكموا بالتقسيط- و إن كان مناسبا لما ذكره في بيع مال الغير من العالم من عدم رجوعه بالثمن إلى البائع لأنه سلطه عليه مجانا فإن مقتضى ذلك عدم رجوع المشتري بقسط غير المملوك إما لوقوع المجموع في مقابل المملوك كما عرفت من الحواشي و إما لبقاء ذلك القسط له مجانا كما قد يلوح من جامع المقاصد و المسالك إلا- أنك قد عرفت أن الحكم هناك لا يكاد ينطبق على القواعد ثم إن طريق تقسيط الثمن على المملوك و غيره- يعرف مما تقدم في بيع ماله مع مال الغير من أن العبره بتقويم كل منهما منفردا و نسبه قيمه المملوك إلى مجموع القيمتين لكن الكلام هنا في طريق معرفه قيمه غير المملوك. و قد ذكروا أن الحر يفرض عبدا بصفاته و يقوم و الخمر و الخنزير يقومان بقيمتها عند من يراهما مالا و يعرف تلك القيمه بشهاده عدلين مطلعين على ذلك لكونهما مسبوقين بالكفر



أو مجاورين للكفار و يشكل تقويم الخمر و الخنزير بقيمتهما إذا باع الخنزير بعنوان أنه شاه و الخمر بعنوان أنها خل فيان الخلاف- بل جزم بعض هنا بوجود تقويمهما قيمه الخل و الشاه كالحر.

## [القول في أولياء التصرف]

### مسألة يجوز للأب و الجد أن يتصرفا في مال الطفل - بالبيع و الشراء

#### إشارة

و يدل عليه قبل الإجماع الأخبار المستفيضة المصرحة في موارد كثيرة و فحوى سلطنتهما على بضع البنت في باب النكاح

### [عدم اعتبار العدالة في ولاية الأب و الجد]

و المشهور عدم اعتبار العدالة للأصل و الإطلاقات و فحوى الإجماع المحكى عن التذكرة على ولاية الفاسق في التزويج خلافا للمحكى عن الوسيلة و الإيضاح فاعتبراها فيهما مستدلا في الأخير بأنها ولاية على من لا يدفع عن نفسه و لا يصرف عن ماله و يستحيل من حكمه الصانع أن يجعل الفاسق أمينا تقبل إقراراته و إخباراته عن غيره مع نص القرآن على خلافه انتهى. و لعله أراد بنص القرآن آية الركون إلى الظالم التي أشار إليها في جامع المقاصد و في دلالة الآية نظر و أضعف منها ما ذكره في الإيضاح من الاستحالة إذ المحذور يندفع كما في جامع المقاصد بأن الحاكم متى ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال حال الطفل عزله و منعه من التصرف في ماله و إثبات اليد عليه و إن لم يظهر خلافه فولايته ثابتة و إن لم يعلم استعلم حاله بالاجتهاد و تتبع سلوكه و شواهد أحواله انتهى

### و هل يشترط في تصرفه المصلحة - أو يكفي عدم المفسده أم لا

يعتبر شىء وجوه- يشهد للأخير إطلاق ما دل على أن مال الوالد للوالد كما في روايه سعد بن يسار و أنه و ماله لأبيه كما في النبوى المشهور و صحيحه ابن مسلم: إن الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء و ما في العلل عن محمد بن سنان عن الرضاع: من أن عله تحليل مال الولد لوالده أن الولد موهوب للوالد في قوله تعالى يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ و يؤيده أخبار جواز تقويم جاريه الابن على نفسه لكن الظاهر منها تقييدها بصوره حاجه الأب- كما يشهد له قوله ع في روايه الحسين بن أبى العلاء قال: قلت لأبى عبد الله ع ما يحل للرجل من مال

ولده قال قوته بغير سرف إذا اضطر إليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك فقال إنما جاء بأبيه إلى النبي ص فقال يا رسول الله هذا أبى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه و على نفسه فقال النبي ص أنت و مالك لأبيك و لم يكن عند الرجل شىء أو كان رسول الله ص يحبس الأب للابن و نحوها صحيحه أبى حمزه الثمالى: عن أبى جعفر قال قال رسول الله ص لرجل أنت و مالك لأبيك ثم قال أبو جعفر ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه أن الله لا يحب الفساد. فإن الاستشهاد بالآية يدل على إرادته الحرمة من عدم الحب دون الكراهة و أنه لا يجوز له التصرف بما فيه مفسده للطفل هذا كله مضافا إلى عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِنْ إِطْلَقَهُ يَشْمَلُ الْجَدَّ وَ يَتِمُّ فِي الْأَبِّ بَعْدَ الْفَصْلِ وَ مضافا إلى ظهور الإجماع على عدم اعتبار المفسده بل فى مفتاح الكرامه استظهر الإجماع تبعا لشيخه فى شرح القواعد على إناطه جواز تصرف الولى بالمصلحه و ليس ببعيد فقد صرح به فى محكى المبسوط حيث قال و من يلى أمر الصغير و المجنون خمسه الأب و الجد للأب و وصى الأب و الجد و الحاكم و من يأمره ثم قال و كل هؤلاء الخمسه لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط و الحظ للصغير لأنهم إنما نصبوا لذلك فإذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه

كان باطلاً لأنه خلاف ما نصب له انتهى و قال الحلى فى السرائر لا يجوز للولى التصرف فى مال الطفل إلا بما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه إلى الطفل دون المتصرف فيه و هذا هو الذى يقتضيه أصول المذهب انتهى. و قد صرح بذلك أيضاً المحقق و العلامة و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بل فى شرح الروضه للفاضل الهندى أن المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحه من غير استثناء و استظهر فى مفتاح الكرامه من عبارته التذكرة فى باب الحجر نفى الخلاف فى ذلك بين المسلمين. و قد حكى عن الشهيد فى حواشى القواعد أن قطب الدين قدس سره نقل عن العلامة رحمه الله أنه لو باع الولى بدون ثمن المثل لم لا ينزل منزله الإتلاف بالاقتراض لأننا قائلون بجواز اقتراض ماله و هو يستلزم جواز إتلافه قال و توقف زاعماً أنه لا يقدر على مخالفه الأصحاب هذا و لكن الأقوى كفايه عدم المفسده- وفاقاً لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم لمنع دلاله الروايات على أكثر من النهى عن الفساد فلا تنهض لدفع دلاله المطلقات المتقدمه الظاهره فى سلطنه الوالد على الولد و ماله. و أما الآيه الشريفه فلو سلم دلالتها فهى مخصصه بما دل على ولايه الجد و سلطته الظاهره فى أن له أن يتصرف فى مال الطفل بما ليس فيه مفسده له فإن ما دل على ولايه الجد فى النكاح معللاً بأن البنت و أبها للجد. و قوله ص: أنت و مالك لأبيك خصوصاً مع استشهاد الإمام ع به فى مضى نكاح الجد بدون إذن الأب رداً على من أنكرك ذلك و حكم ببطلان ذلك من العامه فى مجلس بعض

الأمرء و غير ذلك يدل على ذلك مع أنه لو سلمنا عدم التخصيص و جب الاقتصار عليه في حكم الجد دون الأب و دعوى عدم القول بالفصل ممنوعه فقد حكى عن بعض متأخرى المتأخرين

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٣

القول بالفصل بينهما في الاقتراض مع عدم اليسر

### [مشاركه الجد و إن علا للأب في الحكم]

ثم لا خلاف ظاهرا كما ادعى في أن الجد و إن علا يشارك الأب في الحكم و يدل عليه ما دل على أن الشخص و ماله الذى منه مال ابنه لأبيه و ما دل على أن الولد و والده لجده

### و لو فقد الأب و بقى الجد فهل أبوه أو جده يقوم مقامه في المشاركة أو يخص هو بالولاية

قولان من ظاهر أن الولد و والده لجده و هو المحكى عن ظاهر جماعه و من أن مقتضى قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ كُونَ الْقَرِيبِ أَوْلَىٰ بِقَرِيبِهِ مِنَ الْبَعِيدِ فينفى ولاية البعيد و خرج منه الجد مع الأب و بقى الباقي و ليس المراد من لفظ الأولى التفضيل مع الاشتراك في المبدأ بل هو نظير قولك هو أحق بالأجر من فلان و نحوه و هذا محكى عن جامع المقاصد و المسالك و الكفايه و للمسألة مواضع أخر تأتي إن شاء الله.

### مسألة من جملة أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله الحاكم

### إشاره

و المراد منه الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و قد رأينا هنا ذكر مناصب الفقيه امتثالا- لأمر أكثر حضار مجلس المذاكره فنقول مستعينا بالله

### للفقيه الجامع لشرائط مناصب ثلاثه

### أحدها الإفتاء فيما يحتاج إليها العامى في علمه

و مورده المسائل الفرعيه و الموضوعات الاستنباطيه من حيث ترتب حكم فرعى عليها و لا إشكال و لا خلاف في ثبوت هذا المنصب للفقيه إلا ممن لا يرى جواز التقليد للعامى و تفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى مباحث الاجتهاد و التقليد.

## الثانى الحكومه

فله الحكم بما يراه حقا فى المرافعات و غيرها فى الجملة و هذا المنصب أيضا ثابت له بلا خلاف فتوى و نصا و تفصيل الكلام فيه من حيث شرائط الحاكم و المحكوم به و المحكوم عليه موكول إلى كتاب القضاء.

## الثالث ولاية التصرف فى الأموال و الأنفس

### اشاره

و هو المقصود بالتفصيل هنا فنقول

### الولاية تصور على وجهين

### الأول استقلال الولى بالتصرف

مع قطع النظر عن كون تصرف غيره منوطا بإذنه أو غير منوط به و مرجع هذا إلى كون نظره سببا فى جواز تصرفه.

### الثانى عدم استقلال غيره بالتصرف

و كون تصرف الغير منوطا بإذنه و إن لم يكن هو مستقلا بالتصرف و مرجع هذا إلى كون نظره شرطا فى جواز تصرف غيره و بين موارد الوجهين عموم من وجه ثم إذنه المعتبر فى تصرف الغير إما أن يكون على وجه الاستتابة كوكيل الحاكم و إما أن يكون على وجه التفويض و التولية كمتولى الأوقاف من قبل الحاكم و إما أن يكون على وجه الرضا كإذن الحاكم لغيره لفظا فى الصلاه على ميت لا ولى له

### [ثبوت الولاية بالمعنى الأول للنبي و الأئمه ع

### اشاره

إذا عرفت هذا فنقول مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد- بشىء من الأمور المذكوره خرجنا عن هذا الأصل فى خصوص النبي و الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين بالأدله الأربعة

### [الاستدلال بالكتاب

قال الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ - فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ وَ إِنَّمَا وَئِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الْآيَةَ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ.

### [الاستدلال بالروايات]

وقال النبي ص كما فى روايه أيوب بن عطيه: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه و قال فى يوم غدير خم: أ لست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا على مولاه.

و الأخبار فى افتراض طاعتهم و كون معصيتهم كمعصيه الله كثيره يكفى فى ذلك منها مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره أبى خديجه و التوقيع الآتى حيث علل فيه حكومه الفقيه و تسلطه على الناس بأنى قد جعلته كذلك و أنه حجتى عليكم.

### [الاستدلال بالإجماع و العقل]

و أما الإجماع فغير خفى و أما العقل القطعى فالمستقل منه حكمه بوجوب شكر المنعم بعد معرفه أنهم أولياء النعم و غير المستقل حكمه بأن الأبوه إذا اقتضت وجوب طاعه الأب على الابن فى الجمله كانت الإمامه مقتضيه لوجوب طاعه الإمام على الرعيه بطريق أولى لأن الحق هنا أعظم بمراتب فتأمل. و المقصود من جميع ذلك دفع ما يتوهم من أن وجوب طاعه الإمام مختص بالأوامر الشرعيه و أنه لا- دليل على وجوب إطاعته فى أوامره العرفيه أو سلطنته على الأموال و الأنفس. و بالجمله فالمستفاد من الأدله الأربعة بعد التتبع و التأمل أن للإمام سلطنه مطلقه على الرعيه من قبل الله تعالى و أن تصرفهم نافذ على الرعيه ماض مطلقا هذا كله فى ولايتهم بالمعنى الأول.

### و أما بالمعنى الثانى أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنتهم

فهو و إن كان مخالفا للأصل إلا أنه قد وردت أخبار خاصه بوجوب الرجوع إليهم و عدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبه إلى المصالح المطلوبه للشارع غير المأخوذه على شخص معين من الرعيه كالحدود و التعزيرات و التصرف فى أموال القاصرين و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق و نحو ذلك يكفى فى ذلك ما دل على أنهم أولو الأمر و الولايه فإن الظاهر من هذا العنوان عرفا من يجب الرجوع إليه فى الأمور العامه التى لم تحمل فى الشرع على شخص خاص و كذا ما دل على وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثه إلى رواه الحديث معللا بأنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله فإنه دل على أن الإمام هو المرجع الأصلى. و ما عن العلل بسنده عن الفضل بن الشاذان: عن مولانا أبى الحسن الرضاع فى علل حاجه الناس إلى الإمام حيث قال بعد ذكر جمله من

العلل و منها أنا لا نجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل عاشوا و بقوا إلا بقيم و رئيس لما لا بد لهم منه من أمر الدين و الدنيا فلم يجز في حكمه الحكيم أن يترك الخلق بلا رئيس و هو يعلم أنه لا بد لهم منه و لا قوام لهم إلا به هذا مضافا إلى ما ورد في خصوص الحدود و التعزيرات و الحكومات و أنها لإمام المسلمين و في الصلاه على الجنائز من أن سلطان الله أحق بها من كل أحد و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع و كيف كان فلا إشكال في عدم جواز التصرف في كثير من الأمور العامه بدون إذنه و رضاهم لكن لا- عموم يقتضى أصاله توقف كل تصرف على الإذن. نعم الأمور التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم لا يبعد الاطراد فيها بمقتضى كونهم أولى الأمر و ولاته و المرجع الأصلي في الحوادث الواقعه و المرجع في غير ذلك من موارد الشك إلى إطلاقات أدله تلك التصرفات إن وجدت على الجواز أو المنع و إلا فالأصول العمليه لكن حيث كان الكلام في اعتبار إذن الإمام أو نائبه الخاص مع التمكن منه لم يجز إجراء الأصول لأنها لا- تنفع مع التمكن من الرجوع إلى الحجه و إنما تنفع ذلك مع عدم التمكن من الرجوع إليها لبعض العوارض

و بالجمله فلا يهمننا التعرض لذلك

**إنما المهم التعرض لحكم ولاية الفقيه**

**إشاره**

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٤

بأحد الوجهين المتقدمين فنقول

**أما الولاية على الوجه الأول أعنى استقلاله في التصرف**

فلم يثبت بعموم عدا ما ربما يتخيل من أخبار وارده في شأن العلماء مثل: إن العلماء ورثه الأنبياء و ذلك أن الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر و أن: العلماء أمناء الرسل. و قوله ع: مجارى الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه و قوله ص: علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل و في المرسله المرويه في الفقه الرضوى: أن منزله الفقيه في هذا الوقت كمنزله الأنبياء في بني إسرائيل و قوله ع في نهج البلاغه: أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به إنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ إِلَى آخِرِ آيَاتِهِ و قوله ص ثلاثا: اللهم ارحم خلفائي قيل و من خلفائك يا رسول الله قال الذين يأتون بعدى و يروون حديثي و سنتي و قوله ع في مقبوله [عمر] بن حنظله: قد جعلته عليكم حاكما و في مشهوره أبى خديجه: جعلته عليكم قاضيا و قوله عجل الله فرجه: هم حجتى عليكم و أنا حجه الله. إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع لكن الإنصاف بعد ملاحظه سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضى الجزم بأنها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه لا- كونهم كالنبي و الأئمه ص في كونهم أولى بالناس في أموالهم فلو طلب الفقيه الزكاه و الخمس من المكلف فلا- دليل على وجوب الدفع إليه شرعا. نعم لو ثبت شرعا اشتراط صحه أدائهما- بدفعهما إلى الفقيه مطلقا أو بعد

المطالبه لو أفتى بذلك الفقيه وجب اتباعه إن كان ممن يتعين تقليده ابتداءً أو بعد الاختيار فيخرج



عن محل الكلام هذا مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادته العام من الجهة المعهودة المتعارفه من وظيفته من حيث كونه رسولا- مبلغا و إلا- لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعدم سلطنه الفقيه على أموال الناس و أنفسهم إلا في موارد قليلة بالنسبه إلى موارد عدم سلطنته. و بالجمله فأقامه الدليل على وجوب إطاعه الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خراط القتاد.

### **بقي الكلام في ولايته على الوجه الثاني أعني توقف تصرف الغير على إذنه**

فيما كان متوقفا على إذن الإمام ع و حيث إن موارد التوقف على إذن الإمام غير مضبوطة فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها فنقول كل معروف علم من الشارع إرادته وجوده في الخارج إن علم كونه وظيفه شخص خاص كنظر الأب في مال ولده الصغير أو صنف خاص كالإفتاء والقضاء أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف فلا إشكال في شيء من ذلك و إن لم يعلم ذلك و احتمال كونه مشروطا في جوازه أو وجوبه بنظر الفقيه وجب الرجوع فيه إليه ثم إن علم الفقيه من الأدله جواز توليته لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص تولاه مباشرة أو استنابه إن كان مما يرى الاستنابه فيه و إلا عطله فإن كونه معروفا لا ينافي إناطته بنظر الإمام ع و الحرمان عنه عند فقد كسائر البركات التي حرمانا منها بفقده عجل الله تعالى فرجه. و مرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص. أما وجوب الرجوع إلى الفقيه في الأمور المذكوره فيدل عليه مضافا إلى ما يستفاد من جعله حاكما كما في مقبوله ابن حنظله الظاهره في كونه كسائر الحكام المنصوبه في زمان

النبي ص و الصحابه فى إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكوره إليه و الانتهاء فيها إلى نظره بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما و جوب الرجوع فى الأمور العامه المطلوبه للسلطان إليه و إلى ما تقدم من قوله ع: مجارى الأمور بيد العلماء بالله الأمانة على حلاله و حرامه التوقيع المروى فى إكمال الدين و كتاب الغيبه و احتجاج الطبرسى الوارد فى جواب مسائل إسحاق بن يعقوب التى ذكر: إني سألت العمري رضى الله عنه أن يوصل لى إلى الصاحب عجل الله فرجه كتابا فيه تلك المسائل التى قد أشكلت على فورد الجواب بخطه عليه آلاف التحية و السلام فى أجوبتها و فيها و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله فإن المراد بالحوادث ظاهرا مطلق الأمور التى لا بد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعا إلى الرئيس مثل النظر فى أموال القاصرين لغيبه أو موت أو صغر أو سفه و أما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعيه فبعيد من وجوه منها أن الظاهر و كقول نفس الحادته إليه لياشر أمرها مباشره أو استتابه لا- الرجوع فى حكمها إليه. و منها التعليل بكونهم حجتي عليكم و أنا حجه الله فإنه إنما يناسب الأمور التى يكون المرجع فيها هو الرأى و النظر فكان هذا منصب و لاه الإمام من قبل نفسه لا- أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبه الإمام و إلا كان المناسب أن يقول إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم فى مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال و الحرام. و منها أن وجوب الرجوع فى المسائل الشرعيه إلى العلماء الذى هو من بديهيات الإسلام من

السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق ابن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامه إلى رأى أحد و نظره فإنه يحتمل أن يكون الإمام ع قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان. و الحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصا بما اشتبه حكمه و لا بالمنازعات ثم إن النسبه بين مثل هذا التوقيع و بين العمومات الظاهره في إذن الشارع في كل معروف لكل أحد مثل قوله ع: كل معروف صدقه و قوله ع: عون الضعيف من أفضل الصدقه و أمثال ذلك و إن كانت عموما من وجه إلا أن الظاهر حكمه هذا التوقيع عليها و كونها بمنزله المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام ع أو نائبه في الأمور العامه التي يفهم عرفا دخولها تحت الحوادث الواقعه و تحت عنوان الأمر في قوله أولى الأمر و على تسليم التنزل عن ذلك فالمرجع بعد تعارض العمومين إلى أصاله عدم مشروعيه ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأى ولى الأمر هذا لكن المسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الحكم به مشهورا و على أى تقدير. فقد ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدله هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي تكون مشروعيه إيجادها في الخارج مفروغا عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفايه و أما ما يشك في مشروعيته كالحدود

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٥

لغير الإمام و تزويج الصغيره لغير الأب و الجد و ولاية المعامله على مال الغائب بالعقد عليه و فسخ العقد الخيارى عنه و غير ذلك

فلا يثبت من تلك الأدلة مشروعيتها للفقهاء - بل لا بد للفقهاء من استنباط مشروعيتها من دليل آخر. نعم الولايه على هذه وغيرها ثابتة للإمام ع بالأدلة المتقدمه المختصه به مثل آيه أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ. وقد تقدم أن إثبات عموم نيابته للفقهاء عنه ع في هذا النحو من الولايه على الناس ليقصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

و بالجمله فهنا مقامان أحدهما وجوب إيكال المعروف المأذون فيه إليه لتقع خصوصياته عن نظره و رأيه كتجهيز الميت الذي لا- ولى له فإنه يجب أن تقع خصوصياته من تعيين الغاسل و المغسل و تعيين شىء من تركته للكفن و تعيين المدفن عن رأى الفقيه الثانى مشروعيه تصرف خاص فى نفس أو مال أو عرض و الثابت بالتوقيع و شبهه هو الأول دون الثانى و إن كان الإفتاء فى المقام الثانى بالمشروعيه و عدمها أيضا من وظيفته إلا أن المقصود عدم دلالة الأدله السابقه على المشروعيه. نعم لو ثبتت أدله النيابة عموما تم ما ذكر ثم إنه قد اشتهر فى الألسن و تداول فى بعض الكتب روايه أن السلطان ولى من لا ولى له و هذا أيضا بعد الانجبار سندا أو مضمونا تحتاج إلى أدله عموم النيابة. و قد عرفت ما يصلح أن يكون دليلا عليه و أنه لا يخلو عن وهن فى دلالته مع قطع النظر عن السند كما اعترف به جمال المحققين فى باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بين الأصحاب كون الفقهاء نواب الإمام و يظهر ذلك من المحقق الثانى أيضا فى رسالته الموسومه بقاطع اللجاج فى مسأله جواز أخذ الفقيه أجره أراضى الأنفال من المخالفين كما يكون

ذلك للإمام ع إذا ظهر للشك في عموم النيابة و هو في محله. ثم إن قوله ع من لا ولى له في المرسله المذكوره ليس مطلق من لا ولى له بل المراد عدم الملكه يعنى أنه ولى من من شأنه أن يكون له ولى بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه فيشمل الصغير الذى مات أبوه و المجنون بعد البلوغ و الغائب و الممتنع و المريض و المغمى عليه و الميت الذى لا- ولى له و قاطبه المسلمين إذا كان لهم ملك كالمفتوح عنوه و الموقوف عليهم فى الأوقاف العامه و نحو ذلك لكن يستفاد منه ما لم يكن يستفاد من التوقيع المذكور و هو الإذن فى فعل كل مصلحه لهم فتثبت به مشروعيه ما لم تثبت مشروعيته بالتوقيع المتقدم فيجوز له القيام بجميع مصالح الطوائف المذكورين. نعم ليس له فعل شىء لا تعود مصلحته إليهم و إن كان ظاهر الولى يوهم ذلك إذ بعد ما ذكرنا من أن المراد بمن لا ولى له من من شأنه أن يكون له ولى يراد به كونه ممن ينبغى أن يكون له من يقوم بمصلحه لا- بمعنى أنه ينبغى أن يكون عليه ولى له عليه ولايه الأخبار بحيث يكون تصرفه ماضيا عليه. و الحاصل أن الولى المنفى هو الولى للشخص لا عليه فيكون المراد بالولى المثبت ذلك أيضا فمحصله أن الله جعل الولى الذى يحتاج إليه الشخص و ينبغى أن يكون له هو السلطان فافهم.

### مسأله فى ولايه عدول المؤمنين

#### [حدود ولايه المؤمنين]

اعلم أن ما كان من قبيل ما ذكرنا فيه ولايه الفقيه و هو ما كان تصرفا مطلوب الوجود للشارع إذا كان الفقيه متعذر الوصول فالظاهر جواز توليته لا حاد المؤمنين لأن

المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص و اعتبار نظاره الفقيه فيه ساقط له بفرض التعدد و كونه شرطاً مطلقاً له لا شرطاً اختيارياً مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط لكونه من المعروف الذى أمر بإقامته فى الشريعة. نعم لو احتمال كون مطلوبيته مختصه بالفقيه أو الإمام صح الرجوع إلى أصله عدم المشروعيه كبعض مراتب النهى عن المنكر حيث إن إطلاقاته لا تعم ما إذا بلغ حد الجرح. قال الشهيد رحمه الله فى قواعدة يجوز للأحاد مع تعذر الحكام توليه آحاد التصرفات الحكيمه على الأصح كدفع ضروره اليتيم لعموم وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ قوله ص: و الله تعالى فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه و قوله ص: كل معروف صدقه و هل يجوز أخذ الزكوات و الأخماس من الممتنع و تفريقها فى أربابها و كذا بقيه وظائف الحكام غير ما يتعلق بالدعاوى فيه و جهان وجه الجواز ما ذكرنا و لأنه لو منع من ذلك لفاتت مصالح تلك الأموال و هى مطلوبه لله تعالى. و قال بعض المتأخرين عن العلامة لا شك أن القيام بهذه المصالح أهم من ترك تلك الأموال بأيدى الظلمه يأكلونها بغير حقها و يصرفونها إلى غير مستحقها فإن توقع إمام يصرف ذلك فى وجهه حفظ المتمكن تلك الأموال إلى حين تمكنه من صرفها إليه و إن يش من ذلك كما فى هذا الزمان تعيين صرفه على الفور فى مصارفه لما فى إبقائه من التفرير و حرمان مستحقه من تعجيل أخذه مع مسيس حاجتهم إليه و لو ظفر بأموال مغصوبه حفظها لأربابها حتى يصل إليهم و مع اليأس يتصدق بها عنهم و يضمن

و عند العامه تصرف فى المصارف العامه انتهى. و الظاهر أن قوله فإن توقع إلى آخره من كلام الشهيد رحمه الله و لقد أجاد فيما أفاد إلا- أنه لم يبين وجه عدم الجواز و لعل وجهه أن مجرد كون هذه الأمور من المعروف لا ينافى اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه كما فى قطع الدعاوى و إقامة الحدود كما فى التجاره بمال الصغير الذى له أب و جد فإن كونها من المعروف لا ينافى وكوله إلى شخص خاص. نعم لو فرض المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقا كحفظ اليتيم من الهلاك الذى يعلم رجحانه على مفسده التصرف فى مال الغير بغير إذنه صح المباشرة بمقدار يندفع به الضروره أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديه لكل أحد إلا- أنه خرج ما لو تمكن من الحاكم حيث دلت الأدله على وجوب إرجاع الأمور إليه و هذا كتجهيز الميت و إلا فمجرد كون التصرف معروفا لا ينهض فى تقييد ما دل على عدم ولايه أحد على مال أحد أو نفسه و لهذا لا يلزم عقد الفضولى على المعقود له بمجرد كونه معروفا و مصلحه و لا يفهم من أدله المعروف ولايه للفضولى على المعقود عليه لأن المعروف هو التصرف فى المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهة نفس أدله المعروف. و بالجمله تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نص عقلى أو عموم شرعى أو خصوص فى مورد جزئى فافهم.

بقى الكلام فى اشتراط العداله فى المؤمن الذى يتولى المصلحه عند فقد الحاكم

كما هو ظاهر أكثر الفتاوى حيث يعبرون بعدول المؤمنين و هو مقتضى الأصل و

يمكن أن يستدل عليه ببعض الأخبار أيضا

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٦

ففى صحيحه محمد بن إسماعيل رجل مات من أصحابنا و لم يوص فرفع أمره إلى قاضى الكوفه فصير عبد الحميد القيم بماله و كان الرجل خلف ورثه صغارا و متاعا و جوارى فباع عبد الحميد المتاع فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صبر إليه وصيته و كان قيامه فيها بأمر القاضى لأنهن فروج قال فذكرت ذلك لأبى جعفر فقلت له يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصى إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا ليعهن أو قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فى ذلك قال إذا كان القيم مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس بالخبر بناء على أن المراد من المماثلة أما المماثلة فى التشيع أو فى الوثاقه و ملاحظه مصلحه اليتيم و إن لم يكن شيعيا أو فى الفقاهه بأن يكون من نواب الإمام عموما فى القضاء بين المسلمين أو فى العداله و احتمال الثالث مناف لإطلاق المفهوم الدال على ثبوت البأس مع عدم الفقيه و لو مع تعذره و هذا بخلاف الاحتمالات الأخر فإن البأس ثابت للفاسق أو الخائن المخالف و إن تعذر غيرهم فتعين أحدهما الدائر بينها فيجب الأخذ فى مخالفه الأصل بالأخص منها و هو العدل

[ظاهر بعض الروايات كفايه الأمانه]

لكن الظاهر من بعض الروايات كفايه الأمانه و ملاحظه مصلحه اليتيم فيكون مفسرا لاحتمال الثانى فى وجه المماثلة المذكوره فى الصحيحه. ففى صحيحه على بن رئاب: رجل بينى و بينه قرابه مات و ترك أولادا صغارا و ترك مماليك غلمانا و جوارى و



لم يوص فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية و يتخذها أم ولد و ما ترى في بيعهم قال فقال إن كان لهم ولى يقوم بأمرهم باع عليهم و نظر لهم و كان مأجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية و يتخذها أم ولد فقال لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم الخبر و موثقه زرعه عن سماعه: في رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه و له خدم و مماليك و عقر كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك قال إن قام رجل ثقته قاسمهم ذلك كله فلا- بأس ببناء على أن المراد من يوثق به و يطمأن بفعله عرفا و إن لم يكن فيه ملكه العدالة لكن في صحيحه إسماعيل بن سعد ما يدل على اشتراط تحقق عنوان العدالة قال: سألت الرضا ع و عن الرجل يموت بغير وصيه و له ولد صغار و كبار أ يحل شراء شىء من خدمه و متاعه من غير أن يتولى القاضى بيع ذلك فإن تولاه قاض قد تراضوا به و لم يستخلفه الخليفه أ يطيب الشراء منه أم لا فقال ع إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع و قام عدل في ذلك.

[رأى المؤلف فى المسأله]

هذا و الذى ينبغى أن يقال أنك قد عرفت أن ولايه غير الحاكم لا- تثبت إلا- فى مقام يكون عموم عقلى أو نقلى يدل على رجحان التصدى لذلك المعروف أو يكون هناك دليل خاص يدل عليه فما ورد فيه نص

خاص على الولايه اتبع ذلك النص عموماً أو خصوصاً فقد يشمل الفاسق وقد لا يشمل. و أما ما ورد فيه العموم فالكلام فيه قد يقع في جواز مباشره الفاسق أو تكليفه بالنسبه إلى نفسه و أنه هل يكون مأذوناً من الشرع في المباشره أم لا وقد يكون بالنسبه إلى ما يتعلق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحه كالشراء منه مثلاً. أما الأول فالظاهر جوازه و أن العداله ليست معتبره في منصب المباشره لعموم أدله فعل ذلك المعروف و لو مثل قوله ع: عونك الضعيف من أفضل الصدقه و عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ نحو ذلك. و صحيحه محمد بن إسماعيل السابقه قد عرفت أنها محموله على صحيحه على بن رثاب المتقدمه بل موثقه زرعه و غير ذلك مما سيأتي و لو ترتب حكم الغير على الفعل الصحيح منه كما إذا صلى فاسق على ميت لا ولي له فالظاهر سقوطها عن غيره إذا علم صدور الفعل منه و شك في صحته و لو شك في حدوث الفعل منه و أخبر به ففي قبوله إشكال. و أما الثاني فالظاهر اشتراط العداله فيه فلا يجوز الشراء منه و إن ادعى كون البيع مصلحه بل يجب أخذ المال من يده و يدل عليه بعد صحيحه إسماعيل بن سعد المتقدمه بل و موثقه زرعه بناء على إرادته العداله من الوثاقه أن عموم أدله القيام بذلك المعروف لا- يرفع اليد عنه بمجرد تصرف الفاسق فإن وجوب إصلاح مال اليتيم و مراعاة غبطته لا يرتفع عن الغير بمجرد تصرف الفاسق و لا يجدى هنا حمل فعل المسلم

على الصحيح كما في مثال الصلاه المتقدم لأن الواجب هناك هي صلاه صحيحه و قد علم صدور أصل الصلاه من الفاسق و إذا شك في صحتها أحرزت بأصله الصحه. و أما الحكم فيما نحن فيه فلم يحمل على التصرف الصحيح و إنما حمل على موضوع هو إصلاح المال و مراعاة الحال و الشك في أصل تحقق ذلك فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاه مع الشك فيها. و إن شئت قلت إن شراء مال اليتيم لا بد أن يكون ذا مصلحه له و لا يجوز ذلك بأصله صحه البيع من البائع كما لو شك المشتري في بلوغ البائع فتأمل. نعم لو وجد في يد الفاسق ثمن من مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشتري و أخذ الثمن من الفاسق لأن مال اليتيم الذي يجب إصلاحه و حفظه من التلف لا يعلم أنه الثمن أو المثل و أصله صحه المعامله من الطرفين يحكم بالأول فتدبر

[هل يجوز مزاحمه من تصدى من المؤمنين

ثم إنه حيث ثبت جواز تصرف المؤمنين فالظاهر أنه على وجه التكليف الوجوبى أو الندبى لا على وجه النياه من حاكم الشرع فضلا عن كونه على وجه النصب من الإمام فمجرد وضع العدل يده على مال اليتيم لا يوجب منع الآخر و مزاحمته بالبيع و نحوه و لو نقله بعقد جائز فوجد الآخر المصلحه فى استرداده جاز الفسخ إذا كان الخيار ثابتا بأصل الشرع أو بجعلهما مع جعله لليتيم أو مطلق وليه من غير تخصيص بالعاقده و أما لو أراد بيعه من شخص و عرضه لذلك جاز لغيره بيعه من آخر مع المصلحه و إن كان فى يد الأول. و بالجمله فالظاهر أن

حكم عدول المؤمنين لا يزيد عن حكم الأب و الجد- من حيث جواز التصرف لكل منهما ما لم يتصرف الآخر

[مزاحمه فقيه لفقيه آخر]

و أما حكام الشرع فهل هم كذلك فلو عين فقيه من يصلى على الميت الذى لا ولى له أو من يلى أمواله أو وضع اليد على مال يتيم فهل يجوز للآخر مزاحمته أم لا

[رأى المؤلف فى المسأله]

الذى ينبغى أن يقال إنه إن استندنا فى ولايه الفقيه إلى مثل التوقيع المتقدم جاز المزاحمه قبل وقوع التصرف اللازم لأمن المخاطب بوجوب إرجاع الأمور إلى الحكام هم العوام فالنهي عن المزاحمه يختص بهم و أما الحكام فكل منهم حجه من الإمام ع فلا يجب على واحد منهم إرجاع الأمر

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٧

الحادث إلى الآخر فيجوز له مباشرته و إن كان الآخر دخل فيه و وضع يده عليه فحال كل منهم حال كل من الأب و الجد فى أن النافذ هو تصرف السابق و لا عبره بدخول الآخر فى مقدمات ذلك و بنائه على ما يغير تصرف الآخر كما يجوز لأحد الحاكمين تصدى المرافعه قبل حكم الآخر و إن حضر المترافعان عنده و أحضر الشهود و بنى على الحكم و أما لو استندنا فى ذلك على عمومات النيابة و أن فعل الفقيه كفعل الإمام و نظره كنظر الذى لا يجوز التعدى عنه لا من حيث ثبوت الولاية له على الأنفس و الأموال حتى يقال إنه قد تقدم عدم ثبوت عموم يدل على النيابة فى ذلك بل من حيث وجوب إرجاع الأمور الحادثه إليه المستفاد من تعليل الرجوع فيها إلى الفقيه بكونه حجه منه ع على الناس فالظاهر عدم جواز

مزاحمه الفقيه الذى دخل فى أمر و وضع يده عليه و بنى فيه بحسب نظره على تصرف و إن لم يفعل نفس ذلك التصرف و لأن دخوله فيه كدخول الإمام ع فدخول الثانى فيه و بناؤه على تصرف آخر مزاحم له فهو كمزاحمه الإمام ع فأدله النيابة عن الإمام ع لا- تشمل مما كان فيه مزاحمه الإمام ع. فقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين الحكام و بين الأب و الجد لأجل الفرق بين كون كل واحد منهم حجه و بين كون كل واحد منهم نائبا و ربما يتوهم كونهم كالوكلاء المتعديدين فى أن بناء واحد منهم على أمر مأذون فيه لا- يمنع الآخر عن تصرف مغاير لما بنى عليه الأول و يندفع بأن الوكلاء إذا فرضوا و كلاء فى نفس التصرف لا فى مقدماته فما لم يتحقق التصرف من أحدهم كان الآخر مأذونا فى تصرف مغاير و إن بنى عليه الأول و دخل فيه أما إذا فرضوا و كلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون إلزامهم كإلزامه و دخولهم فى الأمر كدخوله و فرضنا أيضا عدم دلالة دليل و كالتهم على الإذن فى مخالفه نفس الموكل و التعدى عما بنى هو عليه مباشرة أو استنابه كان حكمه حكم ما نحن فيه من غير زياده و لا نقيصه. و الوهم إنما نشأ من ملاحظه التوكيلات المتعارفه للوكلاء المتعديدين المتعلقه بنفس ذى المقدمه فتأمل هذا كله مضافا إلى لزوم اختلال نظام المصالح المنوطه إلى الحكام مثل هذه الأزمان التى شاع فيها القيام بوظائف الحكام ممن يدعى الحكومه و كيف كان فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاحمه فقيه لمثله فى كل إلزام قولى أو فعلى يجب الرجوع فيه إلى الحاكم فإذا

قبض مال اليتيم من شخص أو عين شخصا لقبضه أو جعله ناظرا عليه فليس لغيره من الحكام مخالفه نظره لأن نظره كنظر الإمام. ٩٦ و أما جواز تصدى مجتهد لمرافعه تصداها مجتهد آخر قبل الحكم فيها إذا لم يعرض عنها بل بنى على الحكم فيها فلا أن وجوب الحكم فرع سؤال من له الحكم

[هل يشترط في ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم

ثم إنه هل يشترط في ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم أم لا. ذكر الشهيد في قواعده أن فيه وجهين و لكن ظاهر كثير من كلماتهم أنه لا يصح إلا مع المصلحه بل في مفتاح الكرامه أنه إجماعى و أن الظاهر من التذكرة في باب الحجر كونه اتفاقا بين المسلمين و عن شيخه في شرح القواعد أنه ظاهر الأصحاب و قد عرفت تصريح الشيخ و الحللى بذلك حتى في الأب و الجد. و يدل عليه بعد ما عرفت من أصاله عدم الولايه لأحد على أحد عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ و حيث إن توضيح معنى الآية على ما ينبغي لم أجده في كلام أحد من المتعرضين لبيان آيات الأحكام فلا بأس بتوضيح ذلك في هذا المقام فنقول إن القرب في الآية يحتمل معانى أربعه الأول مطلق التقليل و التحريك حتى من مكان إلى آخر فلا يشمل مثل إبقائه على حال أو عند أحد. الثانى وضع اليد عليه بعد أن كان بعيدا عنه و مجتنباً فالمعنى تجنبوا عنه و لا تقربوه إلا إذا كان القرب أحسن فلا يشمل حكم ما بعد الوضع. الثالث ما يعد تصرفا عرفا كالاقتراض و البيع و الإجاره

و ما أشبه ذلك فلا يدل على تحريم إبقائه بحاله تحت يده إذا كان التصرف فيه أحسن منه إلا بتنقيح المناط. الرابع مطلق الأمر الاختياري المتعلق بمال اليتيم أعم من الفعل و الترك و المعنى لا تختاروا فى مال اليتيم فعلا أو تركا إلا ما كان أحسن من غيره فيدل على حرمة الإبقاء فى الفرض المذكور لأن إبقائه قرب له بما ليس أحسن. و أما لفظ الأحسن فى الآيه فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل و يحتمل أن يراد به الحسن و على الأول فيحتمل التصرف الأحسن من تركه كما يظهر من بعض و يحتمل أن يراد به ظاهره و هو الأحسن مطلقا من تركه و من غيره من التصرفات و على الثانى فيحتمل أن يراد ما فيه مصلحة و يحتمل أن يراد به ما لا مفسده فيه على ما قيل من أن أحد معانى الحسن ما لا حرج فى فعله ثم إن الظاهر من احتمالات القرب هو الثالث و من احتمالات الأحسن هو الاحتمال الثانى أعنى التفضيل المطلق و حينئذ فإذا فرضنا أن المصلحة اقتضت بيع مال اليتيم فبعناه بعشره دراهم ثم فرضنا أنه لا يتفاوت لليتيم إبقاء الدراهم أو جعلها دينارا فأراد الولي جعلها دينارا فلا يجوز لأن هذا التصرف ليس أصلح من تركه و إن كان يجوز لنا من أول الأمر بيع المال بالدينار لفرض عدم التفاوت بين الدراهم و الدينار بعد تعلق المصلحة بجعل المال نقدا أما لو جعلنا الحسن بمعنى ما لا مفسده فيه فيجوز و كذا لو جعلنا القرب من المعنى الرابع لأننا إذا فرضنا أن القرب يعم إبقاء مال اليتيم على حاله كما هو الاحتمال الرابع فيجوز

التصرف المذكور إذ بعد كون الأحسن هو جعل مال اليتيم نقدا فكما أنه مخير في الابتداء بين جعله دراهم أو ديناراً لأن القدر المشترك أحسن من غيره و أحد الفردين فيه لا مزيه لأحدهما على الآخر فيخير فكذلك بعد جعله دراهم إذا كان كل من إبقاء الدراهم على حالها و جعلها ديناراً قرباً و القدر المشترك أحسن من غيره فأحد الفردين لا مزيه فيه على الآخر فهو مخير بينهما. و الحاصل أنه كلما يفرض التخيير بين تصرفين في الابتداء لكون القدر المشترك بينهما حسناً و عدم مزيه لأحد الفردين تحقق التخيير لأجل ذلك استدامه فيجوز العدول عن أحدهما بعد فعله إلى الآخر إذا كان العدول مساوياً للبقاء بالنسبة إلى مال اليتيم و إن كان فيه نفع يعود إلى المتصرف لكن الإنصاف أن المعنى الرابع للقرب مرجوح في نظر العرف بالنسبة إلى المعنى الثالث و إن كان الذي يقتضيه التدبير في غرض الشارع و مقصوده من مثل هذا الكلام أن لا يختاروا في أمر مال اليتيم إلا ما كان أحسن من غيره

[ظاهر بعض الروايات كفايه عدم المفسده]

. نعم ربما يظهر من بعض الروايات أن مناط حرمه التصرف هو الضرر لا أن مناط الجواز هو النفع. ففي حسنه الكاهلي قال: لأبي عبد الله ع إنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام و معهم خادم لهم فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٨

و يخدمنا خادمهم و ربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا و فيه من طعامهم فما ترى في ذلك قال إن كان في دخولكم عليهم منفعه لهم فلا بأس و إن كان فيه ضرر فلا [الحديث بناء



على أن المراد من منفعة الدخول ما يوازى عوض ما يتصرفون من مال اليتيم عند دخولهم فيكون المراد بالضرر فى الذيل أن لا يصل إلى الأيتام ما يوازى ذلك فلا تنافى بين الصدر و الذيل على ما زعمه بعض المعاصرين من أن الصدر دال على إناطه الجواز بالنفع و الذيل دال على إناطه الحرمة بالضرر فيتعارضان فى مورد يكون التصرف غير نافع و لا مضر و هذا منه مبنى على أن المراد بمنفعة الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما بإزاء مال اليتيم إليه بمعنى أن تكون المنفعة فى معاوضه ما يتصرف من مال اليتيم بما يتوصل إليهم من ماله كأن يشرب ماء فيعطى فلسا بإزائه و هكذا و أنت خيرر بأنه لا ظهور للروايه حتى يحصل التنافى. و فى روايه ابن المغيره: قلت لأبى عبد الله ع إن لى ابنه أخ يتيمه فربما أهدى لها الشىء فأكل منه ثم أطعمها بعد ذلك الشىء من مالى فأقول يا رب هذا بهذا فقال لا بأس فإن ترك الاستفصال عن مساواه العوض و زيادته يدل على عدم اعتبار الزيادة إلا- أن يحمل على الغالب من كون التصرف فى الطعام المهدي إليها و إعطاء العوض بعد ذلك أصلح إذ الظاهر من الطعام المهدي إليها هو المطبوخ و شبهه

و هل يجب مراعاة الأصلح أم لا

وجهان.

قال الشهيد رحمه الله فى القواعد هل يجب على الولى مراعاة المصلحه فى مال المولى عليه أو يكفى نفى المفسده يحتمل الأول لأنه منصوب لها و لأصالة بقاء الملك على حاله و لأن النقل و الانتقال لا بد لهما من غايه و العدميات لا تكاد تقع غايه و على هذا هل يتحرى

الأصلح أم يكتفى بمطلق المصلحه فيه وجهان. نعم لمثل ما قلناه لا لأن ذلك لا يتناهى - و على كل تقدير لو ظهر فى الحال الأصلح و المصلحه لم يجز العدول عن الأصلح و يترتب على ذلك أخذ الولى بالشفعه للمولى عليه حيث لا مصلحه و لا مفسده و تزويج المجنون حيث لا - مفسده و غير ذلك انتهى. و الظاهر أن فعل الأصلح فى مقابل ترك التصرف رأسا غير لازم لعدم الدليل عليه فلو كان مال اليتيم موضوعا عنده و كان الاتجار به أصلح منه لا يجب إلا إذا قلنا بالمعنى الرابع من معانى القرب فى الآيه بأن يراد لا تختاروا فى مال اليتيم أمرا من الأفعال أو التروك إلا أن يكون أحسن من غيره و قد عرفت الإشكال فى استفاده هذا المعنى بل الظاهر التصرفات الوجوديه فهى المنهى عن جميعها لا ما كان أحسن من غيره و من التروك فلا يشمل ما إذا كان فعل أحسن من التروك. نعم ثبت بدليل خارج حرمه التروك إذا كان فيه مفسده و أما إذا كان فى التروك مفسده و دار الأمر بين أفعال بعضها أصلح من بعض فظاهر الآيه عدم جواز العدول عنه - بل ربما يعد العدول فى بعض المقامات إفسادا كما إذا اشترى فى موضع بعشره و فى موضع آخر قريب منه بعشرين فإنه يعد بيعه فى الأول إفسادا للمال و لو ارتكبه عاقل عد سفيها ليست فيه ملكه إصلاح المال و هذا هو الذى أراده الشهيد بقوله و لو ظهر فى الحال. نعم قد لا يعد العدول من السفاهه كما لو كان بيعه مصلحه أو كان بيعه فى بلد آخر مع إعطاء الأجره منه أن ينقله

إليه و العلم بعدم الخساره فإنه قد لا يعد ذلك سفاهه لكن ظاهر الآيه وجوبه.

## مسأله يشترط فى من ينتقل إليه العبد المسلم ثمنا أو ثمنا أن يكون مسلما

### إشاره

فلا- يصح نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا كما فى التذكره بل عن الغنيه عليه الإجماع خلافا للمحكى فى التذكره عن بعض علمائنا و سيأتى عباره الإسكافى فى المصحف.

### [الاستدلال على عدم الصحه]

و استدلال للمشهور تاره بأن الكافر يمنع من استدامته لأنه لو ملكه قهرا يارث أو أسلم فى ملكه بيع عليه فيمنع من ابتدائه كالنكاح و أخرى بأن الاسترقاق سبيل على المؤمن فينتفى بقوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. و بالنبوى المرسل فى كتب أصحابنا المنجبر بعملهم و استدلالهم به فى موارد متعدده حتى فى عدم جواز علو بناء الكافر على بناء المسلم بل عدم جواز مساواته و هو قوله ص: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و من المعلوم أن ما نحن فيه أولى بالاستدلال عليه به لكن الإنصاف أنه لو أغمض النظر عن دعوى الإجماع المعترضه بالشهره و اشتهاار التمسك بالآيه حتى أسند فى كتز العرفان إلى الفقهاء و فى غيره إلى أصحابنا لم يكن ما ذكروه من الأدله خاليا عن الإشكال فى الدلاله. أما حكايه قياس الابتداء على الاستدامه فغايه توجيهه أن المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثا و بقاء من غير مدخلية لخصوص البقاء كما لو أمر المولى بإخراج أحد من الدار أو بإزاله النجاسه عن المسجد فإنه يفهم من ذلك عدم جواز الإدخال لكن يرد عليه أن هذا إنما يقتضى عدم كون الرضا بالحدوث على نهج عدم الرضا بالبقاء. و من المعلوم أن عدم رضاه بالبقاء مجرد تكليف بعدم إبقائه و بإخراجه عن ملكه و ليس معناه عدم إمضاء الشارع بقاءه حتى يكون العبد المسلم خارجا بنفسه شرعا عن ملك الكافر فيكون

عدم رضاه بالإدخال على هذا الوجه فلا يدل على عدم إرضائه لدخوله في ملكه ليثبت بذلك الفساد. و الحاصل أن دلالة النهي عن الإدخال في الملك تابعه لدلاله النهي عن الإبقاء في الدلالة على إرضاء الشارع لآثار المنهى عنه و عدمه و المفروض انتفاء الدلالة في المتبوع. و مما ذكرنا يندفع التمسك للمطلب بالنص الوارد في عبد كافر أسلم فقال أمير المؤمنين ع: اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا ثمنه إلى صاحبه و لا تقروه عنده بناء على أن تخصيص البيع بالمسلمين في مقام البيان و الاحتراز يدل على المنع من بيعه من الكافر فيفسد. توضيح الاندفاع أن تخصيص المسلمين إنما هو من جهة أن الداعي على الأمر بالبيع هي إزالة ملك الكافر و النهي عن إبقائه عنده و هي لا تحصل بنقله إلى كافر آخر فليس تخصيص المأمور به لاختصاص مورد الصحة به بل لأن الغرض من الأمر لا يحصل إلا به فافهم. و أما الآية فباب الخدشه فيها واسع تارة من جهة دلالتها في نفسها و لو بقرينه سياقها الآبي عن التخصيص فلا بد من حملها على معنى لا يتحقق فيه تخصيص أو بقرينه ما قبلها الداله على إرادته نفى الجعل في الآخرة. و أخرى من حيث تفسيرها في بعض الأخبار بنفى الحجه للكفار على المؤمنين و هو ما روى في العيون عن أبي الحسن ع ردا على من زعم أن المراد بها

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٩

نفى تقدير الله سبحانه بمقتضى الأسباب العادية تسلط الكفار على المؤمنين حتى أنكروا لهذا المعنى الفاسد الذي لا يتوهمه ذو مسكه أن الحسين بن علي ع لم يقتل بل شبه لهم و رفع كعيسى على نبينا

و آله و عليهم السلام و تعميم الحججه على معنى يشمل الملكيه و تعميم الجعل على وجه يشمل الاحتجاج و الاستيلاء لا يخلو عن تكلف. و ثالثه من حيث تعارض عموم الآيه مع عموم ما دل على صحه البيع و وجوب الوفاء بالعقود و حل أكل المال بالتجاره و تسلط الناس على أموالهم و حكومه الآيه عليها غير معلومه و إباء سياق الآيه عن التخصيص مع وجوب الالتزام به فى طرف الاستداده و فى كثير من الفروع فى الابتداء يقرب تفسير السبيل بما لا يشمل الملكيه بأن يراد من السبيل السلطنه فيحكم بتحقيق الملك و عدم تحقق السلطنه بل يكون محجورا عليه مجبورا على بيعه و هذا و إن اقتضى التقييد فى إطلاق ما دل على استقلال الناس فى أموالهم و عدم حجرهم بها لكنه مع ملاحظه وقوع مثله كثيرا فى موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص فى الآيه المسوقه لبيان أن الجعل شىء لم يكن و لن يكون و إن نفى الجعل ناش عن احترام المؤمن الذى لا يقيد بحال دون حال هذا مضافا إلى أن استصحاب الصحه فى بعض المقامات- يقتضى الصحه كما إذا كان الكفر مسبوqa بالإسلام بناء على شمول الحكم لمن كفر عن الإسلام أو كان العبد مسبوqa بالكفر فيثبت فى غيره بعدم الفصل و لا يعارضه أصاله الفساد فى غير هذه الموارد لأن استصحاب الصحه مقدم عليها فتأمل

### **[تمليك منافع المسلم من الكافر]**

ثم إن الظاهر أنه لا فرق بين البيع و أنواع التمليكات كالهبة و الوصيه. و أما تمليك المنافع فى الجواز مطلقا كما يظهر من التذكرة و مقرب النهايه بل ظاهر المحكى عن الخلاف أو مع وقوع الإجاره على الذمه

كما عن الحواشى و جامع المقاصد و المسالك أو مع كون المسلم الأجير حرا كما عن ظاهر الدروس أو المنع مطلقا كما هو ظاهر القواعد و محكى الإيضاح أقوال أظهرها الثانى فإنه كالدين ليس ذلك سبيلا فيجوز. و لا فرق بين الحر و العبد كما هو ظاهر إطلاق كثير كالتذكرة و حواشى الشهيد و جامع المقاصد بل ظاهر المحكى عن الخلاف نفى الخلاف فيه حيث قال فيه إذا استأجر كافر مسلما بعمل فى الذمه صح بلا خلاف و إذا استأجره مده من الزمان شهرا أو سنة ليعمل عملا صح أيضا عندنا انتهى. و ادعى فى الإيضاح أنه لم ينقل من الأئمة فرق بين الدين و بين الثابت فى الذمه بالاستيجار خلافا للقواعد و ظاهر الإيضاح فالمنع مطلقا لكونه سبيلا و ظاهر الدروس التفصيل بين العبد و الحر فيجوز فى الثانى دون الأول حيث ذكر بعد أن منع إجاره العبد المسلم للكافر مطلقا قال و جوزها الفاضل و الظاهر أنه أراد إجازه الحر المسلم انتهى. و فيه نظر لأن ظاهر الفاضل فى التذكرة جواز إجاره العبد المسلم مطلقا و لو كانت على العين. نعم يمكن توجيه الفرق بأن يد المستأجر على الملك - الذى ملك منفعة بخلاف الحر فإنه لا- تثبت للمستأجر يد عليه و لا- على منفعته خصوصا لو قلنا بأن إجاره الحر تملك الانتفاع لا المنفعة فتأمل

### و أما الارتهان عند الكافر

ففى جوازه مطلقا كما عن ظاهر نهايه الأحكام أو المنع كما فى القواعد و الإيضاح أو التفصيل بين ما لم يكن تحت يد الكافر كما إذا وضعناه عند مسلم كما عن ظاهر المبسوط و القواعد و الإيضاح فى كتاب الرهن و الدروس و جامع المقاصد و المسالك

أو التردد كما في التذكرة وجوه أقواها الثالث لأن استحقاق الكافر لكون المسلم في يده سبيل بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه

### و أما إعارته من كافر

فلا يبعد المنع وفاقا لعاريه القواعد و جامع المقاصد و المسالك بل عن حواشى الشهيد رحمه الله أن الإعاره و الإيداع أقوى منعا من الارتهان و هو حسن فى العاريه لأنها تسليط على الانتفاع فيكون سيلا و علوا و محل نظر فى الوديعه لأن التسليط على الحفظ و جعل نظره إليه مشترك بين الرهن و الوديعه مع زياده فى الرهن التى قيل من أجلها بالمنع و هى التسلط على منع المالك عن التصرف فيه إلا بإذنه و تسلطه على إلزام المالك ببيعه. و قد صرح فى التذكرة بالجواز فى كليهما. و مما ذكرنا يظهر عدم صحه وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملته

### [المقصود من الكافر]

ثم إن الظاهر من الكافر كل من حكم بنجاسته و لو انتحل الإسلام كالنواصب و الغلاة و المرتد غايه الأمر عدم وجود هذه الأفراد فى زمان نزول الآيه و لذا استدل الحنفية بالآيه على ما حكى عنهم بحصول البينونه بارتداد الزوج و هل يلحق بذلك أطفال الكفار فيه إشكال و يعم المسلم المخالف لأنه مسلم فيعلو و لا يعلى عليه و المؤمن فى زمان نزول آيه نفى السبيل لم يرد به إلا المقر بالشهادتين و نفى عن الأعراب الذين قالوا آمنا بقوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ إِنَّمَا كَانَ لِعَدَمِ اعْتِقَادِهِمْ بِمَا أَقْرَأُوا بِهِ فَالمراد بالإسلام هنا أن يسلم نفسه لله و رسوله فى الظاهر لا الباطن بل قوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ دل على أن ما جرى على ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيمانا فى خارج القلب. و الحاصل أن الإسلام و الإيمان فى زمان الآيه كانا بمعنى واحد و أما ما دل على كفر

المخالف بواسطة إنكار الولايه فهو لا- يقاوم بظاهره لما دل على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم من التناكح و التوارث و حقن الدماء و عصمه الأموال و أن الإسلام ما عليه جمهور الناس. ففي روايه حمران بن أعين قال: سمعت أبا جعفر ع يقول الإيمان ما استقر في القلب و أفضى به إلى الله عز و جل و صدقه العمل بالطاعه لله و التسليم لأمره و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعه الناس من الفرق كلها و به حققت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان إلى أن قال فهل للمؤمن فضل على المسلم في شىء من الفضائل و الأحكام و الحدود و غير ذلك قال لا بل هما يجريان في ذلك مجرى واحد و لكن للمؤمن فضل على المسلم في إعمالهما و ما يتقربان به إلى الله عز و جل.

### إبيع العبد المؤمن من المخالف

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا- بأس ببيع المسلم من المخالف و لو كان جاريه إلا إذا قلنا بحرمة تزويج المؤمنه من المخالف لأخبار دلت على ذلك فإن فحواها يدل على المنع من بيع الجاريه المؤمنه لكن الأقوى عدم التحريم

### ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع

#### منها ما إذا كان الشراء مستعقبا للانعتاق

بأن يكون ممن ينعق على الكافر قهرا واقعا كالأقارب أو ظاهرا كمن أقر بحريه مسلم ثم اشتراه أو بأن يقول الكافر للمسلم أعتق عبدك عنى بكذا فأعتقه. ذكر ذلك العلامة في التذكرة و تبعه جامع المقاصد و المسالك و الوجه في الأول واضح وفاقا للمحكي عن الفقيه و النهايه و السرائر مدعيا عليه الإجماع و المتأخرين كافة فإن مجرد الملكيه غير المستقره لا يعد سبيلا بل لم تعتبر الملكيه إلا مقدمه للانعتاق خلافا للمحكي عن المبسوط

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٠

و القاضى فمعناه لأن الكافر لا- يملك حتى ينعق لأن التملك بمجرد سبيل و السيادة علو إلا أن الإنصاف أن السلطنه غير متحققه في الخارج و مجرد الإقدام على شرائه لينعتق منه من الكافر على المسلم لكنها غير منفيه. و أما الثانى فيشكل بالعلم بفساد البيع على تقدير الصدق و الكذب لثبوت الخلل أما في المبيع لكونه حرا أو في المشتري لكونه كافرا فلا- تتصور صورته صحيحه لشراء من أقر بانعتاقه إلا أن تمنع اعتبار مثل هذا العلم الإجمالى فتأمل. و أما الثالث فالمحكي عن المبسوط و الخلاف التصريح بالمنع لما ذكر في الأول.

#### و منها ما لو اشترط البائع عتقه

فإن الجواز هنا محكى عن الدروس و الروضه و فيه نظر فإن ملكيته قبل الإعناق سبيل و علو بل التحقيق أنه لا فرق بين هذا و بين إجباره على بيعه في عدم انتفاء السبيل بمجرد ذلك. و الحاصل أن السبيل فيه ثلاثه احتمالات كما عن حواشى الشهيد مجرد



الملك و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صورته الإقرار بالحريه و بالملك المستقر و لو بالقابليه كشرط العتق و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صورته اشتراط العتق و المستقر فعلا

و يترتب عليه استثناء الجميع و خير الأمور أوسطها

### [حكم تملك الكافر للمسلم قهرا]

ثم إن ما ذكرنا كله حكم ابتداء تملك الكافر المسلم اختيارا. أما التملك القهري فيجوز ابتداء كما لو ورثه الكافر من كافر- أوجب على البيع فمات قبله- فإنه لا ينعقد عليه و لا على الكافر الميت لأصالة بقاء رقيته بعد تعارض دليل نفى السبيل و عموم أدله الإرث لكن لا يثبت بها أصل تملك الكافر فيحتمل أن ينتقل إلى الإمام ع بل هو مقتضى الجمع بين الأدله ضروره أنه إذا نفى إرث الكافر بآيه نفى السبيل كان الميت بالنسبه إلى هذا المال ممن لا وارث له فيرثه الإمام ع و بهذا التقرير يندفع ما يقال إن إرث الإمام مناف لعموم أدله ترتيب طبقات الإرث. توضيح الاندفاع أنه إذا كان مقتضى نفى السبيل عدم إرث الكافر فيتحقق نفى الوارث الذى هو مورد إرث الإمام ع فإن الممنوع من الإرث لغير الوارث. فالعمده فى المسأله ظهور الاتفاق المدعى صريحا فى جامع المقاصد ثم هل يلحق بالإرث كل ملك قهري أو لا- يلحق أو يفرق بين ما كان سببه اختياريا أو غيره وجوه خيرا أوسطها ثم أخيرا

### [عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]

ثم إنه لا إشكال و لا خلاف فى أنه لا يقر المسلم على ملك الكافر بل يجب بيعه عليه: لقوله ع فى عبد كافر أسلم اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا إليه ثمنه و لا- تقروه عنده. و منه يعلم أنه لو لم يبعه باعه الحاكم و يحتمل أن يكون ولايه البيع للحاكم مطلقا- لكون المالك غير قابل للسلطنه على هذا المال غايه الأمر أنه دل النص و الفتوى على تملكه له و لذا ذكر فيها أنه يباع عليه بل صرح فخر الدين رحمه الله فى الإيضاح بزوال ملك السيد

عنه و يبقى له حق استيفاء الثمن منه و هو مخالف لظاهر النص و الفتوى كما عرفت و كيف كان فإذا تولاه المالك بنفسه- فالظاهر أنه لا خيار له و لا عليه- وفاقا للمحكى فى الحواشى فى خيار المجلس و الشرط لأنه إحداث ملك فينتفى لعموم نفي السبيل لتقديمه على أدله الخيار كما يقدم على أدله البيع و يمكن أن يبتنى على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد. فإن قلنا بالأول ثبت الخيار و لأن فسخ العقد يجعل الملكيه السابقه كأن لم تزل و قد أمضاها الشارع و أمر بإزالتها بخلاف ما لو كانت الملكيه الحاصله غير السابقه فإن الشارع لم يمضها لكن هذا المبنى ليس بشىء لوجوب الاقتصار فى تخصيص نفي السبيل على المتيقن نعم يحكم بالأرش لو كان العبد أو ثمنه معيبا و يشكل فى الخيارات الناشئه عن الضرر من جهة قوه أدله نفي الضرر فلا يبعد الحكم بثبوت الخيار للمسلم المتضرر من لزوم البيع بخلاف ما لو تضرر الكافر فإن هذا الضرر إنما حصل من كفره الموجب لعدم قابليه تملك المسلم إلا فيما خرج بالنص. و يظهر مما ذكرنا حكم الرجوع فى العقد الجائر كالهبة و خالف فى ذلك كله جامع المقاصد فحكم بثبوت الخيار و الرد بالعيب تبعا للدروس قال لأن العقد لا يخرج عن مقتضاه بكون المبيع عبدا مسلما لكافر لانتفاء المقتضى لأن نفي السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه فعلى هذا لو كان المبيع معاطاه فهى على حكمها و لو أخرجه عن ملكه بالهبة جرت فيه أحكامها. نعم لا يبعد أن يقال للحاكم إلزامه بإسقاط نحو خيار المجلس أو مطالبته بسبب ناقل يمنع

الرجوع و لم يلزم منه تخسير للمال انتهى. و فيما ذكره نظر لأن نفى السبيل لا يخرج منه إلا الملك الابتدائي و خروجه لا يستلزم خروج عود الملك إليه بالفسخ. و استلزام البيع للخيارات ليس عقليا بل تابع لدليله الذى هو أضعف من دليل صحة العقد الذى خص بنفى السبيل فهذا أولى بالتخصيص به مع أنه على تقدير مقاومه يرجع إلى أصالة الملك و عدم زواله بالفسخ و الرجوع فتأمل. و أما ما ذكره أخيرا بقوله لا يبعد ففيه أن إلزامه بما ذكر ليس بأولى من الحكم بعدم جواز الرجوع فيكون خروج المسلم من ملك الكافر إلى ملك المسلم بمنزلة التصرف المانع من الفسخ و الرجوع. و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره فى القواعد من قوله رحمه الله و لو باعه لمسلم بثوب ثم وجد فى الثمن عيبا جاز رد الثمن و هل يسترد العبد أو القيمة فيه نظر ينشأ من كون الاسترداد تملكا للمسلم اختيارا و من كون الرد بالعيب موضوعا على القهر كالإرث انتهى محل تأمل إلا أن يقال إن مقتضى الجمع بين أدله الخيار و نفى السبيل ثبوت الخيار و الحكم بالقيمة فيكون نفى السبيل مانعا شرعيا من استرداد المثل كمنقل المبيع فى زمن الخيار و كالتلف الذى هو مانع عقلى و هو حسن إن لم يحصل السبيل بمجرد استحقاق الكافر للمسلم المنكشف باستحقاق بدله و لذا حكموا بسقوط الخيار فى من ينعقد على المشتري فتأمل.

### **مسألة المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر**

ذكره الشيخ و المحقق فى الجهاد و العلامة فى كتبه و جمهور من تأخر عنه. و عن الإسكافى أنه قال و لا اختار أن يرهن الكافر مصحفا أو ما يجب على المسلم تعظيمه و

لا صغيرا من الأطفال انتهى. و استدلووا عليه بوجوب احترام المصحف و فحوى المنع من بيع العبد المسلم من الكافر و ما ذكره حسن و إن كان وجهه لا يخلو عن تأمل أو منع. و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالمصحف كما صرح به فى المبسوط أو الكراهه كما هو صريح الشرائع و نسبه الصيمرى إلى المشهور قولان تردد بينهما العلامه فى التذكرة و لا يبعد أن تكون الأحاديث المنسوبه إلى النبى ص من طرق الآحاد حكمها حكم ما علم صدوره منه ص و إن كان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبى المعلوم

المكاسب، ج ٢، ص ١٦١

صدورها عنه ص و كيف كان فحكم أحاديث الأئمه ص حكم أحاديث النبى ص

### القول فى شرائط العوضين

**يشترط فى كل منهما كونه متمولا**

### إشاره

لأن البيع لغه مبادله مال بمال

**و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ينتفع به منفعه مقصوده للعقلاء محلله فى الشرع**

لأن الأول ليس بمال عرفا كالخنافس و الديدان فإنه يصح عرفا سلب المصرف لها و نفي الفائده عنها و الثانى ليس بمال شرعا كالخمر و الخنزير ثم قسموا عدم الانتفاع إلى ما يستند إلى خسه الشىء كالحشرات و إلى ما يستند إلى قلته كحبه حنطه و ذكروا أنه ليس مالا- و إن كان يصدق عليه الملك و لذا يحرم غصبه إجماعا. و عن التذكرة أنه لو تلف لم يضمن أصلا و اعترضه غير واحد ممن تأخر عنه بوجوب رد المثل. و الأولى أن يقال إن ما تحقق أنه ليس بمال عرفا فلا إشكال و لا خلاف فى عدم جواز وقوعه أحد العوضين إذ لا بيع إلا فى ملك و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن كان أكل المال فى مقابله أكلا بالباطل عرفا فالظاهر فساد المعامله و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن ثبت دليل من نص أو إجماع على عدم جواز بيعه فهو و إلا فلا يخفى و جوب الرجوع إلى عمومات صحه البيع و التجاره. و خصوص قوله ع فى المروى عن تحف العقول: و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فكل ذلك حلال بيعه إلى آخر الروايه و قد تقدمت فى أول الكتاب

**ثم إنهم احترزوا باعتبار الملكيه فى العوضين عن بيع ما يشترک فيه الناس**

كالماء و الكلاء و السماك و الوحوش قبل اصطيادها بكون هذه كلها غير مملوكه بالفعل

## و احترزوا أيضا به عن الأرض المفتوحة عنوه

و وجه الاحتراز عنها أنها غير مملوكة لملاكها على نحو سائر الأملاك بحيث يكون لكل منهم جزء معين من عين الأرض و إن قل و لذا لا- تورث بل و لا- من قبيل الوقف الخاص على معينين لعدم تملكهم للمنفعة مشاعا و لا- كالوقف على غير معينين كالعلماء و المؤمنين و لا من قبيل تملك الفقراء الزكاه و الساده الخمس بمعنى كونهم مصارف له لعدم تملكهم منافعهم بالقبض لأن مصرفه منحصر فى مصالح المسلمين فلا يجوز تقسيمه عليهم من دون ملاحظه مصالحهم فهذه الملكيه نحو مستقل من الملكيه قد دل عليها الدليل و معناها صرف حاصل الملك فى مصالح الملاك ثم إن كون هذه الأرض للمسلمين مما ادعى عليه الإجماع و دل عليه النص كمرسله حماد الطويله و غيرها.

## [أقسام الأرضين و أحكامها]

### إشاره

و حيث جرى فى الكلام ذكر بعض أقسام الأرضين فلا بأس بالإشاره إجمالاً إلى جميع أقسام الأرضين و أحكامها فنقول و من الله الاستعانه الأرض إما موات و إما عامره- و كل منهما إما أن يكون كذلك أصلية أو عرض لها ذلك فالأقسام أربعة لا خامس لها

### الأول ما يكون مواتاً بالأصله بأن لم تكن مسبوقة بالعماره

و لا إشكال و لا خلاف منافى كونها للإمام ع و الإجماع عليه محكى عن الخلاف و الغنيه و جامع المقاصد و المسالك و ظاهر جماعه أخرى و النصوص بذلك مستفيضه بل قيل إنها متواتره و هى من الأنفال. نعم أبيح التصرف فيها بالإحياء بلا عوض و عليه يحمل ما فى النبويين: موتان الأرض لله و لرسوله ص ثم هى لكم منى أيها المسلمون و نحوه الآخر: عادى الأرض لله و لرسوله ثم هى لكم منى. و ربما يكون فى بعض الأخبار وجوب أداء خراجها إلى الإمام ع كما فى صحيحه الكابلى قال: وجدنا فى كتاب على ع إنَّ الْمَأْرُضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْل بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا اللَّهُ الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمَرْهَا وَ لِيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا الْخَبْرُ وَ مَصْحَحَهُ عُمَرُ بْنُ زَيْدٍ: أَنَّهُ سَأَلَ رَجُلًا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ أَرْضًا مَوَاتًا تَرَكَهَا أَهْلَهَا فَعَمَرَهَا وَ أَجْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بِيوتًا وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَرَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مِنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسَقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ ع فِى حَالِ الْهَدَنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ

عجل الله تعالى فرجه فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه و يمكن حملها على بيان الاستحقاق و وجوب إيصال الطسق إذا طلب الإمام ع لكن الأئمة ع بعد أمير المؤمنين ص حللوا لشيعتهم و أسقطوا ذلك عنهم كما يدل عليه قوله ع: ما كان لنا فهو لشيعتنا و قوله ع فى روايه مسمع بن عبد الملك: كل ما كان فى أيدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان فى أيديهم و يترك الأرض فى أيديهم و أما ما كان أيدى سواهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغره الخبر. نعم ذكر فى التذكرة أنه لو تصرف فى الموات أحد بغير إذن الإمام كان عليه طسقتها و يحتمل حمل هذه الأخبار المذكوره على حال الحضور و إلا فالظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوب مال للإمام فى الأراضى فى حال الغيبه بل الأخبار متفقه على أنها لمن أحيها و ستأتى حكاية إجماع المسلمين على صيرورتها ملكا بالإحياء.

### الثانى ما كانت عامره بالأصالة

أى لا- من معمر و الظاهر أنه أيضا للإمام ع و كونها من الأنفال و هو ظاهر إطلاق قولهم و كل أرض لم يجر عليها ملك مسلم فهو للإمام ع و عن التذكرة الإجماع عليه و فى غيرها نفى الخلاف عنه لموثقه أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار المحكيه عن تفسير على ابن إبراهيم عن الصادق ع حيث عد من الأنفال كل أرض لا رب لها و نحوها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى بصير عن أبى جعفر ع. و لا يخصص عموم ذلك بخصوص بعض الأخبار

حيث جعل فيها من الأنفال كل أرض ميتة لا- رب لها بناء على ثبوت المفهوم للوصف المسوق للاحتراز لأن الظاهر ورود الوصف مورد الغالب لأن الغالب فى الأرض التى لا- مالك لها كونها مواتا و هل تملك هذه بالحيازه وجهان من كونها مال الإمام و من عدم منافاته للتملك بالحيازه كما تملك الموات بالإحياء مع كونها مال الإمام فدخل فى عموم النبوى: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به.

### الثالث ما عرضت له الحياه بعد الموت

و هو ملك للمحى فيصير ملكا له بالشروط المذكوره فى باب الإحياء بإجماع الأمه كما عن المهذب و بإجماع المسلمين كما عن التنقيح و عليه عامه فقهاء الأمصار كما عن التذكره لكن يبالى من المبسوط كلام يشعر بأنه يملك التصرف لا نفس الرقبه فلا بد من الملاحظه.

### الرابع ما عرض له الموت بعد العماره

فإن كانت العماره أصلية فهى مال الإمام ع و إن كانت العماره من معمر ففى بقائها على ملك معمرها أو خروجها

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٢

عنه و صيرورتها ملكا لمن عمرها ثانيا خلاف معروف فى كتاب إحياء الموات منشأه اختلاف الأخبار.

ثم القسم الثالث إما أن تكون العماره فيه من المسلمين أو من الكفار فإن كانت من المسلمين فملكهم لا- يزول إلا بناقل أو بطرود الخراب على أحد القولين و إن كانت من الكفار فكذلك إن كانت فى دار الإسلام و قلنا بعدم اعتبار الإسلام و إن اعتبرنا الإسلام كانت باقيه على ملك الإمام ع و إن كانت فى دار الكفر فملكها يزول بما يزول به ملك المسلم و بالاغتنام كسائر أموالهم. ثم ما ملكه الكفار من الأرض إما أن يسلم عليه طوعا- فيبقى على ملكه كسائر أملاكه و إما أن لا يسلم عليه طوعا فإن بقيت يده عليه كافرا فهى أيضا كسائر أملاكه تحت يده و إن ارتفعت يده عنها فإما أن يكون بانجلاء المالك عنها تخليتها للمسلمين أو بموت أهلها و عدم الوارث فيصير ملكا للإمام ع و يكون من الأنفال التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و إن رفعت يده عنها قهرا و عنوه فهى كسائر ما لا ينقل من الغنيمه كالنخل و الأشجار و البنيان للمسلمين كافة إجماعا على ما حكاه



غير واحد كالخلاف و التذكرة و غيرهما و النصوص به مستفيضة: ففي روايه أبى برده المسئول فيها عن بيع أرض الخراج قال ع و من يبيع ذلك و هى أرض المسلمين قال قلت يبيعها الذى هى فى يده قال و يصنع بخراج المسلمين ما ذا ثم قال لا بأس اشترى حقه منها- و يحول حق المسلمين عليه و لعله يكون أقوى عليها و أملى بخراجهم منه. و فى مرسله حماد الطويله: ليس لمن قاتل شىء من الأرضين و لا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر إلى أن قال و الأرض التى أخذت بخيل و ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صالحا و لا- يضربهم فإذا أخرج منها ما أخرجه بدأ فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء أو سقى سيحا و نصف العشر مما سقى بالدوالى و النواضح إلى أن قال فيؤخذ ما بقى بعد العشر فيقسم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم و هم على قدر ما صالحهم عليه و يؤخذ الباقي فيكون ذلك أرزاق أعوانهم على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا- كثير الخبر. و فى صحيحه الحلبي قال: سئل أبو عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم

و لمن لم يخلق بعد فقلنا نشتره من الدهاقين قال لا يصلح إلا أن تشتريها منهم على أن تصيرها للمسلمين فإن شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها قلت فإن أخذها منه قال يرد عليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما عمل و روايه ابن شريح قال:

سألت أبا عبد الله ع عن شراء الأرض من أرض الخراج فكرهه و قال إنما أرض الخراج للمسلمين فقالوا له فإنه يشتريها الرجل و عليه خراجها فقال لا بأس إلا أن يستحيى من عيب ذلك و روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمي ففيها: و سألته عن رجل اشترى أرضا من أراضي الخراج فبنى بها أو لم يبن غير أن أناسا من أهل الذمه نزلوها أله أن يأخذ منهم أجور البيوت إذا أدوا جزية رءوسهم قال يشارطهم فما أخذ بعد الشرط فهو حلال و فى خبر أبى الربيع قال: لا تشتري من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فى ء للمسلمين إلى غير ذلك و ظاهره كما ترى عدم جواز بيعها حتى تبعا للآثار المملوكة فيها على أن تكون جزء من المبيع فيدخل فى ملك المشتري. نعم يكون للمشتري على وجه كان للبائع أعنى مجرد الأولويه و عدم جواز مزاحمته إذا كان التصرف و إحداث تلك الآثار بإذن الإمام أو بإجازته و لو لعموم الشيعة كما إذا كان التصرف بتقبيل السلطان الجائر أو بإذن الحاكم الشرعى بناء على عموم ولايته لأمر المسلمين و نيابته عن الإمام ع و لكن ظاهر عبارته المبسوط إطلاق المنع عن التصرف فيها قال لا يجوز التصرف فيها ببيع و لا شراء و لا هبة و لا معاوضه و لا

يصح أن تبنى فيها دور أو منازل و مساجد و سقايات و لا غير ذلك من أنواع التصرف الذى يتبع الملك و متى فعل شيئا من ذلك كان التصرف باطلا- و هو على حكم الأصل و يمكن حمل كلامه على صورته عدم الإذن من الإمام ع حال حضوره و يحتمل إرادته التصرف بالبناء على وجه الحيازه و التملك و قال فى الدروس لا يجوز التصرف فى المفتوحه عنه إلا بإذن الإمام سواء كان بالبيع أم بالوقف أم بغيرهما. نعم فى حال الغيبه ينفذ ذلك و أطلق فى المبسوط أن التصرف فيها لا ينفذ و قال ابن إدريس إنما يبيع و نوقف تحجيرنا و بناءنا و تصرفنا لا نفس الأرض انتهى. و قد ينسب إلى الدروس التفصيل بين زمانى الغيبه و الحضور فيجوز التصرف فى الأول و لو بالبيع و الوقف لا فى الثانى إلا بإذن الإمام و كذا إلى جامع المقاصد و فى النسبه نظر بل الظاهر موافقتهما لفتوى جماعه من جواز التصرف فيه فى زمان الغيبه بإحداث الآثار و جواز نقل الأرض تبعا للآثار فيفعل ذلك بالأرض تبعا للآثار و المعنى أنها مملوكه ما دامت الآثار موجوده. قال فى المسالك فى شرح قول المحقق و لا يجوز بيعها و لا هبتها و لا وقفها إلى آخرها إن المراد أنه لا يصح ذلك فى رقبه الأرض مستقلة أما لو فعل ذلك بها تبعا لآثار التصرف من بناء و غرس و زرع و نحوها فجائز على الأقوى قال فإذا باعها بائع مع شىء من هذه الآثار دخلت فى المبيع على سبيل التبع و كذا الوقف و غيره و يستمر كذلك ما دام شىء من الآثار باقيا

فإذا ذهبت أجمع انقطع حق المشتري و الموقوف عليه و غيرهما عنها هكذا ذكره جمع من المتأخرين و عليه العمل انتهى. نعم ربما يظهر من عبارته الشيخ في التهذيب جواز البيع و الشراء في نفس الرقبه حيث قال إن قال قائل إن ما ذكرتموه إنما دل على إباحه التصرف في هذه الأرضين و لا يدل صحه تملكها بالشراء و البيع و مع عدم صحته لا يصح ما يتفرع عليهما. قلنا إنا قد قسمنا الأرضين ثلاثه أقسام أرض أسلم عليها أهلها فهي ملك لهم يتصرفون فيها و أرض تؤخذ عنوه أو يصالح أهلها عليها فقد أبحننا شراءها و بيعها لأن لنا في ذلك قسما لأنها أراضى المسلمين و هذا القسم أيضا يصح الشراء و البيع فيه على هذا الوجه. و أما الأنفال و ما يجرى مجراها فلا يصح تملكها بالشراء و إنما أبيع لنا التصرف فيها حسب ثم استدل على أراضى الخراج بروايه أبى برده السابقه الداله على جواز بيع آثار التصرف دون رقبه

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٣

الأرض و دليله قرينه على توجيه كلامه و كيف كان فما ذكروه من حصول الملك تبعا للآثار مما لا دليل عليه إن أرادوا الانتقال. نعم المتيقن هو ثبوت حق الاختصاص للمتصرف ما دام شىء من الآثار موجودا فالذى ينبغى أن يصرف الكلام إليه هو بيان الوجه الذى يجوز التصرف معه حتى يثبت حق الاختصاص فنقول أما فى زمان الحضور و التمكن من الاستئذان فلا ينبغى الإشكال فى توقف التصرف على إذن الإمام لأنه ولى المسلمين فله نقلها عينا و منفعه. و من الظاهر أن كلام الشيخ المطلق فى المنع عن التصرف محمول على صورته عدم إذن الإمام ع

مع حضوره. و أما فى زمان الغيبه ففى عدم جواز التصرف إلا- فيما أعطاه السلطان الذى حل قبول الخراج و المقاسمه منه أو جوازه مطلقا نظرا إلى عموم ما دل على تحليل مطلق الأرض للشيعه لا خصوص الموات التى هى مال الإمام ع و ربما يؤيده جواز قبول الخراج الذى هو كأجره الأرض فيجوز التصرف فى عينها مجانا أو عدم جوازه إلا بإذن الحاكم الذى هو نائب الإمام أو التفصيل بين من يستحق أجره هذه الأرض فيجوز له التصرف فيها لما يظهر من قوله ع للمخاطب فى بعض أخبار حل الخراج و أن لك نصيبا فى بيت المال و بين غيره الذى يجب عليه حق الأرض و لذا أفتى غير واحد على ما حكى بأنه لا يجوز حبس الخراج و سرقة عن السلطان الجائر و الامتناع عنه. و استثنى بعضهم ما إذا دفعه إلى نائب الإمام ع أو بين ما عرض له الموت من الأرض المحياه حال الفتح و بين الباقيه على عمارتها من حين الفتح فيجوز إحياء الأول لعموم أدله الإحياء و خصوص روايه سليمان بن خالد و نحوها وجوه أوقفها بالقواعد الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الخامس. و مما ذكرنا يعلم حال ما ينفصل من المفتوح عنوه كأوراق الأشجار و أثمارها و أخشاب الأبنيه و السقوف الواقعه و الطين المأخوذ من سطح الأرض و الجص و الحجاره و نحو ذلك فإن مقتضى القاعده كون ما يحدث بعد الفتح- من الأمور المنقوله ملكا للمسلمين و لذا صرح جماعه كالعلامه و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم على ما حكى عنهم بتقييد جواز رهن أبنيه الأرض المفتوحه عنوه بما إذا لم تكن الآلات من تراب

الأرض. نعم الموجوده فيها حال الفتح للمقاتلين لأنها مما ينقل و حينئذ مقتضى القاعده عدم صحه أخذها إلا من السلطان الجائر أو من حاكم الشرع مع إمكان أن يقال لا مدخل لسلطان الجور لأن القدر المأذون فى تناوله منه منفعه الأرض لا أجزاءها إلا أن يكون الأخذ على وجه الانتفاع لا التملك فيجوز و يحتمل كون ذلك بحكم المباحات لعموم من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به و يؤيده بل يدل عليه استمرار السيره خلفا عن سلف على بيع الأمور المعموله من ترابه أرض العراق من الآجر و الكوز و الأوانى و ما يعمل من التربه الحسينيه و يقوى هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض

### [مسأله من شروط العوضين كونه طلقا]

#### اشاره

و اعلم أنه ذكر الفاضلان و جمع ممن تأخر عنهما فى شروط العوضين بعد الملكيه كونه طلقا- . و فرعوا عليه عدم جواز بيع الوقف إلا- فيما استثنى و لا- الرهن إلا- بإذن المرتهن أو إجازته و لا- أم الولد إلا فى المواضع المستثناه. و المراد بالطلق تمام السلطنه على الملك بحيث يكون للمالك أن يفعل بملكه ما شاء و يكون مطلق العنان فى ذلك لكن هذا المعنى فى الحقيقه راجع إلى كون الملك مما يستقل المالك بنقله و يكون نقله ماضيا فيه لعدم تعلق حق به مانع عن نقله بدون إذن ذى الحق لمرجهه إلى أن من شرط البيع أن يكون متعلقه مما يصح للمالك بيعه مستقلا و هذا لا محصل له فالظاهر أن هذا العنوان ليس فى نفسه شرطا ليتفرع عليه عدم جواز بيع الوقف و المرهون و أم الولد بل الشرط فى الحقيقه انتفاء كل من تلك الحقوق الخاصه و

غيرهما مما ثبت منعه عن تصرف المالك كالنذر والخيار ونحوهما وهذا العنوان منتزع من انتفاء تلك الحقوق. فمعنى الطلق أن يكون المالك مطلق العنان في نقله غير محبوس عليه لأحد الحقوق التي ثبت منها للمالك عن التصرف في ملكه فالتعبير بهذا المفهوم المنتزع تمهيداً لذكر الحقوق المانعة عن التصرف لا تأسيس لشرط ليكون ما بعده فروعاً بل الأمر في الفرعية والأصالة بالعكس ثم إن أكثر من تعرض لهذا الشرط - لم يذكر من الحقوق إلا الثلاثة المذكورة ثم عنونوا حق الجاني و اختلفوا في حكم بيعه والظاهر أن الحقوق المانعة أكثر من هذه الثلاثة أو الأربعة وقد أنهاها بعض من عاصرناه إلى أزيد من عشرين فذكر بعد الأربعة المذكورة في عبارته الأكثر النذر المتعلق بالعين قبل البيع والخيار المتعلق به والارتداد والحلف على عدم بيعها وتعيين الهدى للذبح واشتراط عتق العبد في عقد لازم والكتابة المشروطة أو المطلقة بالنسبة إلى ما لم يتحرر منه حيث إن المولى ممنوع عن التصرف بإخراجه عن ملكه قبل الأداء والتدبير المعلق على موت غير المولى بناء على جواز ذلك فإذا مات المولى ولم يمت من علق عليه العتق كان مملوكاً للورثة ممنوعاً من التصرف فيه وتعلق حق الموصى له بالموصى به بعد موت الموصى وقبل قبوله بناء على منع الوارث من التصرف فيه قبله وتعلق حق الشفعة بالمال فإنه مانع من لزوم التصرفات الواقعة من المالك فللشفيع بعد الأخذ بالشفعة إبطالها وتغذيته الولد المملوك بنطفه سيده فيما إذا اشترى أمه حبلى فوطئها فأنت بالولد بناء على عدم جواز بيعها و كونه مملوكاً

ولد من حر شريك في أمه حال الوطاء فإنه مملوك له لكن ليس له التصرف فيه إلا- بتقويمه و أخذ قيمته و تعارض السبب المملك و المزيل للملك كما لو قهر حربى أباه و الغنيمه قبل القسمه بناء على حصول الملك بمجرد الاستيلاء دون القسمه لاستحاله بقاء الملك بلا مالك و غير ذلك مما سيقف عليه المتبع لكننا نقتصر على ما اقتصر عليه الأصحاب من ذكر الوقف ثم أم الولد ثم الرهن ثم الجنايه إن شاء الله.

### مسأله لا يجوز بيع الوقف إجماعا محققا فى الجملة و محكيا

#### اشاره

و لعموم قوله ع: الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله. و روايه أبى على بن راشد قال: سألت أبا الحسن ع قلت جعلت فداك اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتى بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف فقال لا يجوز شراء الوقف و لا- تدخل الغله فى مالك و ادفعها إلى من أوقفت عليه قلت لا أعرف لها ربا قال تصدق بغلتها. و ما ورد من حكايه وقف أمير المؤمنين ع و غيره من الأئمه ص مثل ما عن ربيعى بن عبد الله

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٤

عن أبى عبد الله ع فى صورته وقف أمير المؤمنين ع: بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تصدق به على بن أبى طالب و هو حى سوى تصدق بداره التى فى بنى زريق صدقه لا تباع و لا توهب حتى يرثها الله الذى يرث السماوات و الأرض و أسكن هذه صدقه خالاته ما عشن و عاش عقبهن فإذا انقضوا فهى لذى الحاجه من المسلمين. فإن الظاهر من الوصف كونه صفة لنوع الصدقه لا لشخصها و يبعد كونه شرطا خارجا عن النوع مأخوذا فى الشخص مع



أن سياق الاشتراط يقتضى تأخره عن ركن العقد أعنى الموقوف عليهم خصوصا مع كونه شرطا عليهم مع أنه لو جاز البيع فى بعض الأحيان كان اشتراط عدمه على الإطلاق فاسدا بل مفسدا لمخالفته للمشروع من جواز بيعه فى بعض الموارد كدفع الفساد بين الموقوف عليهم أو رفعه أو طرو الحاجة أو صيرورته مما لا- ينتفع به أصلا إلا- أن يقال إن هذا الإطلاق نظير الإطلاق المتقدم- فى رواية ابن راشد فى انصرافه إلى البيع لا لعذر مع أن هذا التقييد مما لا بد منه على تقدير كون الصفة فصلا للنوع أو شرطا خارجيا مع احتمال علم الإمام بعدم طرو هذه الأمور المبيحة و حينئذ يصح أن يستغنى بذلك عن التقييد على تقدير كون الصفة شرطا بخلاف ما لو جعل وصفا داخلا فى النوع فإن العلم بعدم طرو مسوغات البيع فى الشخص لا يغنى عن تقييد إطلاق الوصف فى النوع كما لا يخفى. فظهر أن التمسك بإطلاق المنع عن البيع على كون الوصف داخلا فى أصل الوقف كما صدر عن بعض من عاصرناه لا يخلو عن نظر و إن كان الإنصاف ما ذكرناه من ظهور سياق الأوصاف فى كونها أوصافا للنوع.

### و مما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثة

حق الواقف حيث جعلها بمقتضى صيغته الوقف صدقه جاريه ينتفع بها و حق البطون المتأخره عن بطن البائع و التعبد الشرعى المكشوف عنه بالروايات فإن الوقف متعلق لحق الله حيث يعتبر فيه التقرب و يكون لله تعالى عمله و عليه عوضه و قد يرتفع بعض هذه الموانع فيبقى الباقي و قد يرتفع كلها و سيجىء التفصيل

### [هل الوقف يبطل بنفس البيع أو بجوازه

ثم إن جواز البيع لا- ينافى بقاء الوقف إلى أن يباع فالوقف يبطل بنفس البيع لا بجوازه- فمعنى جواز بيع العين الموقوفة جواز إبطال وقفها إلى بدل أو لا إليه فإن مدلول صيغته الوقف و إن أخذ فيه الدوام و المنع عن المعاوضه عليه إلا أنه قد يعرض ما يجوز مخالفه هذا الإنشاء كما أن مقتضى العقد الجائر كالهبة تملكه المتهب المقتضى لتسلطه المنافى لجواز انتزاعه من يده و مع ذلك يجوز مخالفته و قطع سلطنته عنه فتأمل إلا أنه ذكر بعض فى هذا المقام أن الذى يقوى فى النظر بعد إمعانه أن الوقف ما دام وقفا لا- يجوز بيعه بل لعل جواز بيعه مع كونه وقفا من التضاد. نعم إذا بطل الوقف اتجه حينئذ جواز بيعه. ثم ذكر بعض مبطلات الوقف المسوغه لبيعه و قد سبقه إلى ذلك بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث استدلل على المنع عن بيع الوقف بعد النص و الإجماع بل الضروره بأن البيع و أضرابه ينافى حقيقه الوقف لأخذ الدوام فيه و أن نفي المعاوضات مأخوذ فيه ابتداء و فيه أنه إن أريد من بطلانه انتفاء بعض آثاره و هو جواز البيع المسبب عن سقوط حق الموقوف عليهم عن شخص العين أو عنها و عن بدلها حيث قلنا بكون الثمن للبطن

الذى يبيع فهذا لا محصل له فضلا عن أن يحتاج إلى نظر فضلا عن إمعانه و إن أريد به انتفاء أصل الوقف كما هو ظاهر كلامه حيث جعل المنع من المبيع من مقومات مفهوم الوقف ففيه مع كونه خلافا للإجماع إذ لم يقل أحد ممن أجاز بيع الوقف فى بعض الموارد بطلان الوقف و خروج الموقوف عن ملك الموقوف عليه إلى ملك الواقف إن المنع عن البيع ليس مأخوذا فى مفهومه بل هو فى غير المساجد و شبهها قسم من التمليك و لذا يطلق عليه الصدقه و يجوز إيجابه بلفظ تصدقت إلا أن المالك له بطون متلاحقه فإذا جاز بيعه مع الإبدال- كان البائع وليا عن جميع الملاك فى إبدال مالهم بمال آخر و إذا جاز لا معه كما إذا بيع لضروره البطن الموجود على القول بجوازه فقد جعل الشارع لهم حق إبطال الوقف ببيعه لأنفسهم فإذا لم يبيعه لم يبطل و لذا لو فرض اندفاع الضروره بعد الحكم بجواز البيع أو لم يتفق البيع كان الوقف على حاله و لذا صرح فى جامع المقاصد بعدم جواز رهن الوقف و إن بلغ حدا يجوز بيعه معللا باحتمال طرو اليسار للموقوف عليهم عند إرادته بيعه فى دين المرتهن.

إذا عرفت أن مقتضى العمومات فى الوقف عدم جواز البيع فاعلم

**أن لأصحابنا فى الخروج عن عموم المنع فى الجملة أقوالا**

**أحدها عدم الخروج عنه أصلا**

و هو الظاهر من كلام الحلّى حيث قال فى السرائر بعد نقل كلام المفيد قدس سره و الذى يقتضيه مذهبنا أنه بعد وقفه و قبضه لا يجوز الرجوع فيه و لا- تغيره عن وجوهه و سبله و لا- بيعه سواء كان بيعه أعود عليهم أم لا- و سواء خرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره

من سلطان و غيره أو يحصل بحيث لا يجدى نفعا أم لا قال الشهيد رحمه الله بعد نقل أقوال المجوزين و ابن إدريس سد الباب و هو نادر مع قوته و قد ادعى فى السرائر عدم الخلاف فى المؤبد قال إن الخلاف الذى حكيناه بين أصحابنا إنما هو إذا كان الوقف على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم و أما إذا كان الوقف على قوم و من بعدهم على غيرهم و كان الواقف قد اشترط رجوعه إلى غيره إلى أن يرث الله الأرض لم يجر بيعه على وجه بغير خلاف بين أصحابنا انتهى. و فيه نظر يظهر مما سيأتى من ظهور أقوال كثير من المجوزين فى المؤبد و حكى المنع مطلقا عن الإسكافى و فخر الإسلام أيضا إلا فى الآلات الموقوفة و أجزاءها التى انحصر طريق الانتفاع بها فى البيع. قال الإسكافى فى ما حكى عنه فى المختلف إن الموقوف رقيقا أو غيره لو بلغ حاله إلى زوال ما سبله من منفعتة فلا بأس ببيعه و إبدال مكانه بثمانه إن أمكن أو صرفه فيما كان يصرف إليه منفعتة أو رد ثمنه على منافع ما بقى من أصل ما حبس معه إذا كان فى ذلك صلاح انتهى. و قال فخر الدين فى الإيضاح فى شرح قول والده قدس سرهما و لو خلق حصير المسجد و خرج عن الانتفاع

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٥

به أو انكسر الجذع بحيث لا ينتفع به فى غير الإحراق فالأقرب جواز بيعه قال بعد احتمال المنع بعموم النص فى المنع و الأصح عندى جواز بيعه و صرف ثمنه فى المماثل إن أمكن و إلا ففى غيره انتهى. و

نسبه المنع إليهما على الإطلاق لا بد أن يبنى على خروج مثل هذا عن محل الخلاف و سيظهر هذا من عبارته الحلبي في الكافي أيضا فلاحظ.

### **الثاني الخروج عن عموم المنع في المنقطع في الجملة خاصة دون المؤبد**

و هو المحكى عن القاضي حيث قال في محكى المهذب إذا كان الشئ وقفاً على قوم و من بعدهم على غيرهم و كان الواقف قد اشترط رجوعه إلى غير ذلك إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه على وجه من الوجوه فإن كان وقفاً على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم حسب ما قدمناه و حصل الخوف من هلاكه أو فساده أو كانت بأربابه حاجة ضرورية يكون بيعه أصلح لهم من بقاءه عليهم أو يخاف من وقوع خلف بينهم يؤدي إلى فساده فإنه حينئذ يجوز بيعه و صرف ثمنه في مصالحهم على حسب استحقاقهم فإن لم يحصل شئ من ذلك لم يجز بيعه على وجه من الوجوه و لا يجوز هبه الوقف و لا الصدقة به أيضاً. و حكى عن المختلف و جماعه نسبه التفصيل إلى الحلبي لكن العبارة المحكية عن كافي لا تساعده بل ربما استظهر منه المنع على الإطلاق فراجع. و حكى التفصيل المذكور عن الصدوق. و المحكى عن الفقيه أنه قال بعد روايه على بن مهزيار الآتيه إن هذا وقف كان عليهم دون من بعدهم و لو كان عليهم و على أولادهم ما تناسلوا و من بعد على فقراء المسلمين إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه أبداً ثم إن جواز بيع ما عدا الطبقة الأخيره في المنقطع لا يظهر من كلام الصدوق و القاضي كما لا يخفى ثم إن هؤلاء

إن كانوا ممن يقولون برجع الوقف المنقطع إلى ورثه الموقوف عليه فللقول بجواز بيعه وجه أما إذا كان فيهم من يقول برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى الواقف أو ورثته فلا- وجه للحكم بجواز بيعه و صرف الموقوف عليهم ثمنه في مصالحهم و قد حكى القول بهذين عن القاضي إلا- أن يوجه بأنه لا- يقول ببقائه على ملك الواقف حتى يكون حيسا بل هو وقف حقيقى و تمليك للموقوف عليهم مده وجودهم و حينئذ فيبيعهم له مع تعلق حق الواقف نظير بيع البطن الأول مع تعلق حق سائر البطنون فى الوقف المؤبد لكن هذا الوجه لا- يدفع الإشكال عن الحلبي المحكى عنه القول المتقدم حيث إنه يقول [إن المحكى عنه بقاء الوقف مطلقا على ملك الواقف] أو جواز بيع الوقف حينئذ مع عدم مزاحمه حق الموقوف عليه مما لا إشكال فيه .

### الثالث الخروج عن عموم المنع و الحكم بالجواز فى المؤبد فى الجملة

#### إشارة

و أما المنقطع فلم ينصوا عليه و إن ظهر عن بعضهم التعميم و من بعضهم التخصيص بناء على قوله برجع المنقطع إلى ورثه الواقف كالشيخ و سلالر قدس سرهما و من حكم برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى وجوه البر كالسيد أبى المكارم بن زهره فلازمه جعله كالمؤبد و كيف كان

#### فالمناسب أو لا نقل عبائر هؤلاء

#### [كلام الشيخ المفيد]

فنقول قال المفيد فى المقنعه الوقوف فى الأصل صدقات لا يجوز الرجوع فيها إلا أن يحدث الموقوف عليهم ما يمنع الشرع من معونتهم و التقرب إلى الله بصلتهم أو يكون تغيير الشرط فى الموقوف أعود عليهم و أنفع لهم من تركه على حاله و إذا أخرج الواقف الوقف عن يده إلى من وقف عليه لم يجز له الرجوع فى شىء منه و لا تغيير شرائطه و لا نقله عن وجوهه و سبله. و فى اشتراط الواقف فى الوقف أنه متى احتاج إليه فى حياته لفقر كان له بيعه و صرف ثمنه فى مصالحه جاز له فعل ذلك و ليس لأرباب الوقف بعد وفاه الواقف أن يتصرفوا فيه ببيع و لا هبه و لا أن يغيروا شيئا من شروطه إلا أن يخرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره من سلطان أو غيره أو يحصل بحيث لا- يجدى نفعا فلهم حينئذ بيعه و الانتفاع بثمره و كذلك إن حصلت لهم ضروره إلى ثمنه كان لهم حله و لا يجوز ذلك مع عدم ما ذكرناه من الأسباب و الضرورات انتهى كلامه. و قد استفاد من هذا الكلام فى غايه المراد جواز بيع الوقف فى خمسة مواضع و ضم صورته جواز الرجوع و جواز تغيير الشرط إلى المواضع الثلاثه المذكوره بعد وصول الموقوف إلى الموقوف عليهم

و وفاه الواقف فلاحظ و تأمل. ثم إن العلامه ذكر فى التحرير أن قول المفيد بأنه لا يجوز الرجوع فى الوقف إلا أن يحدث إلى قوله أنفع لهم من تركه على حاله متأول و لعله من شدة مخالفته للقواعد لم يرتض بظاهره للمفيد.

### [كلام السيد المرتضى]

و قال فى الانتصار على ما حكى عنه و مما انفردت الإماميه به القول بأن الوقف متى حصل له الخراب بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه و الانتفاع بثمنه و أن أرباب الوقف متى دعتهم ضروره شديده إلى ثمنه جاز لهم بيعه و لا- يجوز لهم ذلك مع فقد الضروره ثم احتج باتفاق الإماميه ثم ذكر خلاف ابن الجنيد و رده بكونه مسبقا ملحقا بالإجماع و أنه إنما عول فى ذلك على ظنون له و حسان و أخبار شاذه لا- يلتفت إلى مثلها انتهى ثم قال و أما إذا صار الوقف بحيث لا يجدى نفعا أو دعت أربابه الضروره إلى ثمنه لشده فقرهم فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض عنه و لو لم تبق منفعتة فيه إلا من الوجه الذى ذكرناه انتهى.

### [كلام الشيخ الطوسى فى المبسوط]

و قال فى المبسوط و إنما يملك الموقوف عليه بيعه على وجه عندنا و هو أنه إذا خيف على الوقف الخراب أو كان بأربابه حاجه شديده و لا يقدر على القيام فحينئذ يجوز لهم بيعه و مع عدم ذلك لا يجوز بيعه انتهى ثم احتج على ذلك بالأخبار.

### [كلام سلار قدس سره]

و قال سلار فيما حكى عنه و لا يخلو الحال فى الوقف و الموقوف عليهم من أن يبقى و يبقوا على الحال التى وقف فيها أو تغير الحال فإن لم يتغير الحال فلا يجوز بيع الموقوف عليهم الوقف و لا هبته و لا تغير شىء من أحواله و إن تغير الحال فى الوقف حتى لا ينتفع به على أى وجه كان أو لحقت الموقوف عليهم حاجه شديده جاز بيعه و صرف ثمنه فيما هو أنفع لهم انتهى.

### [كلام ابن زهره قدس سره]

و قال فى الغنيه على ما حكى عنه و يجوز عندنا بيع الوقف للموقوف عليه إذا صار بحيث لا يجدى نفعا و خيف خرابه أو كانت بأربابه حاجه شديده دعتهم الضروره إلى بيعه بدليل إجماع الطائفة و لأن غرض الواقف انتفاع الموقوف عليه فإذا لم تبق له منفعة إلا على الوجه الذى ذكرناه

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٦

جاز انتهى.

## [كلام ابن حمزه قدس سره

و قال فى الوسيله و لا يجوز بيعه يعنى الوقف إلا بأحد شرطين الخوف من خرابه أو حاجه بالموقوف عليه شديده لا يمكنه معها القيام به انتهى.

## [كلام الراوندى قدس سره

و قال الراوندى فى فقه القرآن على ما حكى عنه و إنما يملك بيعه على وجه عندنا و هو إذا خيف على الوقف الخراب أو كانت بأربابه حاجه شديده

[كلمات ابن سعيد فى الجامع و النزاهه]

و قال فى الجامع على ما حكى عنه فإن خيف خرابه أو كان بهم حاجه شديده أو خيف وقوع فتنه لهم تستباح بها الأنفس جاز بيعه انتهى و عن النزاهه لا- يجوز بيع الوقف إلا- أن يخاف هلاكه أو تؤدى المنازعه فيه بين أربابه إلى ضرر عظيم أو يكون فيهم حاجه عظيمه شديده و يكون بيع الوقف أصلح لهم انتهى

## [كلام المحقق قدس سره

و قال فى الشرائع و لا يصح بيع الوقف ما لم يؤد بقاءه إلى خرابه لخلف بين أربابه و يكون البيع أعود و قال فى كتاب الوقف و لو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه و لو لم يقع خلف و لا- خشى خرابه بل كان البيع أنفع لهم قيل يجوز بيعه و الوجه المنع انتهى. و مثل عبارته الشرائع فى كتاب البيع و الوقف عبارته القواعد فى الكتابين.

## [كلام العلامة فى التحرير و الإرشاد و التذكرة]

و قال فى التحرير لا- يجوز بيع الوقف بحال و لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه عن الوقف و لم يجز بيعها و لو وقع خلف بين أرباب الوقف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه على ما رواه أصحابنا ثم ذكر كلام ابن إدريس و فتواه على المنع مطلقا و تنزيله قول بعض الأصحاب بالجواز على المنقطع و نفيه الخلاف على المنع فى المؤبد ثم قال و لو قيل بجواز البيع إذا ذهب منفعه بالكلية كدار انهدمت و عادت مواتا و لم يتمكن من عمارتها و يشتري بثمنه ما يكون وقفا كان وجهها انتهى و قال فى بيع التحرير و لا يجوز بيع الوقف ما دام عامرا و لو أدى بقاءه إلى خرابه جاز و كذا يباع لو خشى وقوع فتنه بين أربابه مع بقاءه على الوقف انتهى و عن بيع الإرشاد لا يصح بيع الوقف إلا أن يخرب أو يؤدى إلى الخلف بين أربابه على رأى و عنه فى باب الوقف لا يصح بيع الوقف إلا أن يقع بين الموقوف عليهم خلف يخشى به الخراب و قال فى التذكرة فى كتاب الوقف على ما حكى عنه و الوجه أن يقال يجوز

بيع الوقف مع خرابه و عدم التمکن من عمارته أو خوف فتنه بين أربابه يحصل باعتبارها فساد انتهى.

[كلمات الشهيد قدس سره في غايه المراد و الدروس و اللمعه]

و قال في كتاب البيع لا يصح بيع الوقف لنقص الملك فيه إذ القصد منه التأييد نعم لو كان بيعه أعود عليهم لوقوع خلف بين أربابه و خشى تلفه أو ظهور فتنه بسببه جوز أكثر علمائنا بيعه انتهى و قال في غايه المراد يجوز بيعه في موضعين خوف الفساد بالاختلاف و إذا كان البيع أعود مع الحاجه و قال في الدروس لا- يجوز بيع الوقف إلا- إذا خيف من خرابه أو خلف أربابه المؤدى إلى فساد و قال في اللمعه لو أدى بقاؤه إلى خرابه لخلف أربابه فالمشهور الجواز انتهى

### [كلام الصيمري قدس سره]

و قال في تلخيص الخلاف على ما حكى عنه إن لأصحابنا في بيع الوقف أقوالا متعددة أشهرها جوازه إذا وقع بين أربابه خلف و فتنه و خشى خرابه و لا يمكن سد الفتنه بدون بيعه و هو قول الشيخين و اختاره نجم الدين و العلامه انتهى

### [كلام الفاضل المقداد قدس سره]

و قال في التنقيح على ما حكى عنه إذا آل الوقف إلى الخراب لأجل الاختلاف بحيث لا ينتفع به أصلا جاز بيعه. و عن تعليق الإرشاد يجوز بيعه إذا كان فساد تستباح فيه الأنفس.

### [كلام الفاضل القطيفي قدس سره]

و عن إيضاح النافع أنه جوز بيعه إذا اختلف أربابه اختلافا يخاف معه القتال و نهب الأموال و لم يندفع إلا بالبيع قال فلو أمكن زواله و لو بحاكم الجور لم يجز و لا اعتبار بخشيه الخراب و عدمه انتهى و مثله الكلام المحكى عن تعليقه على الشرائع.

### [كلام المحقق الثاني قدس سره]

و قال في جامع المقاصد بعد نسبه ما في عباره القواعد إلى موافقه الأكثر إن المعتمد جواز بيعه في ثلاثه مواضع أحدها إذا خرب و اضمحل بحيث لا ينتفع به كحصر المسجد إذا اندرست و جذعه إذا انكسر. ثانيها إذا حصل خلف بين أربابه يخاف منه تلف الأموال و مستنده صحيحه على بن مهزيار و يشتري بثمنه في الموضعين ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيلًا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و يتولى ذلك الناظر الخاص إن كان و إلا- فالحاكم. ثالثها إذا لحقت بالموقوف عليه حاجه شديده و لم يكن ما يكفيهم من غله و غيرها لروايه جعفر بن حنان عن الصادق ع انتهى كلامه رفع مقامه



وقال في الروضه و الأقوى في المسأله ما دلت عليه صحيحه على بن مهزيار عن أبى جعفر الجواد ع من جواز بيعه إذا وقع بين أربابه خلف شديد و علله ع بأنه ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس و ظاهره أن خوف أدائه إليهما أو إلى أحدهما ليس بشرط بل هو مظنه لذلك قال و لا- يجوز بيعه في غير ما ذكرنا و إن احتاج إليه أرباب الوقف و لم تكفهم غلته أو كان أعود أو غير ذلك مما قيل لعدم دليل صالح عليه انتهى. و نحوه ما عن الكفايه

هذه جمله من كلماتهم المرثيه أو المحكيه و الظاهر أن المراد بتأديه بقاء الوقف إلى خرابه حصول الظن بذلك الموجب لصدق الخوف لا- التأديه على وجه القطع فيكون عنوان التأديه في بعض تلك العبارات متحدا مع عنوان خوفها و خشيتها في بعضها الآخر و لذلك عبر فقيه واحد تاره بهذا و أخرى بذاك

كما اتفق للفاضلين و الشهيد و نسب بعضهم عنوان الخوف إلى الأكثر كالعلامة في التذكرة و إلى الأشهر كما عن إيضاح النافع و آخر عنوان التأديه إلى الأ-كثر كجامع المقاصد أو إلى المشهور كاللمعه فظهر من ذلك أن جواز البيع بظن تأديه بقائه إلى خرابه مما تحققت فيه الشهره بين المجوزين لكن المتيقن من فتوى المشهور ما كان من أجل اختلاف أربابه اللهم إلا أن يستظهر من كلماتهم كالنص كون الاختلاف من باب المقدمه و أن الغايه المجوزه هي مظنه الخراب

إذا عرفت ما ذكرنا

### فيقع الكلام تاره في الوقف المؤبد و أخرى في المنقطع

### أما الأول [أى الوقف المؤبد]

#### إشاره

فالذى ينبغى أن يقال فيه

### إن الوقف على قسمين

### أحدهما ما يكون ملكا للموقوف عليهم

فيملكون منفعتهم فلهم استجاره و أخذ أجرته ممن انتفع به بغير حق.

### و الثانى ما لا يكون ملكا لأحد بل يكون فك ملك نظير التحرير

كما فى المساجد و المدارس و الربط بناء على القول بعدم دخولها فى ملك المسلمين كما هو مذهب جماعه فإن الموقوف عليهم إنما يملكون الانتفاع دون المنفعه فلو سكنه أحد بغير حق فالظاهر أنه ليس عليه أجره المثل

### [محل الكلام فى القسم الأول

و الظاهر أن محل الكلام فى بيع

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٧

الوقف إنما هو القسم الأول و أما الثانى فالظاهر عدم الخلاف فى عدم جواز بيعه لعدم الملك. و بالجمله فكلامهم هنا فيما كان

ملكا غير طلق لا فيما لم يكن ملكا و حينئذ فلو خرب المسجد و خربت القرية و انقطعت الماره عن الطريق الذى فيه المسجد لم يجز بيعه و صرف ثمنه فى إحداث مسجد آخر أو تعميره و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك كما اعترف به غير واحد.

### [كلام كاشف الغطاء فى الأوقاف العامه مع اليأس عن الانتفاع بها فى الجبهه المقصوده]

#### اشاره

نعم ذكر بعض الأساطين بعد ما ذكر أنه لا يصح بيع الأرض الوقف العام مطلقا لا لعدم التماميه بل لعدم أصيل الملكيه لرجوعها إلى الله و دخولها فى مشاعره أمكن الانتفاع بها فى الوجه الذى وضعت له أولا و مع اليأس من الانتفاع بالجبهه المقصوده تؤجر للزراعه و نحوها مع المحافظه على الآداب اللازمه لها إن كانت مسجدا مثلا و إحكام السجلات لئلا تغلب اليد فتفضى بالملك دون الوقف المؤبد و تصرف فائدتها فيما يماثلها من الأوقاف مقدا للأقرب و الأوج و الأفضل احتياطا و مع التعارض فالمدار على الراجح [فالبواقي على الترجيح و إن تعذر صرفت إلى غير المماثل كذلك فإن تعذر صرفت فى مصالح المسلمين [هذا حيث لا تكون الأرض من المفتوحه عنوه و أما ما كانت منها فقد سبق أنها بعد زوال الآثار ترجع إلى ملك المسلمين و أما غير الأرض من الآلات و الفرش و الحيوانات و ثياب الضرائح و نحوها فإن بقيت على حالها و أمكن الانتفاع بها فى خصوص المحل الذى أعدت له كانت على حالها و إلا جعلت فى المماثل و إلا ففى غيره و إلا

ففى المصالح على ما نحو ما مر و إن تعذر الانتفاع بها باقيه على حالها بالوجه المقصود منها أو ما قام مقامه أشبهت فى أمر الوقف الملك بعد إعراض المالك فيقوم فيها احتمال الرجوع إلى حكم الإباحه و العود ملكا للمسلمين تصرف فى مصالحهم و العود إلى المالك الأول و مع اليأس عن معرفته يدخل فى مجهول المالك و يحتمل بقاؤها على الوقف و تباع احترازا عن التلف و الضرر و لزوم الحرج و يصرف مرتبا على النحو السابق و لعل هذا هو الأقوى كما صرح به بعضهم انتهى

### [المناقشه فيما أفاده كاشف الغطاء]

و فيه أن إجاره الأرض و بيع الآلات - حسن لو ثبت دليل على كونها ملكا للمسلمين و لو على نحو الأرض المفتوحه عنوه لكنه غير ثابت و المتيقن خروجها عن ملك مالكها أما دخولها فى ملك المسلمين فمبنى بالأصل. نعم يمكن الحكم بإباحه الانتفاع للمسلمين لأصالة الإباحه و لا يتعلق عليهم أجره

### [ما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته]

ثم إنه ربما ينافى ما ذكرنا من عدم جواز بيع القسم الثانى من الوقف ما ورد فى بيع ثوب الكعبه و هبته مثل روايه مروان بن عبد الملك قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل اشترى من كسوه الكعبه شيئا فاقضى بيعه حاجته و بقى بعضه فى يده هل يصلح له أن يبيع ما أراد قال يبيع ما أراد و يهب ما لم يرد و ينتفع به و يطلب بركنه قلت أ يكفن به الميت قال لا.

### [الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد و بين نفس المسجد]

قيل و فى روايه أخرى: يجوز استعماله و بيع بقيته و كذلك ما ذكره فى بيع حصر المسجد إذا خلقت و جذوعه إذا خرجت عن الانتفاع اللهم إلا أن يقال إن ثوب الكعبه و حصر المسجد ليسا من قبيل المسجد بل هما مبدولان للبيت و المسجد فيكون كسائر أموالهما و معلوم أن وقفه أموال المساجد و الكعبه من قبيل القسم الأول و ليست من قبيل نفس المسجد فهى ملكة للمسلمين فللناظر العام التصرف فيه بالبيع. نعم فرق بين ما يكون ملكا طلقا كالحصير المشتري من مال المسجد فهذا يجوز للناظر بيعه مع المصلحه و لو لم يخرج عن حيز الانتفاع بل كان جديدا غير مستعمل و بين ما يكون من الأموال وقفا على المسجد كالحصير الذى يشتريه الرجل و يضعه فى المسجد و الثوب الذى يلبس به البيت فمثل هذا يكون ملكا للمسلمين لا يجوز لهم تغييره عن وضعه إلا فى مواضع يسوغ فيها بيع الوقف

### [الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد]

ثم الفرق بين ثوب الكعبه و حصر المسجد أن الحصر يتصور فيه كونه وقفا على المسلمين و لكن يضعه فى المسجد لأنه أحد وجوه انتفاعهم كالماء المسبل الموضوع فى المسجد فإذا خرب المسجد أو استغنى عنه جاز الانتفاع به و لو فى مسجد آخر بل يمكن الانتفاع به فى غيره و لو مع حاجته لكن يبقى الكلام فى مورد الشك مثل ما إذا فرش حصيرا فى المسجد أو وضع حب

ماء فيه و إن كان الظاهر فى الأول الاختصاص و أوضح من ذلك الترب الموضوعه فيه و فى الثانى العموم فىجوز التوضؤ منه و إن لم يرد الصلاه فى المسجد. و الحاصل أن الحصير و شبهها الموضوعه فى

المساجد و شبيها تصور فيها أقسام كثيرة يكون الملك فيها للمسلمين و ليست من قبيل نفس المسجد و أضرابه فتعرض الأصحاب لبيعها لا ينافي ما ذكرناه.

### **[الجذع المنكسر من جذوع المسجد]**

نعم ما ذكرناه لا يجرى فى الجذع المنكسر من جذوع المسجد التى هى من أجزاء البنيان مع أن المحكى عن العلامة و ولده و الشهداء و المحقق الثانى جواز بيعه و إن اختلفوا فى تقييد الحكم و إطلاقه كما سيجى ء إلا أن نلتزم بالفرق بين أرض المسجد فإن وقفها و جعلها مسجدا فك ملك بخلاف ما عداها من أجزاء البنيان كالأخشاب و الأحجار فإنها تصير ملكا للمسلمين فتأمل.

### **[حكم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا]**

و كيف كان فالحكم فى أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا هو إبقاؤها مع التصرف فى منافعها كما تقدم عن بعض الأساطين أو بدونه- و أما أجزاءه كجذوع سقفه و آجره من حائطه المنهدم فمع المصلحة فى صرف عينها يجب صرف عينها فيه لأن مقتضى وجوب إبقاء الوقوف و إجراءاتها على حسب ما يوقفها أهلها وجوب إبقائها جزء للمسجد لكن لا يجب صرف المال من المكلف لمثونتها بل يصرف من مال المسجد أو بيت المال و إن لم تكن مصلحة فى رده جزء للمسجد فبناء على ما تقدم من أن الوقف فى المسجد و أضرابه فك ملك لم يجوز بيعه لفرض عدم الملك. و حينئذ فإن قلنا بوجوب مراعاة الأقرب إلى مقصود الواقف فالأقرب تعين صرفه فى مصالح ذلك كإحراقه لآجر المسجد و نحو ذلك كما عن الروضة و إلا صرف فى مسجد آخر كما فى الدروس و إلا صرف فى سائر مصالح المسلمين قيل بل لكل أحد حيازته و تملكه و فيه نظر. و قد ألحقت بالمساجد المشاهد و المقابر و الخانات و المدارس و القناطر الموقوفة على الطريقه المعروفة و الكتب الموقوفة على المشتغلين و العبد المحبوس فى خدمه الكعبه و نحوها

و الأشجار الموقوفه لانتفاع الماره و البوارى الموضوعه لصلاه المصلين و غير ذلك مما قصد بوقفه الانتفاع العام لجميع الناس أو المسلمين و نحوهم من غير المحصورين لا- لتحصيل المنافع بالإجاره و نحوها و صرفها فى مصارفها كما فى الحمامات و الدكاكين و نحوها لأن جميع ذلك صارت بالوقف كالمباحات بالأصل اللازم إبقاؤها على الإباحه كالطرق العامه و الأسواق و هذا كله حسن على تقدير كون

المكاسب، ج ٢، ص ١٦٨

الوقف فيها فك ملك لا تمليكا

### [إنلاف الموقوفات العامه]

و لو أتلّف شيئاً من هذه الموقوفات أو أجزاءها متلف. ففي الضمان وجهان- من عموم على اليد فيجب صرف قيمته فى بدله و من أن ما يطلب بقيمته يطلب بمنافعه و المفروض عدم المطالبه بأجره منافع هذه لو استوفاهها ظالم كما لو جعلت المدرسه بيت المسكن أو محرزاً. و أن الظاهر من التأديه فى حديث اليد الإيصال إلى المالك فيختص بأملك الناس و الأول أحوط و قواه بعض.

إذا عرفت جميع ما ذكرناه فاعلم

### أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور

#### الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه

كالحيوان المذبوح و الجذع البالى و الحصير الخلق و الأقوى جواز بيعه وفاقاً لمن عرفت ممن تقدم نقل كلماتهم لعدم جريان أدله المنع- أما الإجماع فواضح. و أما قوله ع: لا يجوز شراء الوقف فلانصرافه إلى غير هذه الحاله. و أما قوله ع: الوقف تكون على حسب ما يوقفها أهلها فلا يدل على المنع هنا لأنه مسوق لبيان وجوب مراعاة الكيفيه المرسومه فى إنشاء الوقف و ليس منها عدم بيعه بل عدم جواز البيع من أحكام الوقف و إن ذكر فى متن العقد للاتفاق على أنه لا فرق بين ذكره فيه و تركه و قد تقدم ذلك و يضعف قول من قال ببطان العقد إذا حكم بجواز بيعه و لو سلم أن المأخوذ فى الوقف إبقاء العين فإنما هو مأخوذ فيه من حيث كون المقصود انتفاع البطون به مع بقاء العين و المفروض تعذره هنا. و الحاصل أن جواز بيعه هنا غير مناف لما قصده الواقف فى وقفه فهو ملك للبطون يجوز لهم البيع إذا اجتمع إذن البطن الموجود مع أولياء سائر البطون و هو الحاكم أو المتولى. و الحاصل أن الأمر دائر بين تعطيله حتى يتلف بنفسه و بين

انتفاع البطن الموجود به بالإتلاف و بين تبديله بما يبقى و ينتفع به الكل. و الأول تضييع منافع لحق الله و حق الواقف و حق الموقوف عليه و به يندفع استصحاب المنع مضافا إلى كون المنع السابق فى ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف و هو انتفاع جميع البطون بعينه و قد ارتفع قطعا فلا يبقى ما كان فى ضمنه. و أما الثانى فمع منافاته لحق سائر البطون يستلزم جواز بيع البطن الأول إذ لا فرق بين إتلافه و نقله و الثالث هو المطلوب. نعم يمكن أن يقال إذا كان الوقف مما لا يبقى بحسب استعداده العادى إلى آخر البطون فلا- وجه لمراعاتهم بتبديله بما يبقى لهم فينتهى ملكه إلى من أدرك آخر أزمته بقائه فتأمل. و كيف كان فمع فرض ثبوت الحق للبطون اللا-حقه فلا- وجه لترخيص البطن الموجود فى إتلافه. و مما ذكرنا يظهر أن الثمن على تقدير البيع لا يخص به البطن الموجود وفاقا لمن تقدم ممن يظهر منه ذلك كالإسكافى و العلامه و ولده و الشهيدى و المحقق الثانى. و حكى عن التنقيح و المقتصر و مجمع الفائده لاقتضاء البديله ذلك فإن المبيع إذا كان ملكا للموجودين بالفعل و للمعدومين بالقوه كان الثمن كذلك فإن الملكيه اعتبار عرفى أو شرعى يلاحظها المعبر عند تحقق أسبابها فكما أن الموجود مالك له فعلا ما دام موجودا بتملك الواقف فكذلك المعدوم مالك له شأنه بمقتضى تملك الواقف و عدم تعقل الملك للمعدوم إنما هو فى الملك الفعلى لا- الشأنى. و دعوى أن الملك الشأنى ليس شيئا محققا موجودا يكذبها إنشاء الواقف له كإنشائه للملك الموجود فلو جاز أن تخرج العين الموقوفه إلى ملك الغير بعوض



لا- يدخل فى ملك المعدوم على نهج دخول المعوض جاز أن تخرج بعوض لا يدخل فى ملك الموجود و إليه أشار الشهيد قدس سره فى الفرع الآتى حيث قال إنه يعنى الثمن صار مملوكا على حد الملك الأول إذ يستحيل أن يملك لا على حده خلافا لظاهر بعض العباثر المتقدمه- . و اختاره المحقق فى الشرائع فى ديه العبد الموقوف المقتول و لعل وجهه أن الوقف ملك للبطن الموجود غايه الأمر تعلق حق البطون اللاحقه به فإذا فرض جواز بيعه انتقل الثمن إلى من هو مالك له فعلا و لا يلزم من تعلق الحق بعين المبيع تعلقه بالثمن و لا- دليل عليه و مجرد البدليه لا يوجب ترتب جميع اللوازم إذ لا عموم لفظى يقتضى البدليه و التنزيل بل هو بدل فى الملكيه و ما يتبعها من حيث هو ملك.

و فيه أن النقل إلى المشتري إن كان هو الاختصاص الموقت الثابت للبطن الموجود لزم منه رجوع المبيع بعد انعدام البطن السابق إلى البطن اللاحق فلا- يملكه المشتري ملكا مستمرا و إن كان هو مطلق الاختصاص المستقر الذى لا يزول إلا بالناقل فهو لا يكون إلا بثبوت جميع الاختصاصات الحاصله للبطن له فالثمن لهم على نحو المثلث. و مما ذكرنا تعرف أن اشتراك البطون فى الثمن أولى من اشتراكهم فى ديه العبد المقتول حيث إنها بدل شرعى يكون الحكم به متأخرا عن تلف الوقت فجاز عقلا منع سرايه حق البطون اللاحقه إليه بخلاف الثمن فإنه يملكه من يملكه بنفس خروج الوقف عن ملكهم على وجه المعاوضه الحقيقه فلا يعقل اختصاص العوض بمن لم يختص بالمعوض و من هنا اتضح أيضا أن هذا أولى بالحكم من

بدل الرهن الذى حكموا بكونه رهنا لأن حق الرهنه متعلق بالعين من حيث إنها ملك لمالكها الأول فجاز أن يرتفع لا إلى بدل بارتفاع ملكيه المالك الأول بخلاف الاختصاص الثابت للبطن المعدوم فإنه ليس قائما بالعين من حيث إنها ملك للبطن الموجود بل اختصاص موقت نظير اختصاص البطن الموجود منشأ بإنشائه مقارن له بحسب الجعل متأخرا عنه فى الوجود. و قد تبين مما ذكرنا أن الثمن حكمه حكم الوقف فى كونه ملكا لجميع البطون على ترتيبهم فإن كان مما يمكن أن يبقى و ينتفع به البطون على نحو المبدل و كانت مصلحه البطون فى بقاءه أبقى و إلا أبدل مكانه ما هو أصلح و من هنا ظهر عدم الحاجه إلى صيغه الوقف فى البديل بل نفس البديله تقتضى كونه كالمبدل و لذا علله الشهيد رحمه الله فى غايه المراد بقوله لأنه صار مملوكا على حد الملك الأول إذ يستحيل أن يملك لا على حده ثم إن هذه العين حيث صارت ملكا للبطون فلهم أو لوليهم أن ينظر فيها و يتصرف فيها بحسب مصلحه جميع البطون و لو بالإبدال بعين أخرى أصلح لهم بل قد يجب إذا كان تركه يعد تضييعا للحقوق و ليس مثل الأصل ممنوعا عن بيعه إلا لعذر لأن ذلك كان حكما من أحكام الوقف الابتدائى و بدل الوقف إنما هو بدل له فى كونه ملكا للبطون فلا يترتب عليه جميع أحكام الوقف الابتدائى. و مما ذكرنا أيضا يظهر عدم وجوب شراء المماثل للوقف كما هو ظاهر التذكرة و الإرشاد و جامع المقاصد و التنقيح و المقتصر و مجمع الفائده بل قد لا يجوز إذا كان غيره أصلح لأن الثمن إذا صار ملكا

فبالإلزام ملاحظه مصلحتهم خلافا للعلامه و ولده و الشهيد و جماعه فأوجبوا المماثله مع الإمكان لكون المثل أقرب إلى مقصود الواقف. و فيه مع عدم انضباط غرض الواقف إذ قد يتعلق غرضه بكون الموقوف عينا خاصه و قد يتعلق بكون منفعه الوقف مقدارا معيناً من دون تعلق غرض بالعين و قد يكون الغرض خصوص الانتفاع بثمرته كما لو وقف بستانا لينتفعوا بثمرته فيبيع فدار الأمر بين أن يشتري بثمرته بستانا في موضع لا يصل إليهم إلا قيمه الثمره و بين أن يشتري ملكا آخر يصل إليهم أجره منفعتة فإن الأول و إن كان مماثلا- إلا أنه ليس أقرب إلى غرض الواقف أنه لا دليل على وجوب ملاحظه الأقرب إلى مقصوده إنما اللازم ملاحظه مدلول كلامه في إنشاء الوقف لتجرى الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها فالحاصل أن الوقف ما دام موجودا بشخصه لا يلاحظ فيه إلا مدلول كلام الواقف و إذا بيع و انتقل الثمن إلى الموقوف عليهم لم يلاحظ فيه إلا مصلحتهم هذا. قال العلامه في محكي التذكرة كل مورد جوزنا بيع الوقف فإنه يباع و يصرف الثمن إلى جهة الوقف فإن أمكن شراء مثل تلك العين مما ينتفع به كان أولى و إلا- جاز شراء كل ما يصح وقفه و إلا صرف الثمن إلى الموقوف عليه يعمل فيه ما شاء لأن فيه جمعا بين التوصل إلى غرض الواقف من نفع الموقوف عليه على الدوام و بين النص الدال على عدم جواز مخالفة الواقف حيث شرط التأييد فإذا لم يمكن التأييد بحسب الشخص و أمكن بحسب النوع و جب لأنه موافق لغرض الواقف و داخل تحت

الأول الذى وقع عليه العقد و مراعاة الخصوصيه الكليه تفضى إلى فوات الغرض بأجمعه و لأن قصر الثمن على البائعين يقتضى خروج باقى البطون عن الاستحقاق بغير وجه مع أنهم يستحقون من الوقف كما يستحق البطن الأول و تعذر وجودهم حال الوقف و قال بعض علمائنا و الشافعيه إن ثمن الوقف كقيمته الموقوف إذا تلف فيصرف الثمن على الموقوف عليهم على رأى انتهى. و لا- يخفى عليك مواقع الرد و القبول فى كلامه رحمه الله ثم إن المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمه الحاكم القيم من قبل سائر البطون و يحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان لأنه المنصوب لمعظم الأمور الراجعه إلى الوقف إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجمعوله من قبل الواقف إلى التصرف فى نفس العين و الظاهر سقوط نظارته عن بدل الوقف و يحتمل بقاؤها لتعلق حقه بالعين الموقوفه فيتعلق ببدلها ثم إنه لو لم يمكن شراء بدله و لم يكن الثمن مما ينتفع به مع بقاء عينه كالنقدين فلا يجوز دفعه إلى البطن الموجود لما عرفت من كونه كالمبيع مشتركاً بين جميع البطون و حينئذ فيوضع عند أمين حتى يتمكن من شراء ما ينتفع به و لو مع الخيار إلى مده و لو طلب ذلك البطن الموجود فلا يبعد وجوب إجابهته و لا يعطل الثمن حتى يوجد ما يشتري به من غير خيار. نعم لو رضى الموجود بالتجار به و كانت المصلحه فى التجاره جازت مع المصلحه إلى أن يوجد البديل و الربح تابع للأصل و لا يملكه الموجودون لأنه جزء من المبيع و ليس كالنماء الحقيقى. ثم لا فرق فى جميع ما ذكرنا من جواز البيع مع خراب

الوقف بين عروض الخراب لكله أو بعضه فيباع البعض المخروب و يجعل بدله ما يكون وقفا و لو كان صرف ثمنه فى باقيه بحيث يوجب زياده منفعه جاز مع رضا الكل لما عرفت من كون الثمن ملكا للبطون فلهم التصرف فيه على ظن المصلحه و منه يعلم جواز صرفه فى وقف آخر عليهم على نحو هذا الوقف فيجوز صرف ثمن ملكك مخروب فى تعمير وقف آخر عليهم و لو خرب بعض الوقف و خرج عن الانتفاع و بقى بعضه محتاجا إلى عماره لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقه فهل يصرف ثمن المخروب إلى عماره الباقي و إن لم يرض البطن الموجود وجهان آتيان فيما إذا احتاج إصلاح الوقف بحيث لا يخرج عن قابليه انتفاع البطون اللاحقه إلى صرف منفعتة الحاضره التى يستحقها البطن الموجود إذا لم يشترط الواقف إخراج مئونه الوقف عن منفعتة قبل قسمته فى الموقوف عليهم و هنا فروع آخر يستخرجها الماهر بعد التأمل.

### **الصورة الثانية أن يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به**

بحيث يصدق عرفا أنه لا منفعه فيه كدار تهدمت فصارت عرصه تؤجر للانتفاع بها بأجره لا تبلغ شيئا معتدا به فإن كان ثمنه على تقدير البيع لا يعطى به إلا ما كانت منفعتة كمنفعه العرصه فلا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز و إن كان يعطى بثمانه ما تكون منفعتة أكثر من منفعه العرصه بل ساوت منفعه الدار ففى جواز البيع وجهان من عدم دليل على الجواز مع قيام المقتضى للمنع و هو ظاهر المشهور حيث قيدوا الخراب المسوغ للبيع بكونه بحيث لا يجدى نفعا. و قد تقدم التصريح من العلامه فى التحرير بأنه لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه من الوقف و لم يجز بيعها اللهم إلا أن

يحمل النفع المنفى فى كلام المشهور على النفع المعتد به بحسب حال العين فإن الحمام الذى يستأجر كل سنه مائه دينار إذا صار عرصه تؤجر كل سنه خمسه دراهم أو عشره لغرض جزئى كجمع الزبائل فيها و نحوه يصدق عليه أنه لا يجدى نفعاً و كذا القرية الموقوفه فإن خرابها بغور أنهارها و هلاك أهلها و لا يكون بسلب منافع أراضيها رأساً و يشهد لهذا ما تقدم عن التحرير من جعل عرصه الدار المنهدمه مواتاً لا- ينتفع بها بالكليه مع أنها كثيراً ما تستأجر للأغراض الجزئيه فالظاهر دخول الصورة المذكوره فى إطلاق كلام من سوغ البيع عند خرابه بحيث لا يجدى نفعاً و يشمله الإجماع المدعى فى الانتصار و الغنيه لكن الخروج بذلك عن عموم أدله و جوب العمل بمقتضى وقف الواقف الذى هو حبس العين و عموم قوله ع لا يجوز شراء الوقف مشكل. و يؤيد المنع حكم أكثر من تأخر عن الشيخ بالمنع عن بيع النخلة المنقلعه بناء على جواز الانتفاع بها فى وجوه آخر كالتسقيف و جعلها جسراً و نحو ذلك بل ظاهر المختلف حيث جعل النزاع بين الشيخ و الحلبي رحمهما الله لفظياً حيث نزل تجويز الشيخ على صورته عدم إمكان الانتفاع به فى منفعه أخرى الإنفاق على المنع إذا حصل فيه انتفاع و لو قليلاً كما يظهر من التمثيل بجعله جسراً. نعم لو كان قليلاً فى الغايه بحيث يلحق بالمعدوم أمكن الحكم بالجواز لانصراف

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٠

قوله ع لا يجوز شراء الوقف إلى غير هذه الحاله و كذا حبس العين و تسبيل المنفعه إنما يجب الوفاء به ما دامت المنفعه المعتد بها موجوده و إلا فمجرد حبس العين

و إمساكه و لو من دون منفعه لو وجب الوفاء به لمنع عن البيع فى الصورة الأولى ثم إن الحكم المذكور جار فيما إذا صارت منفعه الموقوف قليله لعارض آخر غير الخراب لجريان ما ذكرناه فيه ثم إنك قد عرفت فيما سبق أنه ذكر بعض أن جواز بيع الوقف لا- يكون إلا- مع بطلان الوقف و عرفت وجه النظر فيه ثم وجه بطلان الوقف فى الصورة الأولى بفوات شرط الوقف المراعى فى الابتداء و الاستدامه و هو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها. و فيه ما عرفت سابقا من أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحا لا- وجه له فى الوقف المؤبد مع أنه لا- دليل عليه مضافا إلى أنه لا- دليل على اشتراط الشرط المذكور فى الاستدامه فإن الشرط فى العقود الناقله يكفى وجوده حين النقل فإنه قد يخرج المبيع عن المالىه و لا يخرج بذلك عن ملك المشتري مع أن جواز بيعه لا- يوجب الحكم بالبطلان بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم إلى الجواز كما تقدم ثم ذكر أنه قد يقال بالبطلان أيضا بانعدام عنوان الوقف فيما إذا وقف بستانا مثلا ملاحظا فى عنوان وقفه البستانيه فخربت حتى خرجت عن قابليه ذلك فإنه و إن لم تبطل منفعتها أصلا لإمكان الانتفاع بها دارا مثلا لكن ليس من عنوان الوقف و احتمال بقاء العرصه على الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف و هى باقيه و خراب غيرها و إن اقتضى بطلانه فيه لا يقتضى بطلانه فيها يدفعه أن العرصه كانت جزء من الوقف من حيث كونه بستانا لا مطلقا فهى حينئذ جزء عنوان الوقف الذى قد فرض خرابه و لو فرض إرادته وقفها

ليكون بستانا أو غيره لم يكن إشكال في بقائها لعدم ذهاب عنوان الوقف و ربما يؤيد ذلك في الجملة ما ذكره في باب الوصيه من أنه لو أوصى بدار فانهدمت قبل موت الموصى بطلت الوصيه لانتفاء موضوعها. نعم لو لم تكن الداريه و البستانيه و نحو ذلك مثلا- عنوانا للوقف و إن قارنت وقفه بل كان المراد به الانتفاع به في كل وقت على حسب ما يقبله لم يبطل الوقف بتغير أحواله ثم ذكر أن في عود الوقف إلى ملك الواقف أو وارثه بعد البطلان أو الموقوف عليه وجهين. أقول يرد على ذلك ما قد يقال بعد الإجماع على أن انعدام العنوان لا يوجب بطلان الوقف بل و لا جواز البيع و إن اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه لكنه غير تغير العنوان كما لا يخفى أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان لأنه إن أريد العنوان ما جعل مفعولا في قوله وقفت هذا البستان فلا- شك أنه ليس إلا- كقوله بعث هذا البستان أو وهبته فإن التمليك المعلق بعنوان لا- يقتضى دوران الملك مدار العنوان فالبستان إذا صار ملكا فقد ملك منه كل جزء خارجي و إن لم يكن في ضمن عنوان البستان و ليس التمليك من قبيل الأحكام الجعليه المتعلقة بالعنوانات و إن أريد بالعنوان شىء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف و العلم و لا بد من بيان المراد منه هل يراد ما اشترط لفظا أو قصدا في الموضوع زياده على عنوانه. و أما تأييد ما ذكر بالوصيه فالمناسب أن يقاس ما نحن فيه بالوصيه بالبستان بعد تمامها و خروج البستان عن ملك الموصى بموته و قبول الموصى له فهل يرضى أحد



بالتزام بطلان الوصيه بصيروره البستان عرصه. نعم الوصيه قبل تمامها يقع الكلام فى بقائها و بطلانها من جهات آخر ثم ما ذكره من الوجهين مما لا يعرف له وجه بعد إطباق كل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملك الواقف على عدم عوده إليه أبدا.

### **الصورة الثالثة أن يخرب بحيث تقل منفعته لكن لا إلى حد يلحق بالمعدوم**

و الأقوى هنا المنع و هو الظاهر من الأ-كثرفى مسأله النخله المنقلعه حيث جوز الشيخ فى محكى الخلاف بيعها محتجا بأنه لا يمكن الانتفاع بها إلا على هذا الوجه لأن الوجه الذى شرطه الواقف قد بطل و لا يرجى عوده و منعه الحلى قائلا و لا يجوز بيعها بل ينتفع بها بغير البيع مستندا إلى وجوب بقاء الوقف على حاله مع إمكان الانتفاع و زوال بعض المنافع لا يستلزم زوال جميعها لإمكان التسقيف بها و نحوه. و حكى موافقته عن الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و أكثر المتأخرين. و حكى فى الإيضاح عن والده قدس سرهما أن النزاع بين الشيخ و الحلى لفظى و استحسنة لأن فى تعليل الشيخ اعترافا بسلب جميع منافعها و الحلى فرض وجود منفعه لها و منع لذلك بيعها و قيل يمكن بناء نزاعهما على رعايه المنفعه المعد لها الوقف كما هو الظاهر من تعليل الشيخ و لا- يخلو عن تأمل. و كيف كان فالأقوى هنا المنع و أولى منه بالمنع ما لو قلت منفعه الوقف من دون خراب فلا يجوز بذلك البيع إلا إذا قلنا بجواز بيعه إذا كان أعود و سيجى ء تفصيله.

### **الصورة الرابعة أن يكون بيع الوقف أنفع و أعود للموقوف**

و الظاهر أن المراد منه أن يكون ثمن الوقف أزيد نفعا من المنفعه الحاصله تدريجا مده وجود الموقوف عليه و قد نسب جواز البيع هنا إلى المفيد و قد تقدمت عبارته فراجع. و زياده النفع قد تلاحظ بالنسبه إلى البطن الموجود و قد تلاحظ بالنسبه إلى جميع البطون إذا قيل بوجوب شراء بدل الوقف بثمنه و الأقوى المنع مطلقا وفاقا للأكثر بل الكل بناء على ما تقدم من عدم دلالة قول المفيد على ذلك

و على تقديره فقد تقدم عن التحرير أن كلام المفيد متأول و كيف كان فلا إشكال فى المنع لوجود مقتضى المنع و هو وجوب العمل على طبق إنشاء الواقف. و قوله ع: لا يجوز شراء الوقف و غير ذلك و عدم ما يصلح للمنع عدا روايه ابن محبوب عن على بن رئاب عن جعفر بن حنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل وقف غله له على قرابته من أبيه و قرابته من أمه و أوصى لرجل و لعقبه من تلك الغله ليس بينه و بينه قرابه بثلاثمائة درهم فى كل سنه و يقسم الباقي على قرابته من أبيه و قرابته من أمه فقال جائز للذى أوصى له بذلك قلت أ رأيت إن لم يخرج من غله تلك الأرض التى أوقفها إلا خمسمائه درهم فقال أ ليس فى وصيته أن يعطى الذى أوصى له من تلك الغله ثلاثمائة درهم و يقسم الباقي على قرابته من أبيه

المكاسب، ج ٢، ص ١٧١

و أمه قلت نعم قال ليس لقرابته أن يأخذوا من الغله شيئاً حتى يوفوا الموصى له ثلاثمائة درهم ثم لهم ما يبقى بعد ذلك قلت أ رأيت إن مات الذى أوصى له قال إن مات كانت الثلاثمائة درهم لورثته يتوارثونها بينهم فأما إذا انقطع ورثته فلم يبق منهم أحد كانت الثلاثمائة درهم لقرابه الميت يرد إلى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما بقوا و بقيت الغله قلت فللورثه من قرابه الميت أن يبيعوا الأرض إن احتاجوا إليها و لم يكفهم ما يخرج من الغله قال نعم إذا رضوا كلهم و كان البيع خيراً لهم باعوا. و الخبر المروى عن الاحتجاج:

إن الحميرى كتب إلى صاحب الزمان جعلنى الله فداه أنه روى عن الصادق ع خبر مأثور إذا كان الوقف على قوم بأعيانهم و أعقابهم فاجتمع أهل الوقف على بيعه و كان ذلك أصلح لهم أن يبيعه فهل يجوز أن يشتري من بعضهم إن لم يجتمعوا كلهم على البيع أم لا- يجوز إلا- أن يجتمعوا كلهم على ذلك و عن الوقف الذى لا- يجوز بيعه فأجاب ع إذا كان الوقف على إمام المسلمين فلا- يجوز بيعه و إذا كان على قوم من المسلمين فليبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين و مفترقين إن شاء الله دلت على جواز البيع إما فى خصوص ما ذكره الراوى و هو كون البيع أصلح و إما مطلقا بناء على عموم الجواب لكنه مقيد بالأصلح لمفهوم روايه جعفر كما أنه يمكن حمل اعتبار رضا الكل فى روايه جعفر على صورته يبيع تمام الوقف لا اعتباره بما فى بيع كل واحد بقرينه روايه الاحتجاج. و يؤيد المطلب صدر روايه ابن مهزيار الآ-تبه لبيع حصه ضيعه الإمام ع من الوقف. و الجواب عن روايه جعفر فإنها إنما تدل على الجواز مع حاجه الموقوف عليهم لا لمجرد كون البيع أنفع فالجواز مشروط بالأمرين كما تقدم عن ظاهر النزاهه و سيجىء الكلام فى هذا القول بل يمكن أن يقال إن المراد بكون البيع خيرا لهم مطلق النفع الذى يلاحظه الفاعل ليكون منشأ لإرادته فليس مراد الإمام ع بيان اعتبار ذلك تعبدا بل المراد بيان الواقع الذى فرضه السائل يعنى إذا كان الأمر على ما ذكرت من المصلحه فى بيعه جاز كما يقال إذا أردت البيع و رأيت أنه أصلح من تركه فبيع و هذا مما

لا يقول به أحد و يحتمل أيضا أن يراد من الخير هو خصوص رفع الحاجه التي فرضها السائل. و عن المختلف و جماعه الجواب عنها بعدم ظهورها في المؤيد لاقتصارها على ذكر الأعقاب و فيه نظر لأن الاقتصار في مقام الحكايه لا يدل على الاختصاص إذ يصح أن يقال في الوقف المؤيد إنه وقف على الأولاد مثلا و حينئذ فعلى الإمام ع أن يستفصل إذا كان بين المؤيد و غيره فرق في الحكم فافهم و كيف كان ففي الاستدلال بالروايه مع ما فيها من الإشكال على جواز البيع بمجرد الأنفعيه إشكال مع عدم الظفر بالقائل به عدا ما يوهمه ظاهر عبارته المفيد المتقدمه. و مما ذكرنا يظهر الجواب عن روايه الحميرى ثم لو قلنا في هذه الصوره بالجواز كان الثمن للبطن الأول البائع يتصرف فيه على ما شاء و منه يظهر وجه آخر لمخالفه الروايتين للقواعد فإن مقتضى كون العين مشتركه بين الباطون كون بدلها كذلك كما تقدم من استحاله كون بدله ملكا لخصوص البائع فيكون تجويز البيع في هذه الصوره و التصرف في الثمن رخصه من الشارع للبائع في إسقاط حق اللاحقين آنا ما قبل البيع نظير الرجوع في الهبه المتحقق ببيع الواهب لثلا يقع البيع على المال المشترك فيستحيل كون بدله مختصا.

### **الصوره الخامسه أن يلحق الموقوف عليهم ضروره شديده**

و قد تقدم عن جماعه تجويز البيع في هذه الصوره بل عن الانتصار و الغنيه الإجماع عليه و تدل عليه روايه جعفر المتقدمه و يرده أن ظاهر الروايه أنه يكفي في البيع عدم كفايه غله الأرض لمثونه سنه الموقوف عليهم كما لا يخفى و هذا أقل مراتب الفقر الشرعى. و المأخوذ من عبارة من تقدم من المجوزين اعتبار الضروره و

الحاجه الشديده و بينها و بين مطلق الفقير عموم من وجه إذ قد يكون فقيرا و لا يتفق له حاجه شديده بل مطلق الحاجه لوجدانه من مال الفقراء ما يوجب التوسعه عليه و قد يتفق الحاجه و الضروره الشديده فى بعض الأوقات لمن يقدر على مئونه سنته فالروايه بظاهرها غير معمول بها مع أنه قد يقال إن ظاهر الجواز جواز البيع بمجرد رضا الكل و كون البيع أنفع و لو لم يكن حاجه و كيف كان فلا يبقى للجواز عند الضروره الشديده إلا الإجماعان المعتضدان بفتوى جماعه و فى الخروج بهما عن قاعده عدم جواز البيع و عن قاعده وجوب كون الثمن على تقدير البيع غير مختص بالبطن الموجود مع وهنهما بمصير جمهور المتأخرين و جماعه من القدماء إلى الخلاف بل معارضتهما بالإجماع المدعى فى السرائر إشكال.

### **الصوره السادسه أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجه أو إذا كان فيه مصلحه**

للبطن الموجود أو جميع البطون أو عند مصلحه خاصه على حسب ما يشترط فقد اختلفت كلمات العلامه و من تأخر عنه فى ذلك فقال فى الإرشاد لو شرط بيع الوقف عند حصول ضرر كالخراج و المؤن من قبل الظالم و شراء غيره بثمانه فالوجه الجواز انتهى و فى القواعد و لو شرط بيعه عند الضروره كزيادة خراج و شبهه و شراء غيره بثمانه أو عند خرابه و عطلته أو خروجه عن حد الانتفاع أو قله نفعه ففى صحه الشرط إشكال و مع البطلان ففى إبطال الوقف نظر انتهى و ذكر فى الإيضاح فى وجه الجواز روايه جعفر بن حنان المتقدمه قال فإذا جاز بغير شرط فمع الشرط أولى و فى وجه المنع أن الوقف للتأييد و البيع ينافيه قال و الأصح أنه لا يجوز بيع الوقف بحال

انتهى قال الشهيد فى الدروس و لو شرط الواقف بىعه عند حاجتهم أو وقوع الفتنة بينهم فأولى بالجواز انتهى و يظهر منه أن للشرط تأثيراً و أنه يحتمل المنع من دون الشرط و التجويز معه. و عن المحقق الكركى أنه قال التحقيق أن كل موضع قلنا بجواز بيع الوقف يجوز اشتراط البيع فى الوقف إذا بلغ تلك الحالة لأنه شرط مؤكد و ليس بمناف للتأييد المعترف فى الوقف لأنه مقيد واقعا بعدم حصول أحد أسباب البيع و إلا فلا للمنافاه فلا يصح حينئذ حبسها لأن اشتراط شراء شىء

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٢

بشمنه يكون وقفا مناف لذلك لاقتضائه الخروج عن الملك فلا يكون وقفا و لا حبسا انتهى. أقول و يمكن أن يقال بعد التمسك فى الجواز بعموم الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها و المؤمنون عند شروطهم بعدم ثبوت كون جواز البيع منافيا لمقتضى الوقف فلعله مناف لإطلاقه و لذا يجتمع الوقف مع جواز البيع عند طرو مسوغاته فإن التحقيق كما عرفت سابقا أن جواز البيع لا يبطل الوقف بل هو وقف يجوز بىعه فإذا بيع خرج عن كونه وقفا ثم إنه لو سلم المنافاه فإنما هو بىعه للبطن الموجود و أكل ثمنه و أما تبديله بوقف آخر فلا- تنافى بينه و بين مفهوم الوقف فمعنى كونه حبسا كونه محبوسا من أن يتصرف فيه بعض طبقات الملا-ك على نحو الملك المطلق و أما حبس شخص الوقف فهو لازم لإطلاقه و تجرده عن مسوغات الإبدال شرعيه كانت كخوف الخراب أو بجعل الواقف كالاشرط فى متن العقد فتأمل. ثم إنه روى صحيحا فى الكافى: ما ذكره أمير المؤمنين ع فى كيفية وقف ماله فى عين ينبع

و فيه فإن أراد الحسن أن يبيع نصيبا من المال فيقضى به الدين فليفعل إن شاء لا حرج عليه فيه و إن شاء جعله شروى الملك و إن ولد على و أموالهم إلى الحسن بن علي و إن كان دار الحسن بن علي غير دار الصدقه فبدا له أن يبيعها فليبيعها إن شاء و لا حرج عليه فيه فإن باع فإنه يقسم ثمنها ثلثه أثلاث فيجعل ثلثا في سبيل الله و يجعل ثلثا في بني هاشم و بني المطلب و يجعل ثلثا في آل أبي طالب و أنه يضعه فيهم حيث يراه الله ثم قال و إن حدث بحسن بن علي حدث و حسين حتى فإن الآخر منهما ينظر في بني علي إلى أن قال فإنه يجعله في رجل يرضاه من بني هاشم و إنه يشترط على الذي يجعله إليه أن يترك المال على أصوله و ينفق الثمره حيث أمره به من سبيل الله و وجوهه و ذوى الرحم من بني هاشم و بني عبد المطلب و القريب و البعيد لا يباع شىء منه و لا يوهب و لا يورث الروايه و ظاهرها جواز اشتراط البيع فى الوقف لنفس البطن الموجود فضلا عن البيع لجميع البطون و صرف ثمنه فيما ينتفعون به و السند صحيح و التأويل مشكل و العمل أشكل.

### **الصورة السابعة أن يؤدي بقاؤه إلى خرابه علما أو ظنا**

و هو المعبر عنه بخوف الخراب فى كثير من العبائر المتقدمه و الأداء إلى الخراب قد يكون للخلف بين أربابه و قد يكون لا له و الخراب المعلوم أو المخوف قد يكون على حد سقوطه من الانتفاع نفعاً معتدا به و قد يكون على وجه نقص المنفعة و أما إذا فرض جواز الانتفاع

به بعد الخراب بوجه آخر كارتفاعه السابق أو أزيد فلا يجوز بيعه إلا على ما استظهره بعض من تقدم كلامه سابقا من أن تغير عنوان الوقف يسوغ بيعه وقد عرفت ضعفه. وقد عرفت من عبائر جماعه تجويز البيع في صوره التأديبه إلى الخراب و لو لغير الاختلاف و من أخرى تقيدهم به.

### **الصورة الثامنة أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو النفس**

و إن لم يعلم أو يظن بذلك فإن الظاهر من بعض العبارات السابقه جوازه لذلك خصوصا من عبر بالاختلاف الموجب لخوف الخراب.

### **الصورة التاسعة أن يؤدي الاختلاف بينهم إلى ضرر عظيم**

من غير تقييد بتلف المال فضلا عن خصوص الوقف.

### **الصورة العاشرة**

أن يلزم فساد تستباح منه الأنفس

### **و الأقوى الجواز مع تأديبه البقاء إلى الخراب - على وجه لا ينتفع به نفعا يعتد به عرفا**

سواء كان لأجل الاختلاف أم غيره و المنع في غيره من جميع الصور أما الجواز في الأول فلما مر من الدليل على جواز بيع ما سقط عن الانتفاع فإن الغرض من عدم البيع عدم انقطاع شخصه فإذا فرض العلم أو الظن بانقطاع شخصه فدار الأمر بين انقطاع شخصه و نوعه و بين انقطاع شخصه لا- نوعه كان الثاني أولى فليس فيه منافاه لغرض الواقف أصلا. و أما الأدله الشرعيه فغير ناهضه لاختصاص الإجماع و انصراف النصوص إلى غير هذه الصوره. و أما الموقوف عليهم فالمفروض إذن الموجود منهم و قيام الناظر العام أو الخاص مقام غير الموجود. نعم قد يشكل الأمر فيما لو فرض تضرر البطن الموجود من بيعه للزوم تعطيل الانتفاع إلى زمان وجدان البدل أو كون البدل قليل المنفعه بالنسبه إلى الباقي. و مما ذكر يظهر أنه يجب تأخير البيع إلى آخر أزمه إمكان البقاء مع عدم فوات الاستبدال فيه- و مع فوته ففي تقديم البيع إشكال و لو دار الأمر بين بيعه و الإبدال به و بين صرف منفعته الحاصله مدته من الزمان لتعميره ففي ترجيح حق البطن الذي تفوته المنفعه أو حق الواقف و سائر البطون المتأخره المتعلق بشخص الوقف و جهان لا يخلو أولهما عن قوه إذا لم يشترط الواقف إصلاح الوقف من منفعه مقدما على الموقوف عليه. و قد يستدل على الجواز فيما ذكرنا بما عن التنقيح من أن بقاء الوقف على حاله و الحال هذه إضاعه و إتلاف للمال و هو منهى عنه شرعا فيكون البيع جائزا و لعله أراد الجواز بالمعنى الأعم فلا يرد عليه أنه يدل على وجوب البيع. و



فيه أن المحرم هو إضاعه المال المسلط عليه لا ترك المال الذى لا سلطان عليه إلى أن يخرب بنفسه و إلا لزم وجوب تعمیر الأوقاف المشرفه على الخراب بغير البيع مهما أمكن مقدما على البيع أو إذا لم يمكن البيع. و الحاصل أن ضعف هذا الدليل بظاهره واضح و يتضح فساده على القول بكون الثمن للبطن الموجود لا غير و يتلوه فى الضعف ما عن المختلف و التذكرة و المهذب و غايه المرام من أن الغرض من الوقف استيفاء منافعه و قد تعذرت فيجوز إخراجه عن حده تحصيلًا للغرض منه و الجمود على العين مع تعطيلها تضييع للغرض كما أنه لو تعطل الهدى ذبح فى الحال و إن اختص بموضع فلما تعذر مراعاة المحل ترك مراعاته لتخلص المعتذر. و فيه أن الغرض من الوقف استيفاء المنافع من شخص الموقوف لأنه الذى دلت عليه صيغه الوقف و المفروض تعذره فيسقط و قيام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص لكونه أقرب إلى مقصود الواقف فرع الدليل على وجوب اعتبار ما هو الأقرب إلى غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض فالأولى منع جريان أدله المنع مع خوف الخراب المسقط للمنفعه رأسا و جعل ذلك مؤيدا.

### [الدليل على المنع فى غير ما ذكرنا]

#### إشارة

و أما المنع فى غير هذا القسم من الصورة السابعة و فيما عداها من الصور اللاحقه لها فلعوم قوله ع لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغله فى ملكك فإن ترك الاستفصال فيه بين علم المشتري بعدم وقوع بيع الوقف على

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٣

بعض الوجوه المجوزه و بين عدمه الموجب لحمل فعل البائع على الصحة يدل على أن الوقف ما دامت له غله لا يجوز بيعه و كذا قوله ع:

الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله. و ما دل على أنه يترك حتى يرثها وارث السماوات و الأرض

### [التمسك بالاستصحاب على المنع]

هذا كله مضافا إلى الاستصحاب في جميع هذه الصور و عدم الدليل الوارد عليه

### [الاستدلال بمكاتبه ابن مهزيار على الجواز في غير ما ذكرنا]

عدا المكاتبه المشهوره التي انحصرت تمسك كل من جوزه في هذه الصور فيها و هي مكاتبه ابن مهزيار قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني ع أن فلانا ابتاع ضيعه فأوقفها و جعل لك في الوقف الخمس و يسأل عن رأيك في بيع حصتك من الأرض أو تقويمها على نفسه بما اشتراها به أو يدعها موقوفه. فكتب إلى أعلم فلانا أني أمره أن يبيع حصتي من الضيعه و إيصال ثمن ذلك إلى و أن ذلك رأيي إن شاء الله تعالى أو يقومها على نفسه إن كان ذلك أوفق له قال و كتبت إليه أن الرجل ذكر أن بين من وقف عليهم هذه الضيعه اختلافا شديدا و أنه ليس يأمن أن يتفاقم ذلك بينهم بعده فإن كان ترى أن يبيع هذا الوقف و يدفع إلى كل إنسان منهم ما [كان وقف له من ذلك أمرته. فكتب بخطه إلى أعلمه أن رأيي له إن كان قد علم الاختلاف ما بين أصحاب الوقف أن يبيع الوقف أمثل فليبيع فإنه ربما جاء في الاختلاف تلف الأموال و النفوس

### [الاستدلال بالمكاتبه على الجواز فيما لو كان الخراب على وجه نقص المنفعه]

حيث إنه يمكن الاستدلال للجواز بها في القسم الثاني من الصوره السابعه بناء على أن قوله فإنه إلى آخره تعليل لجواز البيع في صوره الاختلاف و أن المراد بالمال هو الوقف فإن ضم النفوس إنما هو لبيان الضرر الآخر المترتب على الاختلاف لا أن المناط في الحكم هو اجتماع الأمرين كما لا- يخفى فيكون حاصل التعليل أنه كلما كان الوقف في معرض الخراب جاز بيعه و فيه أن المقصود جواز بيعه إذا أدى بقاؤه إلى الخراب علما أو ظنا لا- مجرد كونه ربما يؤدي إليه المجامع للاحتمال المساوي أو المرجوح على

ما هو الظاهر من لفظه ربما كما لا يخفى على المتتبع لموارد استعمالاتها و لا أظن أن أحدا يلتزم بجواز البيع بمجرد احتمال أداء بقائه إلى الخراب لأن كلمات من عبر بهذا العنوان كما عرفت بين قولهم أدى بقاؤه إلى خرابه و بين قولهم يخشى أو يخاف خرابه.

و الخوف عند المشهور كما يعلم من سائر موارد إطلاقاتهم مثل قولهم يجب الإفطار و التيمم مع خوف الضرر و يحرم السفر مع خوف الهلاك و لا يتحقق إلا بعد قيام أماره الخوف هذا مع أن مناط الجواز على ذكر تلف الوقف رأسا و هو القسم الأول من الصورة السابعة التي جوزنا فيها البيع فلا يشمل الخراب الذي لا يصدق معه التلف مع أنه لا وجه بناء على عموم التعليل للاقتصار على خوف خراب خصوص الوقف بل كلما خيف تلف مال جاز بيع الوقف.

### **و أما تقريب الاستدلال بالمكاتبه على جواز البيع فى الصورة الثامنة**

و هى صورته وقوع الاختلاف الذى ربما أوجب تلف الأموال و النفوس فهو أن الحكم بالجواز معلق على الاختلاف إلا أن قوله ع فإنه ربما إلى آخره مقيد بالاختلاف الخاص و هو الذى لا يؤمن معه من التلف لأن العله تقيد المعلول كما فى قولك لا تأكل الرمان لأنه حامض. و فيه أن اللازم على هذا تعميم الجواز فى كل مورد لا يؤمن معه من تلف الأموال و النفوس و إن لم يكن من جهة اختلاف الموقوف عليهم فيجوز بيع الوقف لإصلاح كل فتنه و إن لم يكن لها دخل فى الوقف اللهم إلا أن يدعى سوق العله مساق التقريب لا التعليل الحقيقى حتى يتعدى إلى جميع موارد له لكن تقييد الاختلاف حينئذ بكونه مما لا يؤمن ممنوع و هو الذى فهمه الشهيد

الثانى رحمه الله فى الروضه كما تقدم كلامه لكن الحكم على هذا الوجه مخالف للمشهور فلا يبقى حينئذ وثوق بالروايه بحيث يرفع اليد بها عن العمومات و القواعد مع ما فيها من ضعف الدلاله كما سيجى ء إليه الإشاره.

### **[الاستدلال بالمكاتبه على الصوره التاسعه و رده.]**

و مما ذكرنا يظهر تقريب الاستدلال على الصوره التاسعه و رده.

### **و أما تقريب الاستدلال على الصوره العاشره**

فهو أن ضم تلف النفس إلى تلف الأموال مع أن خوف تلف الأنفس يتبعه خوف تلف المال غالبا يدل على اعتبار بلوغ الفتنه فى الشده إلى حيث يخاف منه تلف النفس و لا يكفى بلوغه إلى ما دون ذلك بحيث يخاف منه تلف المال فقط. و فيه أن اللازم على هذا عدم اختصاص موجب الفساد بوقوع الفتنه بين الموقوف عليهم بل يجوز حينئذ بيع الوقف لرفع كل فتنه مع أن ظاهر الروايه كفايه كون الاختلاف بحيث ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس و المقصود كما يظهر من عباره الجامع المتقدمه هو اعتبار الفتنه التى تستباح بها الأنفس.

### **[استناد الفتاوى بجواز بيع الوقف إلى ما فهم من المكاتبه المذكوره]**

و الحاصل أن جميع الفتاوى المتقدمه فى جواز بيع الوقف الراجعه إلى اعتبار أداء بقاء الوقف علما أو ظنا أو احتمالا إلى مطلق الفساد أو فساد خاص أو اعتبار الاختلاف مطلقا أو اختلاف خاص مستنده إلى ما فهم أربابها من المكاتبه المذكوره

### **و الأظهر فى مدلولها هو إناطه الجواز**

بالاختلاف الذى ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس لا مطلق الاختلاف لأن الذيل مقيد و لا خصوص المؤدى علما أو ظنا لأن موارد استعمال لفظه ربما أعم من ذلك و لا مطلق ما يؤدى إلى المحذور المذكور لعدم ظهور الذيل فى التعليل بحيث يتعدى عن مورد النص و إن كان فيه إشاره إلى التعليل.

### **[الإيراد على المكاتبه بإعراض المشهور عنها]**

و على ما ذكرنا فالمكاتبه غير معنى بها عند المشهور لأن الظاهر اعتبارهم العلم أو الظن بأداء بقائه إلى الخراب الغير اللازم للفتنه الموجهه لاستباحه الأموال و الأنفس فتكون النسبه بين فتوى المشهور و مضمون الروايه عموما من وجه لكن الإنصاف أن هذا لا يمنع من جبر ضعف دلالة الروايه و قصور مقاومتها للعمومات المانع بالشهرة لأن اختلاف فتاوى المشهور إنما هو من حيث الاختلاف فى فهم المناط الذى أنيط به الجواز من قوله ع إن كان قد علم الاختلاف المنضم إلى قوله فإنه ربما جاء فى

### [الإيراد على المكاتبه بعدم ظهورها في الوقف المؤبد أو ظهورها في عدم إقباض الموقوف عليهم

و أما دلالة المكاتبه على كون مورد السؤال هو الوقف المؤبد التام فهي على تقدير قصورها منجبره بالشهره فيندفع بها ما يدعى من قصور دلالتها من جهات مثل عدم ظهورها في المؤبد لعدم ذكر البطن اللاحق و ظهورها في عدم إقباض الموقوف عليهم و عدم تمام الوقف كما عن الإيضاح و أوضحه الفاضل المحدث المجلسي و جزم به المحدث البحراني و مال إليه في الرياض. قال الأول في بعض حواشيه على بعض كتب الأخبار إنه يخطر بالبال أنه يمكن حمل الخبر على ما إذا لم يقبضهم الضيعه الموقوف

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٤

عليهم و لم يدفعها إليهم و حاصل السؤال أن الواقف يعلم أنه إذا دفعها إليهم يحصل بينهم الاختلاف و يشتد لحصول الاختلاف بينهم قبل الدفع إليهم في تلك الضيعه أو في أمر آخر فهل يدعها موقوفه و يدفعها إليهم أو يرجع عن الوقف لعدم لزومه بعد و يدفع إليهم ثمناها أيهما أفضل انتهى موضع الحاجه.

و الإنصاف أنه توجيه حسن لكن ليس في السؤال ما يوجب ظهوره في ذلك فلا يجوز رفع اليد عن

مقتضى ترك الاستفصال فى الجواب كما أن عدم ذكر البطن اللاحق لا- يوجب ظهور السؤال فى الوقف المنقطع إذ كثيرا ما يقتصر فى مقام حكاية وقف مؤبد على ذكر بعض البطون فترك الاستفصال عن ذلك يوجب ثبوت الحكم للمؤبد. و الحاصل أن المحتاج إلى الانجبار بالشهره ثبوت حكم الروايه للوقف التام المؤبد لا تعيين ما أنيط به الجواز من كونه مجرد الفتنه أو ما يؤدى الفتنه إليه أو غير ذلك مما تقدم من الاحتمالات فى الفقرتين المذكورتين. نعم يحتاج إلى الاعتضاد بالشهره من جهه أخرى و هى أن مقتضى القاعده كما عرفت لزوم كون بدل الوقف كنفسه مشتركا بين جميع البطون و ظاهر الروايه تقريره للسائل فى تقسيم ثمن الوقف على الموجودين فلا بد إما من رفع اليد عن مقتضى المعاوضه إلا بتكلف سقوط حتى سائر البطون عن الوقف آنا ما قبل البيع لتقع المعاوضه فى مالهم و إما من حمل السؤال على الوقف المنقطع أعنى الحبس الذى لا إشكال فى بقاءه على ملك الواقف أو على الوقف غير التام لعدم القبض أو لعدم تحقق صيغه الوقف و إن تحقق التوطن عليه و تسميته وقفا بهذا الاعتبار. و يؤيده تصدى الواقف بنفسه للبيع إلا أن يحمل على كونه ناظرا أو يقال إنه أجنبى استأذن الإمام ع فى بيعه عليهم حسبه بل يمكن أن يكون قد فهم الإمام ع من جعل السائل قسمه الثمن بين الموجودين مفروغا عنها مع أن المركز فى الأذهان اشتراك جميع البطون فى الوقف و بدله أن مورد السؤال هو الوقف الباقي على ملك الواقف لانقطاعه أو لعدم تمامه. و يؤيده أن ظاهر صدره المتضمن لجعل الخمس من الوقف للإمام هو هذا

النحو أيضا إلا أن يصلح هذا الخلل و أمثاله بفهم الأصحاب الوقف المؤبد التام و يقال إنه لا بأس بجعل الخبر المعتضد بالشهره مخصصا لقاعده المنع عن بيع الوقف و موجبا لتكليف الالتزام بسقوط حق اللاحقين عن الوقف عند إرادته البيع أو بمنع تقرير الإمام ع للسائل فى قسمه الثمن إلى الموجودين.

### [القدر المتيقن من المكاتبه]

و يبقى الكلام فى تعيين الاحتمالات فى مناط جواز البيع و قد عرفت الأظهر منها لكن فى النفس شىء من الجزم بظهوره فلو اقتصر على المتيقن من الاحتمالات و هو الاختلاف المؤدى علما أو ظنا إلى تلف خصوص مال الوقف و نفوس الموقوف عليهم كان أولى و الفرق بين هذا و القسم الأول من الصوره السابعه الذى جوزنا فيه البيع أن المناط فى ذلك القسم العلم أو الظن بتلف الوقف رأسا. و المناط هنا خراب الوقف الذى يتحقق به تلف المال و إن لم يتلف الوقف فإن الزائد من المقدار الباقى مال قد تلف

### [المراد من التلف فى المكاتبه]

و ليس المراد من التلف فى الروايه تلف الوقف رأسا حتى يتحد مع ذلك القسم المتقدم إذ لا- يتناسب هذا ما هو الغالب فى تلف الضيعه التى هى مورد الروايه فإن تلفها غالبا لسقوطها عن المنفعه المطلوبه منها بحسب شأنها

### [هل الثمن للبطن الموجود أو يشتري به ما يكون وقفا]

ثم إن الظاهر من بعض العبائر المتقدمه بل المحكى عن الأكثر أن الثمن فى هذا البيع للبطن الموجود إلا أن ظاهر كلام جماعه بل صريح بعضهم كجامع المقاصد هو أنه يشتري بثمنه ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيلا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و هذا منه قدس سره مبنى على منع ظهور الروايه فى تقرير السائل فى قسمه الثمن على الموجودين أو على منع العمل بهذا التقرير فى مخالفه مقتضى قاعده المعاوضه من اشتراك جميع البطون فى البديل كالمبديل لكن الوجه الثانى ينافى قوله باختصاص الموجودين بثمن ما يباع للحاجه الشديده تمسكا بروايه جعفر فتعين الأول و هو منع التقرير لكنه خلاف مقتضى التأمل فى الروايه.

### و أما الوقف المنقطع

### إشاره

و هو ما إذا وقف على من ينقرض- بناء على صحته كما هو المعروف- فإما أن نقول ببقائه على ملك الواقف و إما أن نقول بانتقاله إلى الموقوف عليهم و على الثانى فإما أن يملكوه ملكا مستقرا بحيث ينتقل منهم إلى ورثتهم عند انقراضهم و إما أن

يقال بعوده إلى ملك الواقف و إما أن يقال بصيرورته في سبيل الله

### [هل يجوز بيع الوقف المنقطع أم لا]

فعلى الأول لا يجوز للموقوف عليهم البيع لعدم الملك و في جوازه للواقف مع جهاله مده استحقاق الموقوف عليهم إشكال- من حيث لزوم الغرر بجهاله وقت استحقاق التسليم التام على وجه ينتفع به و لذا منع الأصحاب كما في الإيضاح على ما حكى عنهم بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله مده العده مع عدم كثره التفاوت. نعم المحكى عن جماعه كالمحقق و الشهيدين في المسالك و الدروس و غيرهم صحه البيع في السكنى الموقته بعمر أحدهما بل ربما يظهر من محكى التنقيح الإجماع عليه و لعله إما لمنع الغرر و إما للنص و هو ما رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح أو الحسن عن الحسين بن نعيم قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل جعل داره سكنى لرجل زمان حياته أو جعلها له و لعقبه من بعده قال هي له و لعقبه من بعده كما شرط قلت فإن احتاج إلى بيعها أبيعها قال نعم قلت فينقض بيعه الدار السكنى قال لا ينقض البيع السكنى كذلك سمعت أبي يقول قال أبو جعفر لا- ينقض البيع الإجاره و لا- السكنى و لكن يبيعه على أن الذى يشتريه لا- يملك ما اشترى حتى ينقضى السكنى على ما شرط إلى آخر الخبر. و مع ذلك فقد توقف في



المسألة العلامة و ولده و المحقق الثاني و لو باعه من الموقوف عليه المختص بمنفعه الوقف فالظاهر جوازه لعدم الغرر و يحتمل العدم لأن معرفه المجموع المركب من ملك البائع و حق المشتري لا- توجب معرفه البيع و كذا لو باعه ممن انتقل إليه حق الموقوف عليه. نعم لو انتقل إلى الواقف ثم باع صح جزما و أما مجرد رضا الموقوف عليهم فلا- يجوز البيع من الأجنبي لأن المنفعه مال لهم فلا- تنتقل إلى المشتري بلا- عوض اللهم إلا أن يكون على وجه الإسقاط لو صححناه منهم أو تكون المعامله مركبه من نقل العين من طرف الواقف و نقل المنفعه من قبل الموقوف عليهم فيكون العوض موزعا عليهما و لا بد أن يكون

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٥

ذلك على وجه الصلح لأن غيره لا يتضمن نقل العين و المنفعه كليهما خصوصا مع جهاله المنفعه و مما ذكرنا يظهر وجه التأمل فيما حكى عن التنقيح من أنه لو اتفق الواقف و الموقوف عليه على البيع فى المنقطع جاز سواء أراد بيع الواقف أم بيع الموقوف عليه كما يدل كلامه عليه المحكى عنه فى مسأله السكنى- حيث أجاز استقلال مالك العين بالبيع و لو من دون رضا مالك الانتفاع أو المنفعه. نعم لو كان للموقوف عليه حق الانتفاع من دون تملك للمنفعه كما فى السكنى على قول صح ما ذكره لإمكان سقوط الحق بالإسقاط بخلاف المال فتأمل. و تمام الكلام فى هذه المسائل فى باب السكنى و الحبس إن شاء الله.

### **[حكم البيع بناء على صيرورته ملكا مستقرا للموقوف عليهم]**

و على الثانى فلا يجوز البيع للواقف لعدم الملك و لا للموقوف عليه لاعتبار الواقف بقاؤه فى يدهم إلى انقراضهم.

### **[حكم البيع بناء على عوده إلى ملك الواقف]**

و على الثالث فلا- يجوز البيع للموقوف عليه و إن أجاز الواقف لمنافاته لاعتبار الواقف فى الوقف بقاء العين كما لا يجوز أيضا للواقف لغير المالك فعلا- و إن أجاز الموقوف عليه إلا- إذا جوزنا بيع ملك الغير مع عدم اعتبار مجيز له فى الحال على أن الموقوف عليه الذى هو المالك فعلا ليس له الإجازة لعدم تسلطه على النقل فإذا انقضض الموقوف عليه و ملكه الواقف لزم البيع ثم إنه قد أورد على القاضى قدس سره حيث جوز الموقوف عليه بيع الوقف المنقطع مع قوله ببقاء الوقف المنقطع على ملك الواقف و يمكن رفع التنافى بكونه قائلا بالوجه الثالث من الوجوه المتقدمه و هو ملك الموقوف عليهم ثم عوده إلى الواقف إلا أن الكلام فى ثبوت هذا القول بين من اختلف فى مالك الموقوف فى الوقف المنقطع و يتضح ذلك بمراجعته المسأله فى كتاب الوقف.

### **[حكم البيع بناء على صيرورته فى سبيل الله]**

و على الرابع فالظاهر أن حكمه حكم الوقف المؤبد كما صرح به المحقق الثانى على ما حكى عنه لأنه حقيقه وقف مؤبد كما لو صرح بكونه فى سبيل الله بعد انقراض الموقوف عليه الخاص ثم إن ما ذكرنا فى حكم الوقف المنقطع فإنما هو بالنسبه إلى

البطن الذى لا- بطن بعده يتلقى الملك من الواقف و أما حكم بيع بعض البطون مع وجود من بعدهم فإن قلنا بعدم تملكهم للمنقطع فهو كما تقدم و أما على تقدير القول بملكهم فحكم بيع غير الأخير من البطون حكم بيع بعض البطون فى الوقف المؤبد فيشترك معه فى المنع فى الصور التى منعنا و فى الجواز فى الصورة التى جوزنا لاشتراك دليل المنع و يتشارك أيضا فى حكم الثمن بعد المبيع.

مسأله و من أسباب خروج الملك عن كونه طلقا صيروره المملوكه أم ولد لسيدها

اشاره

فإن ذلك يوجب منع المالك عن بيعها بلا خلاف بين المسلمين على الظاهر المحكى عن مجمع الفائده. و فى بعض الأخبار دلالة على كونه من المنكرات فى صدر الإسلام مثل ما: روى عن قول أمير المؤمنين لمن سأله عن بيع أمه أرضعت ولده قال له خذ بيدها و قل من يشتري أم ولدى.

و فى حكم البيع كل تصرف ناقل للملك غير المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل كالرهن

كما يظهر من تضاعيف كلماتهم فى جملة من الموارد منها جعل أم ولد ملكا غير طلق كالوقف و الرهن و قد عرفت أن المراد من الطلق تماميه الملك و الاستقلال فى التصرف فلو جاز الصلح عنها و هبتها لم تخرج عن كونها طلقا بمجرد عدم جواز إيقاع عقد البيع عليها كما أن المجهول الذى يصح الصلح عنه و هبته و الإبراء عنه و لا يجوز بيعه لا يخرج عن كونه طلقا. و منها كلماتهم فى رهن أم الولد فلاحظها. و منها كلماتهم فى استيلاء المشتري فى زمان خيار البائع فإن المصرح به فى كلام الشهيدين فى خيار الغبن أن البائع لو فسخ يرجع إلى القيمة لامتناع انتقال أم الولد و كذا فى كلام العلامة و ولده و جامع المقاصد ذلك أيضا فى زمان مطلق الخيار. و منها كلماتهم فى مستثنيات بيع أم الولد ردا و قبولا- فإنها كالصريحه فى أن الممنوع مطلق نقلها لا- خصوص البيع. و بالجمله فلا- يبقى للمتأمل شك فى ثبوت حكم البيع لغيره من النواقل و مع ذلك كله فقد جزم بعض ساده مشايخنا بجواز غير البيع من النواقل للأصول و خلو كلام المعظم عن حكم غير البيع و قد عرفت ظهوره من تضاعيف كلمات المعظم فى الموارد المختلفه و مع ذلك فهو الظاهر من المبسوط و

السراير حيث قالوا إذا مات ولدها جاز بيعها وهبتها والتصرف فيها بسائر أنواع التصرف. وقد ادعى في الإيضاح الإجماع صريحا على المنع عن كل ناقل و أرسله بعضهم كصاحب الرياض و جماعه إرسال المسلمات بل عبارته بعضهم ظاهره في دعوى الاتفاق حيث قال إن الاستيلاء مانع من صحه التصرفات الناقله من ملك المولى إلى ملك غيره أو المعرضه لها للدخول في ملك غيره كالرهن على خلاف في ذلك ثم إن عموم المنع لكل ناقل و عدم اختصاصه بالبيع قول جميع المسلمين و الوجه فيه ظهور أدله المنع المعنونه بالبيع في إرادته مطلق النقل فإن مثل قول أمير المؤمنين ع في الروايه السابقه: خذ بيدها و قل من يشتري أم ولدى يدل على كون مطلق نقل أم الولد إلى الغير كان من المنكرات و هو مقتضى التأمل فيما سيجىء من أخبار بيع أم الولد في ثمن رقبتها و عدم جوازه فيما سوى ذلك هذا مضافا إلى ما اشتهر و إن لم نجد نصا عليه من أن الوجه في المنع هو بقاؤها رجاء لانعتاقها من نصيب ولدها بعد موت سيدها. و الحاصل أنه لا إشكال في عموم المنع لجميع النواقل ثم إن المنع مختص بعدم هلاك الولد فلو هلك جاز اتفاقا فتوى و نصا و لو مات الولد و خلف ولدا ففي إجراء حكم الولد عليه لأصالة بقاء المنع و لصدق الاسم فيندرج في إطلاق الأدله و تغليباً للحريه أو العدم لكونه حقيقه في ولد الصلب و ظهور إرادته من جمله الأخبار و إطلاق ما دل من النصوص و الإجماع على الجواز بعد موت ولدها أو التفصيل بين كونه وارثا لعدم ولد الصلب للمولى

و عدمه لمساواه الأول مع ولد الصلب فى الجهه المقتضيه للمنع وجوه حكى أولها عن الإيضاح و ثالثها عن المهذب البارع و نهايه المرام و عن القواعد و الدروس و غيرهما التردد.

### بقى الكلام فى معنى أم الولد

فإن ظاهر اللفظ اعتبار انفصال الحمل إذ لا يصدق الولد إلا بالولاده لكن المراد هنا مجازا ولدها و لو حملا للمشارفه و يحتمل أن يراد الولاده من الوالد دون الوالده و كيف كان فلا إشكال بل لا خلاف فى تحقق الموضوع بمجرد الحمل. و يدل عليه الصحيح عن محمد بن مارد: عن أبى عبد الله ع

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٦

فى رجل يتزوج الجاربه فتلد منه أولادا ثم يشتريها فتمكث عنده ما شاء الله لم تلد منه شيئا بعد ما ملكها ثم يبدو له فى بيعها قال هى أمته إن شاء باع ما لم يحدث عنده حمل بعد ذلك و إن شاء أعتق و فى روايه السكونى عن جعفر بن محمد قال: قال على بن الحسين صلوات الله عليهم أجمعين فى مكاتبه يطأها مولاها فتحمل فقال يرد عليها مهر مثلها و تسعى فى قيمتها فإن عجزت فهى من أمهات الأولاد لكن فى دلالتها على ثبوت الحكم بمجرد الحمل نظر لأن زمان الحكم بعد تحقق السعى و العجز عقيب الحمل و الغالب ولوج الروح حينئذ ثم الحمل يصدق بالمضغه اتفاقا على ما صرح فى الرياض و استظهره بعض آخر و حكاه عن جماعه هنا و فى باب انقضاء عده الحامل و فى صحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع عن الحبلى يطلقها زوجها ثم تضع سقطا تم أو لم يتم أو وضعته مضغه أ تنقضى بذلك عدتها فقال ع كل شىء وضعته

يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت به عدتها و إن كانت مضغه ثم الظاهر صدق الحمل على العلقه و قوله ع و إن كانت مضغه تقرير لكلام السائل لا بيان لأقل مراتب الحمل كما عن الإسكافي و حينئذ يتجه الحكم بتحقيق الموضوع بالعلقه كما عن بعض بل عن الإيضاح و المهذب البارع الإجماع عليه. و فى المبسوط فيما إذا ألقّت جسدا ليس فيه تخطيط لا ظاهر و لا خفى لكن قالت القوابل إنه مبدأ خلق آدمى و إنه لو بقى لخلق و تصور قال قوم إنها لا تصير أم ولد بذلك و قال بعضهم تصير أم ولد و هو مذهبنا انتهى و لا يخلو عن قوه لصدق الحمل. و أما النطفه فهى بمجردها لا عبره بها ما لم تستقر فى الرحم لعدم صدق كونها حاملا- و على هذا الفرد ينزل إجماع الفاضل المقداد- على عدم العبره بها فى العده و أما مع استقرارها فى الرحم فالمحكى عن نهائه الشيخ تحقق الاستيلاد بها و هو الذى قواه فى المبسوط فى باب العده بعد أن نقل عن المخالفين عدم انقضاء العده به مستدلا بعموم الآيه و الأخبار و مرجعه إلى صدق الحمل. و دعوى أن إطلاق الحامل حينئذ مجاز بالمشارفه يكذبها التأمل فى الاستعمالات و ربما يحكى عن التحرير موافقه الشيخ مع أنه لم يزد فيه على حكاية الحكم عن الشيخ. نعم فى بعض نسخ التحرير لفظ يوهم ذلك نعم قوى فى السرائر موافقه فيما تقدم عن الشيخ فى مسأله الجسد الذى ليس فيه التخطيط و نسب القول المذكور إلى الجامع أيضا. و اعلم أن ثمره تحقق الموضوع فيما إذا ألقّت المملوكه ما فى

بطنها إنما تظهر في بيعها الواقع قبل الإلقاء فيحكم ببطانته إذا كان الملقى حملا و أما بيعها بعد الإلقاء فيصح بلا إشكال و حينئذ فلو وطئها المولى ثم جاءت بولد تام أو غير تام فيحكم ببطانته بين أول زمان العلق و زمان الإلقاء. و عن المسالك الإجماع على ذلك فذكر صور الإلقاء المضغه و العلقه و النطفه في باب العده إنما هو لبيان انقضاء العده بالإلقاء. و في باب الاستيلاء لبيان كشفها عن أن المملوكه بعد الوطء صارت أم ولد لا أن البيع الواقع قبل تحقق العلقه صحيح إلى أن تصير النطفه علقه و لذا عبر الأصحاب عن سبب الاستيلاء بالعلق الذي هو اللقاح. نعم لو فرض عدم علقها بعد الوطء إلى زمان صح البيع قبل العلق ثم إن المصرح به في كلام بعض حاكيا له عن غيره أنه لا يعتبر في العلق أن يكون بالوطء فيتحقق بالمساحقه لأن المناط هو الحمل و كون ما يولد منها ولدا للمولى شرعا فلا عبره بعد ذلك بانصراف الإطلاقات إلى الغالب من كون الحمل بالوطء. نعم يشترط في العلق بالوطء أن يكون الوطء على وجه يلحق الولد بالواطي و إن كان محرما كما إذا كانت في حيض أو ممنوعه الوطء شرعا لعارض آخر أما الأمه المزوجه فوطؤها زناء لا يوجب لحوق الولد ثم إن المشهور اعتبار الحمل في زمان الملك فلو ملكها بعد الحمل لم تصر أم ولد خلافا للمحكي عن الشيخ و ابن حمزه فاكتفيا بكونها أم ولد قبل الملك و لعله لإطلاق العنوان و وجود العله و هي كونها في معرض الانعتاق من نصيب ولدها و يرد الأول منع إطلاق يقتضى ذلك فإن المتبادر

من أم الولد صنف من أصناف الجوارى باعتبار الحالات العارضة لها بوصف المملوكية كالمدير والمكاتب. و العله المذكوره غير مطرده و لا منعكسه كما لا يخفى مضافا

إلى صريح روايه محمد بن مارد المتقدمه ثم إن المنع عن بيع أم الولد قاعده كلييه مستفاده من الأخبار كروايتى السكونى و محمد بن مارد المتقدمين و صحيحه عمر بن يزيد الآتیه و غيرها. و من الإجماع على أنها لا تباع إلا لأمر يغلب ملاحظته على ملاحظه الحق الحاصل منها باستيلاء أعنى تشبثها بالحرية و لذا كل من جوز البيع فى مقام لم يجوز إلا بعد إقامه الدليل الخاص فلا بد من التمسك بهذه القاعده المنصوصه المجمع عليها حتى يثبت بالدليل ثبوت ما هو أولى بالملاحظه فى نظر الشارع من الحق المذكور فلا يصغى إذا إلى منع الدليل على المنع كلييه و التمسك بأصالة صحه البيع من حيث قاعده تسلط الناس على أموالهم حتى يثبت المخرج ثم إن المعروف بين العلماء ثبوت الاستثناء عن الكليه المذكوره فى الجمله لكن المحكى فى السرائر عن السيد قدس سره عموم المنع و عدم الاستثناء و هو غير ثابت. و على تقدير الثبوت فهو ضعيف يردده مضافا إلى ما ستعرف من الأخبار قوله ع فى صحيحه زواره: و قد سأله عن أم ولد تباع و تورث وحدها حد الأمه بناء على حملها على أنها قد تعرض لها ما يجوز ذلك.

**و أما المواضع القابله للاستثناء**

**إشاره**

و إن وقع التكلم فى استثنائها لأجل وجود ما يصلح أن يكون أولى بالملاحظه من الحق و هى صور يجمعها تعلق حق للغير بها أو تعلق حقها بتعجيل العتق أو تعلق حق سابق على الاستيلاء أو عدم تحقق الحكمه المانع



## [موارد القسم الأول

### فمن موارد القسم الأول ما إذا كان على مولاها دين و لم يكن له ما يؤدي هذا الدين

و الكلام فى هذا المورد قد يقع فيما إذا كان الدين ثمن رقبته و يقع فيما إذا كان غير ثمنها و على الأول يقع الكلام تاره بعد موت المولى و أخرى فى حال حياته أما بعد الموت فالمشهور الجواز بل عن الروضه أنه موضع وفاق و عن جماعه أنه لا خلاف فيه و لا ينافى ذلك مخالفه السيد فى أصل المسأله لأنهم يريدون نفي الخلاف بين القائلين بالاستثناء فى بيع أم الولد أو القائلين باستثناء بيعها فى ثمن رقبته فى مقابل صورته حياه

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٧

المولى المختلف فيها. و كيف كان فلا إشكال فى الجواز فى هذه الصوره- لا لما قيل من قاعده تسلط الناس على أموالهم لما عرفت من انقلاب القاعده إلى المنع فى خصوص هذا المال بل لما رواه المشايخ الثلاثة فى الصحيح عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبى إبراهيم ع أسألك عن مسأله فقال سل قلت لم باع أمير المؤمنين ص أمهات الأولاد قال فى فكاك رقابهن قلت فكيف ذلك قال أيما رجل اشترى جاريه فأولدها ثم لم يؤد ثمنها و لم يدع من المال ما يؤدي عنه أخذ ولدها منها و بيعت و أدى ثمنها قلت فتباع فيما سوى ذلك عن دين قال لا و فى روايه أخرى لعمر بن يزيد عن أبى الحسن ع قال: سألته عن بيع أم الولد تباع فى الدين قال نعم فى ثمن رقبته. و مقتضى إطلاقها بل إطلاق الصحيحه كما قيل ثبوت الجواز مع حياه المولى كما هو مذهب الأكثر بل لم يعرف الخلاف فيه صريحا نعم تردد فيه الفاضلان. و عن نهايه المرام و الكفايه أن المنع نادر

لكنه لا يخلو عن قوه و ربما يتوهم القوه من حيث توهم تقييدها بالصحيحه السابقه بناء على اختصاص الجواز فيها بصوره موت المولى كما يشهد به قوله فيها و لم يدع من المال إلى آخر الروايه فيدل على نفى الجواز عما سوى هذا الفرد إما لورودها فى جواب السؤال عن موارد بيع أمهات الأولاد فيدل على الحصر و إما لأن نفى الجواز فى ذيلها فيما سوى هذه الصوره يشمل بيعها فى الدين مع حياه المولى. و اندفاع التوهم بكلا وجهيه واضح. نعم يمكن أن يقال فى وجه القوه بعد الغض عن دعوى ظهور قوله تباع الظاهر فى الدين فى كون البائع غير المولى فيما بعد الموت أن النسبه بينها و بين روايه ابن مارد المتقدمه عموم من وجه فيرجع إلى أصاله المنع الثابته بما تقدم من القاعده المنصوصه المجمع عليها. نعم ربما يمنع عموم القاعده على هذا الوجه بحيث يحتاج إلى المخصص فيقال يمنع الإجماع فى محل الخلاف و لا سيما مع كون المخالف جل المجمعين بل كلهم إلا نادرا و حينئذ فالمرجع إلى قاعده سلطنه الناس على أموالهم لكن التحقيق خلافه و إن صدر هو عن بعض المحققين لأن المستفاد من النصوص و الفتاوى أن استيلاء الأمه يحدث لها حقا مانعا عن نقلها إلا إذا كان هناك حق أولى منه بالمراعاة و ربما توهم معارضه هذه القاعده بوجود أداء الدين فتبقى قاعده السلطنه و أصاله بقاء جواز بيعها فى ثمن رقبته قبل الاستيلاء و لا- يعارضها أصاله بقاء المنع حال الاستيلاء قبل العجز عن ثمنها لأن بيعها قبل العجز ليس بيعا فى الدين كما لا يخفى. و يندفع أصل المعارضه بأن أدله وجوب أداء

الدين مقيده بالقدره العقلية و الشرعيه و قاعده المنع تنفى القدره الشرعيه كما فى المرهون و الموقوف فالأولى فى الانتصار لمذهب المشهور أن يقال برجحان إطلاق روايه عمر بن يزيد على إطلاق روايه ابن مارد الظاهر فى عدم كون بيعها فى ثمن رقبته كما يشهد به قوله فتمكث عنده ما شاء الله لم تلد منه شيئاً بعد ما ملكها ثم يبدو له فى بيعها مع أن ظاهر البدء فى البيع ينافى الاضطرار إليه لأجل ثمنها. و بالجمله فبعد منع ظهور سياق الروايه فيما بعد الموت لا إشكال فى رجحان دلالتها- على دلالة روايه ابن مارد على المنع كما يظهر بالتأمل مضافاً إلى اعتضاها بالشهره المحققه و المسأله محل إشكال ثم على المشهور من الجواز- فهل يعتبر فيه عدم ما يفى به الدين و لو من المستثنيات كما هو ظاهر إطلاق كثير أو مما عداها كما عن جماعه الأقوى هو الثانى بل لا يبعد أن يكون ذلك مراد من أطلق لأن الحكم بالجواز فى هذه الصوره فى النص و الفتوى مسوق لبيان ارتفاع المانع عن بيعها من جهه الاستيلاد فتكون ملكاً طلقاً كسائر الأملاك التى يؤخذ المالك ببيعها من دون بيع المستثنيات. فحاصل السؤال فى روايه عمر بن يزيد أنه هل تباع أم الولد فى الدين على حد سائر الأموال التى تباع فيه. و حاصل الجواب تقرير ذلك فى خصوص ثمن الرقبه فيكون ثمن الرقبه بالنسبه إلى أم الولد كسائر الديون بالنسبه إلى سائر الأموال.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو كان نفس أم الولد مما يحتاج إليها المولى للخدمه فلا تباع فى ثمن رقبته لأن غايه الأمر كونها بالنسبه إلى الثمن كجاريه أخرى يحتاج إليها.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فى استثناء الكفن و مؤونه التجهيز فإذا كان للميت كفن و أم ولد بيعت أم الولد فى الدين دون الكفن إذ يصدق أن الميت لم يدع ما يؤدى عنه الدين عداها لأن الكفن لا- يؤدى عن الدين ثم إنه لا- فرق بين كون ثمنها بنفسه دينا للبائع- أو استدان الثمن و اشترى به أما لو اشترى فى الذمه ثم استدان ما أوفى به البائع فليس بيعها فى ثمن رقبته بل ربما تأمل فيما قبله فتأمل. و لا فرق بين بقاء جميع الثمن فى الذمه أو بعضها و لا بين نقصان قيمتها عن الثمن أو زيادتها عليها. نعم لو أمكن الوفاء ببيع بعضها اقتصر عليه كما عن غايه المراد التصريح به و لو كان الثمن مؤجلا لم يجز للمولى بيعها قبل حلول الأجل و إن كان مأیوسا عن الأداء عند الأجل. و فى اشتراط مطالبه البائع أو الاكتفاء باستحقاقه و لو امتنع عن التسلم أو الفرق بين رضاه بالتأخير و إسقاطه لحق الحلول و إن لم يسقط بذلك و بين عدم المطالبه فيجوز فى الأول دون الثانى وجوه أحوطها الأول و مقتضى الإطلاق الثانى و لو تبرع متبرع بالأداء فإن سلم إلى البائع برئت ذمه المشتري و لا يجوز بيعها و إن سلم إلى المولى أو الورثه ففى وجوب القبول نظر و كذا لو رضى البائع باستسائها فى الأداء و لو دار الأمر بين بيعها ممن تنعتق عليه أو بشرط العتق و بيعها من غيره ففى وجوب تقديم الأول وجهان و لو أدى الولد ثمن نصيبه انعتقت عليه و حكم الباقي يعلم من مسائل السرايه و لو أدى ثمن جميعها فإن

أقبضه البائع فكالمتبرع و إن كان بطريق الشراء ففي وجوب قبول ذلك على الورثه نظر من الإطلاق و من الجمع بين حقى الاستيلاء و الدين و لو امتنع المولى من أداء الثمن من غير عذر فلجواز بيع البائع لها مقاصه مطلقا أو مع إذن الحاكم وجه و ربما يستوجه خلافه لأن المنع لحق أم الولد فلا- يسقط بامتناع المولى و لظاهر الفتاوى و تغليب جانب الحرية و فى الجميع نظر. و المراد بثمنها ما جعل عوضا لها فى عقد مساومتها و إن كان صلحا و فى إلحاق الشرط المذكور فى متن العقد بالثمن- كما إذا اشترط الإنفاق على البائع مده معينه إشكال و على العدم لو فسخ البائع فإن قلنا بعدم منع الاستيلاء من الاسترداد بالفسخ استردت و إن قلنا

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٨

بمنعه عنه فتنقل إلى القيمه و لو قلنا بجواز بيعها حينئذ فى أداء القيمه أمكن القول بجواز استردادها لأن المانع عنه هو عدم انتقالها فإذا لم يكن بد من نقلها لأجل القيمه لم يمنع عن ردها إلى البائع كما لو بيعت على البائع فى ثمن رقبته هذا مجمل القول فى بيعها فى ثمنها. و أما بيعها فى دين آخر- فإن كان مولاها حيا لم يجز إجماعا على الظاهر المصرح به فى كلام بعض و إن كان بعد موته فالمعروف من مذهب الأصحاب المنع أيضا لأصالة بقاء المنع فى حال الحياه و لإطلاق روايتى عمر بن يزيد المتقدمين منظوقا و مفهوما و بهما يخصص ما دل بعمومه على الجواز مما يتخيل صلاحيته لتخصيص قاعده المنع عن بيع أم الولد كمفهوم مقطوعه يونس: فى أم ولد ليس لها ولد مات ولدها و مات

عنها صاحبها و لم يعتقها هل يجوز لأحد تزويجها قال لا هي أمه لا يحل لأحد تزويجها إلا بعق من الورثة و إن كان لها ولد و ليس على الميت دين فهي للولد و إذا ملكها الولد عتقت بملك ولدها لها و إن كانت بين شركاء فقد عتقت من نصيبه و تستسعى في بقيه ثمنها خلافا للمحكي عن المبسوط فجوز البيع حينئذ مع استغراق الدين. و الجواز ظاهر للمعتين و كنز العرفان و الصيمري و لعل وجه تفصيل الشيخ أن الورثة لا يرثون مع الاستغراق فلا سبيل إلى انعقاد أم الولد الذي هو الغرض من المنع عن بيعها و عن نكاح المسالك- أن الأقوى انتقال التركة إلى الوارث مطلقا و إن منع من التصرف بها على تقدير استغراق الدين فينعتق نصيب الولد منها كما لو لم يكن دين و لزمه أداء قيمه النصيب من ماله و ربما ينتصر للمبسوط على المسالك أولا بأن المستفاد مما دل على أنها تعق من نصيب ولدها أن ذلك من جهة استحقاقه لذلك النصيب من غير أن يقوم عليه أصلا و إنما الكلام في باقى الحصص إذا لم يف نصيبه من جميع التركة لقيمه أمه هل تقوم عليه أو تسعى هي في أداء قيمتها. و ثانيا بأن النصيب إذا نسب إلى الوارث- فلا- يراد منه إلا- ما يفضل من التركة بعد أداء الدين و سائر ما يخرج من الأصل المقصود منه النصيب المستقر الثابت لا النصيب الذي يحكم بتملك الوارث له تفصيا من لزوم بقاء الملك بلا مالك. و ثالثا أن ما ادعاه من الانعقاد على الولد بمثل هذا الملك مما لم ينص عليه الأصحاب و لا دل عليه دليل

معتبر و ما توهمه الأخبار و كلام الأصحاب من إطلاق الملك فالظاهر أن المراد به غير هذا القسم و لذا لا يحكم بانعتاق العبد الموقوف على من ينعق عليه بناء على صحه الوقف و انتقال الموقوف إلى الموقوف عليه. و رابعا أنه يلزم على كلامه- أنه متى كان نصيب الولد من أصل التركة بأجمعها ما يساوى قيمه أمه يقوم عليه سواء كان هناك دين مستغرق أم لا و سواء كان نصيبه الثابت فى الباقي بعد الديون و نحوها يساوى قيمتها أم لا و كذلك لو ساوى نصيبه من الأصل نصفها أو ثلثها أو غير ذلك فإنه يقوم نصيبه عليه كائنا ما كان و يسقط من قيمه نصيبه الباقي الثابت إن كان له نصيب و يطلب بالباقي هذا مما لا يقوله أحد من الأصحاب و ينبغى القطع ببطلانه.

و يمكن دفع الأول بأن المستفاد من ظاهر الأدله انعتاقها من نصيب ولدها حتى مع الدين المستغرق فالدين غير مانع من انعتاقها على الولد لكن ذلك لا ينافى اشتغال ذمه الولد قهرا بقيمه نصيبه أو وجوب بيعها فى قيمه جمعا بين ما دل على الانعتاق على الولد الذى يكشف عنه إطلاق النهى عن بيعها و بين ما دل على أن الوارث لا يستقر له ما قابل نصيبه من الدين على وجه يسقط حق الديان غايه الأمر سقوط حقهم عن عين هذا المال الخاص و عدم كونه كسائر الأموال التى يكون للوارث الامتناع عن أداء مقابلها و دفع عينها إلى الديان و يكون لهم أخذ العين إذا امتنع الوارث من أداء ما قابل العين. و الحاصل أن مقتضى النهى عن بيع أم الولد فى دين غير ثمنها بعد موت

المولى عدم تسلط الديان على أخذها و لو مع امتناع الولد عن فكها بالقيمه و عدم تسلط الولد على دفعها وفاء عن دين أبيه و لازم ذلك انعقادها على الولد فيتردد الأمر حينئذ بين سقوط حق الديان عن ما قبلها من الدين فتكون أم الولد نظير مؤونه التجهيز التي لا يتعلق حق الديان بها و بين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على من يتلف في ملكه و تنعتق عليه و هو الولد و بين أن يتعلق حق الديان بقيمتها على رقبته فتسعى فيها و بين أن يتعلق حق الديان بمنافعها فلهم أن يؤجروها مده طويله نفى أجرتها بدينهم كما قيل بتعلق حق الغرماء بمنافع أم ولد المفلس. و لا إشكال في عدم جواز رفع اليد عما دل على بقاء حق الديان متعلقا بالتركة فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين فتعتق على كل حال و يبقى الترجيح بين الوجهين محتاجا إلى التأمل. و مما ذكرنا يظهر اندفاع الوجه الثاني- فإن مقتضى المنع عن بيعها مطلقا أو في دين غير ثمنها استقرار ملك الوارث عليها و منه يظهر الجواب عن الوجه الثالث- إذ بعد ما ثبت عدم تعلق حق الديان بعينها على أن يكون لهم أخذها عند امتناع الوارث من الأداء فلا مانع عن انعقادها و لا جامع بينها و بين الوقف الذي هو ملك للبطن اللاحق كما هو ملك للبطن السابق. و أما ما ذكره رابعا فهو إنما ينافى الجزم بكون قيمتها بعد الانعقاد متعلقا بالولد أما إذا قلنا باستسعائها فلا يلزم شىء. فالضابط حينئذ أنها تنعتق على الولد ما لم يتعقبه ضمان من نصيبه فإن كان مجموع نصيبه أو بعض نصيبه يملكه مع ضمان أداء ما



قالبه من الدين كان ذلك في رقبته. و مما ذكرنا يظهر أيضا أنه لو كان غير ولدها أيضا مستحقا لشيء منها بالإرث لم يملك نصيبه مجاناً بل إما أن يدفع إلى الديان ما قابل نصيبه فتسعى أم الولد كما لو لم يكن دين فينتعق نصيب غير ولدها عليه مع ضمانها أو ضمان ولدها قيمه حصتها التي فكها من الديان و إما أن يخلى بينها و بين الديان فتنتعق أيضا عليهم مع ضمانها أو ضمان ولدها ما قابل الدين لهم و أما حرمان الديان عنها عينا و قيمه و إرث الورثه لها و أخذ غير ولدها قيمه حصته منها أو من ولدها و صرفها في غير الدين فهو باطل لمخالفته لأدله ثبوت حق الديان من غير أن يقتضى النهى عن التصرف في أم الولد لذلك. و مما ذكرنا يظهر ما في قول بعض من أورد على ما في المسالك بما ذكرناه أن الجمع بين فتاوى الأصحاب و أدلتهم مشكل جدا حيث

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٩

إنهم قيدوا الدين بكونه ثمنا و حكموا بأنها تعتق على ولدها من نصيبه و أن ما فضل عن نصيبه تنعتق بالسرايه و تسعى في أداء قيمتها و لو قصدوا أن أم الولد أو سهم الولد مستثنى من الدين كالكفن عملا بالنصوص المزبوره فله وجه إلا أنهم لا يعدون ذلك من المستثنيات و لا ذكر في النصوص صريحا انتهى. و أنت خبير بأن النصوص المزبوره لا تقتضى سقوط حق الديان كما لا يخفى.

### و منها تعلق كفن مولاها بها

على ما حكاه في الروضه بشرط عدم كفايه بعضها له بناء على ما تقدم نظيره في الدين من أن المنع لغايه الإرث و هو مفقود مع الحاجه

إلى الكفن وقد عرفت أن هذه حكمه غير مطرده ولا منعكسه. و أما بناء على ما تقدم من جواز بيعها في غير ثمنها من الدين مع أن الكفن يتقدم على الدين فيبيعها له أولى بل اللازم ذلك أيضا بناء على حصر الجواز في بيعها في ثمنها على ما تقدم من أن وجود مقابل الكفن الممكن صرفه في ثمنها لا- يمنع عن بيعها فيعلم من ذلك تقديم الكفن على حق الاستيلاء و إلا لصرف مقابله في ثمنها و لم تبع و من ذلك يظهر النظر فيما قيل من أن هذا القول مأخوذ من القول بجواز بيعها في مطلق الدين المستوعب و توضيحه أنه إذا كان للميت المديون أم ولد و مقدار ما يجهز به فقد اجتمع هنا حق الميت و حق بائع أم الولد و حق أم الولد فإذا ثبت عدم سقوط حق بائع أم الولد دار الأمر بين إهمال حق الميت بترك الكفن و إهمال حق أم الولد ببيعها فإذا حكم بجواز بيع أم الولد حينئذ بناء على ما تقدم في المسألة السابقة كان معناه تقديم حق الميت على حق أم الولد و لازم ذلك تقديمه عليها مع عدم الدين و انحصار الحق في الميت و أم الولد اللهم إلا أن يقال لما ثبت بالدليل السابق تقديم دين ثمن أم الولد على حقها و ثبت بعموم النص تقديم الكفن على الدين اقتضى الجمع بينهما تخصيص جواز صرفها في ثمنها- بما إذا لم يحتج الميت إلى الكفن بنفسه أو لبذل باذل أو بما إذا كان للميت مقابل الكفن لأن مقابل الكفن غير قابل للصرف في الدين فلو لم يكن غيرها لزم من صرفها في

الثلث تقديم الدين على الكفن أما إذا لم يكن هناك دين و تردد الأمر بين حقها و حق مولاها الميت فلا دليل على تقديم حق مولاها ليخصص به قاعده المنع عن بيع أم الولد عدا ما يدعى من قاعده تعلق حق الكفن بمال الميت لكن الظاهر اختصاص تلك القاعده بما إذا لم يتعلق به حق سابق مانع من التصرف فيه و الاستيلاء من ذلك الحق و لو فرض تعارض الحقين فالمرجع إلى أصاله فساد بيعها قبل الحاجه إلى الكفن فتأمل. نعم يمكن أن يقال نظير ما قيل في الدين- من أن الولد يرث نصيبه و ينعق عليه و تتعلق بدمته مؤونه التجهيز أو تستسعى أمه و لو بإيجار نفسها في مده و أخذ الأجره قبل العمل و صرفها في التجهيز و المسأله محل إشكال.

### **و منها ما إذا جنت على غير مولاها في حياته**

أما بعد موته فلا إشكال في حكمها لأنها بعد موت المولى تخرج عن التشبث بالحريه إما إلى الحريه الخالصه أو الرقيه الخالصه و حكم جنايتها عمدا أنه إن كان في مورد ثبت القصاص فللمجنى عليه القصاص نفسا كان أو طرفا و له استرقاقها كلا أو بعضا على حسب جنايتها فيصير المقدم المسترق منها ملكا طلقا و ربما تخيل بعض أنه يمكن أن يقال إن رقيتها للمجنى عليه لا تزيد على رقيتها للمالك الأول لأنها تنتقل إليه على حسب ما كانت عند الأول ثم ادعى أنه يمكن أن يدعى ظهور أدله المنع خصوصا صحيحه عمر بن يزيد المتقدمه في عدم بيع أم الولد مطلقا. و الظاهر أن مراده بإمكان القول المذكور مقابل امتناعه عقلا و إلا فهو احتمال مخالف للإجماع و النص الدال على الاسترقاق الظاهر في صيروره الجاني رقا خالصا

و ما وجه به هذا الاحتمال من أنها تنتقل إلى المجنى عليه على حسب ما كانت عند الأول ففيه أنه ليس في النص إلا الاسترقاق و هو جعلها رقاً له كسائر الرقيق لا- انتقالها عن المولى الأول إليه حتى يقال إنه إنما كان على النحو الذي كان للمولى الأول. و الحاصل أن المستفاد بالضرورة من النص و الفتوى أن الاستيلاء يحدث للأمة حقا على مستولدها يمنع من مباشره بيعها و من البيع لغرض عائد إليه مثل قضاء ديونه و كفته على خلاف في ذلك و إن كانت الجنايه خطأ فالمشهور أنها كغيرها من المماليك يتخير المولى بين دفعها أو دفع ما قابل الجنايه منها إلى المجنى عليه و بين أن يفديها بأقل الأمرين على المشهور أو بالأرش على ما عن الشيخ و غيره. و عن الخلاف و السرائر و استيلاء المبسوط أنه لا خلاف في أن جنايتها تتعلق برقيبتها لكن عن ديات المبسوط أن جنايتها على سيدها بلا خلاف إلا من أبي ثور فإنه جعلها في ذمتها تتبع بها بعد العتق و هو المخالف لما في الاستيلاء من المبسوط و ربما يوجه بإرادته نفي الخلاف بين العامه و ربما نسب إليه الغفله كما عن المختلف و الأظهر أن المراد بكونها على سيدها عود خساره جنايتها على السيد في مقابل عدم خساره المولى لا من عين الجاني و لا من مال آخر و كونها في ذمه نفسها تتبع بها بعد العتق و ليس المراد وجوب فدائها. و على هذا أيضا يحمل ما في روايه مسمع عن أبي عبد الله ع قال: أم الولد جنايتها في حقوق الناس على سيدها و ما كان من حقوق الله في

الحدود فإن ذلك في بدنها فمعنى كونها على سيدها أن الأمه بنفسها لا تتحمل من الجنايه شيئا. و مثلها ما أرسل عن علي ع في قوله: المعتقد على دبر فهو من الثلث و ما جنى هو و المكاتب و أم الولد فالمولى ضامن لجنايتهم. و المراد من جميع ذلك خروج ديه الجنايه من مال المولى المردد بين ملكه الجانى أو ملك آخر و كيف كان فإطلاقات حكم جنايه مطلق المملوك سليمه عن المخصص و لا يعارضها أيضا إطلاق المنع عن بيع أم الولد لأن ترك فدائها و التخليه بينها و بين المجنى عليه ليس نقلا لها خلافا للمحكى عن موضع من المبسوط و المهذب و المختلف من تعيين الفداء على السيد. و لعله للروايتين المؤيدتين بأن استيلاء المولى هو الذى أبطل أحد طرفى التخيير فتعين عليه الآخر بناء على أنه لا فرق بين إبطال طرفى التخيير بعد الجنايه كما لو قتل أو باع عبده الجانى و بين إبطاله قبلها كاستيلاء الموجب لعدم تأثير أسباب الانتقال فيها و قد عرفت معنى الروايتين و المؤيد مصادره لا يبطل به إطلاق النصوص

**و منها ما إذا جنت على مولاها – بما يوجب صحه استرقاقها لو كان المجنى عليه غير المولى**

فهل تعود ملكا طلقا بجنايتها

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٠

على مولاها فيجوز له التصرف الناقل فيها كما هي المحكى فى الروضه عن بعض و عدها السيورى من صور الجواز أو لا كما هو المشهور إذ لم يتحقق بجنايتها على مولاها إلا جواز الاقتصاص منها و أما الاسترقاق فهو تحصيل للحاصل. و ما يقال فى توجيهه من أن الأسباب الشرعيه تؤثر بقدر الإمكان فإذا لم تؤثر الجنايه الاسترقاق أمكن أن يتحقق للمولى أثر جديد و هو استقلال جديد فى التصرف فيها مضافا إلى أن استرقاقها لترك

القصاص كفكاك رقابهن الذى أنيط به الجواز فى صحيحه ابن يزيد المتقدمه و مضافا إلى أن المنع عن التصرف لأجل التخفيف لا يناسب الجانى عمدا فيندفع بما لا يخفى و أما الجنايه على مولاها خطأ فلا إشكال فى أنها لا يجوز التصرف فيها كما لا يخفى. و روى الشيخ فى الموثق عن غياث عن جعفر عن أبيه عن على ع قال: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ فهى حره ليس عليها سعايه و عن الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه ص: إن أم الولد إذا قتلت سيدها خطأ فهى حره لا تبعه عليها و إن قتلت عمدا قتلت به. و عن الشيخ عن حماد عن جعفر عن أبيه: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ سعت فى قيمتها و يمكن حملها على سعيها فى بقيه قيمتها إذا قصر نصيب ولدها. و عن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار الجمع بينهما بغير ذلك فراجع.

### و منها ما إذا جنى حر عليها بما فيه دينها

فإنها لو لم تكن مستولده كان للمولى التخيير بين دفعها إلى الجانى و أخذ قيمتها و بين إمساكها و لا شىء له لئلا يلزم الجمع بين العوض و المعوض ففى المستولده يحتمل ذلك و يحتمل أن لا يجوز للمولى أخذ القيمه ليلزم منه استحقاق الجانى للرقبه و أما احتمال منع الجانى عن أخذها و عدم تملكه لها بعد أخذ الديه منه فلا وجه له لأن الاستيلاء يمنع عن المعاوضه أو ما فى حكمها لا عن أخذ العوض بعد إعطاء المعوض بحكم الشرع و المسأله من أصلها موضع إشكال لعدم لزوم الجمع بين العوض و المعوض لأن الديه عوض شرعى عما فات بالجنايه لا عن رقبه العبد و

تمام الكلام فى محله.

### **و منها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت**

حكاه فى الروضه و كذا لو أسرها المشركون ثم استعادها المسلمون فكأنه فيما إذا أسرها غير مولاها و لم يثبت كونها أمه المولى إلا- بعد القسمه و قلنا إن القسمه لا- تنقص و يغرم الإمام قيمتها لمالكها لكن المحكى عن الأكثر و المنصوص أنها ترد على مالكها و يغرم قيمتها للمقاتله.

### **و منها ما إذا خرج مولاها عن الذمه**

و ملكت أمواله التى هى منها.

### **و منها ما إذا كان مولاها ذميا و قتل مسلما**

فإنه يدفع هو و أمواله إلى أولياء المقتول هذا ما ظفرت به من موارد القسم الأول و هو ما إذا عرض لأم الولد حق للغير أقوى من الاستيلاء.

### **و أما القسم الثانى و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولى بالمراعاة من حق الاستيلاء**

### **فمن موارد ما إذا أسلمت و هى أمه ذمى**

فإنها تباع عليه بناء على أن حق إسلامها المقتضى لعدم سلطنه الكافر عليها أولى من حق الاستيلاء المعرض للعتق و لو فرض تكافؤ دليلهما كان المرجع عمومات صحه البيع دون قاعده سلطنه الناس مسلطون على أموالهم المقتضيه لعدم جواز بيعها عليه لأن المفروض أن قاعده السلطنه قد ارتفعت بحكومته أدله نفى سلطنه الكافر على المسلم فالمالك ليس مسلطا قطعا و لا حق له فى عين الملك جزما إنما الكلام فى تعارض حقى أم الولد من حيث كونها مسلمه فلا يجوز كونها مقهوره بيد الكافر و من حيث كونها فى معرض العتق فلا يجوز إخراجها عن هذه العرصه و الظاهر أن الأول أولى للاعتبار و حكومه قاعده نفى السبيل على جل القواعد و لقوله ص: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للتمسك باستصحاب المنع قبل إسلامها لأن الشك إنما هو فى طرو ما مقدم على حق الاستيلاء و الأصل عدمه مع إمكان معارضه الأصل بمثله لو فرض فى بعض الصور تقدم الإسلام على المنع عن البيع و مع إمكان دعوى ظهور قاعده المنع فى عدم سلطنه المالك و تقديم حق الاستيلاء على حق الملك فلا ينافى تقديم حق آخر لها على هذا الحق.

### **و منها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو فى كسبها**

فتباع على من ينفق عليها على ما حكى عن اللمعه و كنز العرفان و أبى العباس و الصيمرى و المحقق الثانى. و قال فى القواعد لو عجز عن الإنفاق على أم الولد أمرت بالتكسب فإن عجزت أنفق عليها من بيت المال و لا- يجب عتقها و لو كانت الكفايه بالتزويج و جبت و لو تعذر الجميع ففى البيع إشكال انتهى. و ظاهره عدم جواز البيع مهما



أمكن الإنفاق من مال المولى أو كسبه أو مالها أو عوض بضعها أو وجود من يؤخذ بنفقتها أو بيت المال و هو حسن و مع عدم ذلك كله فلا يبعد المنع عن البيع أيضا و فرضها كالحرفى و جوب سد رمقها كفايه على جميع من اطلع عليها و لو فرض عدم ذلك أيضا أو كون ذلك ضررا عظيما عليها فلا يبعد الجواز لحكومته أدله نفى الضرر و لأن رفع هذا عنها أولى من تحملها ذلك رجاء أن تعتق من نصيب ولدها مع جريان ما ذكرناه أخيرا فى الصورة السابقه من احتمال ظهور أدله المنع فى ترجيح حق الاستيلاء على حق مالكةها لا على حقها الآخر فتدبر.

### و منها بيعها على من تعتق عليه

على ما حكى من الجماعه المتقدم إليهم الإشاره لأن فيه تعجيل حقها و هو حسن لو علم أن العله حصول العتق فلعل الحكمه انعتاق خاص اللهم إلا أن يستند إلى ما ذكرناه أخيرا فى ظهور أدله المنع أو يقال إن هذا عتق فى الحقيقه. و يلحق بذلك بيعها بشرط العتق- فلو لم يف المشتري احتمال وجوب استردادها كما عن الشهيد الثانى و يحتمل إجبار الحاكم أو العدول المشتري على الإعتاق إذ إعتاقها عليه قهرا و كذلك بيعها ممن أقر بحريتها و يشكل بأنه إن علم المولى صدق المقر لم يجز له البيع و أخذ الثمن فى مقابل الحر و إن علم بكذبه لم يجز أيضا لعدم جواز بيع أم الولد و مجرد صيرورتها حره على المشتري فى ظاهر الشرع مع كونها ملكا له فى الواقع و بقائها فى الواقع على صفه الرقيه للمشتري لا يجوز البيع بل الحرية الواقعيه و إن تأخرت- أولى من الظاهريه و إن تعجلت.

## و منها ما إذا مات قريبها و خلف تركه و لم يكن له وارث سواها

فتشتري من مولاها للعتق و ترث قريبها و هو مختار الجماعه

المكاسب، ج ٢، ص ١٨١

السابقه و ابن سعيد فى النزاهه و حكى عن العماني و عن المهذب إجماع الأصحاب عليه و بذلك يمكن ترجيح أخبار الإرث على قاعده المنع مضافا إلى ظهورها فى رفع سلطنه المالك و المفروض هنا عدم كون البيع باختياره بل تباع عليه لو امتنع

## و أما القسم الثالث – و هو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاء

### فمن موارد ما إذا كان علوقها بعد الرهن

فإن المحكى عن الشيخ و الحلبي و ابن زهره و المختلف و التذكره و اللمعه و المسالك و المحقق الثاني و السيوري و أبى العباس و الصيمري جواز بيعها حينئذ و لعله لعدم الدليل على بطلان حكم الرهن السابق بالاستيلاء اللاحق بعد تعارض أدله حكم الرهن و أدله المنع عن بيع أم الولد فى دين غير ثمنها خلافا للمحكى عن الشرائع و التحرير فالمنع مطلقا. و عن الشهيد فى بعض تحقيقاته الفرق بين وقوع الوطاء بإذن المرتهن و وقوعه بدونه و عن الإرشاد و القواعد التردد و تمام الكلام فى باب الرهن.

## و منها ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى و الحجر عليه

و كانت فاضله عن المستثنيات فى أداء الدين فتباع حينئذ كما فى القواعد و اللمعه و جامع المقاصد.

و عن المهذب و كنز العرفان و غايه المرام لما ذكر من سبق تعلق حق الديان بها و لا دليل على بطلانه بالاستيلاء و هو حسن مع وجود الدليل على تعلق حق الغرماء بالأعيان أما لو لم يثبت إلا الحجر على المفلس فى التصرف و وجوب بيع الحاكم أمواله فى الدين فلا يؤثر فى دعوى اختصاصها بما هو قابل للبيع فى نفسه فتأمل و تمام الكلام فى باب الحجر إن شاء الله.

## و منها ما إذا كان علوقها بعد جنائتها

و هذا فى الجنايه التى لا تجوز البيع لو كانت لاحقه بل تلزم المولى بالفداء و أما لو قلنا بأن الجنايه اللاحقه أيضا ترفع المنع لم يكن فائده فى فرض تقديمها.

## و منها ما إذا كان علوقها فى زمان خيار بأئنها

فإن المحكى عن الحلّى جواز استردادها مع كونها ملكاً للمشتري و لعله لاقتضاء الخيار ذلك فلا يبطله الاستيلاء خلافاً للعلامه و ولده و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم فحكموا بأنه إذا فسخ رجع بقيمه أم الولد و لعله لصيرورتها منزله التالف و الفسخ بنفسه لا يقتضى إلا جعل العقد من زمان الفسخ كأن لم يكن و أما وجوب رد العين فهو من أحكامه لو لم يمنع عقلاً أو شرعاً و المانع الشرعى كالعقلى. نعم لو قيل إن الممنوع إنما هو نقل المالك أو النقل من قبله لذيونه أما الانتقال عنه بسبب يقتضيه الدليل خارج عن اختياره فلم يثبت فلا مانع شرعاً من استرداد عينها. و الحاصل أن منع الاستيلاء عن استرداد بائعها لها يحتاج إلى دليل مفقود اللهم إلا- أن يدعى أن الاستيلاء حق لأم الولد مانع عن انتقالها عن ملك المولى لحقه أو لحق غيره إلا أن يكون للغير حق أقوى أو سابق يقتضى انتقالها و المفروض أن حق الخيار لا يقتضى انتقالها بقول مطلق بل يقتضى انتقالها مع الإمكان شرعاً و المفروض أن تعلق حق أم الولد مانع شرعاً كالتق و البيع على القول بصحتهما فى زمان الخيار فتأمل.

### **و منها ما إذا كان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها**

بناء على ما استظهر الاتفاق عليه من جواز اشتراط الأداء من مال معين فيتعلق به حق المضمون له و حيث فرض سابقاً على الاستيلاء فلا يزاحم به على قول محكى فى الروضه.

### **و منها ما إذا كان علوقها بعد نذر جعلها صدقه**

إذا كان النذر مشروطاً بشرط لم يحصل قبل الوطاء ثم حصل بعده بناء على ما ذكره من خروج المنذور كونها صدقه عن ملك الناذر بمجرد النذر فى المطلق بعد حصول الشرط فى المعلق كما حكاه صاحب المدارك عنهم فى باب الزكاه و يحتمل كون استيلائها كإتلافها فيحصل الحنث و تستقر قيمه جمعا بين حقى أم الولد و المنذور له و لو نذر التصديق بها فإن كان مطلقاً قلنا بخروجها عن الملك بمجرد ذلك كما حكى عن بعض فلا حكم للعلوق و إن قلنا بعدم خروجها عن ملكه احتمل تقديم حق المنذور له فى العين و تقديم حق الاستيلاء و الجمع بينهما بالقيمه و لو كان معلقاً فوطئها قبل حصول الشرط صارت أم ولد فإذا حصل الشرط وجب التصديق بها لتقدم سببه و يحتمل انحلال النذر لصيروره التصديق مرجوحاً بالاستيلاء مع الرجوع إلى القيمه أو بدونه و تمام الكلام يحتاج إلى بسط تمام لا يسعه الوقت.

### **و منها ما إذا كان علوقها من مكاتب مشروط ثم فسخت كتابته فلمولى أن يبيعها**

على ما حكاه فى الروضه عن بعض الأصحاب بناء على أن مستولده أم ولد بالفعل غير معلق على عتقه فلا يجوز له بيع ولدها.

### **و [أما] القسم الرابع - فهو ما كان إبقاؤها فى ملك المولى غير معرض لها للعتق**

لعدم توريث الولد من أبيه لأحد موانع الإرث أو لعدم ثبوت النسب من طرف الأم أو الأب واقعا لفجور أو ظاهراً باعتراف ثم إنا لم نذكر فى كل مورد من موارد الاستثناء إلا قليلاً من كثير ما يحتمله من الكلام فيطلب تفصيل كل واحد من مقامه

فإن الظاهر بل المقطوع به الاتفاق على عدم استقلال المالك في بيع ملكه المرهون.

و حكى عن الخلاف إجماع الفرقه و أخبارهم على ذلك و قد حكى الإجماع عن غيره أيضا. و عن المختلف في باب تزويج الأمه المرهونه أنه أرسل عن النبي ص: إن الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف في الرهن.

### و إنما الكلام في أن بيع الراهن هل يقع باطلا من أصله أو يقع موقوفا على الإجازة

أو سقوط حقه بإسقاطه أو بالفك. فظاهر عبائر جماعه من القدماء و غيرهم الأول إلا أن صريح الشيخ في النهايه و ابن حمزه في الوسيله و جمهور المتأخرين عدا شاذ منهم هو كونه موقوفا و هو الأقوى للعمومات السليمه عن المخصص لأن معقد الإجماع و الأخبار الظاهره في المنع عن التصرف هو الاستقلال كما يشهد به عطف المرتهن على الراهن مع ما ثبت في محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا لا- باطلا- و على تسليم الظهور في بطلان التصرف رأسا فهي موهونه بمصير جمهور المتأخرين على خلافه هذا كله مضافا إلى ما يستفاد من صحه نكاح العبد بالإجازة معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده إذ المستفاد منه أن كل عقد كان النهى عنه لحق الآدمى يرتفع المنع و يحصل التأثير بارتفاع المنع و حصول الرضا. و ليست تلك كمعصيه الله أصاله في إيقاع العقد التي لا يمكن أن يلحقها رضا الله تعالى

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٢

هذا كله مضافا إلى فحوى أدله صحه الفضولي لكن الظاهر من التذكرة أن كل من أبطل عقد الفضولي أبطل العقد هنا و فيه نظر لأن من استند في البطلان في الفضولي إلى مثل قوله ص: لا- بيع إلا- في ملك لا يلزمه البطلان هنا بل الأظهر ما سيجيء عن إيضاح النافع من

أن الظاهر وقوف هذا العقد و إن قلنا ببطلان الفضولي. و قد ظهر من ذلك ضعف ما قواه بعض من عاصرناه- من القول بالبطلان متمسكا بظاهر الإجماعات و الأخبار المحكيه على المنع و النهى قال و هو موجب للبطلان و إن كان لحق الغير إذ العبره بتعلق النهى بالعقد لا- لأمر خارج منه و هو كاف فى اقتضاء الفساد كما اقتضاء فى بيع الوقف و أم الولد و غيرهما مع استوائهما فى كون سبب النهى حق الغير. ثم أورد على نفسه بقوله فإن قلت فعلى هذا يلزم بطلان العقد الفضولى و عقد المرتهن مع أن كثيرا من الأصحاب ساووا بين الراهن و المرتهن فى المنع كما دلت عليه الروايه فيلزم بطلان عقد الجميع أو صحته فالفرق تحكّم. قلنا إن التصرف المنهى عنه إن كان انتفاعا بمال الغير فهو محرم و لا- يحل له الإجازة المتعقبه و إن كان عقدا أو إيقاعا فإن وقع بطريق الاستقلال لا على وجه النيابة عن المالك فالظاهر أنه كذلك كما سبق فى الفضولى و إلا فلا يعد تصرفا يتعلق به النهى فالعقد الصادر عن الفضولى قد يكون محرما و قد لا يكون كذلك و كذا الصادر عن المرتهن إن وقع بطريق الاستقلال المستند إلى البناء على ظلم الراهن و غضب حقه أو إلى زعم التسلط عليه بمجرد الارتهان كان منهيّا عنه و إن كان بقصد النيابة عن الراهن فى مجرد إجراء الصيغه فلا يزيد عن عقد الفضولى فلا يتعلق به نهى أصلا. و أما المالك فلما حجر على ماله برهنه و كان عقده لا يقع إلا مستندا إلى ملكه لانحصار المالكه فيه و لا معنى لقصد النيابة فهو منهي عنه

لكونه تصرفا مطلقا و منافيا للحجر الثابت عليه فتخصص العمومات بما ذكر و مجرد الملك لا يقضى بالصحة إذ الظاهر بمقتضى التأمل الصادق أن المراد بالملك المسوغ للبيع هو ملك الأصل مع التصرف فيه و لذلك لم يصح البيع فى مواضع وجد فيها سبب الملك و كان ناقصا للمنع عن التصرف. ثم قال و بالجملة فالذى يظهر من تتبع الأدلة أن العقود ما لم تنته إلى المالك فيمكن وقوعها موقوفه على إجازته و أما إذا انتهت إلى إذن المالك أو إجازته أو صدرت عنه و كان تصرفه على وجه الأصالة فلا تقع على وجهين بل تكون فاسده أو صحيحه لازمه إذا كان وضع ذلك العقد على اللزوم و أما التعليل المستفاد من الرواية المروية فى النكاح و هو قوله ع: إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فهو جار فيمن لم يكن مالكا كالعبد لا يملك أمر نفسه و أما المالك المحجور عليه فهو عاص لله بالأصالة بتصرفه و لا يقال إنه عصى المرتهن لعدم كونه مالكا و إنما منع الله من تفويت حقه بالتصرف و ما ذكرناه جار فى كل مالك متول لأمر نفسه إذا حجر على ماله لعارض كالمفلس و غيره فيحكم بفساد الجميع و ربما تتجه الصحة فيما إذا كان الغرض من الحجر رعايه مصلحه كالشفعه فالقول بالبطلان هنا كما اختاره أساطين الفقهاء هو الأقوى انتهى كلامه رفع مقامه. و يرد عليه بعد منع الفرق فى الحكم بين بيع ملك الغير على وجه الاستقلال و بيعه على وجه النيابة و منع اقتضاء مطلق النهى لا لأمر خارج الفساد. أولا أن نظير ذلك يتصور فى بيع الراهن فإنه قد يبيع رجاء لإجازته

المرتتهن و لا ينوى الاستقلال و قد يبيع جاهلا بالرهن أو بحكمه أو ناسيا و لا حرمه فى شىء من ذلك. و ثانيا أن المتيقن من الإجماع و الأخبار على منع الراهن كونه على نحو منع المرتتهن على ما تقتضيه عبارته معقد الإجماع و الأخبار أعنى قولهم الراهن و المرتتهن ممنوعان و معلوم أن المنع فى المرتتهن إنما هو على وجه لا ينافى وقوعه موقوفا و حاصله يرجع إلى منع العقد على الرهن و الوفاء بمقتضاه على سبيل الاستقلال و عدم مراجعته صاحبه فى ذلك و إثبات المنع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل و مع عدمه يرجع إلى العمومات. و أما ما ذكره من منع جريان التعليل فى روايات العبد فيما نحن فيه مستندا إلى الفرق فيما بينهما فلم أتحقق الفرق بينهما بل الظاهر كون النهى فى كل منهما لحق الغير فإن منع الله جل ذكره من

تفويت حق الغير ثابت فى كل ما كان النهى عنه لحق الغير من غير فرق بين بيع الفضولى و نكاح العبد و بيع الراهن. و أما ما ذكره من المساواة بين بيع الراهن و بيع الوقف و أم الولد ففيه أن الحكم فيهما تعبد و لذا لا يؤثر الإذن السابق فى صحة البيع فقياس الرهن عليهما فى غير محله. و بالجمله فالمستفاد من طريقه الأصحاب بل الأخبار أن المنع من المعامله إذا كان لحق الغير الذى يكفى إذنه السابق لا يقتضى الإبطال رأسا بل إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر عليه مستقلا من دون مراجعته ذى الحق و يندرج فى ذلك الفضولى و عقد الراهن و المفلس و المريض و عقد الزوج لبنت أخت زوجته أو

أخيها و للأمه على الحره و غير ذلك فإن النهى فى جميع ذلك إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من العقد عرفا و هو صيرورته سببا مستقلا لآثاره من دون مدخلية رضا غير المتعاقدين و قد يتخيل وجه آخر لبطلان البيع هنا بناء على ما سيجى ء من أن ظاهرهم كون الإجازة هنا كاشفه حيث إنه يلزم منه كون مال غير الراهن و هو المشتري رهنا للبائع و بعبارة أخرى الرهن و البيع متنافيان فلا يحكم بتحققهما فى زمان واحد أعنى ما قبل الإجازة و هذا نظير ما تقدم فى مسأله من باع شيئا ثم ملكه من أنه على تقدير صحه البيع يلزم كون الملك لشخصين فى الواقع و يدفعه أن القائل يلتزم بكشف الإجازة عن عدم الرهن فى الواقع و إلا- لجرى ذلك فى العقد الفضولى أيضا لأن فرض كون المميز مالكا للمبيع نافذ الإجازة يوجب تملك مالكين لملك واحد قبل الإجازة و أما ما يلزم فى مسأله من باع شيئا ثم ملكه فلا يلزم فى مسأله إجازة المرتهن. نعم يلزم فى مسأله فك الرهن و سيجى ء التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

### [هل إجازة المرتهن كاشفه أو ناقله]

ثم إن الكلام فى كون الإجازة من المرتهن كاشفه أو ناقله هو الكلام فى مسأله الفضولى و محصله أن مقتضى القاعده النقل إلا أن الظاهر من بعض الأخبار هو الكشف و القول بالكشف هناك يستلزمه هنا بالفحوى لأن إجازة

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٣

المالك أشبه بجزء المقتضى و هى هنا من قبيل رفع المانع و من أجل ذلك جوزوا عتق الراهن هنا مع تعقب إجازة المرتهن مع أن الإيقاعات عندهم لا تقع مراعاة و الاعتذار عن ذلك بناء العتق



على التغليب كما فعله المحقق الثاني في كتاب الرهن في مسأله عفو الراهن عن جنايه الجاني على العبد المرهون مناف لتمسكهم في العتق بعمومات العتق مع أن علامه قدس سره في تلك المسأله قد جوز العفو مراعى بفك الرهن هذا إذا رضى المرتهن بالبيع و أجازة أما إذا أسقط حق الرهن ففى كون الإسقاط كاشفاً أو ناقلاً كلام يأتي فى افتكاك الرهن أو إبراء الدين

### [هل تنفع الإجازة بعد الرد أم لا]

ثم إنه لا إشكال فى أنه لا ينفع الرد بعد الإجازة و هو واضح و هل ينفع الإجازة بعد الرد وجهان من أن الرد فى معنى عدم رفع اليد عن حقه فله إسقاطه بعد ذلك و ليس ذلك كرد بيع الفضولى لأن المجيز هناك فى معنى أحد المتعاقدين و قد تقرر أن رد أحد المتعاقدين مبطل لإنشاء العاقد الآخر بخلافه هنا فإن المرتهن أجنبى له حق فى العين و من أن الإيجاب المؤثر إنما يتحقق برضا المالك و المرتهن فرضاء كل منهما جزء مقوم للإيجاب المؤثر فكما أن رد المالك فى الفضولى مبطل للعقد بالتقريب المتقدم كذلك رد المرتهن و هذا هو الأظهر من قواعدهم

### [فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة]

ثم إن الظاهر أن فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازة لسقوط حق المرتهن بذلك كما صرح به فى التذكرة.

و حكى عن فخر الإسلام و الشهيد فى الحواشى و هو الظاهر من المحقق و الشهيد الثانى و يحتمل عدم لزوم العقد بالفك كما احتمله فى القواعد بل بمطلق السقوط الحاصل بالإسقاط أو الإبراء أو غيرهما نظراً إلى أن الراهن تصرف فيما فيه حق المرتهن و سقوطه بعد ذلك لا يؤثر فى تصحيحه

### و الفرق بين الإجازة و الفك

أن مقتضى ثبوت الحق له هو صحه إمضائه للبيع الواقع فى زمان حقه و إن لزم من الإجازة سقوط حقه فيسقط حقه بلزوم البيع. و بالجمله فالإجازة تصرف من المرتهن فى الرهن حال وجود حقه أعنى حال العقد بما يوجب سقوط حقه نظير إجازة المالك بخلاف الإسقاط أو السقوط بالإبراء أو الأداء فإنه ليس فيه دلالة على مضى العقد حال وقوعه فهو أشبه شىء ببيع الفضولى أو الغاصب لنفسهما ثم تملكهما و قد تقدم الإشكال فيه عن جماعه مضافاً إلى استصحاب عدم اللزوم الحاكم على عموم أوفوا بالعقود بناء على أن هذا العقد غير لازم قبل السقوط فيستصحب حكم الخاص و ليس ذلك محل التمسك بالعام إذ ليس فى اللفظ عموم زمانى حتى يقال إن المتيقن خروجه هو العقد قبل السقوط فيبقى ما بعد السقوط داخلاً فى العام. و يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه ما يظهر من بعض الروايات من عدم صحه نكاح العبد بدون إذن سيده بمجرد عتقه ما لم يتحقق الإجازة و لو بالرضا المستكشف من سكوت السيد مع علمه بالنكاح هذا و لكن الإنصاف ضعف الاحتمال المذكور من جهة أن عدم تأثير بيع المالك فى زمان الرهن ليس

إلا- لمزاحمه حق المرتهن المتقدم على حق المالك بتسليط المالك فعدم الأثر ليس لقصور في المقتضى و إنما هو من جهة المانع فإذا زال أثر المقتضى. و مرجع ما ذكرنا إلى أن أدله سببه البيع المستفاده من نحو أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و من: الناس مسلطون على أموالهم و نحو ذلك عامه و خروج زمان الرهن يعلم أنه من جهة مزاحمه حق المرتهن الذى هو أسبق فإذا زال المزاحم و جب تأثير السبب و لا- مجال لاستصحاب عدم تأثير البيع للعلم بمناط المستصحب و ارتفاعه فالمقام من باب وجوب العمل بالعام لا من مقام استصحاب حكم الخاص فافهم. و أما قياس ما نحن فيه على نكاح العبد بدون إذن سيده فهو قياس مع الفارق لأن المانع عن سببه نكاح العبد بدون إذن سيده قصور تصرفاته عن الاستقلال فى التأثير لا مزاحمه حق السيد لمقتضى النكاح إذ لا- منافاه بين كونه عبدا و كونه زوجا. و لأجل ما ذكرنا لو تصرف العبد لغير السيد ببيع أو غيره ثم عتق العبد لم ينفذ فى تصحيح ذلك التصرف-

### **إهل سقوط حق الرهانه كاشف أو ناقل**

هذا و لكن مقتضى ما ذكرنا كون سقوط حق الرهانه بالفك أو الإسقاط أو الإبراء أو غير ذلك ناقلا و مؤثرا من حينه لا كاشفا عن تأثير العقد من حين وقوعه خصوصا بناء على الاستدلال على الكشف بما ذكره جماعه ممن قارب عصرنا من أن مقتضى مفهوم الإجازة إمضاء العقد من حينه فإن هذا غير متحقق فى فك الرهن فهو نظير بيع الفضولى ثم تملكه للمبيع حيث إنه لا يسع القائل بصحته إلا التزام تأثير العقد من حين انتقاله عن ملك المالك الأول لا من حين العقد و إلا لزم فى المقام

كون ملك الغير رهنا لغير مالكة كما يلزم في تلك المسألة كون المبيع لمالكين في زمان واحد لو قلنا بكشف الإجازة للتأثير من حين العقد هذا

### **[ظاهر كل من قال بلزوم العقد هو الكشف]**

ولكن ظاهر كل من قال بلزوم العقد هو القول بالكشف. وقد تقدم عن القواعد في مسأله عفو الراهن عن الجاني على المرهون أن الفك يكشف عن صحته و يدل على الكشف أيضا ما استدلوا به على الكشف في الفضولي من أن العقد سبب تام إلى آخر ما ذكره في الروضه و جامع المقاصد ثم إن لازم الكشف كما عرفت في مسأله الفضولي لزوم العقد قبل إجازة المرتهن من طرف الراهن كالمشتري الأصيل فلا يجوز له فسخه بل و لا إبطاله بالإذن للمرتهن في البيع.

### **[لو باع الراهن فهل يجب عليه فك الرهن من مال آخر أم لا يجب]**

نعم يمكن أن يقال بوجوب فكه من مال آخر إذ لا يتم الوفاء بالعقد الثاني إلا بذلك فالوفاء بمقتضى الرهن غير مناف للوفاء بالبيع و يمكن أن يقال إنه إنما يلزم الوفاء بالبيع بمعنى عدم جواز نقضه و أما دفع حقوق الغير و سلطنته فلا يجب و لذا لا يجب على من باع مال الغير لنفسه أن يشتريه من مالكة و يدفعه إليه بناء على لزوم العقد بذلك و كيف كان فلو امتنع فهل يباع عليه لحق المرتهن لاقتضاء الرهن ذلك و إن لزم من ذلك إبطال بيع الراهن لتقدم حق المرتهن أو يجبر الحاكم الراهن على فكه من مال آخر جمعا بين حقى المشتري و المرتهن اللازمين على الراهن البائع و جهان و مع انحصار المال في المبيع فلا إشكال في تقديم حق المرتهن

### **مسألة إذا جنى العبد عمدا بما يوجب قتله أو استرقاق كله أو بعضه**

فالأقوى صحه بيعه وفاقا للمحكي عن العلامة و الشهيد و المحقق الثاني و غيرهم بل في شرح الصيمري أنه المشهور لأنه لم يخرج باستحقاقه للقتل أو الاسترقاق

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٤

عن ملك مولاه على ما هو المعروف عن عدا الشيخ في الخلاف كما سيجى ء و تعلق حق المجنى عليه به لا يوجب خروج الملك عن قابليه الانتفاع به و مجرد إمكان مطالبه أولياء المجنى عليه له في كل وقت بالاسترقاق أو القتل لا يسقط اعتبار ماليته. و على تقدير تسليمه فلا- ينقص ذلك عن بيع مال الغير فيكون موقوفا على افتكاكه عن القتل و الاسترقاق فإن افتكك لزم و إلا بطل البيع من أصله و يحتمل أن يكون البيع غير متزلزل فيكون تلفه من المشتري في غير زمن الخيار لوقوعه في ملكه غايه الأمر أن كون المبيع عرضه لذلك

يوجب الخيار مع الجهل كالمبيع الأرمذ إذا عمى و المريض إذا مات بمرضه و يردده أن المبيع إذا كان متعلقا لحق الغير فلا يقبل أن يقع لازما لأدائه إلى سقوط حق الغير فلا بد إما أن يبطل و إما أن يقع مراعى. و قد عرفت أن مقتضى عدم استقلال البائع فى ماله و مدخله الغير فيه وقوع بيعه مراعى لا باطلا و بذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين بيع المريض الذى يخاف عليه من الموت و الأرمذ الذى يخاف عليه من العمى الموجب للانعتاق فإن الخوف فى المثالين لا يوجب نقصانا فى سلطنه المالك مانعا عن نفوذ تملكه منجزا بخلاف تعلق حق الغير اللهم إلا- أن يقال إن تعلق حق المجنى عليه لا- يمنع من نفوذ تملكه منجزا لأن للبائع سلطنه مطلقه عليه و كذا للمشتري و لذا يجوز التصرف لهما فيه من دون مراجعه ذى الحق غايه الأمر أن له التسلط على إزاله ملكهما و رفعه بالإتلاف أو التملك و هذا لا يقتضى وقوع العقد مراعى و عدم استقرار الملك. و بما ذكرنا ظهر الفرق بين حق المرتهن المانع من تصرف الغير و حق المجنى عليه غير المانع فعلا غايه الأمر أنه مانع شأنه و كيف كان فقد حكى عن الشيخ فى الخلاف البطلان فإنه قال فيما حكى عنه إذا كان للرجل عبد جان فباعه مولاه بغير إذن المجنى عليه فإن كانت جنايته توجب القصاص فلا يصح البيع و إن كانت جنايته توجب الأرش صح إذا التزم مولاه بالأرش ثم استدل بأنه إذا وجب عليه القود فلا يصح بيعه لأنه قد باع منه ما لا يملكه فإنه حق للمجنى عليه و

أما إذا وجب عليه الأرش صح لأن رقبته سليمه و الجنايه أُرشها فقد التزمه السيد فلا وجه يفسد البيع انتهى و قد حكى عن المختلف أنه حكى عنه في كتاب الظهار التصريح بعدم بقاء ملك المولى على الجاني عمدا حيث قال إذا كان عبد قد جنى جنايه فإنه لا- يجزى عتقه عن الكفاره و إن كانت خطأ جاز ذلك و استدل بإجماع الفرقه فإنه لا خلاف بينهم أنه إذا كانت جنايته عمدا ينتقل ملكه إلى المجنى عليه و إن كانت خطأ فديه ما جناه على مولاه انتهى و ربما يستظهر ذلك من عباره الإسكافي في المحكى عنه في الرهن و هى أن من شرط الرهن أن يكون رهن الراهن مثبتا لملكه إياه غير خارج بارتداد أو استحقاق الرقبه بجنايته عن ملكه انتهى و ربما يستظهر البطلان من عباره الشرائع أيضا في كتاب القصاص حيث قال إذا قتل العبد حرا عمدا فأعتقه مولاه صح و لم يسقط القود و لو قيل لا يصح لثلا يبطل حق الولي من الاسترقاق كان حسنا و كذا بيعه و هبته انتهى. لكن يحتمل قويا أن يكون مراده بالصحه وقوعه و وقوعه لازما غير متزلزل كوقوع العتق لأنه الذى يبطل به حق الاسترقاق دون وقوعه مراعى بافتكاكه عن القتل و الاسترقاق و كيف كان فالظاهر من عباره الخلاف الاستناد فى عدم الصحه إلى عدم الملك و هو ممنوع لأصالة بقاء ملكه و ظهور لفظ الاسترقاق فى بعض الأخبار فى بقاء الملك. نعم فى بعض الأخبار ما يدل على الخلاف و يمكن أن يكون مراد الشيخ بالملك السلطنه عليه فإنه ينتقل إلى المجنى عليه و يكون عدم جواز بيعه من المولى مبنيًا على المنع

عن بيع الفضولى المستلزم للمنع عن بيع كل ما يتعلق به حق للغير تنافيه السلطنه المطلقه من المشتري عليه كما فى الرهن.

### مسأله إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور

بل فى شرح الصيمرى أنه لا خلاف فى جواز بيع الجانى إذا كانت الجنايه خطأ أو شبه عمد و يضمن المولى أقل الأمرين من قيمته و ديه الجنايه و لو امتنع كان للمجنى عليه أولويه انتزاعه فيبطل البيع و كذا لو كان المولى معسرا فللمشتري الفسخ مع الجهاله لتزلزل ملكه ما لم يقد به المولى انتهى. و ظاهره أنه أراد نفي الخلاف عن الجواز قبل التزام السيد إلا أن المحكى عن السرائر و الخلاف أنه لا يجوز إلا إذا أفداه المولى أو التزم بالفداء إلا أنه إذا باع ضمن. و الأوفق بالقواعد أن يقال بجواز البيع لكونه ملكا للمولى و تعلق حق الغير لا. يمنع عن ذلك لأن كون المبيع مال الغير لا يوجب بطلان البيع رأسا فضلا عن تعلق حق الغير و لعل ما عن الخلاف و السرائر مبنى على أصلهما من بطلان الفضولى و ما أشبهه من كل بيع يلزم من لزومه بطلان حق الغير كما يومئ إليه استدلال الحلى عن بطلان البيع قبل التزامه و ضمانه بأنه قد تعلق برقبه العبد الجانى فلا يجوز إبطاله و مرجع هذا المذهب إلى أنه لا واسطه بين لزوم البيع و بطلانه فإذا صح البيع أبطل حق الغير. و قد تقدم غير مره أنه لا مانع من وقوع البيع مراعى بإجازه ذى الحق أو سقوط حقه فإذا باع المولى فيما نحن فيه قبل أداء الديه أو أقل الأمرين على الخلاف وقع مراعى فإن فداه المولى أو رضى المجنى عليه بضمانه فذاك و إلا

انتزعه المجنى عليه من المشتري و على هذا فلا- يكون البيع موجبا لضمان البائع حق المجنى عليه. قال فى كتاب الرهن من القواعد و لا يجبر السيد على فداء الجانى و إن رهنه أو باعه بل يتسلط المجنى عليه فإن استوعبت الجنايه القيمه بطل الرهن و إلا ففى المقابل انتهى لكن ظاهر العلامه فى غير هذا المقام و غيره هو أن البيع بنفسه التزام بالفداء و لعل وجهه أنه يجب على المولى حيث تعلق بالعبد و هو مال من أمواله و فى يده حق يتخير المولى فى نقله عنه إلى ذمته بأن يوفى حق المجنى عليه إما من العين أو من ذمته فيجب عليه إما تخليص العبد من المشتري بفسخ أو غيره و إما أن يفديه من ماله فإذا امتنع المشتري من رده و المفروض عدم سلطنه البائع على أخذه قهرا للزوم الوفاء بالعقد و جب عليه دفع الفداء. و يرد عليه أن فداء العبد غير لازم قبل البيع و بيعه ليس إتلافا له حتى يتعين عليه الفداء و وجوب الوفاء بالبيع لا يقتضى إلا رفع يده لا رفع يد الغير بل هذا أولى بعدم وجوب الفك من الرهن الذى تقدم فى آخر المسأله الخدشه فى وجوب الفك على الراهن بعد بيعه لتعلق الدين هناك بالذمه و تعلق الحق هنا بالعين فتأمل. ثم إن المصرح به فى التذكرة و المحكى عن غيرها أن للمشتري فك العبد و حكم رجوعه إلى البائع حكم قضاء الدين عنه.

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٥

### مسأله الثالث من شروط العوضين القدره على التسليم

#### اشاره

فإن الظاهر الإجماع على اشتراطها فى الجملة كما فى جامع المقاصد و فى التذكرة أنه إجماع و فى المبسوط الإجماع على عدم جواز بيع السمك فى

الماء ولا الطير في الهواء و عن الغنيه أنه إنما اعتبرنا في المعقود عليه أن يكون مقدورا عليه تحفظا مما لا يمكن فيه ذلك كالسمك في الماء و الطير في الهواء فإن ما هذه حاله لا يجوز بيعه بلا خلاف و استدل في التذكرة على ذلك بأنه نهى النبي ص عن بيع الغرر و هذا غرر و النهى هنا يوجب الفساد إجماعا على الظاهر المصرح به في موضع من الإيضاح و اشتهار الخبر بين الخاصه و العامه يجبر إرساله أما كون ما نحن فيه غررا فهو الظاهر من كلمات كثير من الفقهاء و أهل اللغه حيث مثلوا للغرر ببيع السمك في الماء و الطير في الهواء مع أن معنى الغرر على ما ذكره أكثر أهل اللغه صادق عليه. و المروى عن أمير المؤمنين ع أنه عمل ما لا يؤمن معه الضرر.

### [معنى الغرر لغه]

و في الصحاح الغره الغفله و الغار الغافل و أغره أى أتاه على غره منه و اغتر بالشىء أى خدع به و الغرر الخطر. و نهى رسول الله ص عن بيع الغرر و هو مثل بيع السمك في الماء و الطير في الهواء إلى أن قال و التغرير حمل النفس على الغرر انتهى و عن القاموس ما ملخصه غره غرا و غرورا و غره بالكسر فهو مغرور و غرير كأمير خدعه و أطمعه بالباطل إلى أن قال غرر نفسه تغريرا و تغره كتحله أى عرضها للهلكه و الاسم الغرر محركه إلى أن قال و الغار الغافل و اغتر غفل و الاسم الغره بالكسر انتهى و عن النهايه بعد تفسير الغره بالكسر بالغفله أنه نهى عن بيع الغرر و هو ما كان له



ظاهر يغر المشتري و باطن مجهول و قال الأزهري بيع الغرر ما كان على غير عهده و لا ثقته و تدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول و قد تكرر في الحديث و منه حديث مطرف:

إن لي نفسا واحده و إنى لأكره أن أغرر بها أى أحملها على غير ثقته و به سمي الشيطان غرورا لأنه يحمل الإنسان على محابه و وراء ذلك ما يسوؤه انتهى. و قد حكى أيضا عن الأساس و المصباح و المغرب و الجمل و المجمع تفسير الغرر بالخطر ممثلا له في الثلاثه الأخيره بيع السمك في الماء و الطير في الهواء. و في التذكرة أن أهل اللغه فسروا بيع الغرر بهذين و مراده من التفسير التوضيح بالمثال و ليس في المحكى عن النهايه منافاه لهذا التفسير كما يظهر بالتأمل. و بالجمله فالكل متفقون على أخذ الجهاله في معنى الغرر سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله في يد من انتقل إليه أم بصفاته كما و كيفا و ربما يقال إن المنساق من الغرر المنهى عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع و مقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه و عدمه ضروره حصوله في بيع كل غائب خصوصا إذا كان في بحر و نحوه بل هو أوضح شىء في بيع الثمار و الزرع و نحوهما. و الحاصل أن من الواضح عدم لزوم المخاطره في بيع مجهول المال بالنسبه إلى التسلم و عدمه خصوصا بعد جبره بالخيار لو تعذر. و فيه أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغه خصوصا بعد تمثيلهم بالمثالين

المذكورين و احتمال إرادتهم ذكر المثالين لجهاله صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده يدفعه ملاحظه اشتها التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا لجهاله بالصفات

### [استدلال الفريقين بالنبوى المذكور على شرطيه القدره]

هذا مضافا إلى استدلال الفريقين من العامه و الخاصه بالنبوى المذكور على اعتبار القدره على التسليم كما يظهر من الانتصار حيث قال فيما حكى عنه. و مما انفردت به الإماميه القول بجواز شراء العبد الأبق مع الضميمه و لا يشتري وحده إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري و خالف باقي الفقهاء في ذلك و ذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الأبق على كل حال إلى أن قال و يعول مخالفتونا في منع بيعه على أنه بيع غرر و أن نبينا ص نهى عن بيع الغرر إلى أن قال و هذا ليس بصحيح لأن هذا المبيع يخرج من أن يكون غررا لانضمام غيره إليه انتهى. و هو صريح في استدلال جميع العامه بالنبوى على اشتراط القدره على التسليم فالظاهر اتفاق أصحابنا أيضا على الاستدلال به كما يظهر للمتتبع و سيجى ء في عبارته الشهيد التصريح به و كيف كان فالدعوى المذكوره مما لا يساعدها اللغه و لا العرف و لا كلمات أهل الشرع

### [كلام الشهيد في تفسير الغرر]

#### اشاره

و ما أبعد ما بينه و بين ما عن قواعد الشهيد رحمه الله حيث قال الغرر لغه ما كان له ظاهر محبوب و باطن مكروه قاله بعضهم و منه قوله تعالى مَتَاعُ الْغُرُورِ و شرعا هو جهل الحصول [باليد و التصرف]. و أما المجهول المعلوم الحصول أو مجهول الصفه فليس غررا و بينهما عموم و خصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الأبق إذا كان معلوم الصفه من قبل أم بالوصف الآن و وجود الجهل بدون الغرر في المكييل و الموزون و المعدود إذا لم يعتبر و قد يتوغل في الجهاله كحجر لا يدري أ ذهب أم فضه أم نحاس

أم صخر و يوجدان في العبد الآبق المجهول الصفه و يتعلق الغرر و الجهل تاره بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود و أخرى بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود و الطير في الهواء و بالجنس كحب لا يدري ما هو و سلعه من سلع مختلفه و بالنوع كعبد من عبيد و بالقدر ككيل لا يعرف قدره و البيع إلى مبلغ السهم و بالعين كثوب من ثوبين مختلفين و بالبقاء كبيع الثمره قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب و لو شرط في العقد أن يبدو الصلاح لا محاله كان غررا عند الكل كما لو شرط في العقد صيروره الزرع سنبلًا.

و الغرر قد يكون بماله مدخل ظاهرا في العوضين و هو ممتنع إجماعا و قد يكون مما يتسامح به عادة لقلته كأس الجدار و قطن الجبه و هو معفو عنه إجماعا و نحوه اشتراط الحمل و قد يكون مرددا بينهما و هو محل الخلاف كالجزاف في مال الإجاره و المضاربه و الثمره قبل بدو الصلاح و الآبق قبل الضميمة انتهى. و في بعض كلامه تأمل ككلامه الآخر في شرح الإرشاد حيث ذكره في مسأله تعين الأثمان بالتعيين الشخصي عندنا فقال قالوا يعنى المخالفين من العامه تعيينها غرر فيكون منها عنه.

أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقه فيفسخ البيع. و أما الكبرى فظاهره إلى أن قال قلنا إنا نمنع الصغرى لأن الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف بحيث لو تركه وبخ عليه و ما ذكروه لا يخطر ببال فضلا عن اللوم عليه انتهى.

### [المناقشه فيما أفاده الشهيد في شرح الإرشاد]

فإن مقتضاه أنه لو اشترى الآبق أو الضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غررا لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاء للنفع الكثير

و كذا لو اشترى المجهول المردد بين ذهب و نحاس بقيمه النحاس بناء على المعروف من

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٦

تحقق الغرر بالجهل بالصفه و كذا شراء مجهول المقدار بثمرن المتيقن منه فإن ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء بل يوبخون من عدل عنه اعتذارا بكونه خطرا فالأولى أن هذا النهى من الشارع لسد باب المخاطره المفضيه إلى التنازع فى المعاملات و ليس منوطا بالنهى من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفهه ثم إنه قد حكى عن الصدوق رضوان الله عليه فى معانى الأخبار تعليلا فساد بعض المعاملات المتعارفه فى الجاهليه كبيع المنابذه و الملامسه و بيع الحصاه بكونها غررا مع أنه لا جهاله فى بعضها كبيع المنابذه بناء على ما فسر به من أنه قول أحدهما لصاحبه انبذ إلى الثوب أو أنبذه إليك فقد وجب البيع. و بيع الحصاه بأن يقول إذا نبذت الحصاه فقد وجب البيع و لعله كان على وجه خاص يكون فيه خطر و الله العالم.

### **[التمسك بالنبوى المذكور أخص من المدعى]**

و كيف كان فلا إشكال فى صحه التمسك لاعتبار القدره على التسليم بالنبوى المذكور إلا أنه أخص من المدعى لأن ما يمتنع تسليمه عادة كالغريق فى بحر يمتنع خروجه منه عادة و نحوه ليس فى بيعه خطر لأن الخطر إنما يطلق فى مقام تحتمل السلامه فيه و لو ضعيفا لكن هذا الفرد يكفى فى الاستدلال على بطلانه بلزوم السفاهه و كون أكل الثمن فى مقابله أكلا للمال بالباطل بل لا يعد مالا عرفا و إن كان ملكا فيصح عتقه و يكون لمالكه لو فرض التمكن منه إلا أنه لا ينافى سلب صفه التمول منه عرفا و لذا يجب على غاصبه رد تمام قيمته إلى

المالك فيملكه مع بقاء العين على ملكه على ما هو ظاهر المشهور

**ثم إنه ربما يستدل على هذا الشرط بوجوه آخر.**

**منها ما اشتهر عن النبي ص من قوله: لا تبع ما ليس عندك**

بناء على أن كونه عنده لا يراد به الحضور لجواز بيع الغائب و السلف إجماعا فهو كناية لا عن مجرد الملك لأن المناسب حينئذ ذكر لفظه اللام و لا عن مجرد السلطنة عليه و قدره على تسليمه لمنافاته لتمسك العلماء من الخاصه و العامه على عدم جواز بيع العين الشخصيه المملوكه للغير ثم شرائها من مالکها خصوصا إذا كان و كيلا عنه في بيعها و لو من نفسه فإن السلطنة و قدره على التسليم حاصله هذا مع أنه مورد الروايه عند الفقهاء فتعين أن يكون كناية عن السلطنة التامه الفعلية التي تتوقف على الملك مع كونه تحت اليد حتى كأنه عنده و إن كان نائبا و على أى حال فلا بد من إخراج بيع الفضولي عنه بأدلته أو بحمله على النهى المقتضى للفساد بمعنى عدم وقوعه لبائعه لو أراد ذلك و كيف كان فتوجيه الاستدلال بالخبر على ما نحن فيه ممكن. و أما الإيراد عليه بدعوى أن المراد به الإشارة إلى ما هو المتعارف في تلك الأزمنة من بيع الشىء غير المملوك ثم تحصيله بشرائه و نحوه و دفعه إلى المشتري فمدفوع لعدم الشاهد على اختصاصه بهذا المورد و ليس في الأخبار المتضمنه لنقل هذا الخبر ما يشهد باختصاصه بهذا المورد. نعم يمكن أن يقال إن غايه ما يدل عليه هذا النبوى بل النبوى الأول أيضا فساد البيع بمعنى عدم كونه عله تامه لترتب الأثر المقصود فلا ينافی وقوعه مراعى بانتفاء صفه الغرر و تحقق كونه عنده و لو أبيت إلا- عن ظهور النبويين في الفساد بمعنى لغويه العقد رأسا المنافيه لوقوعه مراعى

دار الأمر بين ارتكاب خلاف هذا الظاهر و بين إخراج بيع الرهن و بيع ما يملكه بعد البيع و بيع العبد الجاني عمدا و بيع المحجور لرق أو سفه أو فلس فإن البائع فى هذه الموارد عاجز شرعا من التسليم و لا رجحان لهذه التخصيصات فحينئذ لا مانع من التزام وقوع بيع كل ما يعجز عن تسليمه مع رجاء التمكن منه مراعى بالتمكن منه فى زمان لا يفوت الانتفاع المعتد به. و قد صرح الشهيد فى اللمعه بجواز بيع الضاله و المجهود من غير بينه مراعى بإمكان التسليم و احتمله فى التذكرة لكن الإنصاف أن الظاهر من حال الفقهاء اتفقهم على فساد بيع الغرر بمعنى عدم تأثيره رأسا كما عرفت من الإيضاح.

### **و منها أن لازم العقد وجوب تسليم كل من المتبايعين العوضين إلى صاحبه**

فيجب أن يكون مقدورا لاستحاله التكليف بالممتنع و يضعف بأنه إن أريد أن لازم العقد وجوب التسليم وجوبا مطلقا منعنا الملازمه و إن أريد مطلق وجوبه فلا ينافى كونه مشروطا بالتمكن كما لو تجدد العجز بعد العقد. و قد يعترض بأصالة عدم تقييد الوجوب ثم يدفع بمعارضته بأصالة عدم تقييد البيع بهذا الشرط و فى الاعتراض و المعارضه نظر واضح فافهم.

### **و منها أن الغرض من البيع انتفاع كل منهما بما يصير إليه**

و لا- يتم إلا- بالتسليم و يضعفه منع توقف مطلق الانتفاع على التسليم بل منع عدم كون الغرض منه إلا الانتفاع بعد التسليم لا الانتفاع المطلق.

### **و منها أن بذل الثمن على غير المقدور سفه**

فيكون ممنوعا و أكله أكلا- بالباطل. و فيه أن بذل المال القليل فى مقابل المال الكثير المحتمل الحصول ليس سفها بل تركه اعتذارا بعدم العلم بحصوله العوض سفه فافهم.

### **[هل القدره شرط أو العجز مانع]**

#### **إشاره**

ثم إن ظاهر معاهد الإجماعات كما عرفت كون القدره شرطا كما هو كذلك فى التكاليف و قد أكدت الشرطيه فى عبارته الغنيه المتقدمه حيث حكم بعدم جواز بيع ما لا يمكن فيه التسليم فينتفى المشروط عند انتفاء الشرط و مع ذلك كله

### **[استظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشه فيه]**

فقد استظهر بعض من تلك العباره أن العجز مانع لا- أن القدره شرط قال و تظهر الفائده فى موضع الشك ثم ذكر اختلاف الأصحاب فى مسأله الضال و الضاله و جعله دليلا- على أن القدره المتفق عليها ما إذا تحقق العجز. و فيه مع ما عرفت من أن صريح معاهد الإجماع خصوصا عبارته الغنيه المتأكده بالتصريح بالانتفاء عند الانتفاء هى شرطيه القدره أن العجز أمر عدمى لأنه عدم القدره عمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن يقدر فكيف يكون مانعا مع أن المانع هو الأمر الوجودى الذى يلزم من وجوده العدم ثم لو سلم صحه إطلاق المانع عليه لا ثمره فيه لا فى صورته الشك الموضوعى أو الحكمى و لا فى غيرهما فإننا إذا

شككنا فى تحقق القدره و العجز مع سبق القدره فالأصل بقاؤها أو لا معه فالأصل عدمها أعنى العجز سواء جعلت القدره شرطا أم العجز مانعا. و إذا شككنا فى أن الخارج عن عمومات الصحه هو العجز المستمر أو العجز فى الجمله أو شككنا فى أن المراد بالعجز ما يعم التعسر كما حكى أم خصوص التعذر فاللزام التمسك بعمومات الصحه من غير فرق بين تسميه القدره شرطا أو العجز مانعا. و الحاصل أن التردد بين شرطيه الشىء و مانعيه مقابله إنما يصح و يثمر فى الضدين مثل الفسق و العداله لا فيما نحن فيه و شبهه كالعلم

الجهل و أما اختلاف الأصحاب فى مسأله الضال و الضالاه فليس لشك المالك فى القدره و العجز و مبنا على كون القدره شرطاً أو العجز مانعاً كما يظهر من أدلتهم على الصحه و الفساد بل لما سيجى ء عند التعرض لحكمها

### [العبره بالقدره فى زمان الاستحقاق]

ثم إن العبره فى الشرط المذكور إنما هو فى زمان استحقاق التسليم فلا ينفع وجودها حال العقد إذا علم بعدمها حال استحقاق التسليم كما لا- يقدر عدمها قبل الاستحقاق و لو حين العقد و يتفرع على ذلك عدم اعتبارها أصلاً إذا كانت العين فى يد المشتري و فيما لا يعتبر التسليم فيه رأساً كما إذا اشترى من ينعق عليه فإنه ينعق بمجرد الشراء و لا سبيل لأحد عليه و فيما إذا لم يستحق التسليم بمجرد العقد إما لاشتراط تأخيره مده و إما لتزلزل العقد كما إذا اشترى فضولاً فإنه لا يستحق التسليم إلا بعد إجازة المالك فلا تعتبر القدره على التسليم قبلها لكن يشكل على الكشف من حيث إنه لازم من طرف الأصيل فيتحقق الغرر بالنسبه إليه إذا انتقل إليه ما لم يقدر على تحصيله نعم هو حسن فى الفضولى من الطرفين و مثله بيع الرهن قبل إجازة المرتهن أو فكه بل و كذا لو لم يقدر على تسليم ثمن السلم لأن تأثير العقد قبل التسليم فى المجلس موقوف على تحققه فلا يلزم غرر و لو تعذر التسليم بعد العقد رجع إلى تعذر الشرط. و من المعلوم أن تعذر الشرط المتأخر حال العقد غير قاذح بل لا يقدر العلم بتعذره فيما بعده فى تأثير العقد إذا اتفق حصوله فإن الشروط المتأخره لا يجب إحرازها حال العقد و لا العلم



بتحققها فيما بعد. و الحاصل أن تعذر التسليم مانع في بيع يكون التسليم من أحكامه لا من شروط تأثيره و السرفيه أن التسليم فيه جزء الناقل فلا يلزم غرر من تعلقه بغير المقدور. و بعبارة أخرى الاعتبار بالقدره على التسليم بعد تمام النقل و لهذا لا يقدر كونه عاجزا قبل القبول إذا علم بتجدد القدره بعده و المفروض أن المبيع بعد تحقق الجزء الأخير من الناقل و هو القبض حاصل في يد المشتري فالقبض مثل الإجازة بناء على النقل و أولى منها بناء على الكشف. و كذلك الكلام في عقد الرهن فإن اشتراط القدره على التسليم فيه بناء على اشتراط القبض إنما هو من حيث اشتراط القبض فلا يجب إحرازه حين الرهن و لا العلم بتحقيقه بعده فلو رهن ما يتعذر تسليمه ثم اتفق حصوله في يد المرتهن أثر العقد أثره و سيجيء الكلام في باب الرهن اللهم إلا أن يقال إن المنفى في النبوى- هو كل معاملة يكون بحسب العرف غررا فالبيع المشروط فيه القبض كالصرف و السلم إذا وقع على عوض مجهول قبل القبض أو غير مقدور غرر عرفا لأن اشتراط القبض في نقل العوضين شرعى لا عرفى فيصدق الغرر و الخطر عرفا و إن لم يتحقق شرعا إذ قبل التسليم لا- انتقال و بعده لا- خطر لكن النهى و الفساد يتبعان بيع الغرر عرفا و من هنا يمكن الحكم بفساد بيع غير المالك إذا باع لنفسه لا عن المالك ما لا يقدر على تسليمه اللهم إلا أن يمنع الغرر العرفى بعد الاطلاع على كون أثر المعاملة شرعا على وجه لا يلزم منه خطر فإن العرف إذا اطلعوا على اعتاق القريب بمجرد

شرائه لم يحكموا بالخطر أصلا و هكذا فالمناط صدق الغرر عرفا بعد ملاحظه الآثار الشرعيه للمعامله فتأمل. ثم إن الخلاف فى أصل المسأله لم يظهر إلا من الفاضل القطيفى المعاصر للمحقق الثانى حيث حكى عنه أنه قال فى إيضاح النافع إن القدره على التسليم من مصالح المشتري فقط لا أنها شرط فى أصل صحه البيع فلو قدر على التسلم صح البيع و إن لم يكن البائع قادرا عليه بل لو رضى بالابتياح مع علمه بعدم تمكن البائع من التسليم جاز و ينتقل إليه و لا يرجع على البائع لعدم القدره إذا كان البيع على ذلك مع العلم فيصح بيع المغصوب و نحوه. نعم إذا لم يكن المبيع من شأنه أن يقبض عرفا لم تصح المعاوضه عليه بالبيع لأنه فى معنى أكل المال بالباطل و ربما احتمل إمكان المصالحه عليه و من هنا يعلم أن قوله يعنى المحقق فى النافع لو باع الأبق منفردا لم يصح إنما هو مع عدم رضا المشتري أو مع عدم علمه أو كونه بحيث لا يتمكن منه عرفا و لو أراد غير ذلك فهو غير مسلم انتهى. و فيه ما عرفت من الإجماع و لزوم الغرر غير المندفع بعلم المشتري لأن الشارع نهى عن الإقدام عليه إلا أن يجعل الغرر هنا بمعنى الخديعه فيبطل فى موضع تحققه و هو عند جهل المشتري و فيه ما فيه.

### **[القدره على التسليم شرط بالتبع و المقصد الأصلي هو التسليم**

ثم إن الظاهر كما اعترف به بعض الأساطين أن القدره على التسليم ليست مقصوده بالاشتراط إلا بالتبع و إنما المقصد الأصلي هو التسلم و من هنا لو كان المشتري قادرا دون البائع كفى فى الصحه كما عن الإسكافى و العلامه و كاشف الرموز و

الشهيدين و المحقق الثانى و عن ظاهر الانتصار أن صحه بيع الأبق على من يقدر على تسلمه مما انفردت به الإماميه و هو المتجه لأن ظاهر معاهد الإجماع بضميمه التتبع فى كلماتهم و استدلالاتهم بالغرر و غيره مختص بغير ذلك و منه يعلم أيضا أنه لو لم يقدر أحدهما على التحصيل لكن يوثق بحصوله فى يد أحدهما عند استحقاق المشتري للتسلم كما لو اعتاد الطائر العود صح وفاقا للفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. نعم عن نهايه الأحكام احتمال العدم بسبب انتفاء قدره فى الحال على التسليم و أن عود الطائر غير موثوق به إذ ليس له عقل باعث. و فيه أن العاده باعثه كالعقل مع أن الكلام على تقدير الوثوق و لو لم يقدر على التحصيل و تعذر عليهما إلا بعد مده مقدره عاده و كانت مما لا يتسامح فيه كسنة أو أزيد. ففى بطلان البيع لظاهر الإجماعات المحكيه و ثبوت الغرر أو صحته لأن ظاهر معاهد الإجماع التعذر رأسا و لذا حكم مدعيه بالصحه هنا. و الغرر منفى مع العلم بوجوب الصبر عليه إلى انقضاء مده كما إذا اشترط تأخير التسليم مده و جهان بل قولان تردد فيهما فى الشرائع ثم قوى الصحه و تبعه فى محكى السرائر و المسالك و الكفايه و غيرها. نعم للمشتري الخيار مع جهله بفوات منفعه الملك عليه مده و لو كانت مده التعذر غير مضبوطة عاده كالعبد المنفذ إلى الهند لأجل حاجه لا يعلم زمان قضائها ففى الصحه إشكال - من حكمهم بعدم جواز بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله وقت تسليم العين. و قد تقدم بعض الكلام فيه فى بيع الواقف الوقف المنقطع

**[الشرط هى القدره المعلومه للمتبايعين]**

ثم إن

الشرط هي قدره المعلومه للمتبايعين لأن الغرر لا يندفع بمجرد القدره الواقعيه و لو باع ما يعتقد التمكن فتيين عجزه في زمان البيع و تجدها بعد ذلك صح و لو لم تتجدد بطل و المعتبر هو الوثوق فلا يكفي مطلق

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٨ الظن و لا يعتبر اليقين

### **إهل العبره بقدره الموكل أو الوكيل**

ثم لا إشكال في اعتبار قدره العاقد إذا كان مالكا لا ما إذا كان وكيلا في مجرد العقد فإنه لا عبره بقدرته كما لا عبره بعلمه و أما لو كان وكيلا- في البيع و لوازمه بحيث يعد الموكل أجنبيا عن هذه المعامله فلا إشكال في كفايه قدرته و هل تكفي قدره الموكل الظاهر نعم مع علم المشتري بذلك إذا علم بعجز العاقد فإن اعتقد قدرته لم يشترط علمه بذلك. و ربما قيد الحكم بالكفايه بما إذا رضى المشتري بتسليم الموكل و رضى المالك برجوع المشتري عليه و فرع على ذلك رجحان الحكم بالبطلان في الفضولي لأن التسليم المعتبر في العاقد غير ممكن قبل الإجازة و قدره المالك إنما تؤثر لو بنى العقد عليها و حصل التراضي بها حال البيع لأن بيع المأذون لا تكفي فيه قدره الآذن مطلقا بل مع الشرط المذكور و هو غير متحقق في الفضولي و البناء على القدره الواقعيه باطل إذ الشرط هي القدره المعلومه دون الواقعيه إلى أن قال و الحاصل أن القدره قبل الإجازة لم توجد و بعدها إن وجدت لم تنفع ثم قال لا- يقال إنه قد يحصل الوثوق للفضولي بإرضاء المالك و إنه لا يخرج عن رأيه فيتحقق له بذلك القدره على التسليم حال العقد لأن هذا الفرض يخرج الفضولي عن كونه فضوليا- لمصاحبه الإذن للبيع

غايه الأمر حصوله بالفحوى و شاهد الحال و هما من أنواع الإذن و مع الإذن لا يكون فضوليا و لا تتوقف صحه بيعه على الإجازة و لو سلمنا بقاءه على الصفه فمعلوم أن القائلين بصحه الفضولى لا يقصرون الحكم على هذا الفرض و فيما ذكره من مبنى مسأله الفضولى ثم فى تفريع الفضولى ثم فى الاعتراض الذى ذكره ثم فى الجواب عنه أولا و ثانيا تأمل بل نظر فتدبر.

### مسأله لا يجوز بيع الآبق منفردا

على المشهور بين علمائنا كما فى التذكرة بل إجماعا كما فى الخلاف و الغنيه و الرياض و بلا خلاف كما عن كشف الرموز لأنه مع اليأس عن الظفر بمنزله التالف و مع احتمال بيع غرر منفى إجماعا نصا و فتوى خلافا لما حكاه فى التذكرة عن بعض علمائنا و لعله الإسكافى حيث إن المحكى عنه أنه لا- يجوز أن يشتري الآبق وحده إلا- إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري أو يضمه البائع انتهى و قد تقدم عن الفاضل القطيفى فى إيضاح النافع منع اشتراط القدره على التسليم و قد عرفت ضعفه لكن يمكن أن يقال بالصحه فى خصوص الآبق لحصول الانتفاع به بالعتق خصوصا مع تقييد الإسكافى بصوره ضمان البائع فإنه يندفع به الغرر عرفا لكن سيأتى ما فيه فالعمده الانتفاع بعتقه و له وجه لو لا- النص الآتى و الإجماعات المتقدمه مع أن قابليه المبيع لبعض الانتفاعات لا يخرج عن الغرر و كما لا يجوز جعله مثمنا لا يجوز جعله منفردا ثمنا لاشتراكهما فى الأدله. و قد تردد فى اللغه فى جعله ثمنا بعد الجزم بمنع جعله مثمنا و إن قرب أخيرا المنع منفردا و لعل وجه الاستناد فى المنع عن جعله مثمنا هو

النص و الإجماع الممكن دعوى اختصاصهما بالثمن دون نفى الغرر الممكن منعه بجواز الانتفاع به فى العتق. و يؤيده حكمه بجواز بيع الضال و المحجور مع خفاء الفرق بينهما و بين الآبق فى عدم القدره على التسليم و نظير ذلك ما فى التذكرة حيث ادعى أولا- الإجماع على اشتراط القدره على التسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غرر ثم قال و المشهور بين علمائنا المنع عن بيع الآبق منفردا إلى أن قال و قال بعض علمائنا بالجواز و حكاة عن بعض العامة أيضا. ثم ذكر الضال و لم يحتمل فيه إلا جواز البيع منفردا أو اشتراط الضميمة فإن التنافى بين هذه الفقرات الثلاث ظاهر و التوجيه يحتاج إلى تأمل. و كيف كان فهل يلحق بالبيع الصلح عما يتعذر تسليمه فتعتبر فيه القدره على التسليم و جهان بل قولان من عمومات الصلح و ما علم من التوسع فيه لجهاله المصالح عنه إذا تعذرت أو تعسرت معرفته بل مطلقا و اختصاص الغرر المنفى بالبيع و من أن الدائر على السنه الأصحاب نفى الغرر من غير اختصاص بالبيع حتى أنهم يستدلون به فى غير المعاوضات كالوكالة فضلا عن المعاوضات كالإجاره و المزارعه و المساقاه و الجعالة بل قد يرسل فى كلماتهم عن النبى ص أنه نهى عن الغرر و قد رجح بعض الأساطين جريان الاشتراط فيما لم يبين على المسامحة من الصلح و ظاهر المسالك فى مسأله رهن ما لا يقدر على تسليمه على القول بعدم اشتراط القبض فى الرهن جواز الصلح عليه. و أما الضال و المحجور و المغصوب و نحوها مما لا يقدر على تسليمه فالأقوى فيها عدم الجواز و فاقا لجماعه للغرر المنفى المعتضد بالإجماع المدعى على

اشترط القدره على التسليم إلا أن يوهن بتردد مدعيه كالعلامه فى التذكره فى صحه بيع الضال منفردا و بمنع الغرر خصوصا فيما يراد عتقه بكون المبيع قبل القبض مضمونا على البائع و أما فوات منفعتة مده رجاء الظفر به فهو ضرر قد أقدم عليه و جهالتها غير مضره مع إمكان العلم بتلك المده كضاله يعلم أنها لو لم توجد بعد ثلاثه أيام فلن توجد بعد ذلك و كذا فى المغصوب و المنهوب. و الحاصل أنه لا غرر عرفا بعد فرض كون اليأس عنه فى حكم التلف المقتضى لانفساخ البيع من أصله و فرض عدم تسلط البائع على مطالبته بالثمن لعدم تسليم المثلث فإنه لا خطر حينئذ فى البيع خصوصا مع العلم بمده الرجاء التى يفوت الانتفاع بالمبيع فيها هذا و لكن يدفع جميع ما ذكر أن المنفى فى حديث الغرر كما تقدم هو ما كان غررا فى نفسه عرفا مع قطع النظر عن الأحكام الشرعيه الثابته للبيع و لذا قوينا فيما سلف جريان نفي الغرر فى البيع المشروط تأثيره شرعا بالتسليم. و من المعلوم أن بيع الضال و شبهه ليس محكوما عليه فى العرف بكونه فى ضمان البائع بل يحكمون بعد ملاحظه إقدام المشتري على شرائه بكون تلفه منه فالانفساخ بالتلف حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى ليس فى نفسه غررا. و مما ذكر يظهر أنه لا يجدى فى رفع الغرر الحكم بصحة البيع مراعى بالتسليم فإن تسلم قبل مده لا يفوت الانتفاع المعتد به و إلا تخير بين الفسخ و الإمضاء كما استقر به فى اللغه فإن ثبوت الخيار حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى فرض فيه العجز عن تسليم المبيع فلا يندفع به

المبطل له لكن قد مرت المناقشه فى ذلك بمنع إطلاق الغرر على مثل هذا بعد اطلاعهم على الحكم الشرعى اللاحق للمبيع من ضمانه قبل العلم و من عدم التسلط على مطالبه الثمن فافهم. و لو فرض أخذ المتبايعين لهذا الخيار فى متن العقد فباعه على أن يكون له الخيار إذا لم يحصل المبيع فى يده إلى ثلاثه أيام

المكاسب، ج ٢، ص ١٨٩

أمكن جوازه لعدم الغرر حينئذ عرفا و لذا لا يعد بيع العين غير المرثيه الموصوفه بالصفات المعينه من بيع الغرر لأن ذكر الوصف بمنزله اشتراط فيه الموجب للتسلط على الرد و لعله لهذا اختار فى محكى المختلف تبعا للإسكافى جواز بيع الآبق إذا ضمنه البائع فإن الظاهر منه اشتراط ضمانه. و عن حاشيه الشهيد ظهور الميل إليه و إن كان قد يرد على هذا عدم اندفاع الغرر باشتراط الضمان فتأمل.

### مسأله يجوز بيع الآبق مع الضميمه فى الجملة

كما عن الانتصار و كشف الرموز و التنقيح بل بلا خلاف كما عن الخلاف حاكيا فيه كما عن الانتصار إطباق العامه على خلافه. و ظاهر الانتصار خروج البيع بالضميمه عن كونه غررا حيث حكى احتجاج العامه بالغرر فأنكره عليهم مع الضميمه و فيه إشكال. و الأولى لنا التمسك قبل الإجماعات المحكيه المعتضده بمخالفه من جعل الرشد فى مخالفته بصحيحه رفاعه النخاس قال: قلت لأبى الحسن ع أ يصلح لى أن أشتري من القوم الجاربه الآبقه و أعطيهم الثمن و أطلبها أنا قال لا يصلح شراؤها إلا أن تشتري منهم معها شيئا ثوبا أو متاعا فنقول لهم أشتري منكم جاريتكم فلانه و هذا المتاع بكذا و كذا درهما فإن ذلك جائز و موثقه سماعه عن أبى عبد الله



ع: في الرجل قد يشتري العبد و هو آبق عن أهله فقال لا يصلح إلا أن يشتري معه شيئاً آخر فيقول أشتري منك هذا الشيء و عبدك بكذا و كذا فإن لم يقدر على العبد كان الذي نقده فيما اشترى منه. و ظاهر السؤال في الأولى و الجواب في الثانية الاختصاص بصوره رجاء الوجدان و هو الظاهر أيضا من معاهد الإجماعات المنقوله فالمأبوس عادة من الظفر به الملحق بالتألف لا- يجوز جعله جزء من المبيع لأن بذل جزء من الثمن في مقابله لو لم يكن سفها أو أكلا للمال بالباطن لجاز جعله مثمنا يباع به مستقلا فالمانع عن استقلاله بالمبيع مانع عن جعله جزء مبيع للنهي عن الغرر السليم عن المخصص نعم يصح تملكه على وجه التبعية للمبيع باشتراط و نحوه و أيضا الظاهر اعتبار كون الضميمة مما يصح بيعها و أما صحه بيعها منفردة فلا تظهر من الروايه [فلو أضاف إلى الضميمة ما لا يتعذر تسليمه كفى و لا يكفي ضم المنفعه إلا إذا فهمنا من قوله ع فإن لم يقدر إلى آخر الروايه تعليل الحكم بوجود ما يمكن مقابله للثمن فيكون ذكر اشتراط الضميمة معه من باب المثال أو كناية عن نقل مال أو حق إليه مع الآبق لثلا- يخلو الثمن عن المقابل فتأمل. ثم إنه لا إشكال في انتقال الآبق إلى المشتري إلا أنه لو بقي على إباقه و صار في حكم التالف لم يرجع على البائع بشيء و إن اقتضت قاعده التلف قبل القبض استرداد ما قابله من الثمن فليس معنى الروايه أنه لو لم يقدر على الآبق وقعت المعاوضه على الضميمة و الثمن لتكون المعاوضه على المجموع مراعاة لحصول الآبق

فى ىده كما ىوهمه ظاهر المحكى عن كاشف الرموز من أن الآبق ما دام آبقا لىس مبعفا فى الحقفة و لا جزء مبع مع أنه ذكر بعد ذلك ما ىدل على إراده ما ذكرناه بل معناها أنه لا ىرجع المشتى بتعذر الآبق الذى هو فى حكم التلف الموجب للرجوع بما ىقابله التالف بما ىقابله من الثمن و لو تلف قبل الئأس ففى ذهابه على المشتى إشكال و لو تلفت الضممه قبل القبض فإن كان بعد حصول الآبق فى الئد فالظاهر الرجوع بما قابلته الضممه لا مجموع الثمن لأن الآبق لا ىوزع علىه الثمن ما دام آبقا و لا بعد الحصول فى الئد و كذا لو كان بعد إتلاف المشتى له مع العجز عن التسلم كما لو أرسل إله طعاما مسموما لأنه بمنزله القبض و إن كان قبله ففى انفساخ البع فى الآبق تبعاً للضممه أو بقاءه بما قابله من الثمن و جهان من أن العقد على الضممه إذا صار كأن لم ىكن تبعه العقد على الآبق لأنه كان سببا فى صحته و من أنه كان تابعا له فى الحدوئ فىما إذا تحقق تملك المشتى له فاللائزم من جعل الضممه كأن لم ىعقد عليها رأسا هو انحلال المقابله الحاصله بینه و بىن ما ىخصه من الثمن لا الحكم الآخر الذى كان ىتبعه فى الابداء لكن ظاهر النص أنه لا ىقابل الآبق بجزء من الثمن أصلا و لا ىوضع له شىء منه أبدا على تقدر عدم الظفر به و من هنا ظهر حكم ما لو فرض فسوخ العقد من جهه الضممه فقط لاشراط خىار ىخص بها. نعم لو عقد على الضممه فضولا و لم ىجز مالکها انفسخ العقد

بالنسبه إلى المجموع ثم لو وجد المشتري في الأبق عيبا سابقا إما بعد القدره عليه أو قبلها كان له الرجوع بأرشه كذا قيل.

### مسأله المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا

فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعا كما عن المختلف و التذكره و اتفاقا كما عن الروضه و حاشيه الفقيه للسلطان. و السرائر في مسأله البيع بحكم المشتري إبطاله بأن كل مبيع لم يذكر فيه الثمن فإنه باطل بلا خلاف بين المسلمين. و الأصل في ذلك حديث نفى الغرر المشهور بين المسلمين.

و يؤيده التعليل في روايه حماد بن ميسره عن جعفر عن أبيه ع: أنه يكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم لأنه لا يدري كم الدينار من الدرهم. لكن في صحيحه رفاعه النخاس ما ظاهره المنافاه قال: سألت أبا عبد الله ع فقلت ساومت رجلا بجاريه له فباعنيها بحكمي فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت إليه بألف درهم فقلت له هذه الألف درهم حكمي عليك فأبى أن يقبلها مني و قد كنت مسستها قبل أن أبعث إليه بألف درهم قال فقال أرى أن تقوم الجاريه بقيمه عادله فإن كان ثمنها أكثر مما بعثت إليه كان عليك أن ترد إليه ما نقص من قيمه و إن كانت قيمتها أقل مما بعثت إليه فهو له قال فقلت أ رأيت إن أصبت بها عيبا بعد ما مسستها قال ليس لك أن تردها و لك أن تأخذ قيمه ما بين الصحه و العيب. لكن التأويل فيها متعين لمنافاه ظاهرها لصحه البيع و فساده فلا يتوهم جواز التمسك بها لصحه هذا البيع إذ لو كان صحيحا لم يكن معنى لوجوب قيمه مثلها بعد تحقق البيع بثمان خاص. نعم هي محتاجه إلى أزيد من هذا التأويل

بناء على القول بالفساد بأن يراد من قوله باعنيها بحكمى قطع المساومه على أن أقومها على نفسى بقيمتها العادله فى نظرى حيث إن رفاعه كان نحاسا يبيع و يشتري الرقيق فقومها رفاعه على نفسه بألف درهم أما معاطاه و إما مع إنشاء الإيجاب و كاله و القبول أصاله فلما مسها و بعث الدراهم لم يقبلها المالك لظهور غبن له فى المبيع و أن رفاعه مخطئ فى القيمه أو لثبوت خيار الحيوان للبائع على القول به. و قوله ع إن كانت قيمتها أكثر فعليك أن ترد ما نقص

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٠

إما أن يراد به لزوم ذلك عليه من باب إرضاء المالك إذا أراد إمساك الجاربه حيث إن المالك لا حاجه له فى الجاربه فيسقط خياره ببذل التفاوت و إما أن يحمل على حصول الحبل بعد المس فصارت أم ولد فتعين عليه قيمتها إذا فسخ البائع و قد يحمل على صورته تلف الجاربه و ينافيه قوله ع فيما بعد فليس عليك أن تردها إلى آخر الروايه. و كيف كان فالحكم بصحه البيع بحكم المشتري و انصراف الثمن إلى القيمه السوقيه لهذه الروايه كما حكى عن ظاهر الحدائق فضعيف. و أضعف منه ما عن الإسكافى من تجويز قول البائع بعتك بسعر ما بعته و يكون للمشتري الخيار و يردّه أن البيع فى نفسه إذا كان غررا فهو باطل فلا يجبره الخيار و أما بيع خيار الرؤيه فذكر الأوصاف فيه بمنزله اشتراطها المانع عن حصول الغرر كما تقدم عند حكايه قول الإسكافى فى مسأله القدره على التسليم.

**مسأله العلم بقدر الثمن كالثمن**

**إشاره**

شرط بإجماع علمائنا كما عن التذكره. و عن الغنيه العقد على المجهول باطل بلا خلاف و عن الخلاف ما يباع

كيلا فلا يصح بيعه جزافا و إن شوهده إجماعا و فى السرائر ما يباع وزنا فلا يباع كيلا بلا خلاف و الأصل فى ذلك ما تقدم من النبى المشهور

## و فى خصوص الكيل و الوزن خصوص الأخبار المعتره

### منها صحيحه الحلبي

#### إشاره

عن أبى عبد الله ع: فى رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشتري ابتع منى هذا العدل الآخر بغير كيل فإن فيه مثل ما فى الآخر الذى ابتعته قال لا يصلح إلا أن يكيل و قال و ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإنه لا يصلح مجازفه هذا مما يكره من بيع الطعام. و فى روايه الفقيه فلا يصح بيعه مجازفه.

### [الإيراد على الصحيحه و الجواب عنه

و الإيراد على دلالة الصحيحه بالإجمال أو باشمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع غير وجيه لأن الظاهر من قوله ع سميت فيه كيلا أنه يذكر فيه الكيل فهى كناية عن كونه مكيلا فى العاده اللهم إلا أن يقال إن وصف الطعام كذلك الظاهر فى التنوع مع أنه ليس من الطعام ما لا- يكال و لا- يوزن إلا فى مثل الزرع قائما يبعد إرادته هذا المعنى فتأمل. و أما الحكم بعدم تصديق البائع فمحمول على شرائه سواء زاد أم نقص خصوصا إذا لم يطمأن بتصديقه لا شراؤه على أنه القدر المعين الذى أخبر به البائع فإن هذا لا يصدق عليه الجزاف. قال فى التذكرة لو أخبره البائع بكيله ثم باعه بذلك الكيل صح عندنا و قال فى التحرير لو أعلمه بالكيل فباعه بثمن سواء زاد أم نقص لم يجز. و أما نسبه الكراهه إلى هذا البيع فليس فيه ظهور فى المعنى المصطلح يعارض ظهور لا يصلح و لا يصح فى الفساد.

### [روايه سماعه]

و فى الصحيح عن ابن محبوب عن زرعه عن سماعه قال: سألته عن شراء الطعام و ما يكال أو يوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل و لا- وزن فقال إما أن تأتى رجلا فى طعام قد اكتيل أو وزن تشتري منه مرابحه فلا بأس إن أنت اشتريته منه و لم تكله أو لم تزنه إذا أخذه [كان المشتري الأول] قد أخذه بكيل أو وزن و قلت له عند البيع إنى أربحك فيه كذا و كذا [و قد رضيت بكيلك و وزنك و دلالتها أوضح من الأولى].

### [روايه أبان]

و روايه أبان عن محمد بن حمران قال: قلت لأبى عبد الله ع اشترينا طعاما فزعم صاحبه أنه كاله فصدقناه و أخذناه بكيله فقال لا بأس فقلت أ يجوز أن أبيعته كما اشتريته بغير كيل فقال لا أما أنت فلا تبعه حتى تكيله دلت على عدم جواز البيع بغير كيل إلا إذا

أخبره البائع فصدقه.

### [روايه أبي العطار]

و فحوى روايه أبي العطار و فيها قلت: فأخرج الكر و الكرين فيقول الرجل أعطيته بكيلك فقال إذا ائتمنك فلا بأس

### [و مرسله ابن بكير]

و مرسله ابن بكير عن رجل: سأل أبا عبد الله ع عن الرجل يشتري الجص فيكيل بعضه و يأخذ البقيه بغير كيل فقال إما أن يأخذ كله بتصديقه و إما أن يكيه كله فإن المنع من التبعض المستفاد منه إرشادى محمول على أنه إن صدقه فلا حاجه إلى كلفه كيل البعض و إلا فلا يجزى كيل البعض و تحتل الروايه الحمل على استيفاء المبيع بعد الاشتراء

و كيف كان ففي مجموع ما ذكر من الأخبار و ما لم يذكر مما فيه إيماء إلى المطلب من حيث ظهوره في كون الحكم مفروغا عنه عند السائل. و تقرير الإمام كما في روايه كيل ما لا يستطاع عدده و غيرها مع ما ذكر من الشهره المحققه و الاتفاقات المنقوله كفايه في المسأله

### [هل الحكم منوط بالغرر الشخصى أم لا]

ثم إن ظاهر إطلاق جميع ما ذكر أن الحكم ليس منوط بالغرر الشخصى و إن كانت حكمته سد باب المسامحه المقتضيه إلى الوقوع في الغرر كما أن حكمه الحكم باعتبار بعض الشروط في بعض المعاملات رفع المنازعه المتوقعه عند إهمال ذلك الشرط فحينئذ يعتبر التقدير بالكيل أو الوزن و إن لم يكن في شخص المقام غرر كما لو باع مقدارا من الطعام بما يقابله في الميزان من جنسه أو غيره المتساوى له في قيمه فإنه لا يتصور هنا غرر أصلا مع الجهل بمقدار كل من العوضين لأنه مساو للآخر في المقدار أو يحتمل غير بعيد حمل الإطلاقات و لا سيما الأخبار على المورد الغالب و هو ما كان رفع الغرر من حيث مقدار العوضين موقوفا على التقدير. فلو فرض اندفاع الغرر بغير التقدير كفى كما في الفرض المزبور و كما إذا كان للمتبايعين حدس قوى

بالمقدار نادر التخلف عن الواقع و كما إذا كان المبيع قليلا لم يتعارف وزن الميزان لمثله كما لو دفع فلسا و أراد به دهننا لحاجه فإن الميزان لم يوضع لمثله فيجوز بما تراضيا عليه من التخمين. و لا منافاه بين كون الشىء من جنس المكييل و الموزون و بين عدم دخول الكيل و الوزن فيه لقلته كالحبتين و الثلاثه من الحنطه أو لكثره كزبره الحديد كما نبه عليه فى القواعد و شرحها و حاشيتها. و مما ذكرنا يتضح عدم اعتبار العلم بوزن الفلوس المسكوكه فإنها و إن كانت من الموزون و لذا صرح فى التذكره بوقوع الربا فيها إلا أنها عند وقوعها ثمننا حكمها كالمعدود فى أن معرفه مقدار ماليتها لا تتوقف على وزنها فهى كالقليل و الكثير من الموزون الذى لا يدخله الوزن و كذا شبه الفلوس من المسكوكات المركبه من النحاس و الفضة كأكثر نقود بغداد فى هذا الزمان و كذا الدرهم و الدينار الخالصان فإنهما و إن كانا من الموزون و يدخل فيهما الربا إجماعا إلا أن ذلك لا ينافى جواز جعلهما عوضا من دون معرفه بوزنهما لعدم غرر فى ذلك أصلا و يؤيد ذلك جريان سيره الناس على المعامله بهما من دون معرفه أغلبهم بوزنهما. نعم يعتبرون فيهما عدم نقصانهما عن وزنهما المقرر فى وضعهما من حيث تفاوت قيمتهما بذلك فالنقص فيهما عندهم بمنزله العيب و من هنا لا يجوز إعطاء الناقص منهما لكونه غشا و خيانه و بهذا يمتاز الدرهم و الدينار عن الفلوس السود و شبهها حيث إن نقصان الوزن لا يؤثر فى قيمتها فلا بأس بإعطاء ما يعلم نقصه. و إلى ما ذكرنا من الفرق

المكاسب، ج ٢،

أشير في صحيحه عبد الرحمن قال: قلت لأبي عبد الله ع أشتري الشيء بالدراهم فأعطي الناقص الحبه و الحبين قال لا حتى تبينه ثم قال إلا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحيه التي تكون عندنا عددا. و بالجملة فإناطه الحكم بوجود معرفه وزن المبيع و كيله مدار الغرر الشخصى قريب فى الغايه إلا أن الظاهر كونه مخالفا لكلمات الأصحاب فى موارد كثيره

### إوجوب معرفه العدد فى المعدود و الدليل عليه

ثم إن الحكم فى المعدود و وجوب معرفه العدد فيه حكم المكيل و الموزون بلا خلاف ظاهر و يشير إليه بل يدل عليه تقرير الإمام ع فى الروايه الآتيه المتضمنه لتجوز الكيل فى المعدود المتعذر عده. و يظهر من المحكى عن المحقق الأردبيلى المناقشه فى ذلك بل الميل إلى منعه و جواز بيع المعدود مشاهده و ترده روايه الجواز الآتيه. و المراد بالمعدودات ما يعرف مقدار ماليتها بإعدادها كالجوز و البيض بخلاف مثل الشاه و الفرس و الثوب. و عد علامه البطيخ و الباذنجان فى المعدودات حيث قال فى شروط السلم من القواعد و لا يكفى فى السلم و صحته العد فى المعدودات بل لا بد من الوزن فى البطيخ و الباذنجان و الرمان و إنما اكتفى بعدها فى البيع للمعانيه انتهى و قد صرح فى التذكرة بعدم الربا فى البطيخ و الرمان إذا كانا رطبين لعدم الوزن و ثبوته مع الجفاف بل يظهر منه كون القثاء و الخوخ و المشمش أيضا غير موزونه و كل ذلك محل تأمل لحصول الغرر أحيانا بعدم الوزن فالظاهر أن تقدير المال عرفا فى المذكورات بالوزن لا بالعدد كما فى الجوز و البيض.

### مسأله [فى التقدير بغير ما يتعارف التقدير به

#### إشاره

لو قلنا بأن المناطق فى اعتبار تقدير المبيع - فى المكيل و الموزون و المعدود بما يتعارف التقدير به هو عدم حصول الغرر الشخصى فلا إشكال فى جواز تقدير كل منها بغير ما يتعارف تقديره به إذا انتفى الغرر بذلك - بل فى كفايه المشاهده فيها من غير تقدير أصلا لكن تقدم أن ظاهر الأخبار الوارده فى هذا الباب اعتبار التقدير من غير ملاحظه الغرر الشخصى لحكمه سد باب الغرر المؤدى إلى التنازع المقصود رفعه من اعتبار



بعض الخصوصيات فى أكثر المعاملات زياده على التراضى الفعلى حال المعامله و حينئذ فيقع الكلام و الإشكال فى تقدير بعض المعاملات بغير ما تعارف فيه

### [هل يجوز بيع المكيل وزنا و بالعكس]

#### إشارة

فنبول اختلفوا فى جواز بيع المكيل وزنا و بالعكس و عدمه على أقوال ثالثها جواز الكيل وزنا دون العكس لأن الوزن أصل الكيل و أضبط و إنما عدل إليه فى المكيلات تسهيلا. فالمحكى عن الدروس فى السلم جوازه مطلقا حيث قال و لو أسلم فى المكيل وزنا و بالعكس فالوجه الصحه لروايه وهب عن الإمام الصادق ع و كأنه أشار بها إلى روايه وهب عن جعفر عن أبيه عن على ص قال: لا- بأس بسلف ما يوزن فيما يكال و ما يكال فيما يوزن. و لا يخفى قصور الروايه سندا بوهب و دلالة بأن الظاهر منها جواز إسلاف الموزون فى المكيل و بالعكس لا جواز تقدير المسلم فيه المكيل بالوزن و بالعكس. و يعضده ذكر الشيخ الروايه فى باب إسلاف الزيت فى السمن

### [الكلام فى مقامين]

#### إشارة

فالذى ينبغى أن يقال إن الكلام تاره فى كفايه كل من التقديرين فى المقدر بالآخر من حيث جعله دليلا على التقدير المعبر فيه بأن يستكشف من الكيل وزن الموزون و بالعكس و تاره فى كفايته فيه أصلا من غير ملاحظه تقديره بالمتعارف.

### أما الأول [التقدير بغير ما تعارف تقديره به من حيث جعله طريقا إلى ما تعارف فيه]

فقد يكون التفاوت المحتمل مما يتسامح به عاده و قد يكون مما لا يتسامح فيه و أما الأول فالظاهر جوازه خصوصا مع تعسر تقديره بما يتعارف فيه لأن ذلك غير خارج فى الحقيقة عن تقديره مما يتعارف فيه غاية ما فى الباب أن يجعل التقدير الآخر طريقا إليه و تؤيده روايه عبد الملك بن عمرو قال: قلت لأبى عبد الله ع أشتري مائه راويه من زيت فاعترض راويه أو اثنتين فأترنهما ثم أخذ سائره على قدر ذلك قال لا بأس و استدلل بها فى التذكرة على جواز بيع الموزون عند تعذر وزنه بوزن واحد من المتعدد و نسبه الباقي إليه و أردفه بقوله و لأنه يحصل المطلوب و هو العلم. و استدلاله الثانى يدل على عدم اختصاص الحكم بصوره التعذر و التقييد بالتعذر لعله استنبطه من الغالب فى مورد السؤال و هو تعذر وزن مائه راويه من الزيت و لا يخفى أن هذه العله لو سلمت على وجه يقدر فى عموم ترك الاستفصال إنما يجب الاقتصار على موردها لو كان الحكم مخالفا لعمومات وجوب التقدير و قد عرفت أن هذا فى الحقيقة تقدير و ليس بجزاف نعم ربما ينافى ذلك التقرير المستفاد من الصحيحه الآتية فى بيع الجوز كما سيجى ء و أما لو كان التفاوت مما لا يتسامح فيه فالظاهر أيضا الجواز مع البناء على ذلك

المقدر المستكشف من التقدير إذا كان

ذلك التقرير أماره على ذلك المقدار لأن ذلك أيضا خارج عن الجراف فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و يتخير المشتري لو نقص.

و ما تقدم من صحيحه الحلبي في أول الباب من المنع عن شراء أحد العدلين بكيل أحدهما قد عرفت توجيهه هناك هذا كله مع جعل التقدير غير المتعارف أماره على المتعارف.

### [الثاني التقدير بغير ما تعارف تقديره به مستقلا]

و أما كفايه أحد التقديرين عن الآخر أصاله من غير ملاحظه التقدير المتعارف فالظاهر جواز بيع الكيل وزنا على المشهور كما عن الرياض لأن ذلك ليس من بيع المكيل مجازفه المنهى عنه في الأخبار و معقد الإجماعات لأن الوزن أضبط من الكيل و مقدار ماليه المكيلات معلوم به أصاله من دون إرجاع إلى الكيل.

و المحكى المؤيد بالتبع أن الوزن أصل الكيل و أن العدول إلى الكيل من باب الرخصه و هذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الكيل في الموزونات و يشهد لأصاله الوزن أن المكاييل المتعارفه في الأماكن المتفرقه على اختلافها في المقدار ليس لها مأخذ إلا-الوزن إذ ليس هنا كيل واحد تقاس المكاييل عليه. و أما كفايه الكيل في الموزون من دون ملاحظه كشفه عن الوزن ففيه إشكال بل لا يبعد عدم الجواز. و قد عرفت عن السرائر أن ما يباع وزنا لا يباع كيلا بلا خلاف فإن هذه مجازفه صرفه إذ ليس الكيل فيما لم يتعارف فيه وعاء منضبط فهو بعينه ما منعه من التقدير بقصعه حاضره أو ملء اليد فإن الكيل من حيث هو لا يوجب في الموزونات معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده. فالقول بالجواز فيما نحن فيه مرجعه إلى كفايه المشاهده ثم إنه قد أعلم مما ذكرنا أنه لو وقعت معامله الموزون بعنوان معلوم

عند أحد المتبايعين دون الآخر كالحقه و الرطل و الوزن بصطلاح أهل العراق الذى لا يعرفه غيرهم خصوصا الأعاجم فهى غير جائزه لأن مجرد ذكر أحد هذه العنوانات عليه و جعله فى الميزان و وضع صخره مجهوله المقدار معلومه الاسم فى مقابله لا يوجب للجاهل معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده هذا كله فى المكييل و الموزون.

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٢

و أما المعدود فإن كان الكيل أو الوزن طريقا إليه فالكلام فيه كما عرفت فى أخويه و ربما ينافيه التقرير المستفاد من صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الجوز لا نستطيع أن نعهه فيكال بمكيال ثم يعد ما فيه ثم يكال ما بقى على حساب ذلك العدد قال لا بأس به. فإن ظاهر السؤال اعتقاد السائل عدم جواز ذلك فى غير حال الضروره- و لم يردعه الإمام ع بالتنبيه على أن ذلك غير مختص بصوره الاضطرار لكن التقرير غير واضح فلا تنهض الروايه لتخصيص العمومات و لذا قوى فى الروضه الجواز مطلقا. و أما كفايه الكيل فيه أصاله فهو مشكل لأنه لا يخرج عن المجازفه و الكيل لا يزيد على المشاهده. و أما الموزون فالظاهر كفايته بل ظاهر قولهم فى السلم أنه لا يكفى العد فى المعدودات و إن جاز بيعها معجلا بالعد بل لا بد من الوزن أنه لا خلاف فى أنه أضبط و أنه يغنى عن العد. فقولهم فى شروط العوضين إنه لا بد من العد فى المعدودات محمول على أقل مراتب التقدير لكنه ربما ينافى ذلك تعقيب بعضهم ذلك بقولهم و يكفى الوزن عن العد فإنه بوجه كونه الأصل فى الضبط إلا أن يريدوا هنا الأصاله و

الفرعيه بحسب الضبط المتعارف لا بحسب الحقيقه فافهم.

### بقي الكلام فى تعيين المناط فى كون الشىء مكىلا أو موزونا

فقد قيل إن الموجود فى كلام الأصحاب اعتبار الكيل و الوزن فيما بيع بهما فى زمن الشارع و حكم الباقي فى البلدان ما هو المتعارف فيهما فما كان مكىلا أو موزونا فى بلد يباع كذا و إلا فلا. و عن ظاهر مجمع البرهان و صريح الحدائق نسبه إلى الأصحاب و ربما منع ذلك بعض المعاصرين قائلا إن دعوى الإجماع على كون المدار هنا على زمانه ص على وجه المذكور غريبه فإنى لم أجد ذلك فى كلام أحد من الأساطين فضلا عن أن يكون إجماعا. نعم قد ذكروا ذلك بالنسبه إلى حكم الربا لا أنه كذلك بالنظر إلى الجهاله و الغرر الذى من المعلوم عدم المدخلية لزمانه ص فى رفع شىء من ذلك و إثباته انتهى. أقول ما ذكره دام ظله من عدم تعرض جل الفقهاء لذلك هنا يعنى فى شروط العوضين و إنما ذكروه فى باب الربا حق إلا أن المدار وجودا و عدما فى الربا على اشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيع جنس ذلك الشىء و أكثر الفقهاء لم يذكروا تحديد هذا الشرط و المعيار فيه هنا يعنى فى شروط العوضين إلا أن الأكثر ذكروا فى باب الربا ما هو المعيار هنا و فى ذلك الباب. و أما اختصاص هذا المعيار بمسأله الربا و عدم جريانه فى شروط العوضين كما ذكره فهو خلاف الواقع. أما أولا فلشهاده تتبع كلمات الأصحاب بخلافه. قال فى المبسوط فى باب الربا إذا كانت عاده الحجاز على عهد ص فى شىء الكيل لم يجز إلا كىلا فى سائر البلاد و ما كانت فيه وزنا لم يجز إلا وزنا فى

سائر البلاد و المكيال مكيال أهل المدينة و الميزان ميزان أهل مكة هذا كله لا خلاف فيه فإن كان مما لا تعرف عاداته في عهده ص حمل على عادة البلد الذي فيه ذلك الشيء ء فإذا ثبت ذلك فما عرف بالكيل لا يباع إلا بالكيل و ما عرف فيه الوزن لا يباع إلا- وزنا انتهى. و لا- يخفى عموم ما ذكره من التحديد لمطلق البيع لا- لخصوص مبياعه المتماثلين و نحوه كلامه العلامة في التذكرة. و أما ثانيا فلأن ما يقطع به بعد التتبع في كلماتهم هنا و في باب الربا أن الموضوع في كلتا المسألتين شيء ء واحد أعني المكيل و الموزون قد حمل عليه حكمان أحدهما عدم صحه بيعه جزافا و الآخر عدم صحه بيع بعضه ببعض متفاضلا و يزيده وضوحا ملاحظه أخبار المسألتين المعنونه بما يكال أو يوزن فإذا ذكروا ضابطه لتحديد الموضوع فهي مرعيه في كلتا المسألتين. و أما ثالثا فلأنه يظهر من جماعه تصريحاً أو ظهوراً أن من شرط الربا كون الكيل و الوزن شرطاً في صحه بيعه. قال المحقق في الشرائع بعد ذكر اشتراط اعتبار الكيل و الوزن في الربا تفريعاً على ذلك إنه لا ربا في الماء إذ لا يشترط في بيعه الكيل أو الوزن و قال في الدروس و لا يجرى الربا في الماء لعدم اشتراطهما في صحه بيعه نقداً ثم قال و كذا الحجاره و التراب و الحطب و لا عبره ببيع الحطب وزنا في بعض البلدان لأن الوزن غير شرط في صحته انتهى. و هذا المضمون سهل الإصابه لمن لاحظ كلماتهم فلاحظ المسالك هنا و شرح القواعد و حاشيتهما للمحقق الثاني و الشهيد عند قول العلامة و

المراد بالمكييل و الموزون هنا جنسه و إن لم يدخلاه لقلته كالحبه و الحبتين من الحنطه أو لكثرتة كالكزبره و لازم ذلك يعنى اشتراط دخول الربا فى جنس باشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيعه أنه إذا ثبت الربا فى زماننا فى جنس لثبوت كونه مكيلا أو موزونا على عهد رسول الله ص لزم أن لا يجوز بيعه جزافا و إلا لم يصدق ما ذكروه من اشتراط الربا باشتراط التقدير فى صحه بيعه. و بالجمله فتلازم الحكمين أعنى دخول الربا فى جنس و اشتراط بيعه بالمكييل أو الوزن مما لا يخفى على المتتبع فى كتب الأصحاب و حينئذ فنقول كل ما ثبت كونه مكيلا أو موزونا فى عصره ص فهو ربوى فى زماننا و لا يجوز بيعه جزافا فلو فرض تعارف بيعه جزافا عندنا كان باطلا- و إن لم يلزم غرر للإجماع و لما عرفت من أن اعتبار الكيل و الوزن لحكمه سد باب نوع الغرر لا شخصه فهو حكم لحكمه غير مطرده نظير النهى عن بيع الثمار قبل الظهور لرفع التنازع و اعتبار الانضباط فى المسلم فيه لأن فى تركه مظنه التنازع و التغاين و نحو ذلك. و الظاهر كما عرفت من غير واحد أن المسأله اتفاهيه. و أما ما علم أنه كان يباع جزافا فى زمانه ص

فالظاهر جواز بيعه كذلك عندنا مع عدم الغرر قطعا و الظاهر أنه إجماعى كما يشهد به دعوى بعضهم الإجماع على أن مثل هذا ليس بربوى و الشهره محققه على ذلك. نعم ينافى ذلك بعض ما تقدم من إطلاق النهى عن بيع المكييل و الموزون جزافا الظاهر فيما تعارف كيله فى زمان الإمام ع أو فى عرف

السائل أو في عرف المتبايعين أو أحدهما و إن لم يتعارف في غيره و كذلك قوله ع:

ما كان من طعام سميت فيه كيلا- فلا- يصلح مجازفه الظاهر في وضع المكيال عليه عند المخاطب و في عرفه و إن لم يكن كذلك في عرف الشارع اللهم إلا أن يقال إنه لم يعلم أن ما تعارف كيلاه أو وزنه في عرف الأئمة و أصحابهم كان غير مقدر في زمان الشارع حتى يتحقق المنافاه و الأصل في ذلك أن مفهوم المكيال و الموزون في الأخبار لا- يراد بهما كلما فرض صيرورته كذلك حتى يعم ما علم كونه غير مقدر في زمن الشارع بل المراد بهما المصداق الفعلي المعنون بهما في زمان المتكلم و هذه الأفراد لا- يعلم عدم كونها مكيلاه و لا- موزونه في زمن النبي ص لكن يرد على ذلك مع كونه مخالفا للظاهر المستفاد من عنوان ما يكال أو يوزن أنه لا دليل حيثئذ على اعتبار الكيل

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٣ فيما شكك في كونه مقدرا في ذلك الزمان مع تعارف التقدير فيه في الزمان الآخر إذ لا يكفي في الحكم حينئذ دخوله في مفهوم المكيال و الموزون بل لا بد من كونه أحد المصداق الفعلية في زمان صدور الأخبار و لا دليل أيضا على إلحاق كل بلد لحكم نفسه مع اختلاف البلدان و الحاصل أن الاستدلال بأخبار المسألة المعنونه بما يكال أو يوزن على ما هو المشهور من كون العبره في التقدير بزمان النبي ص ثم بما اتفقت عليه بالبلاد ثم بما تعارف في كل بلده بالنسبه إلى نفسه في غايه الإشكال فالأولى تنزيل الأخبار على ما تعارف تقديره عند المتبايعين و إثبات



ما ينافى ذلك من الأحكام المشهورة بالإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة و كذا الإشكال لو علم التقدير فى زمن الشارع و لم يعلم كونه بالكيل أو بالوزن. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما فى كلام جماعه من التمسك لكون الاعتبار فى التقدير بعاده الشرع بوجوب حمل اللفظ على المتعارف عند الشارع و لكون المرجع فيما لم يعلم عاده الشرع هى العاده المتعارفه فى البلدان بأن الحقيقه العرفيه هى المرجع عند انتفاء الشرعيه و لكون المرجع عاده كل بلد إذا اختلفت البلدان بأن العرف الخاص قائم مقام العام عند انتفائه انتهى و ذكر المحقق الثانى أيضا أن الحقيقه العرفيه يعتبر فيها ما كان يعتبر فى حمل إطلاق لفظ الشارع عليها فلو تغيرت فى عصر بعد استقرارها فيما قبله فالمعتبر هو العرف السابق و لا أثر للتغير الطارى للاستصحاب و لظاهر قوله ص: حكمى على الواحد حكمى على الجماعه و أما فى الأقارير و نحوهما فالظاهر الحواله على عرف ذلك العصر الواقع فيه شىء عنها حملا- له على ما يفهمه المواقع انتهى. أقول ليس الكلام فى مفهوم المكيل و الموزون بل الكلام فيما هو المعتبر فى تحقق هذا المفهوم فإن المراد بقولهم ع: ما كان مكيلا فلا يباع جزافا و لا يباع بعضه ببعض إلا متساويا إما أن يكون ما هو المكيل فى عرف المتكلم أو يراد به ما هو المكيل فى العرف العام أو ما هو المكيل فى عرف كل مكلف و على أى تقدير فلا يفيد الكلام لحكم غير ما هو المراد فلا بد لبيان حكم غير المراد من دليل خارجى و إرادته جميع هذه الثلاثه خصوصا مع ترتيب خاص فى ثبوت الحكم بها و

خصوصا مع كون مرتبه كل لاحق مع عدم العلم بسابقه لا مع عدمه غير صحيحه كما لا يخفى. و لعل المقدس الأردبيلى أراد ما ذكرنا حيث تأمل فيما ذكره من الترتيب بين عرف الشارع و عرف العام و العرف الخاص معللا باحتمال إرادته الكيل و الوزن المتعارف عرفا عاما أو فى أكثر البلدان أو فى الجملة مطلقا أو بالنسبه إلى كل بلد بلد كما قيل فى المأكول و الملبوس فى السجده من الأمر الوارد بهما لو سلم و الظاهر هو الأخير انتهى و قد رده فى الحدائق بأن الواجب فى معانى الألفاظ الوارده فى الأخبار حملها على عرفهم صلوات الله عليهم فكل ما كان مكيلا- أو موزونا فى عرفهم و جب إجراء الحكم عليه فى الأزمنه المتأخره و ما لم يعلم فهو بناء على قواعدهم يرجع إلى العرف العام إلى آخر ما ذكره من التفصيل ثم قال و يمكن أن يستدل للعرف العام بما تقدم فى صحيحه الحلبي من قوله ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإن الظاهر أن المرجع فى كونه مكيلا إلى تسميته عرفا مكيلا و يمكن تقييده بما لم يعلم حاله فى زمانهم ع انتهى. أقول قد عرفت أن الكلام هنا ليس فى معنى اللفظ لأن مفهوم الكيل معلوم لغه و إنما الكلام فى تعيين الاصطلاح الذى يتعارف فيه هذا المفهوم ثم لو فرض كون الكلام فى معنى اللفظ كان اللازم حمله على العرف العام إذا لم يكن عرف شرعى لا إذا جهل عرفه الشرعى فإنه لم يقل أحد بحمل اللفظ حينئذ على المعنى العرفى بل لا بد من الاجتهاد فى تعيين ذلك المعنى الشرعى و مع العجز يحكم بإجمال اللفظ كما

هو واضح هذا كله مع أن الأخبار إنما وصلت إلينا من الأئمة ص فاللائم اعتبار عرفهم لا عرف الشارع و أما ما استشهد به للرجوع إلى العرف العام من قوله ع ما سميت فيه كيلا- إلى آخره فيحتمل أن يراد به عرف المخاطب فيكون المعيار العرف الخاص بالمتبايعين. نعم مع العلم بالعرف العام لا عبره بالعرف الخاص لمقطوعه ابن هاشم الآتيه فتأمل. و أبعد شىء في المقام ما ذكره في جامع المقاصد من أن الحقيقة العرفية يعتبر فيها ما كان يعتبر في حمل إطلاق لفظ الشارع عليهما

فلو تغيرت في عصر بعد استقرارها فيما قبله إلى آخره. و بالجمله فإتمام المسائل الثلاث بالأخبار مشكل لكن الظاهر أن كلها متفق عليها.

نعم اختلفوا فيما إذا كانت البلاد مختلفه في أن لكل بلد حكم نفسه من حيث الربا أو أنه يغلب جانب التحريم كما عليه جماعه من أصحابنا لكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بالربا لا في جواز البيع جزافا في بلد لا يتعارف فيه التقدير ثم إنه يشكل الأمر فيما علم كونه مقدرًا في زمان الشارع لكن لم يعلم أن تقديره بالكيل أو بالوزن ففيه وجوه أقواها و أحوطها اعتبار ما هو أبعد من الغرر و أشكال من ذلك ما لو علم كون الشىء غير مكيل في زمان الشارع أو في العرف العام مع لزوم الغرر فيه عند قوم خاص و لا- يمكن جعل ترخيص الشارع لبيعه جزافا تخصيصا لأدله نفي الغرر لاحتمال كون ذلك الشىء من المبتدلات في زمن الشارع أو في العرف بحيث يتحرز عن الغرر بمشاهدته و قد بلغ عند قوم في العزه إلى حيث لا- يتسامح فيها فالأقوى وجوب الاعتبار في الفرض المذكور

بما يندفع فيه الغرر من الكيل أو الوزن أو العد. و بالجملة فالأولى جعل المدار فيما لا إجماع فيه على وجوب التقدير بما بنى الأمر في مقام استعمال ماليه الشىء على ذلك التقدير فإذا سئل عن مقدار ما عنده من الجوز فيجاب بذكر العدد بخلاف ما إذا سئل عن مقدار ماليه ما عنده من الرمان و البطيخ فإنه لا يجاب إلا بالوزن و إذا سئل عن مقدار الحنطة و الشعير فربما يجاب بالكيل و ربما يجاب بالوزن لكن الجواب بالكيل مختص بمن يعرف مقدار الكيل من حيث الوزن إذ الكيل بنفسه غير منضبط بخلاف الوزن و قد تقدم أن الوزن أصل فى الكيل. و ما ذكرنا هو المراد بالمكيل و الموزون الذين حمل عليهما الحكم بوجوب الاعتبار بالكيل و الوزن عند البيع و بدخول الربا فيهما و أما ما لا- يعتبر مقدار ماليته بالتقدير بأحد الثلاثة كالماء و التين و الخضريات فالظاهر كفايه المشاهده فيها من غير تقدير فإن اختلفت البلاد فى التقدير و العدم فلا إشكال فى التقدير فى بلد التقدير و أما بلد عدم التقدير فإن كان ذلك لا يتدال الشىء عندهم بحيث يتسامح فى مقدار التفاوت المحتمل مع المشاهده

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٤

كفت المشاهده و إن كان لعدم مبالاهم بالغرر و إقدامهم عليه حرصا مع الاعتياد بالتفاوت المحتمل بالمشاهده فلا اعتبار بعادتهم بل يجب مخالفتها فإن النواهي الوارده فى الشرع عن بيوع الغرر و المجازفات كبيع الملائيح و المضامين و الملامسه و المنابذه و الحصاه على بعض تفاسيرها و ثمر الشجر قبل الوجود و غير ذلك لم ترد إلا ردا على من تعارف عندهم الإقدام على الغرر و البناء على المجازفات الموجه

لفتح أبواب المنازعات. و إلى بعض ما ذكرنا أشار ما عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن رجاله ذكره في حديث طويل قال: و لا ينظر فيما يكال أو يوزن إلا- إلى العامه و لا- يؤخذ فيه بالخاصه فإن كان قوم يكيلون اللحم و يكيلون الجوز فلا يعتبر بهم لأن أصل اللحم أن يوزن و أصل الجوز أن يعد. و على ما ذكرنا فالعبره ببلد فيه وجود المبيع لا ببلد العقد و لا ببلد المتعاقدين و في شرح القواعد لبعض الأساطين ثم الرجوع إلى العاده مع اتفاقها اتفاقى و لو اختلفت فلكل بلد حكمه كما هو المشهور. و هل يراد به بلد العقد أو المتعاقدين الأقوى الأول و لو تعاقدا في الصحراء رجعا إلى حكم بلدهما و لو اختلفا رجح الأقرب أو الأعظم أو ذو الاعتبار على ذى الجزاف أو البائع فى مبيعه و المشتري فى ثمنه أو يبنى على الإقراع مع الاختلاف و ما اتفقا عليه مع الاتفاق أو التخيير و لعله الأقوى و يجرى مثله فى معامله الغرباء فى الصحراء مع اختلاف البلدان و الأولى التخلص بإيقاع المعامله على وجه لا- تفسدها الجهاله من صلح أو هبه بعوض أو معاطاه و نحوها و لو حصل الاختلاف فى البلد الواحد على وجه التساوى فالأقوى التخيير و مع الاختصاص بجمع قليل إشكال انتهى

@@@

**مسألة لو أخبر البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه على المشهور**

**إشاره**

و عبارته التذكرة مشعره بالاتفاق عليه و يدل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه. و ما تقدم فى صحيحه الحلبي الظاهره فى المنع عن ذلك محمول على صورته إيقاع المعامله غير مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان الأخبار داعيا إليها فإنها لا تخرج بمجرد ذلك عن الغرر. و قد

تقدم عن التحرير ما يوافق ذلك

### [هل يعتبر كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار]

ثم إن الظاهر اعتبار كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار كما تشهد به الروايات المتقدمة فلو لم يفسد ظنا فإشكال من بقاء الجهالة الموجبه للغرر و من عدم تقييدهم الأخبار بإفاده الظن و لا المخبر بالعدالة و الأقوى بناء على اعتبار التقدير و إن لم يلزم الغرر الفعلى هو الاعتبار. نعم لو دار الحكم مدار الغرر كفى فى صحه المعامله إيقاعها مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان مجهولا. و يندفع الغرر ببناء المتعاملين على ذلك المقدار فإن ذلك ليس بأدون من بيع العين الغائبه على أوصاف المذكوره فى العقد فيقول بعثك هذه الصبره على أنها كذا و كذا صاعا و على كل تقدير فالحكم فيه الصحه

### [ثبوت الخيار للمشتري لو تبين الخلاف بالنقيصه]

#### إشاره

فلو تبين الخلاف فإما أن يكون بالنقيصه و إما أن يكون بالزيادة فإن كان بالنقيصه تخير المشتري بين الفسخ و بين الإمضاء بل فى جامع المقاصد احتمال البطلان كما لو باعه ثوبا على أنه كتان فبان قطننا ثم رده بكون ذلك من غير الجنس و هذا منه و إنما الفائت الوصف لكن يمكن أن يقال إن مغايره الموجود الخارجى لما هو عنوان العقد حقيقه مغايره حقيقه لا تشبه مغايره الفاقد للوصف لو اجدته لاشترآكهما فى أصل الحقيقه بخلاف الجزء و الكل فتأمل فإن المتعين الصحه و الخيار. ثم إنه قد عبر فى القواعد عن ثبوت هذا الخيار للبائع مع الزيادة و للمشتري مع النقيصه بقوله تخير المغبون فرما تخيل بعض تبعا لبعض أن هذا ليس من خيار فوات الوصف أو الجزء معللا بأن خيار الوصف إنما يثبت مع التصريح باشتراط الوصف فى العقد و يدفعه تصريح العلامه فى هذه المسأله فى التذكره بأنه لو ظهر النقصان رجع المشتري

بالناقص و في باب الصرف من القواعد بأنه لو تبين المبيع على خلاف ما أخبر به البائع تخير المشتري بين الفسخ و الإمضاء بحصه معينه من الثمن. و تصريح جامع المقاصد في المسأله الأخيره بابتنائها على المسأله المعروفه و هى مسأله ما لو باع متساوى الأجزاء على أنه مقدار معين فبان أقل و من المعلوم أن الخيار في تلك المسأله إما لفوات الوصف و إما لفوات الجزء على الخلاف الآتى. و أما التعبير بالمغبون فيشمل البائع على تقدير زياده و المشتري على تقدير النقيصه نظير تعبير الشهيد في اللمعه عن البائع و المشتري في بيع العين الغائبه برؤيتها السابقه مع تبين الخلاف حيث قال تخير المغبون منهما. و أما ما ذكره من أن الخيار إنما يثبت في تخلف الوصف إذا اشترط في متن العقد ففيه أن ذلك في الأوصاف الخارجيه التي لا يشترط اعتبارها في صحه البيع ككتابه العبد و خياطته. و أما الملحوظ في عنوان المبيع بحيث لو لم يلاحظ لم يصح البيع كمقدار معين من الكيل أو الوزن أو العد فهذا لا يحتاج إلى ذكره في متن العقد فإن هذا أولى من وصف الصحه الذي يغنى بناء العقد عليه عن ذكره في العقد فإن معرفه وجود ملاحظه الصحه ليست من مصححات العقد بخلاف معرفه وجود المقدار المعين

### **[عدم الإشكال في كون هذا الخيار خيار التخلف]**

و كيف كان فلا إشكال في كون هذا الخيار خيار التخلف و إنما الإشكال في أن المختلف في الحقيقه هل هو جزء المبيع أو وصف من أوصافه فلذلك اختلف في أن الإمضاء هل هو بجميع الثمن أو بحصه منه نسبتها إليه كنسبه الموجود من الأجزاء إلى المعدوم و تمام الكلام في موضع تعرض الأصحاب المسأله

## كل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع فهو بحكم إخبار البائع

ثم إن في حكم إخبار البائع بالكيل و الوزن من حيث ثبوت الخيار عند تبين الخلاف كل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع و أوقع العقد بناء عليه كما إذا جعلنا الكيل في المعدود و الموزون طريقا إلى عده أو وزنه.

## مسألة قال في الشرائع يجوز بيع الثوب و الأرض مع المشاهدة

و إن لم يمسحا و لو مسحاً كان أحوط لتفاوت الغرض في ذلك و تعذر إدراكه بالمشاهدة انتهى و في التذكرة لو باع مختلف الأجزاء مع المشاهدة صح كالثوب و الدار و الغنم إجماعاً و صرح في السرائر بجواز بيع قطع الغنم و إن لم يعلم عددها. أقول يشكل الحكم بالجواز في كثير من هذه الموارد لثبوت الغرر غالباً مع جهل أذرع الثوب و عدد قطع الغنم و الاعتماد على عددها على ما يحصل تخميناً بالمشاهدة عين المجازفة. و بالجملة فإذا فرضنا أن مقدار ماليه الغنم قله و كثره يعلم بالعدد فلا فرق بين الجهل بالعدد فيها و بين الجهل بالمقدار في المكيل و الموزون و المعدود و كذا الحكم في عدد الأذرع و الطاقات و الكرايس و الجربان في كثير من الأراضي المقدره عادة بالجريب. نعم ربما يتفق

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٥

تعارف عدد خاص في أذرع بعض طاقات الكرايس لكن الاعتماد على هذا من حيث كونه طريقاً إلى عدد الأذرع نظير إخبار البائع و ليس هذا معنى كفايه المشاهدة و تظهر الثمره في ثبوت الخيار إذ على تقدير كفايه المشاهدة لا يثبت خيار مع تبين قله الأذرع بالنسبه إلى ما حصل التخمين به من المشاهدة إلا إذا كان النقص عيباً أو اشترط عدداً خاصاً من حيث الذراع طولاً و عرضاً. و بالجملة فالمعيار هنا دفع الغرر الشخصي إذ لم يرد



هنا نص بالتقدير ليحتمل إناطه الحكم به و لو لم يكن غرر كما استظهرناه في المكيل و الموزون فافهم.

## مسأله بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء

### اشاره

كصاع من صبره مجتمعه الصيعان أو متفرقتها أو ذراع من كرباس أو عبد من عبيد و شبه ذلك يتصور على وجوه

### الأول أن يريد بذلك البعض كسرا واقبيا من جمله مقدرًا بذلك العنوان

فيريد بالصاع مثلا من صبره تكون عشره أصوع عشرها و من عبد من العبيد نصفهما و لا إشكال في صحه ذلك و لا في كون المبيع مشاعا في جمله و لا فرق بين اختلاف العبيد في القيمه و عدمه و لا بين العلم بعدد صيعان الصبره و عدمه لأن الكسر مقدر بالصاع فلا يعتبر العلم بنسبته إلى المجموع هذا و لكن قال في التذكره و الأقرب أنه لو قصد الإشاعه في عبد من عبيد أو شاه من شاتين بطل بخلاف الذراع من الأرض انتهى و لم يعلم وجه الفرق إلا منع ظهور الكسر المشاع من لفظ العبد و الشاه.

### الثاني أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه

### اشاره

من الأفراد المتصوره في المجموع نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد و هذا يتضح في صاع من الصيعان المتفرقه و لا إشكال في بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق في القيمه كالعبيد المختلفين لأنه غرر لأن المشتري لا يعلم بما يحصل في يده منهما و أما مع اتفاقهما في القيمه كما في الصيعان المتفرقه فالمشهور أيضا كما في كلام بعض المنع بل في الرياض نسبته إلى الأصحاب. و عن المحقق الأردبيلي قدس سره أيضا نسبه المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب و استدل على المنع بعضهم بالجهاله التي يبطل معها البيع إجماعا و آخر بأن الإبهام في البيع مبطل له لا من حيث الجهاله. و يؤيده أنه حكم في التذكره مع منعه عن بيع أحد العبيد المشاهدين المتساويين بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقي و لم يدر أيهما هو صح خلافا لبعض العامه و ثالث بلزوم الغرر و رابع بأن الملك صفه وجوديه محتاجه إلى محل تقوم به

كسائر الصفات الموجودة في الخارج و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به لأنه أمر انتزاعي من أمرين معينين و يضعف الأول بمنع المقدمتين لأن الواحد على سبيل البدل غير مجهول إذ لا تعين له في الواقع حتى يجهل و المنع عن بيع المجهول و لو لم يلزم غرر غير مسلم نعم وقع في معقد بعض الإجماعات ما يظهر منه صدق كلتا المقدمتين. ففي السرائر بعد نقل الرواية التي رواها في الخلاف على جواز بيع عبد من عبيد قال إن ما اشتملت عليه الرواية مخالف لما عليه الأمة بأسرها منافع لأصول مذهب أصحابنا و فتاواهم و تصانيفهم لأن المبيع إذا كان مجهولاً- كان البيع باطلاً بغير خلاف انتهى و عن الخلاف في باب السلم أنه لو قال اشترى منك أحد هذين العبيد أو هؤلاء العبيد لم يصح الشراء دليلنا أنه بيع مجهول فيجب أن لا يصح و لأنه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبيد و لأنه لا دليل على صحه ذلك في الشرع. و قد ذكرنا هذه المسألة في البيوع و قلنا إن أصحابنا رووا جواز ذلك في العبيد فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية و لم يقس غيرهما عليهما انتهى و عبارته المحكيه في باب البيوع أنه روى أصحابنا أنه إذا اشترى عبداً من عبيد على أن للمشتري أن يختار أيهما شاء أنه جائز و لم يرووا في الثوب شيئاً ثم قال دليلنا إجماع الفرقه و قوله ص: المؤمنون عند شروطهم انتهى. و سيأتي أيضاً في كلام فخر الدين أن عدم تشخيص المبيع من الغرر الذي يوجب النهي عنه الفساد إجماعاً و ظاهر هذه الكلمات صدق الجعالة و كون مثلها قاده اتفاقاً مع فرض

عدم نص بل قد عرفت رد الحلّى للنص المجوز بمخالفته لإجماع الأمة. و مما ذكرنا من منع كبرى الوجه الأول يظهر حال الوجه الثانى من وجوه المنع أعنى كون الإيهام مبطلا. و أما الوجه الثالث فيرده منع لزوم الغرر مع فرض اتفاق الأفراد فى الصفات الموجبه لاختلاف قيمه و لذا يجوز الإسلاف فى الكلى من هذه الأفراد مع أن الانضباط فى السلم أكد و أيضا فقد جوزوا بيع الصاع الكلى من الصبره و لا- فرق بينهما من حيث الغرر قطعاً و لذا رد فى الإيضاح حمل الصاع من الصبره على الكلى برجوعه إلى عدم تعيين المبيع الموجب للغرر المفسد إجماعاً. و أما الرابع فيمنع احتياج صفه الملك إلى وجود خارجى فإن الكلى المبيع سلماً أو حالاً- مملوك للمشتري و لا- وجود لفرد منه فى الخارج بصفه كونه مملوكاً للمشتري فالوجه أن الملكيه أمر اعتبارى يعتبرها العرف و الشرع أو أحدهما فى مواردّها و ليست صفه وجوديه متأصله كالحموضه و السواد و لذا صرحوا بصحه الوصيه بأحد الشئيين بل بأحد الشخصين و نحوهما فالإنصاف كما اعترف به جماعه أولهم المحقق الأردبيلي عدم دليل معتبر على المنع. قال فى شرح الإرشاد على ما حكى عنه بعد أن حكى عن الأصحاب المنع عن بيع ذراع من كرباس من غير تقييد كونه من أى الطرفين و فيه تأمل إذ لم يقيم دليل على اعتبار هذا المقدار من العلم فإنهما إذا تراضيا على ذراع من هذا الكرباس من أى طرف أراد المشتري أو من أى جانب كان من الأرض فما المانع بعد العلم بذلك انتهى. فالدليل هو الإجماع لو ثبت و قد عرفت من غير واحد نسبته إلى الأصحاب قال

بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بعد حكم المصنف بصفه بيع الذراع من الثوب و الأرض الراجع إلى بيع الكسر المشاع و إن قصدا معينا من عين أو كليا لا على وجه الإشاعه بطل لحصول

الغرر بالإبهام فى الأول و كونه بيع المعدوم و باختلاف الأغراض فى الثانى غالبا فيلحق به النادر و للإجماع المنقول فيه إلى أن قال و الظاهر بعد إمعان النظر و نهايه التبع أن الغرر الشرعى لا يستلزم

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٦

الغرر العرفى و بالعكس و ارتفاع الجهاله فى الخصوصيه قد لا يثمر مع حصولها فى أصل الماهيه و لعل الدائره فى الشرع أضيق و إن كان بين المصطلحين عموم و خصوص من وجهين و فهم الأصحاب مقدم لأنهم أدرى بمذاق الشارع و أعلم انتهى. و لقد أجاد حيث التجأ إلى فهم الأصحاب فيما يخالف العمومات.

### **فرع على المشهور من المنع لو اتفقا على أنهما أرادا غير شائع لم يصح البيع**

لاتفاقهما على بطلانه و لو اختلفا فادعى المشتري الإشاعه فيصح البيع و قال البائع أردت معينا. ففى التذكرة الأقرب قبول قول المشتري عملا بأصالة الصحه و أصاله عدم التعيين انتهى. و هذا حسن لو لم يتسالما على صيغه ظاهره فى أحد المعنيين أما معه فالمتع هو الظاهر و أصاله الصحه لا تصرف الظواهر و أما أصاله عدم التعيين فلم أتحققها. و ذكر بعض من قارب عصرنا أنه لو فرض للكلام ظهور فى عدم الإشاعه كان حمل الفعل على الصحه قرينه صارفه و فيه نظر.

### **الثالث من وجوه بيع البعض من الكل أن يكون المبيع طبيعه كليه منحصره المصاديق**

#### **إشاره**

فى الأفراد المتصوره فى تلك الجمله

### **[الفرق بين الوجه الثانى و الثالث]**

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثانى كما حققه فى جامع المقاصد بعد التمثيل للثانى بما إذا فرقت الصيعان و قال بعثك أحدها أن المبيع هناك واحد من الصيعان المتميزه المشخصه غير معين فيكون بيعه مشتملا على الغرر و فى هذا الوجه أمر كلى غير متشخص و لا متميز بنفسه و يتقوم كل واحد من صيعان الصبره و يوجد به و مثله ما لو قسم الأرباع و باع ربعا منها من غير تعيين و لو باع ربعا قبل القسمه صح و تنزل على واحد منها مشاعا لأنه حينئذ أمر كلى. فإن قلت المبيع فى الأولى أيضا أمر كلى. قلنا ليس كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصه مبهم بحسب صوره العبارة فيشبه الأمر الكلى و بحسب الواقع جزئى غير معين و لا معلوم و المقتضى لهذا المعنى هو تفريق الصيعان و جعل كل واحد منها برأسه فصار إطلاق أحدها منزلا على شخصى

غير معلوم فصار كبيع أحد الشياه و أحد العبيد و لو قال بعتك صاعا من هذه شائعا في جملتها لحكمنا بالصحة انتهى. و حاصله أن المبيع مع الترييد جزئى حقيقى فيمتاز عن المبيع الكلى الصادق على الأفراد المتصوره فى تلك الجملة. و فى الإيضاح أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلى المقيد بالوحده و بين الفرد المنتشر

ثم الظاهر صحة بيع الكلى بهذا المعنى كما هو صريح جماعه منهم الشيخ و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بل الظاهر عدم الخلاف فيه و إن اختلفوا فى تنزيل الصاع من الصبره على الكلى أو الإشاعه لكن يظهر مما عن الإيضاح وجود الخلاف فى  
صحة بيع

الكلية و أن منشأ القول بالتنزيل على الإشاعة هو بطلان بيع الكلية بهذا المعنى و الكلية الذى يجوز بيعه هو ما يكون فى الذمه.

قال فى الإيضاح فى ترجيح التنزيل على الإشاعة إنه لو لم يكن مشاعا لكان غير معين فلا يكون معلوم العين و هو الغرر الذى يدل النهى عنه على الفساد إجماعا و لأن أحدهما بعينه لو وقع البيع عليه ترجيح من غير مرجح و لا بعينه هو المبهم و إبهام المبيع مبطل انتهى و تبعه بعض المعاصرين مستندا تاره إلى ما فى الإيضاح من لزوم الإبهام و الغرر و أخرى إلى عدم معهوديه ملك الكلية فى غير الذمه لا على وجه الإشاعة و ثالثه باتفاقهم على تنزيل الأبطال المستثناء من بيع الثمره على الإشاعة. و يرد الأول ما عرفت من منع الغرر فى بيع الفرد المنتشر فكيف نسلم فى الكلية. و الثانى بأنه معهود فى الوصيه و الإصداق مع أنه لم يفهم مراده من المعهوديه فإن أنواع الملك بل كل جنس لا يعهد تحقق أحدها فى مورد الآخر إلا أن يراد منه عدم وجود مورد يقينى حكم فيه الشارع بملكه الكلية المشترك بين أفراد موجوده فيكفى فى رده النقض بالوصيه و شبهها هذا كله مضافا إلى صحاحه الأطنان الآتية فإن موردها إما بيع الفرد المنتشر و إما بيع الكلية فى الخارج. و أما الثالث فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

**مسألة لو باع صاعا من صبره فهل ينزل على الوجه الأول من الوجوه**

**إشاره**

بناء على المشهور من صحته وجهان بل قولان حكى ثانيهما عن الشيخ و الشهيدين و المحقق الثانى و جماعه و استدل فى جامع المقاصد بأنه السابق إلى الفهم. و بروايه بريد بن معاويه عن أبى عبد الله ع: فى رجل

اشترى من رجل عشرة آلاف طن قصب فى أنبار بعضه على بعض من أجمه واحده و الأنبار فيه ثلاثون ألف طن فقال البائع قد بعثك من هذا القصب عشرة آلاف طن فقال المشتري قد قبلت و اشترت و رضيت فأعطاه المشتري من ثمنه ألف درهم و وكل المشتري من يقبضه فأصبحوا و قد وقع النار فى القصب فاحترق منه عشرون ألف طن و بقى عشرة آلاف طن فقال ع العشره آلاف طن التى بقيت هى للمشتري و العشرون التى احترقت من مال البائع. و يمكن دفع الأول بأن مقتضى الوضع فى قوله صاعا من صيره هو الفرد المنتشر الذى عرفت سابقا أن المشهور بل الإجماع على بطلانه و مقتضى المعنى العرفى هو المقدار المقدر بصاع و ظاهره حينئذ الإشاعه لأن المقدار المذكور عن مجموع الصبره مشاع فيه. و أما الروايه فهى أيضا ظاهره فى الفرد المنتشر كما اعترف به فى الرياض لكن الإنصاف أن العرف يعاملون فى البيع المذكور معاملة الكلى فيجعلون الخيار فى التعيين إلى البائع و هذه أماره فهمهم الكلى. و أما الروايه فلو فرضنا ظهورها فى الفرد المنتشر فلا بأس بحملها على الكلى لأجل القرينه الخارجيه و تدل على عدم الإشاعه من حيث الحكم ببقاء المقدار المبيع و كونه مالا للمشتري فالقول الثانى لا يخلو من قوه بل لم نظفر بمن جزم بالأول و إن حكاه فى الإيضاح قولاً-

**ثم إنه يتفرع على المختار من كون المبيع كليا أمور.**

**أحدها كون التخيير فى تعيينه بيد البائع**

لأن المفروض أن المشتري لم يملك إلا- الطبيعه المعراه عن التشخيص الخاص فلا- يستحق على البائع خصوصيه فإذا طالب بخصوصيه زائده على تلك الطبيعه فقد طالب ما ليس حقا له و هذا جار فى كل من ملك كليا فى الذمه أو فى

الخارج فليس لمالكة اقتراح الخصوصية على من عليه الكلى و لذا كان اختيار التعيين بيد الوارث إذا وصى الميت لرجل بواحد من متعدد يملكه الميت كعبد من عبيده و نحو ذلك إلا أنه قد جزم المحقق القمى قدس سره فى غير موضع من أجوبه مسائله بأن الاختيار فى التعيين بيد المشتري و لم يعلم له وجه مصحح فى ليته قاس ذلك على طلب الطبيعه حيث إن الطالب لما ملك الطبيعه على المأمور و استحقتها منه لم يجز له بحكم العقل مطالبه خصوصيه دون

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٧

أخرى و كذلك مسأله التمليك كما لا يخفى و أما على الإشاعه فلا اختيار لأحدهما لحصول الشركه فتححتاج القسمه إلى التراضى.

### **و منها أنه لو تلف بعض الجملة و بقى مصداق الطبيعه انحصر حق المشتري فيه**

لأن كل فرد من أفراد الطبيعه و إن كان قابلاً لتعلق ملكه به بخصوصه إلا أنه يتوقف على تعيين مالك المجموع و إقباضه فكل ما تلف قبل إقباضه خرج عن قابليه ملكيته للمشتري فعلا فينحصر فى الموجود و هذا بخلاف المشاع فإن ملك المشتري فعلا ثابت فى كل جزء من المال من دون حاجه إلى اختيار و إقباض فكل ما يتلف من المال فقد تلف من المشتري جزء بنسبه حصته.

### **و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعاً من الجملة باع من شخص آخر صاعاً كلياً آخر**

فالظاهر أنه إذا بقى صاع واحد كان للأول لأن الكلى المبيع ثانياً إنما هو سار فى مال البائع و هو ما عدا الصاع من الصبره فإذا تلف ما عدا الصاع فقد تلف جميع ما كان الكلى فيه سارياً فقد تلف المبيع الثانى قبل القبض و هذا بخلاف ما لو قلنا بالإشاعه

### **[صور إقباض الكلى**

ثم اعلم أن المبيع إنما يبقى كلياً ما لم يقبض - و أما إذا قبض فإن قبض منفرداً عما عداه كان مختصاً بالمشتري و إن قبض فى ضمن الباقي بأن أقبضه البائع مجموع الصبره فيكون بعضه وفاء و الباقي أمانه حصلت الشركه بحصول ماله فى يده و عدم توقفه على تعيين و إقباض حتى يخرج التالف عن قابليه تملك المشتري له فعلاً و ينحصر حقه فى الباقي فحينئذ حساب التالف على البائع دون المشتري ترجيح بلا مرجح فيحسب عليهما. و الحاصل أن كل جزء معين قبل الإقباض قابل لكونه كلاً أو بعضاً ملكاً فعلياً للمشتري و الملك الفعلى له حينئذ هو الكلى السارى فالتالف المعين غير قابل لكون جزئه محسوباً على المشتري لأن تملكه لمعين موقوف على اختيار البائع و إقباضه فيحسب على البائع بخلاف التالف بعد الإقباض فإن تملك المشتري لمقدار منه حاصل فعلاً لتحقق الإقباض فنسبه كل جزء معين من الجملة إلى كل من البائع و المشتري على حد سواء. نعم لو لم يكن إقباض البائع للمجموع على وجه الإيفاء - بل على وجه التوكيل فى التعيين أو على وجه الأمانه حتى يعين البائع بعد ذلك كان حكمه حكم ما قبل القبض



## [لو باع ثمره شجرات و استثنى منها أرتالا معلومه]

هذا كله مما لا إشكال فيه و إنما الإشكال فى أنهم ذكروا فيما لو باع ثمره شجرات و استثنى منها أرتالا معلومه أنه لو خاست الثمره سقط من المستثنى بحسابه و ظاهر ذلك تنزيل الأرتال المستثناه على الإشاعه و لذا قال فى الدروس إن فى هذا الحكم دلالة على تنزيل الصاع من الصبره على الإشاعه و حينئذ يقع الإشكال فى الفرق بين المسألتين حيث إن مسأله الاستثناء ظاهرهم الاتفاق على تنزيلها على

الإشاعة. و المشهور هنا التنزيل على الكلى بل لم يعرف من جزم بالإشاعة و ربما يفرق بين المسألتين بالنص فيما نحن فيه على التنزيل على الكلى و هو ما تقدم من الصحيحه المتقدمه. و فيه أن النص إن استفيد منه حكم القاعده لزم التعدى عن مورده إلى مسأله الاستثناء أو بيان الفارق و خروجها عن القاعده و إن اقتصر على مورده لم يتعد إلى غير مورده حتى فى البيع إلا بعد إبداء الفرق بين موارد التعدى و بين مسأله الاستثناء. و بالجمله فالنص بنفسه لا يصلح فارقا مع البناء على التعدى عن مورده الشخصى و أضعف من ذلك الفرق بقيام الإجماع على الإشاعة فى مسأله الاستثناء لأننا نقطع بعدم استناد المجمعين فيها إلى توقيف بالخصوص و أضعف من هذين الفرق بين مسأله الاستثناء و مسأله الزكاه و غيرهما مما يحمل الكلى فيها على الإشاعة و بين البيع باعتبار القبض فى لزوم البيع و إيجابه على البائع فمع وجود فرد يتحقق فيه البيع يجب دفعه إلى المشتري إذ هو شبه الكلى فى الذمه. و فيه مع أن إيجاب القبض متحقق فى مسألتى الزكاه و الاستثناء أن إيجاب القبض على البائع يتوقف على بقاءه إذ مع عدم بقاءه كلاً أو بعضاً يفسخ البيع فى التالف و الحكم بالبقاء يتوقف على نفي الإشاعة فنفي الإشاعة بوجود الإقباض لا يخلو عن مصادره كما لا يخفى. و أما مدخلية القبض فى اللزوم فلا دخل له أصلاً فى الفرق و مثله فى الضعف لو لم يكن عينه ما فى مفتاح الكرامه من الفرق بأن التلف من الصبره قبل القبض فيلزم على البائع تسليم المبيع منها و إن بقى قدره فلا ينقص

المبيع لأجله بخلاف الاستثناء فإن التلف فيه بعد القبض و المستثنى بيد المشتري أمانه على الإشاعه بينهما فيوزع الناقص عليهما و لهذا لم يحكم بضمان المشتري هنا بخلاف البائع هناك انتهى و فيه مع ما عرفت من أن التلف من الصبره قبل القبض إنما يوجب تسليم تمام المبيع من الباقي بعد ثبوت عدم الإشاعه فكيف يثبت به أنه إن أريد من كون التلف في مسأله الاستثناء بعد القبض أنه بعد قبض المشتري. ففيه أنه موجب لخروج البائع عن ضمان ما يتلف من مال المشتري و لا كلام فيه و لا إشكال و إنما الإشكال في الفرق بين المشتري في مسأله الصاع و البائع في مسأله الاستثناء حيث إن كلا منهما يستحق مقدارا من المجموع لم يقبضه مستحقه فكيف يحسب نقص التلف على أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما في عدم قبض حقهما الكلى و إن أريد من كون التلف بعد القبض أن الكلى الذى يستحقه البائع قد كان في يده بعد العقد فحصل الاشتراك فإذا دفع الكل إلى المشتري فقد دفع مالا مشتركا فهو نظير ما إذا دفع البائع مجموع الصبره إلى المشتري فالاشتراك كان قبل القبض. ففيه أن الإشكال بحاله إذ يبقى سؤال الفرق بين قوله بعتك صاعا من هذه الصبره و بين قوله بعتك هذه الصبره أو هذه الثمره إلا- صاعا منها و ما الموجب للاشتراك في الثانى دون الأول مع كون مقتضى الكلى عدم تعيين فرد منه أو جزء منه لمالكه إلا بعد إقباض مالك الكل الذى هو المشتري في مسأله الاستثناء فإن كون الكل بيد البائع المالك للكلى لا يوجب الاشتراك هذا مع أنه لم يعلم من الأصحاب في مسأله الاستثناء الحكم

بعد العقد بالاشتراك و عدم جواز تصرف المشتري إلا بإذن البائع كما يشعر به فتوى جماعه منهم الشهيدان و المحقق الثاني بأنه لو فرط المشتري وجب أداء المستثنى من الباقي و يمكن أن يقال إن بناء المشهور في مسأله استثناء الأبطال إن كان على عدم الإشاعه

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٨

قبل التلف و اختصاص الاشتراك بالتألف دون الموجود كما ينبى عنه فتوى جماعه منهم بأنه لو كان تلف البعض بتفريط المشتري كانت حصه البائع فى الباقي. و يؤيده استمرار السيره فى صوره استثناء الأبطال المعلومه من الثمره على استقلال المشتري فى التصرف و عدم المعامله مع البائع معامله الشركاء فالمسألتان مشتركتان فى التنزيل على الكلى و لا فرق بينها إلا فى بعض ثمرات التنزيل على الكل و هو حساب التالف عليهما و لا يحضرني وجه واضح لهذا الفرق إلا دعوى أن المتبادر من الكلى المستثنى هو الكلى الشائع فيما يسلم للمشتري لا مطلق الموجود وقت البيع و إن كان بناؤهم على الإشاعه من أول الأمر أمكن أن يكون الوجه فى ذلك أن المستثنى كما يكون ظاهرا فى الكلى كذلك يكون عنوان المستثنى منه الذى انتقل إلى المشتري بالبيع كليا بمعنى أنه ملحوظ بعنوان كلى يقع عليه البيع. فمعنى بعتك هذه الصبره إلا صاعا منها بعتك الكلى الخارج الذى هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو كلى كنفس الصاع فكل منهما مالك لعنوان كلى فالموجود مشترك بينهما لأن نسبه كل جزء منه إلى كل منهما على نهج سواء فتخصيص أحدهما به ترجيح من غير مرجح و كذا التالف نسبه إليهما على سواء فيحسب عليهما و هذا بخلاف ما إذا كان المبيع كليا فإن مال البائع ليس ملحوظا

بعنوان كلى فى قولنا بعتك صاعا من هذه الصبره إذ لم يقع موضوع الحكم فى هذا الكلام حتى يلحظ بعنوان كلى كنفس الصاع. فإن قلت إن مال البائع بعد بيع الصاع ليس جزئيا حقيقيا متشخصا فى الخارج فيكون كليا كنفس الصاع. قلت نعم و لكن ملكيه البائع له ليس بعنوان كلى حتى يبقى ما بقى ذلك العنوان ليكون الباقي بعد تلف البعض مصداقا لهذا العنوان و عنوان الصاع على نهج سواء ليلزم من تخصيصه بأحدهما الترجيح من غير مرجح فيجىء الاشتراك فإذا لم يبق إلا صاع كان الموجود مصداقا لعنوان ملك المشتري فيحكم بكونه مالكا له و لا يزاحمه بقاء عنوان ملك البائع فتأمل. هذا ما خطر عاجلا بالبال و قد أوكلنا تحقيق هذا المقام الذى لم يبلغ إليه ذهنى القاصر إلى نظر الناظر البصير الخبير الماهر عفا الله عن الزلل فى المعاشر.

### [أقسام بيع الصبره]

قال فى الروضه تبعا للمحكى عن حواشى الشهيد إن أقسام بيع الصبره عشره لأنها إما أن تكون معلومه المقدار أو مجهوله فإن كانت معلومه صح بيعها أجمع و بيع جزء منها معلوم مشاع و بيع مقدار كقفيز تشتمل عليه و بيعها كل قفيز بكذا لا يبيع كل قفيز منها بكذا و المجهوله كلها باطله إلا الثالث و هو بيع مقدار معلوم تشتمل الصبره عليه و لو لم يعلم باشمالها عليه فظاهر القواعد و المحكى عن حواشى الشهيد و غيرها عدم الصحه و استحسنه فى الروضه ثم قال نعم لو قيل بالاكْتفاء بالظن الغالب باشمالها عليه كان متجها و المحكى عن ظاهر الدروس و اللمعه الصحه قال فيها فإن نقصت تخير بين أخذ الموجود منها بحصه من الثمن و بين الفسخ لتبعض

الصفقه و ربما يحكى عن المبسوط و الخلاف خلافه و لا يخلو من قوه و إن كان فى تعيينه نظر لا لتدارك الضرر بالخيار لما عرفت غير مره من أن الغرر إنما يلاحظ فى البيع مع قطع النظر عن الخيار الذى هو من أحكام العقد فلا يرتفع به الغرر الحاصل عند العقد بل لمنع الغرر. و إن قيل عدم العلم بالوجود من أعظم أفراد الغرر. قلت نعم إذا بنى العقد على جعل الثمن فى مقابل الموجود و أما إذا بنى على توزيع الثمن على مجموع المبيع غير المعلوم الوجود بتمامه فلا غرر عرفا و ربما تحتمل الصحه مراعى بتبين اشتغالها عليه. و فيه أن الغرر إن ثبت حال البيع لم ينفع تبين الاشتغال هذا و لكن الأوفق بكلماتهم فى موارد الغرر عدم الصحه إلا- مع العلم بالاشتغال أو الظن الذى يتعارف الاعتماد عليه و لو كان من جهه استصحاب الاشتغال. و أما الرابع مع الجهاله و هو بيعها كل قفيز بكذا فالمحكى عن جماعه المنع و عن ظاهر إطلاق المحكى من عبارتى المبسوط و الخلاف أنه لو قال بعتك هذه الصبره كل قفيز بدرهم صح البيع. قال فى الخلاف لأنه لا مانع منه و الأصل جوازه و ظاهر إطلاقه يعم صورته الجهل بالاشتغال. و عن الكفايه نفى البعد عنه إذ المبيع معلوم بالمشاهده و الثمن مما يمكن أن يعرف بأن تكال الصبره و يوزع الثمن على قفزائها قال و له نظائر ذكر جملة منها فى التذكرة و فيه نظر.

### **مسأله إذا شاهد عينا فى زمان سابق على العقد عليها**

#### **اشاره**

فإن اقتضت العاده تغيرها عن صفاتها السابقه إلى غيرها المجهول عند المتبايعين فلا يصح البيع إلا بذكر صفات تصح بيع الغائب لأن الرؤيه القديمه غير

نافعه و إن اقتضت العاده بقاءها عليها فلا إشكال فى الصحه و لا خلاف فيها أيضا إلا من بعض الشافعيه و إن احتمل الأمران جاز الاعتماد على أصاله عدم التغيير و البناء عليها فى العقد فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و الوزن لأن الأصل من الطرق التى يتعارف التعويل عليها و لو فرضناه فى مقام لا- يمكن التعويل عليه لحصول أماره على خلافه فإن بلغت قوه الظن حدا يلحقه بالقسم الأول و هو ما اقتضت العاده تغييره لم يجز البيع و إلا- جاز ذكر تلك الصفات لا- بدونه لأنه لا- ينقص عن الغائب الموصوف الذى يجوز بيعه بصفات لم يشاهد عليها بل يمكن القول بالصحه فى القسم الأول إذا لم يفرض كون ذكر الصفات مع اقتضاء العاده عدمها لغوا لكن هذا كله خارج عن البيع بالرؤيه القديمه و كيف كان فإذا باع أو اشترى برؤيه قديمه فأنكشف التغيير تخيير المغبون و هو البائع إن تغير إلى صفات زادت فى ماليته و المشتري إن نقصت عن تلك الصفات لقاعده الضرر و لأن الصفات المبني عليها فى حكم الصفات المشروطه فهى من قبيل تخلف الشرط كما أشار إليه فى نهايه الأحكام و المسالك بقولهما الرؤيه بمثابه الشرط فى الصفات الكائنه فى المرئى فكل ما فات منها فهو بمثابه التخلف فى الشرط انتهى و توهم أن الشروط إذا لم تذكر فى متن العقد لا عبره بها فما نحن فيه من قبيل ما لم يذكر من الشروط فى متن العقد مدفوع بأن الغرض من ذكر الشروط فى العقد صيرورتها مأخوذه فيه حتى لا يكون العمل بالعقد بدونها وفاء بالعقد و الصفات المرئيه سابقا حيث إن البيع لا يصح إلا

كانت دخولها في العقد كان أولى من دخول الشرط المذكور على وجه الشرطيه و لذا لو لم يبين البيع عليها و لم يلاحظ وجودها في البيع كان البيع باطلا. فالذكر اللفظي إنما يحتاج إليه في شروط خارجه لا. يجب ملاحظتها في العقد و احتمال في نهايه الأحكام البطلان و لعله لأن المضى على البيع و عدم نقضه عند تبين الخلاف إن كان وفاء بالعقد و جب فلا خيار و إن لم يكن وفاء لم يدل دليل على جوازه. و بعبارة أخرى العقد إذا وقع على الشئ الموصوف انتفى متعلقه بانتفاء صفته و إلا فلا وجه للخيار مع أصالة اللزوم و يضعفه أن الأوصاف الخارجيه عن حقيقه المبيع إذا اعتبرت فيه عند البيع إما ببناء العقد عليها و إما بذكرها في متن العقد لا تعد من مقومات العقد كما أنها ليست من مقومات المبيع ففواتها فوات حق للمشتري ثبت بسببه الخيار دفعا لضرر الالتزام بما لم يقدم عليه و تمام الكلام في باب الخيار إن شاء الله.

## فرعان

### الأول لو اختلفا في التغير فادعاه المشتري

ففي المبسوط و التذكرة و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك تقديم قول المشتري لأن يده على الثمن كما في الدروس و هو راجع إلى ما في المبسوط و السرائر من أن المشتري هو الذى ينتزع منه الثمن و لا. ينتزع منه إلا. بإقراره أو بينه تقوم عليه انتهى. و تبعه العلامة أيضا في صوره الاختلاف في أوصاف المبيع الموصوف إذا لم يسبقه برؤيه حيث تمسك بأصالة براءه ذمه المشتري من الثمن فلا يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينة و لأن البائع يدعى علمه بالمبيع على هذا الوصف الموجود



و الرضا به و الأصل عدمه كما فى التذكرة و لأن الأصل عدم وصول حقه إليه كما فى جامع المقاصد و يمكن أن يضعف الأول بأن يد المشتري على الثمن بعد اعترافه بتحقيق الناقل الصحيح يد أمانه غايه الأمر أنه يدعى سلطنته على الفسخ فلا ينفع تشبته باليد إلا أن يقال إن وجود الناقل لا يكفى فى سلطنه البائع على الثمن بناء على ما ذكره العلامة فى أحكام الخيار من التذكرة و لم ينسب خلافه إلا إلى بعض الشافعية من عدم وجوب تسليم الثمن و المثلن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و حينئذ فالشك فى ثبوت الخيار يوجب الشك فى سلطنه البائع على أخذ الثمن فلا مدفع لهذا الوجه إلا أصاله عدم سبب الخيار لو تم كما سيجى ء. و الثانى مع معارضته بأصاله عدم علم المشتري بالمبيع على وصف آخر حتى يكون حق له يوجب الخيار بأن الشك فى علم المشتري بهذا الوصف و علمه بغيره مسبب عن الشك فى وجود غير هذا الوصف سابقا فإذا انتفى غيره بالأصل الذى يرجع إليه أصاله عدم تغير المبيع لم يجر أصاله عدم علمه بهذا الوصف. و الثالث بأن حق المشتري من نفس العين قد وصل إليه قطعا و لذا يجوز له إمضاء العقد و ثبوت حق له من حيث الوصف المفقود غير ثابت فعليه الإثبات و المرجع أصاله لزوم العقد. و لأجل ما ذكرنا قوى بعض تقديم قول البائع هذا و يمكن بناء المسألة على أن بناء المتبايعين حين العقد على الأوصاف الملحوظه حين المشاهده هل هو كاشتراطها فى العقد فهى كشروط مضمرة فى نفس المتعاقدين كما عرفت عن النهايه و المسالك و لهذا

يحصل من فقدها الأختيار لمن اشترطت له و لا- يلزم بطلان العقد أو أنها مأخوذه فى نفس المعقود عليه بحيث يكون المعقود عليه هو الشىء المقيده و لذا لا- يجوز إلغاؤها فى المعقود عليه كما يجوز إلغاء غيرها من الشروط فعلى الأول يرجع النزاع فى التغيير و عدمه إلى النزاع فى اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود على البائع و عدمه و الأصل مع البائع. و بعبارة أخرى النزاع فى أن العقد وقع على الشىء الملحوظ فيه الوصف المفقود أم لا- لكن الإنصاف أن هذا البناء فى حكم الاشتراط من حيث ثبوت الخيار لكنه ليس شيئاً مستقلاً حتى يدفع عند الشك بالأصل بل المراد به إيقاع العقد على العين الملحوظ كونها متصفه بهذا الوصف و ليس هنا عقد على العين و التزام بكونها متصفه بذلك الوصف فهو قيد ملحوظ فى المعقود عليه نظير الأجزاء لا شرط ملزم فى العقد فحينئذ يرجع النزاع إلى وقوع العقد على الشىء الموجود حتى يلزم الوفاء به و عدمه و الأصل عدمه. و دعوى معارضته بأصالة عدم وقوع العقد على العين المقيده بالوصف المفقود ليثبت لزوم مدفوعه بأن عدم وقوع العقد على العين المقيده لا- يثبت لزوم العقد الواقع إلا- بعد إثبات وقوع العقد على العين غير المقيده بأصالة عدم وقوع العقد على المقيده و هو غير جائز كما حقق فى الأصول. و على الثانى يرجع النزاع إلى رجوع العقد و التراضى على الشىء المطلق بحيث يشمل الموصوف بهذا الوصف الموجود و عدمه و الأصل مع المشتري. و دعوى معارضته بأصالة عدم وقوع العقد على الشىء الموصوف بالصفه المفقوده مدفوعه بأنه لا يلزم من عدم تعلقه بذاك تعلقه

بهذا حتى يلزم على المشتري الوفاء به فالزام المشتري بالوفاء بالعقد موقوف على ثبوت تعلق العقد بهذا و هو غير ثابت و الأصل عدمه و قد تقرر فى الأصل أن نفى أحد الضدين بالأصل لا يثبت الضد الآخر لىترتب عليه حكمه. و بما ذكرنا يظهر فساد التمسك بأصالة اللزوم حيث إن المبيع ملك المشتري و الثمن ملك البائع اتفاقا و إنما اختلافهما فى تسلط المشتري على الفسخ فينفى بما تقدم من قاعده اللزوم. توضيح الفساد أن الشك فى اللزوم و عدمه من حيث الشك فى متعلق العقد فإننا نقول الأصل عدم تعلق العقد بهذا الموجود حتى لا

يثبت اللزوم و هو وارد على أصالة اللزوم. و الحاصل أن هنا أمرين أحدهما عدم تقييد متعلق العقد بذلك الوصف المفقود و أخذه فيه و هذا الأصل ينفع فى عدم الخيار لكنه غير جار لعدم الحاله السابقه. و الثانى عدم وقوع العقد على الموصوف بذاك الوصف المفقود و هذا جار غير نافع نظير الشك فى كون الماء المخلوق دفعه كرا من أصله فإن أصالة عدم كريتته نفعه غير جاريه و أصالة عدم وجود الكر جاريه غير نفعه فى ترتب آثار القله على الماء المذكور فافهم و اغتنم. و بما ذكرنا يظهر حال التمسك بالعمومات المقتضيه للزوم العقد الحاكمه على الأصول العمليه المتقدمه مثل ما دل على حرمة أكل المال إلا أن تكون تجاره عن تراض و عموم لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم أن الناس مسلطون على أموالهم بناء على أنها تدل على عدم تسلط المشتري على استرداد الثمن من البائع لأن المفروض صيرورته

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٠

ملكا إذ لا يخفى عليك

أن هذه العمومات مخصصة قد خرج عنها بحكم أدله الخيار المال الذي لم يدفع عوضه الذي وقع المعاوضه عليه إلى المشتري فإذا شك في ذلك فالأصل عدم دفع العوض و هذا هو الذي تقدم من أصله عدم وصول حق المشتري إليه فإن عدم وصول حقه إليه يثبت موضوع خيار تخلف الوصف.

فإن قلت لا- دليل على كون الخارج عن العمومات المذكوره معنونا بالعنوان المذكور بل نقول قد خرج عن تلك العمومات المال الذي وقع المعاوضه بينه و بين ما لم ينطبق على المدفوع فإذا شك في ذلك فالأصل عدم وقوع المعاوضه المذكوره. قلت السبب في الخيار و سلطنه المشتري على فسخ العقد و عدم وجوب الوفاء به عليه هو عدم كون العين الخارجيه منطبقه على ما وقع العقد عليه و بعبارة أخرى هو عدم وفاء البائع بالعقد بدفع العنوان الذي وقع العقد عليه إلى المشتري لا وقوع العقد على ما لا يطابق العين الخارجيه كما أن السبب في لزوم العقد تحقق مقتضاه من انتقال العين بالصفات التي وقع العقد عليها إلى ملك المشتري و الأصل موافق للأول و مخالف للثاني مثلاً إذا وقع العقد على العين على أنها سمينه فبانت مهزوله فالموجب للخيار هو أنه لم ينتقل إليه في الخارج ما عقد عليه و هو السمين لا وقوع العقد على السمين فإن ذلك لا يقتضى الجواز و إنما المقتضى للجواز عدم انطباق العين الخارجيه على متعلق العقد و من المعلوم أن عدم الانطباق هو المطابق للأصل عند الشك. فقد تحقق مما ذكرنا صحه ما تقدم من أصله عدم وصول حق المشتري إليه و كذلك صحه ما في التذكرة من أصله عدم التزام المشتري بتملك هذا

الموجود حتى يجب الوفاء بما أُلزم. نعم ما فى المبسوط و السرائر و الدروس من أصاله بقاء يد المشتري على الثمن كأنه لا يناسب أصاله اللزوم بل يناسب أصاله الجواز عند الشك فى لزوم العقد كما يظهر من المختلف فى باب السبق و الرمايه و سيأتى تحقيق الحال فى باب الخيار. و أما دعوى ورود أصاله عدم تغير المبيع على الأصول المذكوره- لأن الشك فيها مسبب عن الشك فى تغير المبيع فهى مدفوعه مضافا إلى منع جريانه فيما إذا علم بالسمن قبل المشاهده فاختلف فى زمن المشاهده كما إذا علم بكونها سمينه و أنها صارت مهزوله و لا يعلم أنها فى زمان المشاهده كانت باقيه على السمن أو لا فحينئذ مقتضى الأصل تأخر الهزال عن المشاهده فالأصل تأخر التغير لا عدمه الموجب للزوم العقد بأن مرجع أصاله عدم تغير المبيع إلى عدم كونها حين المشاهده سمينه و من المعلوم أن هذا بنفسه لا يوجب لزوم العقد نظير أصاله عدم وقوع العقد على السمين. نعم لو ثبت بذلك الأصل هزالها عند المشاهده و تعلق العقد بالمهزول ثبت لزوم العقد و لكن الأصول العدميه فى مجاريها لا تثبت وجود أضرارها هذا كله مع دعوى المشتري النقص الموجب للخيار و لو ادعى البائع الزيادة الموجبه لخيار البائع فمقتضى ما ذكرنا فى طرف المشتري تقديم قول البائع لأن الأصل عدم وقوع العقد على هذا الموجود حتى يجب عليه الوفاء به. و ظاهر عباره اللعمه تقديم قول المشتري هنا و لم يعلم وجهه.

### **الثانى لو اتفقا على التغير بعد المشاهده و وقوع العقد على الوصف المشاهد**

و اختلفا فى تقدم التغير على البيع ليثبت الخيار و تأخره عنه على وجه لا يوجب الخيار تعارض كل من أصاله عدم تقدم البيع و التغير

على صاحبه و حيث إن مرجع الأصلين إلى أصله عدم وقوع البيع حال السمن مثلا و أصله بقاء السمن و عدم وجود الهزال حال البيع و الظاهر أنه لا- يترتب على شىء منهما الحكم بالجواز و اللزوم لأن اللزوم من أحكام وصول ما عقد عليه و انتقاله إلى المشتري و أصله بقاء السمن لا يثبت وصول السمين إليه كما أن أصله عدم وقوع البيع حال السمن لا ينفيه. فالمرجع إلى أصله عدم وصول حق المشتري إليه كما فى المسأله السابقه إلا أن الفرق بينهما هو أن الشك فى وصول الحق هناك ناش عن الشك فى نفس الحق و هنا ناش عن الشك فى وصول الحق المعلوم. و بعبارة أخرى الشك هنا فى وصول الحق و هناك فى حقه الواصل و مقتضى الأصل فى المقامين عدم اللزوم و من ذلك يعلم الكلام فيما لو كان مدعى الخيار هو البائع بأن اتفقا على مشاهدته مهزولا و وقوع العقد على المشاهد و حصل السمن و اختلفا فى تقدمه على البيع ليثبت الخيار للبائع فافهم و تدبر فإن المقام لا يخلو عن إشكال و اشتباه و لو وجد المبيع تالفا بعد القبض فيما يكفى فى قبضه التخليه و اختلفا فى تقدم التلف على البيع و تأخره فالأصل بقاء ملك المشتري على الثمن لأصله عدم تأثير البيع. و قد يتوهم جريان أصله صحة البيع هنا للشك فى بعض شروطه و هو وجود المبيع. و فيه أن صحة العقد عبارته من كونه بحيث يترتب عليه الأثر شرعا فإذا فرضنا أنه عقد على شىء معدوم فى الواقع فلا تأثير له عقلا فى تملك العين لأن تملك المعدوم لا على قصد تملكه عند

الوجود و لا على قصد تملك بدله مثلا أو قيمه غير معقول و مجرد إنشائه باللفظ لغو عرفا يقبح مع العلم دون الجهل بالحال فإذا شككنا فى وجود العين حال العقد فلا يلزم من الحكم بعدمه فعل فاسد من المسلم لأن التملك الحقيقى غير متحقق و الصورى و إن تحقق لكنه ليس بفساد إذ اللغو فاسد عرفا أى قبيح إذا صدر عن علم بالحال. و بالجمله المد شرعا الذى تنزه عنه فعل المسلم هو التملك الحقيقى المقصود الذى لم يمضه الشارع فافهم هذا فإنه قد غفل عنه بعض فى مسأله الاختلاف فى تقدم بيع الراهن على رجوع المرتهن عن إذنه فى البيع و تأخيره عنه حيث تمسك بأصالة صحه الرجوع عن الإذن لأن الرجوع لو وقع بعد بيع الراهن كان فاسدا لعدم مصادفته محلا يؤثر فيه. نعم لو تحققت قابليه التأثير عقلا أو تحقق الإنشاء الحقيقى عرفا و لو فيما إذا باع بلا ثمن أو باع ما هو غير مملوك كالخمر و الخنزير و كالتالف شرعا كالغريق و المسروق أو معدوم قصد تملكه عند وجوده كالثمره المعدومه أو قصد تملك بدله مثلا أو قيمه كما لو باع ما أتلفه زيد على عمرو أو صالحه إياه بقصد حصول أثر الملك فى بدله تحقق مورد الصحه و الفساد فإذا حكم بفساد شىء من ذلك ثم شك فى أن العقد الخارجى منه أم من الصحيح حمل على الصحيح.

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠١

### **مسأله لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحه فيما تختلف قيمته باختلاف ذلك**

كما فى كل وصف يكون كذلك إذ لا فرق فى توقف رفع الغرر على العلم بين هذه الأوصاف و بين تقدير العوضين بالكيل و الوزن و العد. و يغنى الوصف عن الاختبار فيما يضبط من

الأوصاف دون ما لا يضبط كمقدار الطعم و الرائحة و اللون و كفياتها فإن ذلك مما لا يمكن ضبطه إلا باختبار شىء من جنسه ثم الشراء على ذلك النحو من الوصف مثل أن يكون الأعمى قد رأى قبل العمى لؤلؤه فيبعت منه لؤلؤه أخرى على ذلك الوصف و كذا الكلام فى الطعم و الرائحة لمن كان مسلوب الذائقة و الشامه. نعم لو لم يرد من اختبار الأوصاف إلا استعمال صحه المبيع و فساده جاز شراؤها بوصف الصحه كما فى الدبس و الدهن مثلا فإن المقصود من طعمهما ملاحظه عدم فسادهما بخلاف بعض أنواع الفواكه و الروائح التى تختلف قيمتها باختلاف طعمها و رائحتها و لا يقصد من اختبار أوصافها ملاحظه صحتها و فسادها. و إطلاق كلمات الأصحاب فى جواز شراء ما يراد طعمه و رائحته بالوصف محمول على ما إذا أريدت الأوصاف التى لها مدخلية فى الصحه لا الزائده على الصحه التى تختلف بها القيمه بقرينه تعرضهم بعد هذا البيان لجواز شرائها من دون اختبار و لا وصف بناء على أصاله الصحه و كيف كان فقد قوى فى السرائر عدم الجواز أخيرا بعد اختيار جواز بيع ما ذكرنا بالوصف وفاقا للمشهور المدعى عليه الإجماع فى الغنيه قال يمكن أن يقال إن بيع العين المشاهده المرئيه لا يجوز أن يكون بالوصف لأنه غير غائب فيباع مع خيار الرؤيه بالوصف فإذا لا بد من شمه و ذوقه لأنه حاضر مشاهد غير غائب يحتاج إلى الوصف و هذا قوى انتهى و يضعفه أن المقصود من الاختبار رفع الغرر فإذا فرض رفعه بالوصف كان الفرق بين الحاضر و الغائب تحكما بل الأقوى جواز بيعه من غير اختبار و لا



وصف بناء على أصاله الصحة وفاقا للفاضلين و من تأخر عنهما لأنه إذا كان المفروض ملاحظه الوصف من جهه دوران الصحة معه فذكره فى الحقيقه يرجع إلى ذكر وصف الصحة و من المعلوم أنه غير معتبر فى البيع إجماعا بل يكفى بناء المتعاقدين عليه إذا لم يصرح البائع بالبراءه من العيوب. و أما روايه محمد بن العيص عن الرجل: يشتري ما يذاق أ يذوقه قبل أن يشتري قال نعم فليذقه و لا- يذوقن ما لا- يشتري. فالسؤال فيها عن جواز الذوق لا عن وجوبه ثم إنه ربما نسب الخلاف فى هذه المسأله إلى المفيد و القاضى و سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه. قال فى المقنعه كل شىء من المطعومات و المشمومات يمكن للإنسان اختباره من غير إفساد له كالأدهان المختبره بالشم و صنوف الطيب و الحلويات المذوقه فإنه لا يصح بيعها بغير اختبار فإن ابتعت بغير اختبار كان البيع باطلا و المتبايعان فيها بالخيار فإن تراضيا بذلك لم يكن به بأس انتهى و عن القاضى أنه لا يجوز بيعها إلا بعد أن يختبر فإن بيعت من غير اختبار كان المشتري مخيرا فى رده لها على البائع و المحكى من سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه إطلاق القول بعدم صحة البيع من غير اختبار فيما لا يفسده الاختبار من غير تعرض لخيار المتبايعين كالمفيد أو للمشتري كالقاضى ثم المحكى عن المفيد و سلار أن ما يفسده الاختبار يجوز بيعه بشرط الصحة و عن النهايه و الكافى أن بيعه جائز على الشرط الصحة أو البراءه من العيوب و عن القاضى لا يجوز بيعه إلا بشرط الصحة و البراءه من العيوب قال فى محكى المختلف

بعد ذكر عبارته القاضية إن هذه العبارة توهم اشتراط أحد القيدتين أما الصحة أو البراءة من العيوب و ليس بجيد بل الأولى انعقاد البيع سواء شرط أحدهما أم خلى عنهما أم شرط العيب و الظاهر أنه إنما صار إلى الإيهام من عبارته الشيخين حيث قال إنه جاز على شرط الصحة أو بشرط الصحة و مقصودهما أن البيع بشرط الصحة أو على شرط الصحة جائز لا أن جوازه مشروط بالصحة أو البراءة انتهى. أقول و لعله لنكته بيان أن مطلب الشيخين ليس وجوب ذكر الوصف في العقد كما عبر في القواعد فيما يفسده الاختبار بقوله جاز شرط الصحة لكن الإنصاف أن الظاهر من عبارتي المقنعة و النهاية و نحوهما هو اعتبار ذكر الصحة في العقد كما يظهر بالتدبير في عبارته المقنعة من أولها إلى آخرها. و عبارته النهاية هنا هي عبارة المقنعة بعينها فلاحظ. و ظاهر الكل كما ترى اعتبار خصوص الاختبار فيما لا يفسده كما تقدم عن الحلبي فلا يكفي ذكر الأوصاف فضلا عن الاستغناء

عنها بأصالة السلامه و يدل عليه أن هؤلاء اشترطوا في ظاهر عبارتهم المتقدمه اشتراط الوصف أو السلامه من العيوب فيما يفسده الاختبار و إن فهم في المختلف خلاف ذلك لكن قدمنا ما فيه فينبغي أن يكون كلامهم في الأمور التي لا تضبط خصوصيه طعمها و ريحها بالوصف و الظاهر أن ذلك في غير الأوصاف التي تدور عليها السلامه من العيب إلا أن تخصيصهم الحكم بما لا يفسده الاختبار كشاهد على أن المراد بالأوصاف التي لا يفسد اختبارها ما هو مناط السلامه كما أن مقابله و هو ما يفسد الشئ باختباره كالبيض و البطيخ كذلك غالبا. و يؤيده حكم القاضي بخيار

المشترى و كيف كان فإن كان مذهبهم تعيين الاختبار فيما لا يضبط بالأوصاف فلا خلاف معهم منا و لا من الأصحاب و إن كان مذهبهم موافقا للحلى بناء على إرادته الأوصاف التي بها قوام السلامه من العيب فقد عرفت أنه ضعيف في الغايه و إن كان مذهبهم عدم كفايه البناء على أصله السلامه عن الاختبار و الوصف و إن كان ذكر الوصف كافيا عن الاختبار فقد عرفت أن الظاهر من حالهم و حال غيرهم عدم التزام ذكر الأوصاف الرجعه إلى السلامه من العيوب في بيع الأعيان الشخصيه. و يمكن أن يقال بعد منع جريان أصله السلامه في الأعيان لعدم الدليل عليها لا من بناء العقلاء إلا فيما إذا كان الشك في طرو المفسد مع أن الكلام في كفايه أصله السلامه عن ذكر الأوصاف أعم و لا من الشرع لعدم الدليل عليه إن السلامه من العيب الخاص متى ما كانت

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٢

مقصوده على جهه الركنيه للمال كالحلاوه في الدبس و الراتحه في الجلاب و الحموضه في الخل و غير ذلك مما يذهب بذهابه معظم الماليه فلا بد في دفع الغرر من إحراز السلامه من هذا العيب الناشئ من عدم هذه الصفات و حيث فرض عدم اعتبار أصله السلامه فلا بد من الاختبار أو الوصف أو الاعتقاد بوجودها لأماره عرفيه مغنيه عن الاختبار و الوصف و متى ما كانت مقصوده لا على هذا الوجه لم يجب إحرازها. نعم لما كان الإطلاع منصرفا إلى الصحيح جاز الخيار عند تبين العيب فالخيار من جهه الانصراف نظير انصراف الإطلاع إلى النقد لا النسيئه و انصراف إطلاق الملك في المبيع إلى غير مسلوب المنفعه سده يعتد بها

لا

من جهة الاعتماد فى إحراز الصحة و البناء عليها على أصاله السلامه. بعباره أخرى الشك فى بعض العيوب قد لا يستلزم الغرر ككون الجاريه ممن لا تحيض فى سن الحيض و مثل هذا لا يعتبر إحراز السلامه منه و قد يستلزمه ككون الجاريه خنثى و كون الدابه لا تستطيع من المشى أو الركوب و الحمل عليه و هذا مما يعتبر إحراز السلامه منها و حيث فرض عدم إحرازها بالأصل فلا بد من الاختبار أو الوصف. هذا و يؤيد ما ذكرناه من التفصيل أن بعضهم كالمحقق فى النافع و العلامه فى القواعد عنوانا المسأله بما كان المراد طعمه أو ريحه- هذا و لكن الإنصاف أن مطلق العيب إذا التفت إليه المشتري و شك فيه فلا بد فى رفع الغرر من إحراز السلامه عنه إما بالاختبار و إما بالوصف و إما بالإطلاق إذا فرض قيامه مقام الوصف إما لأجل الانصراف و إما لأصاله السلامه من غير تفرقه بين العيوب أصلا فلا- بد إما من كفايه الإطلاق فى الكل للأصل و الانصراف و إما من عدم كفايته فى الكل نظرا إلى أنه لا يتوقع به الغرر إذا حصل منه الوثوق حتى أنه لو شك فى أن هذا العبد صحيح أو أنه أجذم لم يجز البناء على أصاله السلامه إذا لم يفد الوثوق بل لا بد من الاختبار أو وصف كونه غير أجذم و هذا و إن كان لا يخلو عن وجه إلا أنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم فى غير موضع من عدم وجوب اختبار غير ما يراد طعمه أو ريحه من حيث سلامته من العيوب و عدمها.

### **مسأله يجوز اتباع ما يفسده الاختبار من دون الاختبار**

إجماعا على الظاهر و الأقوى عدم اعتبار اشتراط الصحة

فى العقد و كفايه الاعتماد على أصله السلامه كما فيما لا يفسده الاختبار خلافا لظاهر جماعه تقدم ذكرهم من اعتبار اشتراط الصحه أو البراءه من العيوب أو خصوص أحدهما. و قد عرفت تأويل العلامه فى المختلف لعبارتى المقنعه و النهايه الظاهرتين فى ذلك و إرجاعهما إلى ما أراده من قوله فى القواعد جاز بيعه بشرط الصحه من أنه مع الصحه يمضى البيع و لا معها يتخير المشتري و عرفت أن هذا التأويل مخالف للظاهر حتى أن قوله فى القواعد ظاهر فى اعتبار شرط الصحه و لذا قال فى جامع المقاصد كما يجوز بيعه بشرط الصحه يجوز بيعه مطلقا و كيف كان فإذا تبين فساد البيع فإن كان قبل التصرف فيه بالكسر و نحوه فإن كان لفاسده قيمه كبيض النعامه و الجوز تخير بين الرد و الأرش و لو فرض بلوغ الفساد إلى حيث لا يعد الفاسد من أفراد ذلك الجنس عرفا كالجوز الأجوف الذى لا يصلح إلا للإحراق فيحتمل قويا بطلان البيع إن لم يكن لفاسده قيمه تبين بطلان البيع لوقوعه على ما ليس بتمول و إن كان تبين الفساد بعد الكسر ففي الأول تبين الأرش خاصه لمكان التصرف فيه. و يظهر من المبسوط قول بأنه لو كان تصرفه على قدر يستعلم فيه فساد المبيع لم يسقط الرد و المراد بالأرش تفاوت ما بين صحيحه و فاسده غير المكسوره لأن الكسر نقص حصل فى يد المشتري و منه يعلم ثبوت الأرش أيضا و لو لم يكن لمكسوره قيمه لأن العبره فى التمول بالفاسد غير المكسور و لا عبره بخروجه بالكسر عن التمول و يبطل البيع فى الثانى أعنى ما لم يكن لفاسده قيمه وفاقا للمبسوط

و السرائر و ظاهر من تأخر عنهما و ظاهرهم بطلان البيع من رأس كما صرح به الشيخ و الحلبي و العلامه في التذكرة مستدلين بوقوعه على ما لا قيمه له كالحشرات و هو صريح جماعه ممن تأخر عنهم أو ظاهر آخرين عدا الشهيد في الدروس فإن ظاهره انفساخ البيع من حين تبين الفساد لا- من أصله و جعل الثاني احتمالا و نسبه إلى ظاهر الجماعه و لم يعلم وجه ما اختاره و لذا نسب في الروضه خلافه إلى الوضوح و هو كذلك فإن الفاسد الواقعي إن لم يكن من الأموال الواقعيه كان العقد عليه فاسدا لأن اشتراط تمول العوضين واقعي لا علمي و إن كان من الأموال الواقعيه فإن لم يكن بينه و بين الصحيح تفاوت في قيمه لم يكن هنا أرش و لا رد بل كان البيع لازما و قد تلف المبيع بعد قبضه و إن كان بينه و بين الصحيح الواقعي تفاوت فاللازم هو استرجاع نسبه تفاوت ما بين الصحيح و الفاسد من الثمن لا جميع الثمن اللهم إلا أن يقال إنه مال واقعي إلى حين تبين الفساد فإذا سقط عن الماليه لأمر سابق على العقد و هو فساده واقعا كان في ضمان البائع فينفسخ البيع حينئذ بل يمكن أن يقال بعدم الانفساخ فيجوز له الإمضاء فيكون مكسوره ملكا له و إن خرج عن الماليه بالكسر و حيث إن خروجه عن الماليه لأمر سابق على العقد كان مضمونا على البائع و تدارك هذا العيب أعنى فوات الماليه لا- يكون إلا- بدفع تمام الثمن لكن سيجيء ما فيه من مخالفته للقواعد و الفتاوى.

و فيه وضوح كون ماليته عرفا و شرعا من حيث الظاهر

و أما إذا انكشف الفساد حكم بعدم المايه الواقعيه من أول الأمر مع أنه لو كان مالا واقعيًا فالعيب حادث في ملك المشتري فإن العلم مخرج له عن المايه لا كاشف فليس هذا عينا مجهولا و لو سلم فهو كالأرمد يعمى بعد الاثراء و المريض يموت مع أن فوات المايه يعد تلفا لا- عيبا ثم إن فائده الخلاف تظهر في ترتب آثار ملكيه المشتري الثمن إلى حين تبين الفساد. و عن الدروس و اللغه أنها تظهر في مئونه نقله عن الموضع الذي اشتراه فيه إلى موضع اختباره فعلى الأول على البائع و على الثاني على المشتري لوقوعه في ملكه و في جامع المقاصد الذي يقتضيه النظر أنه ليس له رجوع على البائع بها لانتفاء المقتضى و تبعه الشهيد الثاني فقال لأنه نقله بغير أمره فلا يتجه الرجوع عليه بها و كون المشتري

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٣

هنا كجاهل استحقاق المبيع حيث رجع بما غرم إنما يتجه مع الغرور و هو منفي هنا لاشتراكهما في الجهل انتهى. و اعترض عليه بأن الغرر لا- يختص بصوره علم الغار و هنا قول ثالث نفى عنه البعد بعض الأساطين و هو كونه على البائع على التقديرين و هو بعيد على تقدير الفسخ من حين تبين الفساد هذا كله في مئونه النقل من موضع الشراء إلى موضع الكسر. و أما مئونه نقله من موضع الكسر لو و جب تفرغه منه لمطالبه مالكة أو لكونه مسجدا أو مشهدا فإن كان المكسور مع عدم تموله ملكا نظير حبه الحنطه فالظاهر على البائع على التقديرين لأنه بعد الفسخ ملكه و أما لو لم يكن قابلا للتملك فلا يبعد مؤاخذه المشتري به و في رجوعه

على البائع ما تقدم في مؤونه نقله إلى موضع الكسر. ثم إن المحكى في الدروس عن الشيخ و أتباعه أنه لو تبرأ البائع عن البيع فيما لا قيمه لمكسوره صح قال و يشكل بأنه أكل مال بالباطل و تبعه الشهيد و المحقق الثانيان. و قد تصدى بعض لتوجيه صحه الاشتراء بالبراءه بما حاصله منع بطلان البيع و إن استحق المشتري مجموع الثمن من باب الأرش المستوعب فإن الأرش غرامه أوجبها الشارع بسبب العيب لا أنه جزء من الثمن استحق بسبب فوات ما قابله من المثلن و لذا يسقط بالإسقاط و لا يتعين على البائع الإعطاء من نفس الثمن ليسقط بالتبري و ليس هذا كاشتراط عدم المبيع في عقد البيع إذ المثلن يتحقق على حسب معامله العقلاء و لم يعلم اعتبار أزيد من ذلك في صحه البيع فمن فرض رضاه بذلك يكون قادما على بذل ماله على هذا النحو.

نعم لو لم يشترط استحق الرجوع بالأرش المستوعب و لعله لذلك لم يعبروا بالبطلان و إن ذكر المحقق و غيره الرجوع بالثلن و فهم منه جماعه بطلان البيع لكنه قد يمنع بعدم خروجه عن المالىه و إن لم يكن له قيمه و هو أعم من بطلان البيع انتهى محصله. و فيه مواقع للنظر فإن المتعرضين للمسأله بين مصرح ببطلان البيع كالشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر و العلامه فى التذكره معللين ذلك بأنه لا- يجوز بيع ما لا- قيمه له و بين من صرح برجوع المشتري بتمام الثمن الظاهر فى البطلان فإن الرجوع بعين الثمن لا يعقل من دون البطلان و يكفى فى ذلك ما تقدم من الدروس من أن ظاهر الجماعه البطلان من أول الأمر



و اختار قدس سره الانفساخ من حين تبين الفساد فعلم أن لا قول بالصحة مع الأرش بل ظاهر العلامة رحمه الله في التذكرة عدم هذا القول بين المسلمين حيث إنه بعد حكمه بفساد البيع معللا بوقوع العقد على ما لا قيمه له و حكاية ذلك عن بعض الشافعية قال و قال بعضهم بفساد البيع لا- لهذه العلة بل لأن الرد ثبت على سبيل استدراك الظلامه و كما يرجع بجزء من الثمن عند انتقاص جزء من المبيع كذلك يرجع بكل الثمن عند فوات كل المبيع. و تظهر فائده الخلاف في أن القشور الباقية بمن يختص حتى يجب عليه تطهير الموضوع عنها انتهى. هذا مع أنه لا مجال للتأمل في البطلان بناء على ما ذكرنا من القطع بأن الحكم بماليه المبيع هنا شرعا و عرفا حكم ظاهري و تمول العوضين شرط واقعي لا علمي و لذا لم يتأمل ذو مسكه في بطلان بيع من بان حرا أو ما بان خمرا و غير ذلك إذ انكشف فقد العوض مشترك بينهما ثم إن الجمع بين عدم خروجه عن الماليه و بين عدم قيمه لمكسوره مما لا- يفهم فلعله أراد الملكيه مضافا إلى أن الأرش المستوعب للثمن لا- يخلو تصوره عن إشكال لأن الأرش كما صرحوا به تفاوت ما بين قيمتي الصحيح و المعيب. نعم ذكر العلامة في التذكرة و التحرير و القواعد أن المشتري للبعد الجاني عمدا يتخير مع الجهل بين الفسخ فيسترد الثمن أو طلب الأرش فإن استوعبت الجنايه قيمه كان الأرش جميع الثمن أيضا و قد تصدى جامع المقاصد لتوجيه عبارته القواعد في هذا المقام بما لا يخلو عن بعد فراجع و كيف كان فلا أجد وجهها

لما ذكره و أضعف من ذلك ما ذكره بعض آخر من منع حكم الشيخ و أتباعه بصحة البيع و اشتراط البائع على المشتري البراءه من العيوب و زعم أن معنى اشتراط البراءه فى كلامهم اشتراط المشتري على البائع البراءه من العيوب فىكون مرادفا لاشتراط الصحه و أنت خبير بفساد ذلك بعد ملاحظه عباره الشيخ و الأتباع فإن كلامهم ظاهر أو صريح فى أن المراد براءه البائع من العيوب لا-المشتري. نعم لم أجد فى كلام الشيخين و المحكى عن غيرهما تعرضا لذكر هذا الشرط فى خصوص ما لا قيمه لمكسوره ثم إنه ربما يستشكل فى جواز اشتراط البراءه من العيوب غير المخرجه عن المالىه أيضا بلزوم الغرر فإن بيع ما لا يعلم صحته و فساده لا يجوز إلا بناء على أصاله الصحه و اشتراط البراءه كان بمنزله البيع من غير اعتذار بوجود العيوب و عدمها. و قد صرح العلامة و جماعه بفساد العقد لو اشترط سقوط خيار الرؤيه فى العين الغائبه و سيجى ء توضيحه فى باب الخيارات إن شاء الله.

### **مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره**

مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره

و الفأر بالهمزه قيل جمع فأره كتمر و تمره. و عن النهايه أنه قد لا يهزم تخفيفا. و مستند الحكم العمومات غير المزاحمه بما يصلح للتخصيص عدا توهم النجاسه المنذفع فى باب النجاسات بالنص و الإجماع أو توهم جهالته بناء على ما تقدم من احتمال عدم العبره بأصاله الصحه فى دفع الغرر. و يندفع بما تقدم من بناء العرف على الأصل فى نفي الفساد و بناء الأصحاب على عدم التزام الاختبار فى الأوصاف التى تدور معها الصحه لكنك خبير بأن هذا كله

حسن لدفع الغرر الحاصل من احتمال الفساد و أما الغرر من جهة تفاوت أفراد الصحيح الذى لا يعلم إلا بالاختبار فلا رافع له. نعم قد روى فى التذكرة مرسلًا عن الإمام الصادق ع جواز بيعه لكن لم يعلم إرادته ما فى الفأره و كيف كان فإذا فرض أنه ليست له أوصاف خارجيه يعرف بها الوصف الذى له دخل فى قيمه. فالأحوط ما ذكره من فتقه بإدخال خيط فيها بإبره ثم إخراجها و شمه ثم لو شمه و لم يرض به فهل يضمن هذا النقص الذى أدخل عليه من جهة الفتق لو فرض حصوله فيه و لو بكونه جزء أخيرا لسبب النقص بأن فتق قبله بإدخال الخيط و الإبره مرارا وجه مبنى على ضمان النقص فى المقبوض بالسوم

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٤

فالأولى أن يباشر البائع ذلك فيشم المشتري الخيط ثم إن الظاهر من العلامه عدم جواز بيع اللؤلؤ فى الصدف و هو كذلك و صرح بعدم جواز بيع البيض فى بطن الدجاج للجهاله و هو حسن إذا لم يعرف لذلك الدجاج فرد معتاد من البيض من حيث الكبير و الصغر

### **مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه**

مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه

لأن ضم المعلوم إليه لا يخرج عن الجهاله فيكون المجموع مجهولا- إذ لا نعى بالمجهول ما كان كل جزء جزء منه مجهولا و يتفرع على ذلك أنه لا يجوز بيع سمك الآجام و لو كان مملوكا لجهالته و إن ضم إليه القصب أو غيره و لا اللبن فى الضرع و لو ضم إليه ما يحلب منه أو غيره على المشهور كما فى الروضه. و خص المنع جماعه بما إذا كان

المجهول مقصودا بالاستقلال أو منضما إلى المعلوم و جوزوا بيعه إذا كان تابعا للمعلوم و هو المحكى عن المختلف و شرح الإرشاد لفخر الإسلام و المقتصر و استحسنة المحقق و الشهيد الثانيان و لعل المانعين لا يريدون إلا ذلك نظرا إلى أن جهاله التابع لا- يوجب الغرر و لا صدق اسم المجهول على المبيع عرفا حتى يندرج فى إطلاق ما دل من الإجماع على عدم جواز بيع المجهول فإن أكثر المعلومات بعض أجزاءها مجهول خلافا للشيخ فى النهايه و ابن حمزه فى الوسيله. و المحكى عن الإسكافى و القاضى بل فى مفتاح الكرامه أن الحاصل من التسع أن المشهور بين المتقدمين هو الصحه بل عن الخلاف و الغنيه الإجماع فى مسأله السمك و اختاره من المتأخرين المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه و المحدث العاملى و المحدث الكاشانى و حكى عن ظاهر غايه المراد و صريح حواشيه على القواعد و حجتهم على ذلك الأخبار المستفيضه الوارده فى مسألتى السمك و اللبن و غيرهما. ففى مرسله البنظى التى إرسالها بوجود سهل فيها سهل عن أبى عبد الله ع قال: إذا كانت أجمه ليس فيها قصب أخرج شىء من سمك فيباع و ما فى الأجمه و روايه معاويه بن عمار عن أبى عبد الله ع: لا بأس بأن يشتري الآجام إذا كانت فيها قصب و المراد شراء ما فيها بقرينه الروايه السابقه و اللاحقه. و روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع: فى شراء الأجمه ليس فيها قصب إنما هى ماء قال تصيد كفا من سمك تقول أشتري منك هذا السمك و ما فى هذه الأجمه بكذا و كذا و موثقه سماعه عن أبى عبد الله ع

كما فى الفقيه قال: سألته عن اللبن يشتري و هو فى الضرع قال لا إلا أن يحلب لك فى سكرجه فيقول اشتر منى هذا اللبن الذى فى الأسكرجه و ما فى ضروعها بثمان مسمى فإن لم يكن فى الضرع شىء كان ما فى السكرجه و عليها تحمل صحيحه عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل له نعم ببيع ألبانها بغير كيل قال نعم حتى تنقطع أو شىء منها بناء على أن المراد بيع اللبن الذى فى الضرع بتمامه أو بيع شىء منه مخلوب فى الخارج و ما بقى فى الضرع بعد حلب شىء منه و فى الصحيح إلى ابن محبوب عن أبى إبراهيم الكرخى قال: قلت لأبى عبد الله ع ما تقول فى رجل اشترى من رجل أصواف مائه نعجه و ما فى بطونها من حمل بكذا و كذا درهما قال لا بأس إن لم يكن فى بطونها حمل كان رأس ماله فى الصوف و موثقه إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدرى لعله لا يكون شىء من هذا أبداً أو يكون أ يشتريه و فى أى زمان يشتريه و يتقبل به قال ع إذا علم من ذلك شيئاً واحداً أنه قد أدرك فاشتره و تقبل به. و ظاهر الأخيرين كموثقه سماعه أن الضميمة المعلومه إنما تنفع من حيث عدم الوثوق بحصول المبيع لا من حيث جهالته فإن ما فى الأسكرجه غير معلوم بالوزن و الكيل و كذا المعلوم الحصول من الأشياء المذكوره فى

روايه الهاشمى مع أن المشهور كما عن الحدائق المنع عن بيع الأصواف على ظهور الغنم بل عن الخلاف عليه الإجماع و القائلون بجوازه استدلوا بروايه الكرخى مع منعهم عن مضمونها من حيث ضم ما فى البطون إلى الأصواف فتبين أن الروايه لم يقل أحد بظاها و مثلها فى الخروج عن مسأله ضم المعلوم إلى المجهول روايتا أبى بصير و البزنطى فإن الكف من السمك لا يجوز بيعه لكونه من الموزون و لذا جعلوه من الربويات و لا ينافى ذلك تجويز بيع سمك الآجام إذا كانت مشاهدته لاحتمال أن لا يعتبر الوزن فى بيع الكثير منه كالذى لا يدخل فى الوزن لكثرتة كزبره الحديد بخلاف القليل منه. و أما روايه معاويه بن عمار فلا دلالة فيها على بيع السمك إلا بقريته

روايتى أبى بصير و البزنطى اللتين عرفت حالهما فتأمل. ثم على تقدير الدلالة إن أريد انتزاع قاعده منها و هى جواز ضم المجهول إلى المعلوم و إن كان المعلوم غير مقصود بالبيع إلا حيله لجواز نقل المجهول فلا دلالة فيها على ذلك و لم يظهر من العاملين بها التزام هذه القاعده بل المعلوم من بعضهم بل كلهم خلافه فإننا نعلم من فتاواهم عدم التزامهم لجواز بيع كل مجهول من حيث الوصف أو التقدير بمجرد ضم شىء معلوم إليه كما يشهد به تتبع كلماتهم و إن أريد الاقتصار على مورد النصوص و هو بيع سمك الآجام و لبن الضرع و ما فى البطون مع الأصواف فالأمر سهل على تقدير الإغماض عن مخالفه هذه النصوص للقاعده المجمع عليها بين الكل من عدم جواز بيع المجهول مطلقا بقى الكلام فى توضيح التفصيل المتقدم و أصله من العلامه. قال

فى القواعد فى باب شرط العوضىن كل مجهول مقصود بالىبع لا يصح بىعه و إن انضم إلى معلوم و يجوز مع الانضمام إلى معلوم إن كان تابعا انتهى. و ارتضى هذا التفصىل جماعه ممن تأخره عنه إلا أن مرادهم من المقصود و التابع غير واضح و الذى يظهر من مواضع من القواعد و التذكرة أن مراده بالتابع ما يشترط دخوله فى البىع و بالمقصود ما كان جزء. قال فى القواعد فى باب الشرط فى ضمن البىع لو شرط أن الأمه حامل أو الدابه كذلك صح أما لو باع الدابه و حملها و الجارىه و حملها بطل لأن كل ما لا يصح بىعه منفردا لا يصح جزء من المقصود و يصح تابعا انتهى و فى باب ما ىندرج فى المىبع قال السادس العبد و لا ىتناول ماله

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٥

الذى ملكه مولاه إلا أن ىستثنى المشترى إن قلنا إن العبد ىملك فىنتقل إلى المشترى مع العبد و كان جعله للمشرى إبقاء له على العبد فىجوز أن ىكون مجهولا- أو غائبا أما إذا أحلنا تملكه و باعه و ما معه صار جزء من المىبع فتعتبر فىه شرائط البىع انتهى. و بمثل ذلك فى الفرق بىن جعل المال شرطا و بىن جعله جزء صرح فى التذكرة فى فروع مسأله تملك العبد و عدمه معللا بكونه مع الشرط كماء الآبار و أخشاب السقوف. و قال فى التذكرة أيضا فى باب شروط العوضىن لو باع الحمل مع أمه جاز إجماعا. و فى موضع آخر من باب الشرط فى العقد لو قال بعتك هذه الدابه و حملها لم يصح عندنا لما تقدم من أن الحمل لا يصح جعله مستقلا

بالشراء ولا جزء. وقال أيضا ولو باع الحامل ويشترط للمشتري الحمل صح لأنه تابع كأسس الحيطان وإن لم يصح ضمه في البيع مع الأم للفرق بين الجزء والنابع وقال في موضع آخر لو قال بعثك هذه الشاه و ما في ضرعها من اللبن لم يجز عندنا. وقال في موضع آخر لو باعه دجاجة ذات بيضه و شرطها صح وإن جعلها جزء من المبيع لم يصح. وهذه كلها صريحة في عدم جواز ضم المجهول على وجه الجزئية من غير فرق بين تعلق الغرض الداعي بالمعلوم أو المجهول وقد ذكر هذا المحقق الثاني في جامع المقاصد في مسأله اشتراط دخول الزرع في بيع الأرض قال و ما قد يوجد في بعض الكلام من أن المجهول إن جعل جزء من المبيع لا يصح و إن اشترط صح و نحو ذلك فليس بشيء لأن العبارة لا أثر لها و الشرط محسوب من جملة المبيع ولأنه لو باع الحمل و الأم صح البيع و لا يتوقف على بيعها اشتراطه انتهى و هو الظاهر من الشهيدين في اللمعه و الروضه حيث اشترطا في مال العبد المشروط دخوله في بيعه استجماعه لشروط البيع و قد صرح الشيخ في مسأله اشتراط مال العبد اعتبار العلم بمقدار المال و عن الشهيد لو اشتراه و ماله صح و لم يشترط علمه و لا التفصي من الربا إن قلنا إنه يملك و إن أحلنا ملكه اشترط و قال في الدروس لو جعل الحمل جزء من البيع فالأقوى الصحة لأنه بمنزلة الاشتراط و لا يضر الجهالة لأنه تابع انتهى. و اختاره جامع المقاصد ثم إن



التابع فى كلام هؤلاء يحتفل أن يراد به ما يعد فى العرف تابعا كالحمل مع الأم و اللبن مع الشاه و البيض مع الدجاج و مال العبد معه و الباغ فى الدار و القصر فى البستان و نحو ذلك مما نسب البيع عرفا إلى المتبوع لا إليهما معا و إن فرض تعلق الغرض الشخصى بكليهما فى بعض الأحيان بل بالتابع خاصة كما قد يتفق فى حمل بعض أفراد الخيل و هذا هو الظاهر من كلماتهم فى بعض المقامات كما تقدم عن الدروس و جامع المقاصد من صحه بيع الأم و حملها لأن الحمل تابع. قال فى جامع المقاصد فى شرح قوله المتقدم عن القواعد و يجوز مع الانضمام إلى معلوم إذا كان تابعا إن إطلاق العبارة يشمل ما إذا شرط حمل دابه فى بيع دابه أخرى إلا- أن يقال التبعيه إنما تتحقق مع الأم لأنه حينئذ بمنزله بعض أجزائها و مثله زخرفه جدران البيت انتهى. و فى التمثيل نظر لخروج زخرفه الجدران عن محل الكلام فى المقام إلا أن يريد مثال الأجزاء لأمثال التابع لكن هذا ينافى ما تقدم من اعتبارهم العلم فى مال العبد وفاقا للشيخ رحمه الله مع أن مال العبد تابع عرفى كما صرح به فى المختلف فى مسأله بيع العبد و اشتراط ماله و يحتفل أن يكون مرادهم من التابع بحسب قصد المتبايعين و هو ما يكون المقصود بالبيع غيره و إن لم يكن تابعا عرفيا كمن اشترى قصب الآجام و كان فيها قليل من السمك أو اشترى سمك الآجام و كان فيها قليل من القصب و هذا أيضا قد يكون كذلك بحسب النوع و قد يكون كذلك بحسب الشخص كمن

أراد السمك القليل لأجل حاجه لكن لم يتهيأ له شراؤه إلا فى ضمن قصبه الأجمه و الأول هو الظاهر من مواضع من المختلف منها فى بيع اللبن فى الضرع مع المحلوب منه حيث حمل روايه سماعه المتقدمه على ما إذا كان المحلوب يقارب الثمن و يصير أصلا و الذى فى الضرع تابعا. و قال فى مسأله بيع ما فى بطون الأنعام مع الضميمه و المعتمد

أن نقول إن كان الحمل تابعا صح البيع كما لو باع الأم و حملها أو باع ما يقصد مثله بمثل الثمن و ضم الحمل فهذا لا بأس به و إلا- كان باطلا. و أما الاحتمال الثانى أعنى مراعاة الغرض الشخصى للمتبايعين فلم نجد عليه شاهدا إلا ثبوت الغرر على تقدير الغرض الشخصى بالمجهول و انتفائه على تقدير تعلقه بالمعلوم و يمكن تنزيل إطلاقات عبارات المختلف عليه كما لا يخفى و ربما احتتمل بعض بل استظهر أن مراده بكون المعلوم مقصودا و المجهول تابعا كون المقصود بالبيع ذلك المعلوم بمعنى أن الإقدام منهما و لو بتصحيح البيع على أن المبيع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذى هو و إن سمي ضميمه لكنه المقصود فى تصحيح البيع قال و لا- ينافيه كون المقصود بالنسبه إلى الغرض ما فيه الغرر نظير ما يستعمله بعض الناس فى التخلص من المخاصمه بعد ذلك فى الذى يراد بيعه لعارض من العوارض بإيقاع العقد على شىء معين معلوم لا نزاع فيه و جعل ذلك من التوابع و اللواحق لما عقد عليه البيع فلا يقدر حصوله و عدم حصوله كما أومئ إليه فى ضميمه الآبق و ضميمه الثمر على الشجر و ضميمه ما فى الضروع و ما فى الآجام

انتهى. و لا يخفى أنه لم توجد عبارته من عبارتهم تقبل هذا الحمل إلا أن يريد بالتابع جعل المجهول شرطاً و المعلوم مشروطاً فيريد ما تقدم من القواعد و التذكرة و لا أظن إرادته ذلك من كلامه بقرينه استشهاده بأخبار الضميمة في الموارد المتفرقة. و الأوفق بالقواعد أن يقال أما الشرط و الجزء فلا فرق بينهما من حيث لزوم الغرر بالجهالة و أما قصد المتبايعين بحسب الشخص فالظاهر أنه غير مؤثر في الغرر وجوداً و عدماً لأن الظاهر من حديث الغرر من كلماتهم عدم مدخلية قصد المتبايعين في الموارد الشخصية بل و كذلك قصدهما بحسب النوع على الوجه الذى ذكره فى المختلف من كون قيمه المعلوم تقارب الثمن المدفوع له و للمجهول. و أما التابع العرفى فالمجهول منه و إن خرج عن الغرر عرفاً إلا- أن المجهول منه جزء داخل ظاهراً فى معقد الإجماع على اشتراط العلم بالمبيع المتوقع على العلم بالمجموع. نعم لو كان الشرط تابعا عرفياً خرج عن بيع الغرر و عن

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٦

معقد الإجماع على اشتراط كون المبيع معلوماً فيقتصر عليه هذا كله فى التابع من حيث جعل المتبايعين. و أما التابع للمبيع الذى يندرج فى المبيع و إن لم يضم إليه حين العقد و لم يخطر ببال المتبايعين فالظاهر عدم الخلاف و الإشكال فى عدم اعتبار العلم به إلا إذا استلزم غرراً فى نفس المبيع إذ الكلام فى مسأله الضميمة من حيث الغرر الحاصل فى المجموع لا السارى من المجهول إلى المعلوم فافهم.

### **مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه**

مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزيادة و النقصه

على المشهور بل لا خلاف فيه فى الجملة بل

عن فخر الإسلام التصريح بدعوى الإجماع. قال فيما حكى عنه نص الأصحاب على أنه يجوز الانداز للظروف بما يحتمل الزيادة و النقيصه فقد استثنى من المبيع أمر مجهول و استثناء المجهول مبطل للبيع إلا- فى هذه الصورة فإنه لا يبطل إجماعاً انتهى. و الظاهر أن إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبيع و لو من أول الأمر بل الاستثناء الحقيقى من المبيع يرجع إلى هذا أيضا ثم إن الأقوال فى تفصيل المسأله سته الأول جواز الانداز بشرطين كون المنذر متعارف الانداز عند التجار و عدم العلم بزياده ما يندره و هو للنهائيه و الوسيله و عن غيرهما. الثانى عطف النقيصه على الزيادة فى اعتبار عدم العلم بها و هو للتحرير. الثالث اعتبار العاده مطلقا و لو علم الزيادة أو النقيصه و مع عدم العاده فيما يحتملها و هو لظاهر اللمعه و صريح الروضه. الرابع التفصيل بين ما يحتمل الزيادة و النقيصه فيجوز مطلقا و بين ما علم الزيادة فالجواز بشرط التراضى. الخامس عطف العلم بالنقيصه على الزيادة و هو للمحقق الثانى ناسبا له إلى كل من لم يذكر النقيصه. السادس إناطه الحكم بالغرر ثم إن صور المسأله أن يوزن مظروف مع ظرفه فيعلم أنه عشره أرتال فإذا أريد بيع المظروف فقط كما هو المفروض و قلنا بكفايه العلم بوزن المجموع و عدم اعتبار العلم بوزن المبيع منفردا على ما هو مفروض المسأله و معقد الإجماع المتقدم فتاره يباع المظروف المذكور جملة بكذا و حينئذ فلا- يحتاج إلى الانداز لأن الثمن و المثلث معلومان بالفرض و أخرى يباع على وجه التسعير بأن يقول بعتكه كل رطل بدرهم- فتجىء مسأله الانداز للحاجه إلى تعيين ما يستحقه البائع من

الدراهم و يمكن أن تحرر المسألة على وجه آخر و هو أنه بعد ما علم وزن الظرف و المظروف و قلنا بعدم لزوم العلم بوزن المظروف منفردا أى مقدار للظرف يجعل وزن المظروف فى حكم المعلوم و هل هو منوط بالمعتاد بين التجار و التراضى أو بغير ذلك. فالكلام فى تعيين مقدار المنذر لأجل إحراز شرط صحه بيع المظروف بعد قيام الإجماع على عدم لزوم العلم بوزنه بالتقدير أو بإخبار البائع و إلى هذا الوجه ينظر بعض الأساطين حيث أناط مقدار المنذر بما لا يحصل معه غرر. و اعترض على ما فى القواعد و مثلها من اعتبار التراضى فى جواز إندار ما يعلم زيادته بأن التراضى لا يدفع غررا و لا يصحح عقدا و تبعه فى ذلك بعض أتباعه. و يمكن أن يستظهر هذا الوجه من عبارته الفخر المتقدمه حيث فرع استثناء المجهول من المبيع على جواز الانداز إذ على الوجه الأول يكون استثناء المجهول متفرعا على جواز بيع المظروف بدون الظرف المجهول لا على جواز إندار مقدار معين إذ الانداز حينئذ لتعيين الثمن فتأمل. و كيف كان فهذا الوجه مخالف لظاهر كلمات الباقيين فإن جماعه منهم كما عرفت من الفاضلين و غيرهما خصوا اعتبار التراضى بصوره العلم بالمخالفة- فلو كان الانداز لإحراز وزن المبيع و تصحيح العقد لكان معتبرا مطلقا إذ لا معنى لإيقاع العقد على وزن مخصوص بثمن مخصوص من دون تراض. و قد صرح المحقق و الشهيد الثانيان فى وجه اعتبار التراضى مع العلم بالزيادة أو النقصه بأن الانداز من دون التراضى تضييع لمال أحدهما و لا يخفى أنه لو كان اعتبار الانداز قبل العقد لتصحيحه لم يتحقق تضييع المال لأن الثمن

وقع فى العقد فى مقابل المظروف سواء فرض زائدا أم ناقصا هذا مع أنه إذا فرض كون استقرار العاده على إندار مقدار معين يحتمل الزيادة و النقيصه فالتراضى على الزائد عليه أو الناقص عنه يقينا لا- يوجب غررا بل يكون كاشتراط زياده مقدار على المقدار المعلوم غير قادح فى صحه البيع مثلا لو كان المجموع عشره أرتال و كان المعتاد إسقاط رطل للظرف فإذا تراضيا على أن يندر للظرف رطلا- فكأنه شرط للمشتري أن لا يحسب عليه رطلا و لو تراضيا على إندار نصف رطل فقد اشترط المشتري جعل ثمن تسعه أرتال و نصف ثمنا للتسعه فلا- معنى للاعتراض على من قال فى اعتبار التراضى فى إندار ما علم زيادته أو نقيصته بأن التراضى لا يدفع غررا و لا يصحح عقدا و كيف كان فالظاهر هو الوجه الأول فيكون دخول هذه المسأله فى فروع مسأله تعيين العوضين من حيث تجويز بيع المظروف بدون ظرفه المجهول كما عنون المسأله بذلك فى اللمعه بل نسبه فى الحدائق إليهم لا من حيث إندار مقدار معين للظرف المجهول وقت العقد و التواطؤ على إيقاع العقد على الباقي بعد الانداز.

و ذكر المحقق الأردبيلي رحمه الله فى تفسير عنوان المسأله أن المراد أنه يجوز بيع الموزون بأن يوزن مع ظرفه ثم يسقط من المجموع مقدار الظرف تخمينا بحيث يحتمل كونه مقدار الظرف لا أزيد و لا أنقص بل و إن تفاوت لا يكون إلا بشىء يسير متساهل به عاده ثم دفع ثمن الباقي مع الظرف إلى البائع انتهى. فظاهره الوجه الأول الذى ذكرناه حيث جوز البيع بمجرد وزن المظروف مع الظرف و جعل الانداز لأجل تعيين الباقي الذى يجب عليه

دفع ثمنه. و فى الحدائق فى مقام الرد على من ألحق النقيصه بالزيادة فى اعتبار عدم العلم بها قال إن الانذار حق للمشتري لأنه قد اشترى مثلاً مائه من من السمن فى هذه الظروف فالواجب قيمه المائه المذكوره و له إسقاط ما يقابل المظروف من هذا الوزن انتهى. و هذا الكلام و إن كان مؤيداً لما استقرنا به فى تحرير المسأله إلا أن جعل الانذار حقاً للمشتري و التمثيل بما ذكره لا يخلو من نظر فإن المشتري لم يشتر مائه من من السمن فى هذه الظروف لأن التعبير بهذا مع العلم بعدم كون ما فى هذه الظروف مائه من لغو بل المبيع فى الحقيقه ما فى هذه الظروف التى هى مع المظروف مائه من فإن باعه بثمان معين فلا حاجه إلى الانذار و لا حق للمشتري و إن اشتراه على

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٧

وجه التسعير بقوله كل من بكذا فالإنذار إنما يحتاج إليه لتعيين ما يستحقه البائع على المشتري من الثمن فكيف يكون الواجب قيمه المائه كما ذكره المحدث. و قد علم مما ذكرنا أن الانذار الذى هو عبارته عن تخمين الظرف الخارج عن المبيع بوزن إنما هو لتعيين حق البائع و ليس حقاً للمشتري. - و أما الأخبار فمنها موثقه حنان قال: سمعت معمر الزيات قال لأبى عبد الله ع إنا نشترى الزيت فى زقاقه فيحسب لنا النقصان لمكان الزقاق فقال له إن كان يزيد و ينقص فلا بأس و إن كان يزيد و لا ينقص فلا تقربه قيل و ظاهره عدم اعتبار التراضى. أقول المفروض فى السؤال هو التراضى لأن الحاسب هو البائع أو وكيله و هما مختاران و المحسوب له هو المشتري.

و التحقيق أن مورد السؤال صحه الاندار من إبقاء الزقاق للمشتري بلا- ثمن أو بثمان مغاير للمظروف أو مع ردها إلى البائع من دون وزن لها فإن السؤال عن صحه جميع ذلك بعد الفراغ عن تراضى المتبايعين عليه فلا إطلاق فيه يعم صورته عدم التراضى. و يؤيده النهى عن ارتكابه مع العلم بالزياده فإن النهى عنه ليس ارتكابه بغير تراض فافهم فحينئذ لا يعارضها ما دل على صحه ذلك مع التراضى مثل روايه على ابن أبى حمزه قال: سمعت معمر الزيات يسأل أبا عبد الله ع قال جعلت فداك نطرح ظروف السمن و الزيت كل ظرف كذا و كذا رطلا فربما زاد و ربما نقص قال إذا كان ذلك عن تراض منكم فلا بأس فإن الشرط فيه مسوق- لبيان كفايه التراضى فى ذلك و عدم المانع منه شرعا فيشبه التراضى العله التامه غير متوقفه على شىء و نحوه اشتراط التراضى فى خبر على بن جعفر المحكى عن قرب الإسناد عن أخيه موسى ع: عن الرجل يشتري المتاع وزنا فى الناسيه و الجوالق فيقول ادفع للناسيه رطلا- أو أكثر من ذلك أ يحل ذلك البيع قال إذا لم يعلم وزن الناسيه و الجوالق فلا بأس إذا تراضيا. ثم إن قوله ع إن كان يزيد و ينقص فى الروايه الأولى يحتمل أن يراد به الزيادة و النقيصه فى هذا المقدار المندر فى شخص المعامله بمعنى زياده مجموع ما أندر لمجموع الزقاق أو نقصانه عنه أو بمعنى أنه يزيد فى بعض الزقاق و ينقص فى بعض آخر أو أن يراد به الزيادة و النقيصه فى نوع المقدار المندر فى نوع هذه المعامله بحيث قد يتفق فى بعض المعاملات



الزيادة و فى بعض أخرى النقيصه و هذا هو الذى فهمه فى النهايه حيث اعتبر أن يكون ما يندر للظروف مما يزيد تاره و ينقص أخرى و نحوه فى الوسيله. و يشهد للاحتمال الأول رجوع ضمير يزيد و ينقص إلى مجموع النقصان المحسوب لمكان الزقاق و للثانى عطف النقيصه على الزيادة بالواو الظاهر فى اجتماع نفس المتعاطفين لا احتمالها و للثالث ما ورد فى بعض الروايات من أنه: ربما يشتري الطعام من أهل السفينه ثم يكيه فيزيد قال ع و ربما نقص قلت و ربما نقص قال فإذا نقص يردون عليكم قلت لا قال لا بأس. فيكون معنى الروايه أنه إذا كان الذى يحسب لكم زائدا مره و ناقصا أخرى فلا بأس بما يحسب و إن بلغ ما بلغ و إن زاد دائما فلا يجوز إلا بهبه أو إبراء من الثمن أو مع التراضى بناء على عدم توقف الشق الأول عليه و وقوع المحاسبه من السمسار بمقتضى العاده من غير اطلاع صاحب الزيت و كيف كان فالذى يقوى فى النظر و هو المشهور بين المتأخرين جواز إنذار ما يحتمل الزيادة و النقيصه لأصالة عدم زياده المبيع عليه و عدم استحقاق البائع أزيد مما يعطيه المشتري من الثمن لكن العمل بالأصل لا يوجب ذهاب حق أحدهما عند انكشاف الحال و أما مع العلم بالزيادة أو النقيصه فإن كان هنا عاده تقتضيه كان العقد واقعا عليها مع علم المتبايعين بها و لعله مراد من لم يقيده بالعلم و مع الجهل بها أو عدمها فلا يجوز إلا مع التراضى لسقوط حق من له الحق سواء تواطئا على ذلك فى متن العقد بأن قال بعتك ما فى هذه الظروف

كل رطل بدرهم على أن يسقط لكل ظرف كذا فهو هبه له أو تراضيا عليه بعده بإسقاط من الذمه أو هبه للعين هذا كله مع قطع النظر عن النصوص و أما مع ملاحظتها فالمعول عليه روايه حنان المتقدمه الظاهره فى اعتبار الاعتياد من حيث ظهورها فى كون حساب المقدار الخاص متعارفا و اعتبار عدم العلم بزياده المحسوب عن الظروف بما لا يتسامح به فى بيع كل مظروف بحسب حاله

و كان الشيخ رحمه الله فى النهايه فهم ذلك من الروايه فعبر بمضمونها كما هو دأبه فى ذلك الكتاب و حيث إن ظاهر الروايه جواز الانذار واقعا بمعنى عدم وقوعه مراعى بانكشاف الزياده أو النقيصه علمنا بها كذلك فىكون مرجع النهى عن ارتكاب ما علم بزيادته نظير ما ورد من النهى عن الشراء بالموازين الزائده عما يتسامح به فإن تلك تحتاج إلى هبه جديده و لا يكفى إقباضها من حيث كونها حقا للمشتري هذا كله مع تعارف إنذار ذلك المقدار و عدم العلم بالزياده و أما مع عدم أحد القيدين فمع الشك فى الزياده و النقيصه و عدم العاده يجوز الانذار لكن مراعى بعدم انكشاف أحد الأمرين و معها يجوز بناء على انصراف العقد إليها لكن فيه تأمل لو لم يبلغ حدا يكون كالشرط فى ضمن العقد لأن هذا ليس من أفراد المطلق حتى ينصرف بكون العاده صارفه له ثم الظاهر أن الحكم المذكور - غير مختص بظروف السمن و الزيت بل يعم كل ظرف كما هو ظاهر معقد الإجماع المتقدم عن فخر الدين رحمه الله و عبارته النهايه و الوسيله و الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى رحمهم الله جميعا و تؤيده الروايه المتقدمه عن قرب

الإسناد لكن لا يبعد أن يراد بالظروف خصوص الوعاء المتعارف بيع الشيء فيه و عدم تفرغته منه كقوارير الجلاب و العطريات لا- مطلق الظرف اللغوي أعنى الوعاء و يحتمل العموم و هو ضعيف. نعم يقوى تعديه الحكم إلى كل مصاحب للمبيع يتعارف بيعه معه كالشمع فى الحلوى المصنوعه من الذهب و الفضة و كذا المظروف الذى يقصد ظرفه بالشراء إذا كان وجوده فيه تبعاً له كقليل من الدبس فى الزقاق و أما تعديه الحكم إلى كل ما ضم إلى المبيع مما لا يراد بيعه معه فمما لا ينبغي احتمالاه.

### **مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع**

مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٨

على المشهور بل لم يوجد قائل بخلافه من الخاصه إلا ما أرسله فى الروضه و نسبه فى التذكرة إلى بعض العامه استناداً إلى أن وزن ما يباع وزناً غير معلوم و الظرف لا يباع وزناً بل لو كان موزوناً لم ينفع مع جهاله وزن كل واحد و اختلاف قيمتهما فالغرر الحاصل فى بيع الجزاف حاصل هنا و الذى يقتضيه النظر أما فيما نحن فيه مما جوز شرعاً بيعه منفرداً عن الظرف مع جهاله وزنه فالقطع بالجواز منضمماً إذ لم يحصل من الانضمام مانع و لا ارتفع شرط و أما فى غيره من أحد المنضمين الذين لا يكفى فى بيعه منفرداً معرفه وزن المجموع فالقطع بالمنع مع لزوم الغرر الشخصى كما لو باع سبيكه من ذهب مردد بين مائه مثقال و ألف مع وصله من رصاص قد بلغ وزنها ألفى مثقال فإن الإقدام على هذا البيع إقدام على ما فيه خطر يستحق لأجله اللوم من العقلاء

و أما مع انتفاء الغرر الشخصى و انحصار المانع فى النص الدال على لزوم الاعتبار بالكيل و الوزن و الإجماع المنعقد على بطلان البيع إذا كان المبيع المجهول المقدار فى المكيل و الموزون فالقطع بالجواز لأن النص و الإجماع إنما دلا على لزوم اعتبار العلم بالمبيع لا على كل جزء منه و لو كان أحد الموزونين يجوز بيعه منفردا مع معرفه وزن المجموع دون الآخر كما لو فرضنا جواز بيع الفضة المحشوه بالشمع و عدم جواز بيع الشمع كذلك فإن فرضنا الشمع تابعا لا تضر جهالته و إلا فلا ثم إن بيع المظروف مع الظرف يتصور على صور إحداها أن يبيعه مع ظرفه بعشره مثلا فيسقط الثمن على قيمتى كل من المظروف و الظرف لو احتيج إلى التقسيط فإذا قيل قيمه الظرف درهم و قيمه المظروف تسعه كان للظرف عشر الثمن. الثانيه أن يبيعه مع ظرفه بكذا على أن كل رطل من المظروف بكذا فيحتاج إلى إندار مقدار للظرف و تكون قيمه المظروف ما بقى بعد ذلك و هذا فى معنى بيع كل منهما منفردا. الثالثه أن يبيعه مع الظرف كل رطل بكذا على أن يكون التسعير للظرف و المظروف و طريقه التقسيط لو احتيج إليه كما فى المسالك أن يوزن الظرف منفردا و ينسب إلى الجملة و يؤخذ له من الثمن بتلك النسبه و تبعه على هذا غير واحد و مقتضاه أنه لو كان الظرف رطلين و المجموع عشره أخذ له خمس الثمن و الوجه فى ذلك ملاحظه الظرف و المظروف شيئا واحدا حتى أنه يجوز أن يفرض تمام الظرف كسرا مشاعا من المجموع ليساوى ثمنه من المظروف فالمبيع كل رطل من هذا المجموع

لا- من المركب من الظرف و المظروف لأنه إذا باع كل رطل من الظرف و المظروف بدرهم مثلا وزع الدرهم على الرطل و المظروف بحسب قيمه مثلهما فإذا كانت قيمه خمس الرطل المذكور الذى هو وزن الظرف الموجود فيه مساويه لقيمه أربعه الأخماس التى هى مقدار المظروف الموجود فكيف يقسط الثمن عليه أخماسا.

## [تنبيهات البيع]

### مسأله [المعروف استحباب التفقه فى مسائل التجارات

المعروف بين الأصحاب تبعا لظاهر تعبير الشيخ بلفظ ينبغى استحباب التفقه فى مسائل الحلال و الحرام المتعلقة بالتجارات ليعرف صحيح العقد من فاسده و يسلم من الربا. و عن إيضاح النافع أنه قد يجب و هو ظاهر عباره الحدائق أيضا و كلام المفيد رحمه الله فى المقنعه أيضا لا- يأبى الوجوب لأنه بعد ذكر قوله تعالى لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ و قوله تعالى أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ قَالَ فندب إلى الإنفاق من طيب الاكتساب و نهى عن طلب الخبيث للمعيشه و الإنفاق فمن لم يعرف فرق ما بين الحلال من المكتسب و الحرام لم يكن مجتنباً للخبيث من الأعمال و لا كان على ثقة تفقه من طيب الاكتساب و قال تعالى أيضا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَيَنْبَغِي أَنْ يَعْرِفَ الْبَيْعَ الْمَخَالَفَ لِلرِّبَا لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَ حَرَّمَ مِنَ الْمَتَاجِرِ وَ الْاِكْتِسَابِ وَ جَاءَتِ الرَّوَايَةُ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: مَنْ اتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ ارْتَضَمَ فِي الرِّبَا ثُمَّ ارْتَضَمَ ثُمَّ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع: مَنْ أَرَادَ التَّجَارَةَ فَلْيَنْفِقْ فِي دِينِهِ لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا يَحِلُّ لَهُ مِمَّا يَحْرَمُ

عليه و من لم يتفقه في دينه ثم اتجر تورط في الشبهات انتهى. أقول ظاهر كلامه رحمه الله الوجوب إلا- أن تعبيره بلفظ ينبغي ربما يدعى ظهوره في الاستحباب. إلا- أن الإنصاف أن ظهوره ليس بحيث يعارض ظهور ما في كلامه في الوجوب من باب المقدمة فإن معرفه الحلال و الحرام واجبه على كل أحد بالنظر إلى ما يتلى به من الأمور و ليست معرفه جميعها مما يتعلق بالإنسان وجوبها فورا و دفعه بل عند الالتفات إلى احتمال الحرمة في فعل يريد أن يفعله أو عند إرادته الإقدام على أفعال يعلم بوجود الحرام بينها فإنه معاقب على ما يفعله من الحرام لو ترك التعلم و إن لم يلتفت عند فعله إلى احتمال تحريمه فإن التفاته السابق و علمه بعدم خلو ما يريد مزاولتها من الأفعال من الحرام كاف في حسن العقاب و إلا لم يعاقب أكثر الجهال على أكثر المحرمات لأنهم يفعلونها و هم غير ملتفتين إلى احتمال حرمتها عند الارتكاب و لذا أجمعنا على أن الكفار يعاقبون على الفروع. و قد ورد ذم الغافل المقصر في معصيته في غير واحد من الأخبار ثم لو قلنا بعدم العقاب على فعل المحرم الواقعي الذي يفعله من غير شعور كما هو ظاهر جماعه تبعا للأردبيلي رحمه الله من عدم العقاب على الحرام المجهول حرمة عن تقصير لقبح خطاب الغافل فيقبح عقابه لكن وجوب تحصيل العلم و إزاله الجهل واجب على هذا القول كما اعترفوا به. و الحاصل أن التزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا على فعل الحرام و لا على ترك التعلم إلا إذا كان حين الفعل ملتفتا إلى احتمال تحريمه لا يوجد له وجه بعد ثبوت

أدله التحريم و وجوب طلب العلم على كل مسلم و عدم تقييح عقاب من التفت إلى وجود الحرام من أفراد السبع التي يزاولها تدريجا على ارتكاب الحرام فى هذا الأثناء و إن لم يلتفت حين إرادته ذلك الحرام ثم إن المقام يزيد على غيره بأن الأصل فى المعاملات الفساد فالمكلف إذا أراد التجاره و بنى على التصرف فيما يحصل فى يده من أموال الناس على وجه العوضيه يحرم عليه ظاهرا الإقدام على كل تصرف منها بمقتضى أصاله عدم انتقالها إليه إلا مع العلم بامضاء الشارع لتلك المعامله و يمكن أن يكون فى قوله ع:

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٩

التاجر فاجر و الفاجر فى النار إلا من أخذ الحق و أعطى الحق إشاره إلى هذا المعنى بناء على أن الخارج من العموم ليس إلا من علم بإعطاء الحق و أخذ الحق فوجوب معرفه المعامله الصحيحه فى هذا المقام شرعى لنهى الشارع عن التصرف فى مال لم يعلم انتقاله إليه بناء على أصاله عدم انتقاله إليه و فى غير هذا المقام عقلى مقدمى لثلا يقع فى الحرام و كيف كان فالحكم باستحباب التفقه للتاجر محل نظر بل الأولى وجوبه عليه عقلا و شرعا و إن كان وجوب معرفه باقى المحرمات من باب العقل فقط و يمكن توجيه كلامهم بإرادته التفقه الكامل ليطلع على مسائل الربا الدقيقه و المعاملات الفاسده كذلك و يطلع على موارد الشبهه و المعاملات غير الواضحه الصحه فيجتنب عنها فى العمل فإن قدر الواجب هو معرفه المسائل العامه البلوى لا- الفروع الفقهيه المذكوره فى المعاملات. و يشهد للغايه الأولى قوله ع فى مقام تعليل وجوب التفقه: إن الربا أخفى من ديبب النمله على الصفا.

و للغايه الثانيه قول الصادق ع فى الروايه المتقدمه: من لم يتفقه ثم اتجر تورط فى الشبهات لكن ظاهر صدره الوجوب فلاحظ. و قد حكى توجيه كلامهم بما ذكرنا عن غير واحد و لا يخلو عن وجه فى مقام التوجيه ثم إن التفقه فى مسائل التجاره لما كان مطلوباً للتخلص عن المعاملات الفاسده التى أهمها الربا الجامعه بين أكل المال بالباطل و ارتكاب الموبقه الكذائيه لم يعتبر فيه كونه عن اجتهاد بل يكفى فيه التقليد الصحيح فلا تعارض بين أدله التفقه هنا و أدله تحصيل المعاش. نعم ربما أورد فى هذا المقام و إن كان خارجاً عنه التعارض بين أدله طلب مطلق العلم الشامل لمعرفه مسائل العبادات و أنواع المعاملات المتوقف على الاجتهاد و بين أدله طلب الاكتساب و الاشتغال فى تحصيل المال لأجل الإنفاق على من ينبغى أن ينفق عليه و ترك إلقاء كله على الناس الموجب لاستحقاق اللعن فإن الأخبار من الطرفين كثيره يكفى فى طلب الاكتساب ما ورد من أن أمير المؤمنين ع قال: أوحى الله تعالى إلى داود يا داود إنك نعم العبد لو لا أنك تأكل من بيت المال و لا تعمل بيدك شيئاً [قال فبكى [داود] ع أربعين صباحاً] فأوحى الله إلى الحديد أن لن لعبدى داود] فألان الله عز و جل له الحديد فكان يعمل [فى كل يوم درعا فيبيعها بألف درهم فعلم ثلاثمائه و ستين درعا فباعها و استغنى عن بيت المال إلى آخر الحديث و ما أرسله فى الفقيه عن الصادق ع: ليس منا من ترك دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه: العباده سبعون جزء أفضلها طلب الحلال. و أما الأخبار فى طلب العلم و فضله

فهى



أكثر من أن تذكر و أوضح من أن تحتاج إلى الذكر و ذكر في الحدائق أن الجمع بينهما بأحد الوجهين. أحدهما و هو الأظهر بين علمائنا تخصيص أخبار وجوب طلب الرزق بأخبار وجوب طلب العلم و يقال بوجوب ذلك على غير طالب العلم المستقل تحصيله و استفادته و تعليمه و إفادته قال و بهذا الوجه صرح الشهيد الثاني قدس سره في رسالته المسماه بمنيه المرید في آداب المفيد و المستفيد حيث قال في جملة شرائط العلم و أن يتوكل على الله و يفوض أمره إليه و لا يعتمد على الأسباب فيتوكل عليها فيكون وبالاً عليه و لا على أحد من خلق الله تعالى بل يلقي مقاليد أمره إلى الله تعالى يظهر له من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما به يحصل به مطلوبه و يصلح به مراده. و قد ورد في الحديث عن النبي ص: قد تكفل لطالب العلم برزقه عما ضمنه لغيره بمعنى أن غيره محتاج إلى السعى على الرزق حتى يحصل له و طالب العلم لا يكلف بذلك بل بالطلب و كفاه مؤونه الرزق إن أحسن النية و أخلص القربة و عندى فى ذلك من الوقائع ما لو جمعته لا- يعلمه إلا- الله من حسن صنع الله تعالى و جميل ما اشتغلت بالعلم و هو مبادئ العشر الثلاثين و تسعمائه إلى يومنا هذا و هو منتصف شهر رمضان سنة ثلاث و خمسين و تسعمائه و بالجمله ليس الخبر كالعيان. و روى شيخنا المقدم محمد بن يعقوب الكليني قدس سره بإسناد إلى الحسين ابن علوان قال: كنا فى مجلس نطلب فيه العلم و قد نفذت نفقتى فى بعض الأسفار فقال لى بعض أصحابى من

تؤمل لما قد نزل بك فقلت فلانا فقال إذا والله لا تسعف بحاجتك و لا تبلغ أملك و لا تنجح طلبتك قلت و ما علمك رحمك  
الله قال إن أبا عبد الله

ع حدثني أنه قرأ في بعض الكتب أن الله تبارك و تعالى يقول و عزتي و جلالتي و مجدي و ارتفاعي على عرشي لأقطعن أمل  
كل مؤمل من الناس غيري باليأس و لأكسونه ثوب المذلة عند الناس و لأنحينه من قربي و لأبعدنه من فضلي أ يؤمل غيري في  
الشدائد و الشدائد بيدي و يرجو غيري و يقرع بالفكر باب غيري و بيدي مفاتيح الأبواب و هي مغلقة و بابي مفتوح لمن دعاني  
فمن ذا الذي أملني لنوائبه فقطعته دونها و من ذا الذي رجاني لعظيمه فقطعت رجاءه مني جعلت آمال عبادي عندي محفوظه فلم  
يرضوا بحفظي و ملأت سماواتي ممن لا يمل من تسيحي و أمرتهم أن لا يغلثوا الأبواب بيني و بين عبادي فلم يثقوا بقولي أ لم  
يعلم أن من طرفته نائبه من نوابي أنه لا يملك كشفها أحد غيري إلا من بعد إذني فما لي أراه لاهيا عنى أعطيته بجودي ما لم  
يسألني ثم انتزعت عنه فلم يسألني رده و سأل غيري أ فيراني أبدأ بالعطاء قبل المسأله ثم أسأل فلا- أجيب سائلني أ بخيل أنا  
فيخلى عندي أ و ليس الجود و الكرم لي أ و ليس العفو و الرحمه بيدي أ و ليس أنا محل الآمال فمن يقطعها دوني أ فلا يخشى  
المؤملون أن يؤملوا غيري فلو أن أهل سماواتي و أهل أرضي أملوا جميعا ثم أعطيت كل واحد منهم مثل ما أمل الجميع ما  
انتقص

من ملكى مثل عضو ذره و كيف ينقص ملكك أنا قيمه فيا بؤسا للقانطين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى انتهى الحديث الشريف و انتهى كلام شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله. قال فى الحدائق و يدل على ذلك بأصرح دلالة ما رواه فى الكافى بإسناده إلى أبى إسحاق السبيعى عن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين ع يقول: أيها الناس اعلموا إن كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و ضمنه لكم و سيفى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه إلى آخر الخبر. قال و يؤكد ما رواه فى الكافى بسنده

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٠

عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: يقول الله عز و جل و عزتى و جلالى و عظمتى و كبريائى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى [لا- يؤثر عبد هواه على هواى إلا- شئت عليه أمره و لبست عليه دنياه و شغلت قلبه بها و لم أوته منها إلا ما قدرت له و عزتى و جلالى و عظمتى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى لا- يؤثر عبد هواى على هواه إلا- استحفظته ملائكتى و كفلت السماوات و الأرض رزقه و كنت له من وراء تجاره كل تاجر و أتته الدنيا و هى راغمه إلى آخر الحديث انتهى كلامه.

و أنت خير بأن ما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله و ما ذكره من الحديث القدسى لا ارتباط له بما ذكر من دفع التنافى بين أدله

الطرفين لأن ما ذكر من التوكل على الله و عدم ربط القلب لغيره لا ينافي الاشتغال بالاكْتساب و لذا كان أمير المؤمنين ص و على أخيه و زوجته و ولديه و ذريته جامعا بين أعلى مراتب التوكل و أشد مشاق الاكْتساب و هو الاستقاء لحائط اليهودى. و ليس الشهيد أيضا فى مقام إن طلب العلم أفضل من التكبسب و إن كان أفضل بل فى مقام إن طالب العلم إذا اشتغل بتحصيل العلم فليكن منقطعاً عن الأسباب الظاهره الموجوده غالبا لطالِب العلوم من الوظائف المستمره من السلاطين و الحاصله من الموقوفات للمدارس و أهل العلم و الموجوده الحاصله غالبا للعلماء و المشتغلين من معاشره السلطان و أتباعه و المرآوده مع التجار و الأغنياء و العلماء الذين لا ينتفع منهم إلا بما فى أيديهم من وجوه الزكوات و رد المظالم و الأحماس و شبه ذلك كما كان متعارفا فى ذاك الزمان بل فى كل زمان فرِما جعل الاشتغال بالعلم بنفسه سببا للمعيشه من الجهات التى ذكرناها. و بالجمله فلا شهاده فيما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله من أوله إلى آخره و ما أضاف إليه من الروايات فى الجمع المذكور أعنى تخصيص أدله طلب الحلال بغير طالب العلم ثم إنه لا- إشكال فى أن كلاً- من طلب العلم و طلب الرزق ينقسم إلى الأحكام الأربعة أو الخمسه و لا ريب أن المستحب من أحدهما لا يزاحم الواجب و لا الواجب الكفائى الواجب العينى و لا إشكال أيضا فى أن الأهم من الواجبين المعينين مقدم على غيره و كذا الحكم فى الواجبين الكفائيين مع ظن قيام الغير به و قد يكون كسب الكاسب مقدمه لاشتغال غيره بالعلم

فيجب أو يستحب مقدمه ٢٨٧ بقى الكلام فى المستحب من الأمرين عند فرض عدم إمكان الجمع بينهما و لا ريب فى تفاوت الحكم بالترجيح باختلاف الفوائد المترتبة على الأمرين فرب من لا يحصل له باشتغاله بالعلم إلا شىء قليل لا يترتب عليه كثير فائده و يترتب على اشتغاله بالتجاره فوائد كثيره منها تكفل أحوال المشتغلين من ماله أو مال أقرانه من التجار المخالطين معه على وجه الصله أو الصدقه الواجبه و المستحبه فيحصل بذلك ثواب الصدقه و ثواب الإعانه الواجبه أو المستحبه على تحصيل العلم و رب من يحصل بالاشتغال مرتبه عاليه من العلم يحيى بها فنون علم الدين فلا يحصل له من كسبه إلا قليل من الرزق فإنه لا إشكال فى أن اشتغاله بالعلم و الأكل من وجوه الصدقات أرجح. و ما ذكر من حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام فإنما هو لعدم مزاحمه اشتغاله بالكسب لشىء من وظائف النبوه و الرئاسه العلميه. و بالجمله فطلب كل من العلم و الرزق إذا لوحظ المستحب منهما من حيث النفع العائد إلى نفس الطالب كان طلب العلم أرجح و إذا لوحظ من جهة النفع الواصل إلى الغير كان اللازم ملاحظه مقدار النفع الواصل فتثبت من ذلك كله أن تزاحم هذين المستحبين كتزاحم سائر المستحبات المتنافيه كالاشتغال بالاكتساب أو طلب العلم غير الواجبين مع المسير إلى الحج المستحب أو إلى مشاهد الأئمه [صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين أو مع السعى فى قضاء حوائج الإخوان الذى لا يجمع طلب العلم أو المال الحلال إلى غير ذلك مما لا يحصى.

**مسأله لا خلاف فى مرجوحه تلقى الركبان بالشروط الآتیه و اختلفوا فى حرمة و كراهته.**

فعن التقي و القاضى و الحلبي و العلامه فى المنتهى الحرمة و هو المحكى

عن ظاهر الدروس و حواشى المحقق الثانى و عن الشيخ و ابن زهره لا يجوز و أول فى المختلف عبارته بالكراهه و هى أى الكراهه مذهب الأكثر بل عن إيضاح النافع أن الشيخ ادعى الإجماع على عدم التحريم و عن نهايه الأحكام تلقى الركبان مكروه عند أكثر علمائنا و ليس حراما إجماعا. و مستند التحريم ظواهر الأخبار. منها عن منهل القصاب قال قال أبو عبد الله ع: لا تلق فإن رسول الله ص نهى عن التلقى قال و ما حد التلقى قال ما دون غدوه أو روحه قلت و كم الغدوه و الروح قال أربعة فراسخ قال ابن أبى عمير و ما فوق ذلك فليس بتلق و فى خبر عروه عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: لا يتلقى أحدكم تجاره خارجا من المصر و لا يبيع حاضر لباد و المسلمون يرزق الله بعضهم من بعض و فى روايه أخرى: لا تلق و لا تشتري ما تلقى و لا تأكل منه. و ظاهر النهى عن الأكل كونه لفساد المعامله فيكون أكلا- بالباطل و لم يقل به إلا الإسكافى. و عن ظاهر المنتهى الاتفاق على خلافه فتكون الروايه مع ضعفها مخالفه لعمل الأصحاب فتقصر عن إفاده الحرمة و الفساد. نعم لا بأس بحملها على الكراهه لو وجد القول بكراهه الأكل مما يشتري من المتلقى و لا بأس به حسما لماده التلقى. و مما ذكرنا يعلم أن النهى فى سائر الأخبار أيضا محمول على الكراهه لموافقته للأصل مع ضعف الخبر و مخالفته للمشهور ثم إن حد التلقى أربعة فراسخ كما فى كلام بعض و الظاهر أن مرادهم خروج الحد عن المحدود لأن الظاهر زوال

المرجوحه إذا كان أربعة فراسخ و قد تبعوا بذلك مرسله الفقيه. و روى أن حد التلقى روجه فإذا صار إلى أربعة فراسخ فهو جلب فإن الجمع بين صدرها و ذيلها لا يكون إلا بإرادته خروج الحد عن المحدود كما أن ما فى الروايه السابقه أن حده ما دون غدوه أو روجه محمول على دخول الحد فى المحدود لكن قال فى المنتهى حد علمائنا التلقى بأربعة فراسخ فكرهوا التلقى إلى ذلك الحد فإن زاد على ذلك كان تجاره و جلبا و هو ظاهر لأن بمضيه و رجوعه يكون مسافرا يجب عليه القصر فيكون سفرا حقيقيا إلى أن قال و لا يعرف بين علمائنا خلاف فيه انتهى. و التعليل بحصول السفر الحقيقى يدل على مسامحه فى التعبير و لعل الوجه فى التحديد بالأربعة أن الوصول على الأربعة

المكاسب، ج ٢، ص ٢١١

بلا- زياده و لا- نقيصه نادر فلا يصلح أن يكون ضابطا لرفع الكراهه إذ لا يقال إنه وصل إلى الأربعة إذا تجاوز عنها و لو يسيرا فالظاهر أنه لا إشكال فى أصل الحكم و إن وقع اختلاف فى التعبير فى النصوص و الفتاوى ثم إنه لا إشكال فى اعتبار القصد إذ بدونه لا يصدق عنوان التلقى فلو تلقى الركب فى طريقه ذاهبا أو جائيا لم يكره معامله معهم و كذا فى اعتبار قصد معامله من المتلقى فلا يكره لغرض آخر و لو اتفقت معامله قيل ظاهر التعليل فى روايه عروه المتقدمه اعتبار جهل الركب بسعر البلد. و فيه أنه مبنى على عدم اختصاص القيد بالحكم الأخير فيحتمل أن تكون العله فى كراهه التلقى مسامحه الركب فى الميزان بما لا يتسامح به المتلقى أو مظنه حبس المتلقين

ما اشتروه أو ادخاره عن أعين الناس و يبعه تدريجا بخلاف ما إذا أتى الركب و طرحوا أمتعتهم فى الخانات و الأسواق فإن له أثرا بينا فى امتلاء أعين الناس خصوصا الفقراء فى وقت الغلاء إذا أتى بالطعام و كيف كان فاشتراط الكراهه بجهلهم بسعر البلد محل مناقشه ثم إنه لا فرق بين أخذ المتلقى بصيغه البيع أو الصلح أو غيرهما. نعم لا بأس باستيهاهم و لو بإهداء شىء إليهم و لو تلقاهم لمعاملات آخر غير شراء متاعهم فظاهر الروايات عدم المرجوحيه. نعم لو جعلنا المناط ما يقرب من قوله ص: المسلمون يرزق الله بعضهم من بعض قوى سرايه الحكم إلى بيع شىء منهم و إيجارهم المساكن و الخانات كما أنه إذا جعلنا المناط فى الكراهه كراهه غبن الجاهل كما يدل عليه النبوى العامى: لا تلقوا الجلب فمن تلقى و اشترى منه فإذا أتى السوق فهو بالخيار قوى سرايه الحكم إلى كل معامله توجب غبنهم كالبيع و الشراء منهم متلقيا و شبه ذلك لكن الأظهر هو الأول و كيف كان فإذا فرض جهلهم بالسعر و ثبت لهم الغبن الفاحش كان لهم الخيار. و قد يحكى عن الحلبي ثبوت الخيار و إن لم يكن غبن و لعله لإطلاق النبوى المتقدم المحمول على صورته تبين الغبن بدخول السوق و الاطلاع على قيمه و اختلفوا فى كون هذا الخيار على الفور أو التراخى على قولين سيجىء ذكر الأقوى منهما فى مسأله خيار الغبن إن شاء الله.

### مسأله يحرم النجش على المشهور

كما فى الحدائق بل عن المنتهى و جامع المقاصد أنه محرم إجماعا لروايه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: الواشمه و المتوشمه و الناجش و



المنجوش ملعونون على لسان محمد ص و في النبوى المحكى عن معانى الأخبار: لا تناجشوا و لا تدابروا قال و معناه أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها و لكن ليسمعه غيره فيزيد لزيادته و الناجش الخائن. و [أما] التدابر [فالمصارمه و] الهجران [مأخوذ من أن يولى الرجل صاحبه دبره و يعرض عنه بوجهه انتهى كلام الصدوق. و الظاهر أن المراد بزياده الناجش مؤاطاءه البائع المنجوش له.

### **مسأله إذا دفع إنسان إلى غيره مالا ليصرفه فى قبيل يكون المدفوع إليه منهم**

و لم يحصل للمدفع إليه ولاية على ذلك المال من دون الدافع كما الإمام أورد المظالم المدفوع إلى الحاكم فله صور إحداها أن تظهر قرينه على عدم جواز رضاه بالأخذ منه كما إذا عين له منه مقدارا قبل الدفع أو بعده و لا إشكال فى عدم الجواز لحرمة التصرف فى مال الناس على غير الوجه المأذون فيه الثانيه أن تظهر قرينه حاله أو مقالیه على جواز أخذه منه مقدارا مساويا لما يدفع إلى غيره أو أنقص أو أزيد و لا- إشكال فى الجواز حينئذ إلا- أنه قد يشكل الأمر فيما لو اختلف مقدار المدفوع إلى الأصناف المختلفه كأن عين للمجتهدين مقدارا و للمشتغلين مقدارا و اعتقد الدافع عنوانا يخالف معتقد المدفوع إليه. و التحقيق هذا مراعاة معتقد المدفوع إليه إن كان عنوان الصنف على وجه الموضوعيه كأن يقول ادفع إلى كل مشتغل كذا و إلى كل مجتهد كذا و خذ أنت ما يخصك و إن كان على وجه الداعى بأن كان الصنف داعيا إلى تعيين ذلك المقدار كان المتبع اعتقاد الدافع لأن الداعى إنما يتفرع على الاعتقاد لا الواقع. الثالثه أن لا تقوم قرينه على أحد الأمرين و يطلق المتكلم و قد اختلف

كلماتهم فيها بل كلمات واحد منهم فالمحكى عن وكاله المبسوط و زكاه السرائر [و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه] و مكاسب النافع و كشف الرموز و المختلف و التذكرة و جامع المقاصد تحريم الأخذ مطلقا و عن النهايه و مكاسب السرائر و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه أنه يجوز له الأخذ منه إن أطلق من دون زياده على غيره و نسبه فى الدروس إلى الأكثر و فى الحدائق إلى المشهور و فى المسالك هكذا شرط كل من سوغ له الأخذ و عن نهايه الأحكام و التنقيح و المهذب البارع و المقنعه الاقتصار على نقل القولين و عن المهذب البارع حكايه التفصيل بالجواز إن كانت الصيغه بلفظ ضعه فيهم أو ما أدى معناه و المنع إن كانت بلفظ ادفعه و عن التنقيح عن بعض الفضلاء أنه إن قال هو للفقراء جاز و إن قال أعطه للفقراء فإن علم فقره لم يجز إذ لو أراد له لخصه و إن لم يعلم جاز. احتج القائل بالتحريم مضافا إلى ظهور اللفظ فى مغايره المأمور بالدفع للمدفع إليهم المؤيد بما قالوه فمن وكلته امرأه أن يزوجه من شخص فزوجه من نفسه أو وكله فى شراء شىء فأعطاه من عنده بمصححه ابن الحجاج المسنده فى التحرير إلى مولانا الصادق ع و إن أضمرت فى غيره قال: سألته عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه فى محاويع أو فى مساكين و هو محتاج أ يأخذ منه لنفسه و لا يعلمه قال لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه و احتج المجوزون بأن العنوان المدفوع إليه شامل له و الفرض الدفع إلى هذا العنوان من غير

ملاحظه لخصوصيه فى الغير و اللفظ و إن سلم عدم شموله له لغه إلا أن المنساق عرفا صرفه إلى كل من اتصف بهذا العنوان فالعنوان موضوع لجواز الدفع يحمل عليه الجواز. نعم لو كان المدفوع إليهم أشخاصا خاصه و كان الداعى على الدفع اتصافهم بذلك الوصف لم يشمل المأمور و الروايه معارضه بروايات أخر مثل ما فى الكافى فى الصحيح عن سعد بن يسار قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يعطى الزكاه فيقسمها فى أصحابه أ يأخذ منها شيئا قال نعم و عن الحسين بن عثمان فى الصحيح أو الحسن باين هاشم [عن أبى إبراهيم ع : فى رجل أعطى مالا يفرقه فيمن يحل له أ له أن يأخذ منه شيئا لنفسه و إن لم يسم له قال يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره و صحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٢

عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها و يضعها فى مواضعها و هو ممن تحل له الصدقه قال لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره و لا يجوز له أن يأخذ- إذا أمره أن يضعها فى مواضع مسماه إلا بإذنه و الذى ينبغى أن يقال أما من حيث دلالة اللفظ الدال على الإذن فى الدفع و الصرف فإن المتبع الظهور العرفى و إن كان ظاهرا بحسب الوضع اللغوى فى غيره كما أن الظهور الخارجى الذى يستفاد من القرائن الخارجيه مقدم على الظهور العرفى الثابت للفظ المجرد من تلك القرائن ثم إن التعبد فى حكم هذه المسأله لا- يخلو عن بعد فالأولى حمل الأخبار المجوزه على ما إذا كان غرض المتكلم صرف المدفوع فى العنوان المرسوم له

من غير تعلق الغرض بخصوص فرد دون آخر و حمل الصحيحه السابقه المانعه على ما إذا لم يعلم الأمر فقر المأمور فأمره بالدفع إلى مساكين على وجه تكون المسكنه داعيه إلى الدفع لا موضوعا و لما لم يعلم المسكنه فى المأمور لم يحصل داع على الرضا بوصول شىء من المال إليه ثم على تقدير المعارضه فالواجب الرجوع إلى ظاهر اللفظ لأين الشك بعد تكافؤ الأخبار فى الصارف الشرعى عن الظهور العرفى و لو لم يكن للفظ ظهور فالواجب بعد التكافؤ الرجوع إلى المنع إذ لا يجوز التصرف فى مال الغير إلا بإذن من المالك أو الشارع.

## مسأله احتكار الطعام

### اشاره

و هو كما فى الصحاح و عن المصباح جمع الطعام و حبسه يتربص به الغلاء لا خلاف فى مرجوحيته. و قد اختلف فى حرمة فعن المبسوط و المقنعه و الحلبي فى كتاب المكاسب و الشرائع و المختلف الكراهه و عن كتب الصدوق و الاستبصار و السرائر و القاضى و التذكرة و التحرير و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و الروضه التحريم. و عن التنقيح و الميسيه تقويته.

و هو الأقوى بشرط عدم باذل الكفايه لصحيحه سالم الحناط قال: قال لى أبو عبد الله ع ما عملك قلت حناط و ربما قدمت على نفاق و ربما قدمت على كساد فحسبت قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر فقال يبيعه أحد غيرك قلت ما أبيع أنا من ألف جزء جزء قال لا بأس إنما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام و كان إذا دخل الطعام المدينه اشتراه كله فمر عليه النبى ص فقال له يا حكيم بن حزام إياك أن تحتكر فإن الظاهر

منها أن عليه عدم البأس وجود البازل فلولا حرم. و صحیحه الحلبي عن أبي عبد الله ع: أنه سئل عن الحكره فقال إنما الحكره أن تشتري طعاما و ليس في المصر غيره فتحتكره فإن كان في المصر طعام أو متاع يباع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل و زاد في الصحیحه المحكيه عن الكافي و التهذيب قال: و سألته عن الزيت فقال إن كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه و عن أمير المؤمنين ع في نهج البلاغه: في كتابه إلى مالك الأشر فامنع من الاحتكار فإن رسول الله ص منع منه و ليكن البيع يباع سمحا بموازين عدل و أسعار لا نجحف بالفريقين من البائع و المبتاع فمن قارف حكره بعد نهيك إياه فنكل به و عاقبه في غير إسراف و صحیحه الحلبي قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يتربص به هل يصلح ذلك قال إن كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس به و إن كان الطعام قليلا لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام و يترك الناس ليس لهم طعام فإن الكراهه في كلامهم ع و إن كانت تستعمل في المكروه و الحرام إلا أن في تقييدها بصورة عدم باذل غيره مع ما دل على كراهه الاحتكار مطلقا قرينه على إرادته التحريم و حملها على تأكيد الكراهه أيضا مخالف لظاهر يكره كما لا يخفى. و إن شئت قلت إن المراد بالبأس في الشرطيه الأولى التحريم لأن الكراهه ثابتة في هذه الصورة أيضا فالشرطيه الثانيه كالمفهوم لها و يؤيد التحريم ما عن المجالس بسنده عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر ع قال قال رسول الله ص: أيما رجل اشترى طعاما

فحبسه أربعين صباحا يريد به غلاء للمسلمين ثم باعه فتصدق بثمنه لم يكن كفاره لما صنع و في السند بعض بنى فضال و الظاهر أن الروايه مأخوذه من كتبهم التي قال العسكري ع عند سؤاله عنها: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا ففيه دليل على اعتبار ما في كتبهم فيستغنى بذلك عن ملاحظه من قبلهم في السند. و قد ذكرنا أن هذا الحديث أولى بالدلاله على عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذي ادعاه الكشي على تصحيح ما يصح عن جماعه. و يؤيده أيضا ما عن الشيخ الجليل الشيخ ورام أنه أرسل عن النبي ص عن جبرائيل ع قال: اطلعت في النار فرأيت واديا في جهنم يغلى فقلت يا مالِك لمن هذا فقال لثلاثه المحتكرين و المدمنين الخمر و القوادين. و مما يؤيد التحريم ما دل على وجوب البيع عليه فإن إلامه بذلك ظاهر في كون الحبس محرما إذ الإلزام على ترك المكروه خلاف الظاهر و خلاف قاعده سلطنه الناس مسلطون على أموالهم-

**ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسأله إنما يتم ببيان أمور**

### **الأول في مورد الاحتكار**

فإن ظاهر التفسير المتقدم عن أهل اللغه و بعض الأخبار المتقدمه اختصاصه بالطعام. و في روايه غياث بن إبراهيم: ليس الحكره إلا في الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن.

و عن الفقيه زياده الزيت. و قد تقدم في بعض الأخبار المتقدمه دخول الزيت أيضا. و في المحكى عن قرب الإسناد بروايه أبي البختري عن علي ع قال: ليس الحكره إلا في الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن و عن الخصال في روايه السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه ع عن النبي ص قال: الحكره في ستة أشياء في الحنطه و الشعير

و التمر و الزيت و السمن و الزبيب ثم إن ثبوته فى الغلات الأربع بزيادة السمن لا خلاف فيه ظاهرا. و عن كشف الرموز و ظاهر السرائر دعوى الاتفاق عليه و عن مجمع الفائده نفى الخلاف فيه و أما الزيت فقد تقدم فى غير واحد من الأخبار. و لذا اختاره الصدوق و العلامة فى التحرير حيث ذكر أن به روايه حسنه و الشهيدان و المحقق الثانى. و عن الإيضاح أن عليه الفتوى و أما الملح فقد أحقه بها فى المبسوط و الوسيله و التذكرة و نهايه الأحكام و الدروس و المسالك و لعله لفحوى التعليل الوارد فى بعض الأخبار من حاجه الناس إليه.

### الثانى [ما هو حد الاحتكار]

روى السكونى عن أبى عبد الله ع: أن الحكره فى الخصب أربعون يوما و فى الغلاء و الشده ثلاثه أيام فما زاد على الأربعين يوما فى الخصب فصاحبه ملعون و ما زاد على ثلاثه أيام فى العسره فصاحبه ملعون و يؤيدها ظاهر روايه المجالس المتقدمه.

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٣

و حكى عن الشيخ و محكى القاضى و الوسيله العمل بها. و فى الدروس أن الأظهر تحريمه مع حاجه الناس و مظنتها الزيادة على ثلاثه أيام فى الغلاء و أربعين فى الرخص للروايه انتهى. و أما تحديده بحاجه الناس فهو حسن كما عن المقنعه و غيرها و يظهر من الأخبار المتقدمه. و أما ما ذكره من حمل روايه السكونى عن بيان مظنه الحاجه فهو جيد و منه يظهر عدم دلالتها على التحديد بالعددین تعبدا.

### الثالث [عدم حصر الاحتكار فى شراء الطعام بل مطلق جمعه و حبسه]

مقتضى ما فى صحيحه الحلبي المتقدمه فى بادئ النظر حصر الاحتكار فى شراء الطعام لكن الأقوى التعميم بقريته تفریح قوله ع فإن كان فى المصر طعام و يؤيد ذلك ما تقدم من تفسير الاحتكار فى كلام أهل اللغه بمطلق جمع الطعام و حبسه سواء أ كان بالاشترى أم بالزرع أو الحصاد أو الإحراز إلا أن يراد جمعه فى ملكه و يؤيد التعميم تعليل الحكم فى بعض الأخبار بأن يترك الناس ليس لهم طعام و عليه فلا فرق بين أن يكون ذلك من زرعه أو من ميراث أو يكون موهوبا له أو كان قد اشتراه لحاجه فانقضت الحاجه و بقى الطعام لا يحتاج إليه المالك فحسبه متربصا للغلاء.

### الرابع أقسام حبس الطعام

كثيره لأن الشخص إما أن يكون قد حصل الطعام لحبسه أو لغرض آخر أو حصل له من دون تحصيل له و الحبس إما أن يراد منه نفس تقليل الطعام إضرارا بالناس فى أنفسهم أو يريد به الغلاء و هو إضرارهم من حيث المال أو يريد به عدم الخساره من رأس ماله و إن حصل ذلك لغلاء عارضى لا يتضرر به أهل البلد كما قد يتفق ورود عسكر أو زوار فى البلاد و توقفهم يومين أو ثلاثه أيام فتحدث للطعام عزه لا تضر بأكثر أهل البلد و قد يريد بالحبس لغرض آخر المستلزم للغلاء غرضا آخر هذا كله مع حصول الغلاء بحبسه و قد يحبس انتظارا لأيام الغلاء من دون حصول الغلاء بحبسه بل لقله الطعام فى آخر السنه أو لورود عسكر أو زوار ينفد الطعام ثم حبسه لانتظار أيام الغلاء قد يكون للبيع بأزيد من قيمه الحال و قد يكون لحب إعانه المضطرين و لو بالبيع عليهم

و الإرفاق بهم ثم حاجه الناس قد تكون لأكلهم و قد تكون للبذر أو لعلف الدواب أو للاسترياح بالثمن. و عليك باستخراج هذه الأقسام و تمييز المباح و المكروه و المستحب من الحرام.

### **الخامس الظاهر عدم الخلاف كما قيل في إجبار المحتكر على البيع**

حتى على القول بالكراهه بل عن المهذب البارع الإجماع عليه.

و عن التنقيح كما فى الحدائق عدم الخلاف فيه و هو الدليل المخرج عن قاعده عدم جواز الإجبار لغير الواجب و لذا ذكرنا أن ظاهر أدله الإجبار تدل على التحريم لأن إلزام غير اللازم خلاف القاعده. نعم لا يسعر عليه إجماعا كما عن السرائر و زاد وجود الأخبار المتواتره و عن المبسوط عدم الخلاف فيه لكن عن المقنعه أنه يسعر عليه بما يراه الحاكم و عن جماعه منهم العلامه و ولده و الشهيد أنه يسعر عليه إن أجحف بالثمن لنفى الضرر و عن الميسى و الشهيد الثانى أنه يؤمر بالنزول من دون تسعير جمعا بين النهى عن التسعير و الجبر بنفى الإضرار.

### **خاتمه و من أهم آداب التجاره الإجمال فى الطلب و الاقتصاد فيه.**

ففى مرسله ابن فضال عن رجل عن أبى عبد الله ع: ليكن طلبك للمعيشه فوق كسب المضيع و دون طلب الحريص الراضى بدنياه المطمئن إليها و لكن أنزل نفسك من ذلك منزله المنصف المتعفف ترفع نفسك عن منزله الواهن الضعيف و تكسب ما لا بد للمؤمن منه إن الذين أعطوا المال ثم لم يشكروا لا مال لهم و فى صحيحه الشمالى عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص فى حجه الوداع: ألا- أن الروح الأمين نفث فى روعى أنه لا- تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله عز و جل و أجملوا فى الطلب و لا- يحملنكم استبطاء شىء من الرزق أن تطلبوه بشىء من معصيه الله فإن الله تبارك و تعالى قسم الأرزاق بين خلقه حلالا و لم يقسمها حراما فمن اتقى الله عز و جل و صبر آتاه الله برزقه من حله و من هتك حجاب الستر و



عجل فأخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال و حوسب عليه يوم القيامة. و عن أبي عبد الله ع قال كان أمير المؤمنين ع كثيرا ما يقول: اعلموا علما يقينا أن الله عز و جل لم يجعل للعبد و إن اشتد جهده و عظمت حيلته و كثرت مكابדתه أن يسبق ما سمي له في الذكر الحكيم و لم يحل من العبد في ضعفه و قله حيلته أن يبلغ ما سمي له في الذكر الحكيم أيها الناس إنه لن يزداد امرأ نقيرا بحذقه و لم ينتقص امرأ نقيرا لحمقه فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعته و العالم لهذا التارك له أعظم الناس شغلا في مضرتة و رب منعم عليه مستدرج بالإحسان إليه و رب مغرور في الناس مصنوع له فأفق أيها الساعي من سعيك و قصر من عجلتك و انتبه من سنه غفلتك و تفكر فيما جاء عن الله عز و جل على لسان نبيه ص و عن عبد الله بن سليمان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن الله عز و جل وسع في أرزاق الحمقى ليعتبر العقلاء و يعلموا أن الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل و لا حيله و في مرفوعه سهل بن زياد أنه قال قال أمير المؤمنين ع: كم من متعب نفسه مقتر عليه و مقتصد في الطلب قد ساعدته المقادير و في روايه على بن عبد العزيز قال: قال لى أبو عبد الله ع ما فعل عمر بن مسلم قلت جعلت فداك أقبل على العباده و ترك التجاره فقال ويحه أ ما علم أن تارك الطلب لا يستجاب له إن قوما من أصحاب رسول

الله ص لما نزلت وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ أَغْلَقُوا الأبواب و أقبلوا على العباده و قالوا قد كفيينا  
فبلغ ذلك النبي ص فأرسل إليهم فقال ما حملكم على ما صنعتم قالوا يا رسول الله تكفل لنا بأرزاقنا فأقبلنا على العباده فقال إنه  
من فعل ذلك لم يستجب له عليكم بالطلب و قد تقدم فى روايه أنه: ليس منا من ترك آخرته لدنياه و لا من ترك دنياه لآخرته.

و تقدم أيضا حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام و على جميع أنبيائه الصلاه و السلام. بعد الحمد لله الملك العلام على ما  
أنعم علينا بالنعم الجسم التي من أعظمها الاشتغال بمطالعه و كتابه كلمات أوليائه الكرام التي هي مصابيح الظلام للخاص و العام

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٤

## الجزء الثالث

### الخيارات

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه 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 لغة و اصطلاحاً]

الخيار لغة اسم مصدر من الاختيار- غلب فى كلمات جماعه من المتأخرين فى ملك فسخ العقد على ما فسر به فى موضع من  
الإيضاح- فيدخل 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 لازماً مطلقاً فينتفض بالخيار المشترك فإن لكل منهما إلزامه من طرفه لا مطلقاً ثم إن ما ذكرناه من معنى  
الخيار- هو المتبادر منه عرفاً عند الإطلاق فى كلمات المتأخرين و إلا فإطلاقه فى

الأخبار و كلمات الأصحاب على سلطنه الإجازة و الرد لعقد الفضولى و سلطنه الرجوع فى الهبة و غيرهما من أفراد السلطنه شائع.

## الثانيه [الأصل فى البيع اللزوم]

### إشاره

ذكر غير واحد تبعاً للعلامه فى كتبه- أن الأصل فى البيع اللزوم. قال فى التذكرة الأصل فى البيع اللزوم لأن الشارع وضعه مفيداً 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 فغالبيتها ينعقد جائزاً 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 عرفاً و شرعاً على اللزوم و صيروره المالك الأول كالأجنبي و إنما جعل الخيار فيه حقاً خارجياً لأحدهما أو لهما يسقط بالإسقاط و بغيره و ليس البيع كالهبة التي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب بمعنى كونه حكماً شرعياً له أصلاً 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 مبنياً على اللزوم لأن الخيار حق خارجى قابل للانفكاك. نعم لو كان فى أول انعقاده محكوماً شرعاً بجواز الرجوع

بحيث يكون حكما فيه لاحقا مجعولا- قابلا للسقوط كان منافيا لبنائه على اللزوم فالأصل هنا كما قيل نظير قولهم إن الأصل في 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 العلامه فى القواعد و التذكره 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 التذكره من قوله و إنما يجزع

عن الأصل بأمرين أحدهما ثبوت الخيار لهما أو لأحدهما من غير نقص في أحد العوضين بل للتروى خاصه. و الثاني ظهور عيب في أحد العوضين انتهى. و حاصل التوجيه على هذا أن الخروج عن اللزوم لا يكون إلا بتزلزل

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٥

العقد لأجل الخيار و المراد بالخيار في المعطوف عليه ما كان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدين لا لاقتضاء نقص في أحد العوضين و بظهور العيب ما كان الخيار لنقص أحد العوضين لكنه مع عدم تمامه تكلف في عباره القواعد مع أنه في التذكرة ذكر في الأمر الأول الذي هو الخيار فصولا سبعة بعدد أسباب الخيار و جعل السابع منها خيار العيب و تكلم فيه كثيرا و مقتضى التوجيه أن يتكلم في الأمر الأول فيما عدا خيار العيب و يمكن توجيه ذلك بأن العيب سبب مستقل لتزلزل العقد في مقابل الخيار فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضى العيب و إن لم يثبت خيار الفسخ موجب لاسترداد جزء من الثمن فالعقد بالنسبه إلى جزء من الثمن متزلزل قابل لإبقائه في ملك البائع و إخراج عنه و يكفي في 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 في مقابل الآخر لكنه مبنى على كون الأرش جزء حقيقيا من الثمن كما عن بعض العامه ليتحقق انفساخ العقد بالنسبه إليه عند استرداده.

و قد صرح العلامة في كتبه بأنه لا يعتبر في 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 أصاله اللزوم]

#### اشاره

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 بالندى فإذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك 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 فى الأصول أن لا معنى للحكم الوضعى إلا ما انتزع من الحكم التكليفى. 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 الشرعيه للعقد و ليسا من مقتضيات العقد فى نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم هذا المعنى أعنى وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد فى نفسه يصير بدلاله الآيه حكما شرعيا للعقد مساويا للزوم و أضعف من ذلك ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلاله الآيه على اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلاله 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 عَلَى الْزُّومِ فَإِنْ حَلِيهِ الْبَيْعُ الَّتِي لَا- يراد منها إلا- حليه جميع التصرفات المترتب عليه التي منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضاه 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 رضاه الآخر فدلاله الآيات الثلاث على أصالة 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 منافع لهذا العموم

### و منها قوله: المؤمنون عند شروطهم

و قد استدلل به على لزوم 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 أَوْفُوا 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 عهدى 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 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 للزوم]**

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 للزوم و رد بأنه إن أريد بقاء علاقه المالك أو علاقه يتفرع على الملك فلا ريب في زوالها بزوال الملك و إن أريد بها سلطنه إعادة 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 ففيه مع عدم جريانه فيما لا خيار فيه في المجلس بل مطلقا بناء على أن الواجب هنا الرجوع في زمان الشك إلى عموم أوفوا 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 المسابقيه 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 المسابقيه و شبهه مما لا يتضمن تملিকা أو تسليطا ليكون الأصل بقاء ذلك الأثر و عدم زواله بدون رضا الطرفين



## [إذا شك في عقد أنه من مصاديق العقد اللازم أو الجائز]

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 احتمال كونه مصداقا لها كان الأصل البراءة أيضا

## القول فى أقسام الخيار

### إشارة

وهى كثيرة إلا أن أكثرها متفرقة والمجتمع منها فى كل كتاب سبعة وقد أنهاها بعضهم إلى أزيد من ذلك - حتى أن المذكور فى اللمعة مجتمعا أربعة عشر مع عدم ذكره لبعضها ونحن نقنقى أثر المقتصر على السبعة كالمحقق والعلامة قدس سرهما لأن ما عداها لا يستحق عنوانا مستقلا إذ ليس له أحكام مغاير لسائر أنواع الخيار فنقول وبالله التوفيق

## الأول فى خيار المجلس

### إشارة

فالمراد بالمجلس مطلق مكان المتبايعين حين البيع - وإنما عبر بفردته الغالب وإضافه الخيار إليه لاختصاصه وارتفاعه بانقضائه الذى هو الافتراق ولا - خلافاً بين الإمامية فى ثبوت هذه الخيار والنصوص به مستفيضة - والموثق الحاكى لقول على ع: إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب مطروح أو مؤول ولا فرق بين أقسام البيع وأنواع المبيع. نعم سيجىء استثناء بعض أشخاص المبيع كالمنعتق على المشتري وتنقيح مباحث هذا الخيار ومسقطاته يحصل برسم مسائل

## مسألة لا إشكال فى ثبوته للمتبايعين إذا كانا أصيلين ولا فى ثبوته للوكيلين فى الجملة

### إشارة

وهل يثبت لهما مطلقا خلافاً قال فى التذكرة لو اشترى الوكيل أو باع أو تعاقد الوكيلان تعلق الخيار بهما وبالموكلين مع حضورهما فى المجلس وإلا - فبالوكيلين فلو مات الوكيل فى المجلس والموكل غائب انتقل الخيار إليه لأن ملكه أقوى من ملك الوارث وللشافعية قولان أحدهما أنه يتعلق بالموكل والآخر أنه يتعلق بالوكيل انتهى.

## [أقسام الوكيل]

## [أن يكون وكيلاً فى مجرد إجراء العقد]

أقول والأولى أن يقال - إن الوكيل إن كان وكيلاً فى مجرد إجراء العقد فالظاهر عدم ثبوت الخيار لهما - وفاقاً لجماعه منهم المحقق والشهيد الثانى لأن المتبادر من النص غيرهما وإن عممناه لبعض أفراد الوكيل ولم نقل بما قيل تبعاً لجامع المقاصد

بانصرافه بحكم الغلبه 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 في الخارج ألا ترى أنه لو شك المشتري في كون المبيع ممن ينعق عليه لقرابه أو يجب صرفه لنفقه 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 الذي لا يرضى الفقيه بالتزام ثبوته للوكيل في 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 ينبغي 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 بثبوتة للوكيلين المذكورين كما هو ظاهر الحدائق- و أضعف منه تعميم الحكم لصوره منع الموكل من الفسخ بزعم أن الخيار حق ثبت للعاقده 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 ببيع و كيله و من أن الوكيلين فيما نحن فيه كالآله للمالكين و نسبه الفعل إليهما شائعه 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 وكيلا فى مجرد إيقاع العقد

### **[أن يكون وكيلا مستقلا فى التصرف المالى]**

و إن كان وكيلا 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 معاملته الوكلاء والأولياء لا- تحصى و هل يثبت للموكلين أيضا مع حضورهما كما تقدم عن التذكرة إشكال من تبادل المتعاقدين من النص و قد تقدم عدم حث الحالف على ترك البيع وكيه و من أن المستفاد 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 المسألة فيما إذا ثبت للجانيين 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 وكيلا 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 في ثبوته للموكلين ما تقدم

### [هل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل]

و الأقوى اعتبار الافتراق عن مجلس العقد كما عرفت في 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 للعاقده فى صورته القول به عند العقد لا لحوقه له بعده. نعم يمكن توكيله 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 العرفى و هو موجود هنا. نعم ربما كان ظاهر الأخبار حصول الملك شرعا بالبيع و هذا المعنى منتف فى الفضولى قبل الإجازة و يندفع أيضا بأن مقتضى ذلك عدم الخيار فى الصرف و السلم قبل القبض مع أن هذا المعنى لا يصح على مذهب الشيخ- القائل بتوقف الملك على انقضاء الخيار فالوجه فى عدم ثبوته للفضوليين فحوى ما تقدم- من عدم ثبوته للوكيلين الغير المستقلين. نعم فى ثبوته للمالكين بعد الإجازة مع حضورهما فى مجلس العقد وجه و اعتبار مجلس الإجازة على القول بالنقل له وجه خصوصا على القول بأن الإجازة عقد مستأنف على ما تقدم. توضيحه فى مسأله عقد الفضولى و يكفى حينئذ الإنشاء أصاله من أحدهما و الإجازة من الآخر إذا جمعهما مجلس عرفا. نعم يحتمل فى أصل المسأله أن يكون الإجازة من المجيز التراما بالعقد فلا خيار بعدها خصوصا إذا كانت بلفظ التزمت فتأمل و لا فرق فى الفضوليين بين الغاصب و غيره فلو تباع غاصبان ثم تفاسخا لم يزل العقد عن قابليه لحوق الإجازة بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل

### 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 والقاضى والمحقق والعلامه والشهيدى والمحقق الثانى والمحقق الميسى والصيمرى وغيرهم ثبوت هذا الخيار له عن الاثنى لأنه بائع ومشرطه ما لكل منهما كسائر أحكامها الثابته لهما من حيث كونهما متبايعين واحتمال كون الخيار لكل منهما بشرط انفرادهما بإنشائه فلا يثبت مع قيام العنوانين لشخص واحد مندفع باستقرار سائر أحكام المتبايعين وجعل الغايه التفرق المستلزم للتعدد مبنى على الغالب خلافا للمحكى فى التحرير من القول بالعدم واستقره فخر الدين ومال إليه المحقق الأردبيلى والفاضل الخراسانى

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٨

والمحدث البحرانى واستظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم ولا يخلو عن قوه بالنظر إلى ظاهر النص لأن الموضوع فيه صورته التعدد والغايه فيه الافتراق المستلزم للتعدد ولولاها لأمكن استظهار كون التعدد فى الموضوع لبيان حكم كل من البائع والمشتري كسائر أحكامهما إذ لا يفرق العرف بين قوله المتبايعان كذا وقوله لكل من البائع والمشتري إلا أن التقييد بقوله حتى يفترقا ظاهر فى اختصاص الحكم بصوره إمكان فرض الغايه ولا يمكن فرض التفرق فى غير المتعدد ومنه يظهر سقوط القول بأن كلمه حتى تدخل على الممكن والمستحيل إلا أن يدعى أن التفرق غايه مختصه بصوره التعدد لا مخصصه للحكم بها. وبالجملة فحكم المشهور بالنظر إلى ظاهر اللفظ مشكل. نعم لا يبعد بعد تنقيح المناط

لكن الإشكال فيه و الأولى التوقف تبعاً للتحرير و جامع المقاصد ثم لو قلنا بالخيار فالظاهر بقاءه إلى أن يسقط بأحد المسقطات غير التفرقة.

### مسألة قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار

#### منها من ينعق على أحد المتبايعين

و المشهور كما قيل عدم الخيار مطلقاً بل عن ظاهر المسالك أنه محل وفاق و احتمال في الدروس ثبوت الخيار للبائع و الكلام فيه مبني 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 الانعتاق 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 معيباً مبني 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 المعتق كالتالف فلمن 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 عالماً بانعتاقه عليه ليس توطيناً 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 مانعاً عن دفع العين لكن الإنصاف أنه لا وجه للخيار لمن انتقل إليه لأن شراؤه 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 وإخراجه عن المالىه. و الحاصل أنا إذا قلنا إن الملك فيمن ينعق عليه تقديري لا حقيقى- فالمعامله عليه من المتبايعين موأطأه على إخراجه عن المالىه و سلكه فى سلك ما لا يتمول لكنه حسن مع علمهما فتأمل. و قد يقال إن ثبوت الخيار لمن انتقل عنه مبنى على أن الخيار و الانعتاق هل يحصلان بمجرد البيع أو بعد ثبوت الملك أنا ما أو الأول بالأول و الثانى بالثانى أو العكس فعلى الأولين و الأخير يقوى القول بعدم لأمضويه أخبار العتق و كون القيمه بدل العين فيمتنع استحقاقها 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 فى أحدهما و للعتق بمنزله تلف العين و لأنهم حكموا بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمه 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 الثانى لما مر و لسبق تعلق حق الخيار و عروض العتق ثم قال و حيث كان المختار فى الخيار أنه بمجرد العقد و فى 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

والمعلول لا- يتخلف عن علقته كما أن الالنعاع 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 الأ-كث و دعوى ابن زهره الإجماع على ثبوت خيار المجلس فى جميع ضروب المبيع من غير استثناء انتهى كلامه رفع مقامه أقول إن قلنا إنه يعتبر فى فسخ العقد بالخيار أو بالتقابل - خروج الملك عن ملك من انقل 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 الالنعاع عقيب الملك آنا ما إذ برفع العقد لا يقبل المنعق عليه لأن يخرج من ملك المشتري إلى ملك البائع و لو تقديرا إذ ملكيه المشتري لمن ينعق عليه ليس على وجه يترتب عليه سوى الالنعاع و لا يجوز تقديره بعد الفسخ قبل الالنعاع خارجا عن ملك المشتري إلى ملك البائع ثم انعاقه مضمونا على المشتري كما لو فرض بيع المشتري للمبيع فى 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 فى صورته

التلف إمكان تقدير تلقي الفاسخ الملك من المفسوخ عليه و تملكه منه بل يكفى أن يكون العين المضمونه قبل الفسخ بئمنها مضمونه بعد الفسخ بقيمتها مع التلف كما يشهد به الحكم بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمة فيما تقدم فى

مسأله البيع شرط العتق ثم ظهور المبيع منعتا على المشتري و حكمهم يرجوع 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 ينعق عليه فالأقوى العدم لأنهما قد تواطئا على إخراجهم عن الماله 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 ينعق عليه كالإتلاف له من حيث الماله 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 فلفرض عدم جواز تملك الكافر للمسلم و تملكه إياه و أما بالنسبه إلى قيمه فلما تقدم من أن الفسخ يتوقف على رجوع العين إلى مالكة الأصل 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 فى مسأله بيع الكافر الحربى من ينعق عليه و الأقوى فى المسأله وفاقا لظاهر الأ- كثر 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 الأصلى لو أغمضنا عن منعه كما تقدم فى المسأله السابقه غير قادح هنا لأن تقدير المسلم فى ملك الكافر بمقدار يثبت عليه بدله ليس سبيلا للكافر على المسلم و لذا جوزنا له شراء من ينعق 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 التذكرة و فيها أيضا أنه لو اشترى جمدا فى شده الحر ففى الخيار إشكال و لعله من جهه احتمال اعتبار قابليه العين للبقاء بعد العقد ليعلق 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 الغنيه الإجماع عليه و صرح الشيخ فى غير موضع من المبسوط بذلك أيضا بل عن الخلاف الإجماع على عدم دخوله فى الوكاله و العاربه و القراض و الحواله و الوديعه إلا أنه فى المبسوط بعد ذكر جملة من العقود التى يدخلها الخيار و التى لا- يدخلها قال و أما الوكاله و الوديعه و العاربه و القراض و الجعاله 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 فتفسخ 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 المسأله.

### مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأن ظاهر النص كون البيع عله تامه و مقتضاه كظاهر الفتاوى شمول الحكم للصراف و السلم قبل القبض و لا إشكال فيه لو قلنا بوجوب التقابض فى المجلس فى الصراف 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 الصراف 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 في الدروس يثبت معنى خيار المجلس في الصرف تقابضا أو لا فإن التزما به قبل القبض وجب التقابض فلو هرب أحدهما عصى و انفسخ العقد و لو هرب قبل الالتزام فلا معصيه و يحتمل قويا عدم العصيان مطلقا لأن للقبض مدخلا في اللزوم فله تركه انتهى و صرح الشيخ أيضا في المبسوط بثبوت التخاير في الصرف قبل التقابض. و مما ذكرنا يظهر الوجه في كون مبدأ الخيار للمالكين الحاضرين في مجلس عقد الفضولين على القول بثبوت الخيار لهما من زمان إجازتهما على القول بالنقل و كذا على الكشف مع احتمال كونه من زمان العقد

## القول في مسقطات الخيار

### إشاره

و هي أربعة على ما ذكرها في التذكرة اشتراط سقوطه في

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٠

ضمن العقد و إسقاطه بعد العقد و التفرق و التصرف فيقع الكلام في مسائل.

### مسألة لا خلاف ظاهرا في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد.

### إشاره

و عن الغنيه 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 الأدله بالمرجحات و هو ضعيف لأن الترجيح من حيث الدلاله و السند مفقود و موافقه عمل الأصحاب لا يصير مرجحا 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 الذى 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 الخارجى و هو الشرط لوجوب العمل به شرعا بل التأمل في دليل الشرط يقضى بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصلية الثابته 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 استشهاد 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 الرواية محموله بقرينه الإجماع على عدم لزوم الشروط الابتدائية على صوره وقوع الاشتراط في ضمن عقد لازم أو المصالحة على إسقاط الخيار المتحقق سببه بالمكاتبه بذلك المال و كيف كان فالاستدلال فيها بقاعده الشروط على نفي 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 لازما 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 الواقعة 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 للالتزام 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 العلية التامة 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 بعث بشرط أن لا يثبت خيار المجلس كما مثل به فى الخلاف و المبسوط و الغنيه و التذكره لأن المراد بالسقوط هنا عدم الثبوت لا الارتفاع.

### **الثانى أن يشترط عدم الفسخ**

فيقول بعث 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 مخالفه 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

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢١

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 أحل به و فسخ العقد ففى تأثير الفسخ الوجهان المتقدمان و الأقوى عدم التأثير و هل للمشروط له الفسخ- بمجرد عدم إسقاط المشتراط 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 المشتري على سلطته الفسخ مخالفا لمصلحه الشروط له و قد يموت ذو الخيار و ينتقل إلى وارثه.

## بقي الكلام في أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره في متن العقد

### إشارة

فلو ذكره قبله لم يفد لعدم الدليل على وجوب الوفاء به و صدق الشرط على غير المذكور في العقد غير ثابت لأن المتبادر عرفا هو الإلزام و الالتزام المرتبط بمطلب آخر و قد تقدم عن القاموس أنه الإلزام و الالتزام في البيع و نحوه و عن الشيخ و القاضي تأثير الشرط المتقدم. قال في محكي 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 الشافعي ثم قال دليلنا أنه لا مانع من هذا الشرط و الأصل جوازه و عموم الأخبار في جواز الشرط يشمل هذا الموضوع انتهى و نحوه المحكي عن جواهر القاضي. و قال في المختلف على ما حكى عنه بعد ذلك و عندي في ذلك نظر فإن الشرط إنما يعتبر حكمه لو وقع في 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 في العقد بأن يقول مثلا بعت على ما ذكر فهو من المذكور في 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 الشافعي إنما يخالف في صحة هذا الاشتراط في متن العقد. و قد

صرح فى التذكرة بذكر خلاف بعض الشافعية فى اشتراط عدم الخيار فى متن العقد و استدلالهم بأن الخيار بعد تمام العقد فلا يصح إسقاطه قبل تمامه. و الحاصل أن ملاحظه عنوان المسأله فى الخلاف و التذكرة و استدلال الشيخ على الجواز و بعض الشافعية على المنع يكاد يوجب القطع بعدم إرادته 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 مبني 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 شرطاً منوياً 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 إنشاءه بشىء بخلاف قوله بعتك على أن لا خيار لى الذى مؤداه بعتك ملتزماً على نفسى و بانياً على أن لا خيار لى فإن إنشاءه للبيع قد اعتبر مقيداً بإنشائه التزام عدم الخيار فحاصل الشرط إزام فى التزام مع اعتبار تقييد الثانى بالأول و تمام الكلام فى باب الشروط إن شاء الله تعالى.

## فرع

ذكر العلامة فى التذكرة مورداً لعدم جواز اشتراط نفي خيار المجلس و غيره فى متن العقد و هو ما إذا نذر المولى أن يعتق عبده إذا باعه بأن قال لله على أن أعتقك إذا بعتك قال لو باعه بشرط نفي

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 الناذر على التصرفات المنافية له و قد مر أن الأقوى في الشرط أيضا كونه كذلك.

### مسألة و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد

#### إشاره

بل هذا هو المسقط الحقيقي و لا خلاف ظاهرا في سقوطه بالإسقاط- و يدل عليه بعد الإجماع فحوى ما سيجىء 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 تمليك الخيار لصاحبه و إلا فهو باق مطلقا كما هو ظاهر التذكرة أو مع قيد إرادته الاستكشاف دون التفويض و يكون حكم التفويض كالتمليك. أقول و لو سكت فخيار الساكت باق إجماعا و وجهه واضح و أما خيار الأمر ففى بقاءه مطلقا أو بشرط عدم إرادته تمليك

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 طرفي 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 دعيه استكشاف حال المخاطب و كأنه في العرف السابق كان ظاهرا في تملك المخاطب أمر الشئ 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 ترجيحا 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 عبدا بجاريه ثم أعتقهما جميعا 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 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 الهيئة الاجتماعية الحاصلة لهما حين العقد فإذا حصل الافتراق الإضافي و لو بمسماه ارتفع الخيار فلا يعتبر الخطوه و لذا حكى عن جماعه التعبير بأدنى الانتقال و الظاهر أن ذكره فى بعض العبارات لبيان أقل الأفراد خصوصا مثل قول الشيخ فى 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 الروايه ثم اعلم أن الافتراق على ما عرفت من معناه يحصل بحركه أحدهما و بقاء الآخر فى مكانه فلا يعتبر الحركه من الطرفين فى صدق افتراقهما فالحركه من أحدهما لا يسمى افتراقا حتى يحصل عدم المصاحبه من الآخر فذات الافتراق من المتحرك و اتصافها بكونها افتراقا من الساكن و لو تحرك كل منهما كان حركه كل منهما افتراقا بملاحظه عدم مصاحبه الآخر و كيف كان فلا يعتبر فى الافتراق المسقط حركه كل منهما إلى غير جانب الآخر كما يدل عليه الروايات الحاكيه لشراء الإمام ع أرضا و أنه قال: فلما استوجبته قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا فأثبت افتراق الطرفين بمشيه ع فقط.

**مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخايير أيضا**

سواء بلغ حد سلب الاختيار أم لا لأصالة

بقاء الخيار بعد تبادل الاختيار من الفعل المسند إلى الفاعل المختار مضافا إلى حديث رفع ما استكرهوا عليه و قد تقدم فى مسأله 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 صورته 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 عبارته 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 ففيه 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 بإبقاء أحدهما فى المجلس كرها مع المنع عن التخايير و ذهاب الآخر اختيارا و محل الكلام هو الأول و سينضح به حكم الثانى و الأقوال



فيه أربعة سقوط خيارهما كما عن ظاهر المحقق والعلامة وولده السعيد والسيد العميد و شيخنا الشهيد قدس الله أسرارهم و ثبوته لهما كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانيين و محتمل الإرشاد و سقوطه في حق المختار خاصة- و فصل في التحرير بين بقاء المختار في المجلس فالثبوت لهما و بين مفارقتة فالسقوط عنهما و مبنى الأقوال على أن افتراقهما المجمعول 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 خاصة 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 حركة 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- مغايرا للثبوت لهما و أن محل الخلاف ما إذا لم يفارق الآخر المجلس اختيارا و إلا سقط خيارهما اتفاقا 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 مبني 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 عبارته 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 رضاها 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 سقطا و إلا ثبتا. و يدل عليه ما تقدم من صحيحه الفضيل المصرحه بإناطه 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 اختيارا ممنوعه و ظاهر الصحيحه و إن كان أخص إلا أن ظهور الروايه فى عدم مدخله شىء آخر زائدا على مفارقه أحدهما صاحبه مؤيد بالتزام مقتضاه فى غير واحد من المقامات مثل ما إذا مات أحدهما و فارق الآخر اختيارا- فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فى سقوط الخيارين و قد قطع به فى جامع المقاصد مستدلا 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 مفارقه صاحبه مع تأيد ذلك بنقل الإجماع عن السيد عميد الدين و ظاهر المبنى المتقدم عن الإيضاح أيضا عدم الخلاف فى عدم اعتبار الرضا من الطرفين و إنما الخلاف فى أن البقاء اختيارا مفارقه اختياريه أم لا- بل ظاهر القواعد أيضا أن سقوط خيار المكره متفرع على سقوط خيار الماكث من غير إشاره إلى وجود

خلاف في هذا التفريع وهو الذي ينبغي لأن الغايه إن حصلت سقط الخياران و إلا بقيا فتأمل. و عبارته الخلاف المتقدمه و إن كانت ظاهره في التفكيك بين المتبايعين في الخيار إلا إنما ليست بتلك الظهور لاحتمال إرادته سقوط خيار المتمكن من التخيير من حيث تمكنه مع قطع النظر عن حال الآخر فلا- ينافي سقوط خيار الآخر لأجل التلازم بين الخيارين من حيث اتحادهما في الغايه 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 و لعل نظر الشيخ و القاضي إلى أن الافتراق المستند إلى اختيارهما جعل غايه لسقوط خيار كل منهما فالمستند إلى اختيار أحدهما مسقط لخياره خاصه و هو استنباط حسن لكن لا- يساعد عليه ظاهر النص ثم إنه يظهر مما ذكرنا حكم عكس المسأله و هي ما إذا أكره أحدهما على البقاء ممنوعا من التخيير و فارق الآخر اختيارا 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 أيضا و كيف كان فالحكم بسقوط الخيار عنهما هنا كما لا يخفى

### مسأله لو زال 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 الهيئه الاجتماعيه الحاصله حين العقد قد ارتفعت حسا غايه الأمر عدم ارتفاع حكمها و هو الخيار بسبب

الإكراه و لم يجعل مجلس زوال الإكراه بمنزله مجلس العقد.

و الحاصل أن الباقي بحكم الشرع هو الخيار لا مجلس العقد فالنص ساكت عن غايه 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 جاريان في كل خيار لم يظهر حاله من الأدله.

مسأله و من مسقطات هذا الخيار التصرف

على وجه يأتي في خيارى الحيوان و الشرط ذكره الشيخ في المبسوط في خيار المجلس و فى الصرف و العلامه فى التذكرة و نسب إلى جميع من تأخر عنه بل ربما يدعى إطباقهم عليه و حكى عن الخلاف و الجواهر و الكافى و السرائر و لعله لدلاله التعليل فى بعض أخبار خيار الحيوان و هو الوجه أيضا فى اتفاقهم على سقوط خيار الشرط و إلا فلم يرد فيه نص بالخصوص بل سقوط خيار المشتري بتصرفه مستفاد من نفس تلك الروايه المعلله حيث قال: فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثا قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه فلا شرط فإن المنفى يشمل شرط المجلس و الحيوان فتأمل و تفصيل التصرف المسقط سيجى ء إن شاء الله تعالى

## الثانى خيار الحيوان

### [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 حياهه 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 تلقا من البائع قبل القبض أو فى زمان الخيار و فى منتهى خياره مع عدم بقائه إلى الثلاثه وجوه

### **[هل يختص هذا الخيار بالبئع 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 المترامى من النص و الفتوى لم أجد مصرحا بأحد الأمرين. نعم يظهر من بعض المعاصرين الأول و لعله الأقوى

و كيف كان فالكلام فىمن له هذا الخيار و فى مدته من حيث المبدأ و المنتهى و مسقطاته يتم برسم مسائل.

### **مسألة المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشترى**

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 البئع خرج المشترى و بقى البائع بل لعموم أوفوا بالعقود بالنسبه إلى ما ليس فيه خيار المجلس بالأصل أو بالاشتراط و يثبت الباقى 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 للمشترى 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 بالمشترى 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 للمشترى 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 صحیحه ابن رثاب عن أبی عبد الله ع قال: الشرط فی حیوانات ثلاثه أيام للمشتري و أظهر من الكل صحیحه ابن رثاب المحکیه عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری جاریه لمن الخیار للمشتري أو للبائع و لهما کلهما قال الخیار لمن اشتری نظره ثلاثه أيام فإذا مضت ثلاثه أيام فقد وجب الشراء و عن سیدنا المرتضى قدس سره و ابن طاوس ثبوته للبائع أيضا. و حکى عن الانتصار دعوى الإجماع علیه لأصاله جواز العقد من الطرفين بعد ثبوت خيار المجلس و لصحیحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ثلاثه أيام فی حیوان و فیما سوى ذلك من بیع حتى یفترقا و بها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق و هی أرجح بحسب السند من صحیحه ابن رثاب المحکیه عن قرب الإسناد و قد صرحوا بترجیح روايه مثل محمد بن مسلم و زراره و أضرابهما على غیرهم من الثقات مضافا إلى ورودها فی الكتب الأربعه المرجحه على مثل قرب الإسناد من الكتب التي یلتفت إليها أكثر أصحابنا مع بعد غفلتهم عنها أو عن مراجعتها و أما الصحاح الأخر المكافئه سندا لصحیحه ابن مسلم فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا- تبلغ فی الظهور مرتبه منطوق الصحیحه فیمكن حملها على بیان الفرد الشدید الحاجه لأن الغالب فی المعامله خصوصا معاملة حیوان كون إرادته الفسخ فی طرف المشتري لاطلاعه على خفايا حیوان و لا ریب أن الأظهریه فی الدلاله متقدمه فی باب الترجیح على الأكثریه. و أما ما ذکر فی تأویل

المکاسب، ج ٣، ص ٢٢٥

صحیحه ابن مسلم من أن خيار حیوان للمشتري على البائع - فكان بین المجموع ففی غایه

السقوط و أما الشهره المحققه فلا تصير حجه على السيد بل مطلقا بعد العلم بمستند المشهور و عدم احتمال وجود مرجح لم يذكروه و إجماع الغنيه لو سلم رجوعه إلى اختصاص الخيار بالمشتري لا مجرد ثبوته له معارض بإجماع الانتصار الصريح في ثبوته للبائع و لعله لذا قوى في المسالك قول السيد مع قطع النظر عن الشهره بل الاتفاق على خلافه و تبعه على ذلك في المفاتيح و توقف في غايه المراد و حواشى القواعد و تبعه في 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 في ضعف هذا القول. نعم هنا قول ثالث لعله أقوى منه و هو ثبوت الخيار لمن انتقل إليه الحيوان ثمنا أو مثمنا نسب إلى جماعه من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لعموم صحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا و صاحب الحيوان بالخيار ثلاثه أيام و لا ينافيه تقييد صاحب الحيوان بالمشتري في موثقه ابن فضال لاحتمال ورود التقييد مورد الغالب لأن الغالب كون صاحب الحيوان مشتريا و لا ينافي 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 المثبته للخيار للمتبايعين لإمكان تقييدها و إن كان بعد بما إذا كان العوضان حيوانين لكن الإشكال في



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 بضمان البائع لها مده الاستبراء و لم أقف لهم على دليل - .

### مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد

فلو لم يتفرق 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 أصالة 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 المشتري 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 مثالان 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 بوجود 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 الثالث التصرف

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 الثلاثه 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 الثلاثه الأيام التى له فيها الخيار بعد الحدث الذى يحدث فيها أو الركوب الذى يركبها فراسخ فوق ع 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 في موضع من التذكرة عندنا أن الاستخدام بل كل تصرف يصدر من المشتري قبل علمه بالعيب أو بعده يمنع الرد انتهى. و هو في 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 في أثناء الثلاثة فيلزم جعل الخيار فيه كاللغو مع أنهم ذكروا أن الحكمه في هذا الخيار الاطلاع على أمور خفيه في الحيوان توجب زهاده المشتري و كيف يطلع الإنسان على ذلك بدون النظر إلى الجاربه و لمسها و أمرها بغلق الباب و السقى و شبه ذلك و إن كان المراد مطلق التصرف بشرط دلالتة على الرضا بلزوم العقد كما يرشد إليه وقوعه في معرض التعليل في 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 التي 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]**

**اشاره**

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 یرى 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 عرفا.

**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 نفى الخيار معللا بكون التصرف غالبا دالا على الرضا بلزوم العقد و بعد ملاحظه وجوب تقييد إطلاق الحكم بمؤدى علتة 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 مملوكة له و يدخل فيه كلما يدل نوعا على الرضا و إن لم يعد تصرفا عرفا 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 الدلالة في الجملة على الرضا كما سيجى ء. و يؤيده حكم بعضهم بكفايه الدال على الرضا و إن لم يعد تصرفا كتقيل الجاربه للمشتري على ما صرح به في التحرير و الدروس فعلم أن العبره بالرضا و إنما اعتبر التصرف للدلالة و ورود النص أيضا بأن العرض على البيع إجازة مع أنه ليس حدثا عرفا و مما يؤيد عدم إرادته الأصحاب كون التصرف مسقطا إلا من جهة دلالة على الرضا حكمهم بأن كل تصرف يكون إجازة من المشتري في المبيع يكون فسحا من البائع فلو كان التصرف مسقطا تعديا عندهم من جهة النص لم يكن وجه للتعدى عن كونه إجازة إلى كونه فسحا.

و قد صرح في التذكرة بأن الفسخ كالإجازة يكون بالقول و بالفعل و ذكر التصرف مثلا للفسخ و الإجازة الفعلين فاندفع ما يقال في تقريب كون التصرف

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٧

مسقطا لا للدلالة على الرضا بأن الأصحاب يعدونه في مقابل الإجازة.

#### [المناقشه في الاحتمال الرابع]

و أما المعنى الرابع فهو و إن كان أظهر الاحتمالات من حيث اللفظ بل جزم به في الدروس و يؤيده ما تقدم من روايه عبد الله بن الحسن بن زيد الحاكيه للنبوى الدال كما في الدروس أيضا على الاعتبار بنفس الرضا و ظاهر بعض كلماتهم الآتيه أن الاستفادة من

تتبع الفتاوى الإجماع على عدم إناطه الحكم بالرضا الفعلى بلزوم العقد مع أن أظهرته بالنسبه إلى المعنى الثالث غير واضحه

### فتعين إرادته المعنى الثالث

#### إشاره

و محصله دلالة التصرف لو خلى و طبعه على الالتزام و إن لم يفسد 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 تدبيرا ليس له الرجوع فيه كالمندور انتهى و قال فى موضع آخر إذا لم يتصرف

فيه يؤذن بالرضا في العاده و أما العلامه رحمه الله فقد عرفت أنه استدل على أصل الحكم بأن التصرف دليل الرضا باللزوم. و قال في موضع آخر لو ركب الدابه ليردها سواء قصرت المسافه أو طالت لم يكن ذلك رضاء بها ثم قال و لو سقاها الماء أو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه بإمساكه و لو حلبها في طريقه فالأقرب أنه تصرف يؤذن بالرضا. و في التحرير في مسأله سقوط رد المعيب بالتصرف قال و كذا لو استعمل المبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا و قال في 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 المختصه فتبينت ذات الخيار أو ذهل عن كونها المشتره ففي 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 في 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 في 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 حضرني من كلماتهم في هذا المقام الظاهره في 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 في النصوص و الفتاوى ليست كذلك بل هي واقعه غالبا مع الغفله أو التردد أو العزم على الفسخ مطلقا أو إذا اطلع على ما يوجب زهده فيه فهي غير داله في نفسها عرفا على الرضا و منه يظهر وجه النظر في دفع الاستبعاد الذي ذكرناه سابقا من عدم انفكاك اشتراء الحيوان من التصرف فيه في الثلاثه فيكون مورد الخيار في غايه الندره بأن الغالب في التصرفات ووقوعها مع عدم الرضا باللزوم فلا يسقط بها الخيار إذ فيه أن هذا يوجب استهجان تعليل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضاء لأن المصحح لهذا التعليل مع العلم بعدم كون بعض أفراده رضاء هو ظهوره فيه عرفا من أجل الغلبه فإذا فرض أن الغالب في مثل هذه التصرفات ووقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم على الفسخ أو التردد فيه أو الغفله كان تعليل الحكم على المطلق بهذه العله الغير الموجوده إلا- في قليل من أفراده مستهجنا.

و أما الاستشهاد لذلك بما سيجيء من أن تصرف البائع في 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 سيجيء. 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 ثلاثة أيام ثم رد قال إن كان تلك الثلاثة أيام شرب لبنها يرد معها ثلاثة أمداد و إن لم يكن لها لبن فليس عليه شيء و نحوه الآخر و ما فيهما من رد ثلاثة 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 بحقيقته 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 استثني و الأخبار الخاصه الوارده فى بعض أفراد المسأله. فمن الأولى الخبر المستفيض الذى لا يبعد دعوى تواتره: إن المسلمين عند شروطهم و يزيد فى صحيحه ابن سنان: إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز. و فى موثقه إسحاق بن عمار: إلا- شرطاً حرم حلالاً- أو حلال حراماً نعم فى صحيحه أخرى لابن سنان: من اشترط شرطاً مخالفاً 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 فى معنى هذه الأخبار و توضيح المراد منه الاستثناء الوارد فيها يأتى فى باب الشرط فى ضمن العقد إن شاء الله-

## و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط فى العقد

### إشاره

و هى تظهر برسم مسائل -

### مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلاً بالعقد أو منفصلاً عنه

لعموم أدله الشرط قال فى التذكرة لو شرط خيار الغد صح عندنا خلافاً للشافعى و استدلل له فى موضع آخر بلزوم صيروره العقد جائزاً بعد اللزوم و رد بعدم المانع من ذلك مع أنه كما فى التذكرة منتقض بخيار التأخير و خيار الرؤيه. نعم يشترط تعيين المده فلو تراضيا على مده مجهوله كقدوم الحاج بطل بلا خلاف بل حكى الإجماع عليه صريحاً لصيروره المعامله بذلك غرريه و لا عبره بمسامحه العرف فى بعض المقامات و إقدام العقلاء عليه أحياناً فإن المستفاد من تتبع أحكام المعاملات عدم رضاء الشارع بذلك إذ كثيراً ما يتفق التشاح فى مثل الساعه و الساعتين من زمان الخيار فضلاً من اليوم و اليومين. و بالجمله فالغرر لا ينتفى بمسامحه الناس فى غير زمان الحاجه إلى المداقه و إلا لم يكن بيع الجزاف و ما تعذر تسليمه و الثمن المحتمل للتفاوت القليل و غير ذلك من الجهالات غرراً لتسامح الناس فى غير مقام الحاجه إلى المداقه فى أكثر الجهالات و لعل هذا مراد بعض الأساطين من قوله إن دائره الغرر فى الشرع أضيق من دائرته فى العرف و إلا فالغرر لفظ لا يرجع فى معناه إلا إلى العرف. نعم الجهاله التى لا- يرجع الأمر معها غالباً إلى التشاح بحيث يكون النادر كالمعدوم لا تعد غرراً 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 فى 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 فى الأول يفسد البيع فيلغو الشرط اللهم إلا أن يراد أن نفس الالتزام بخيار فى مده مجهوله غرر و إن لم يكن بيعا فيشمله دليل نفي الغرر فيكون مخالفا للكتاب و السنه لكن لا يخفى سرايه الغرر إلى البيع فيكون الاستناد فى فساده إلى فساد شرطه المخالف للكتاب كالأكل من القفا.

### مسأله لا فرق فى بطلان العقد- بين ذكر المده المجهوله

كقدوم الحاج و بين عدم ذكر المده أصلا كأن يقول بعتك على أن يكون لى الخيار و بين ذكر المده المطلقه كأن يقول بعتك على أن يكون لى الخيار مده لاستواء الكل فى الغرر- خلافا للمحكى عن المقنعه و الانتصار و الخلاف و الجواهر و الغنيه و الحلبي فجعلوا مده الخيار فى الصوره الثانيه ثلاثه أيام و يحتمل حمل الثالثه عليها- و عن الانتصار و الغنيه و الجواهر الإجماع عليه- و فى محكى الخلاف وجود أخبار الفرقه به و لا- شك أن هذه الحكايه بمنزله إرسال أخبار فيكفى فى انجبارها الإجماعات المنقوله و لذا مال إليه فى محكى الدروس لكن العلامه فى التذكره لم يحك هذا القول إلا عن الشيخ قدس سره و أوله بإرادته خيار الحيوان. و عن العلامه الطباطبائي فى مصابيح الجزم به و قواه بعض المعاصرين منتصرا لهم بما فى مفتاح الكرامه من أنه ليس فى الأدله ما يخالفه إذ الغرر مندفع بتحديد الشرع و إن لم يعلم به المتعاقدان كخيار الحيوان الذى لا إشكال

فى صحه العقء مع الجهل به أو بمدته. و زاد فى مفتاح الكرامه التعليل بأن الجهل يؤول إلى العلم الحاصل من الشرع و فىه ما تقدم فى مسأله تعذر التسليم من أن بيع الغرر موضوع عرفى حكم فى الشارع بالفساد و التحديد بالثلاثه تعبد شرعى لم يقصده المتعاقدان فإن ثبت بالدليل كان مخصصا لعموم نفى الغرر و كان التحديد تعبديا نظير التحديد الوارد فى بعض الوصايا المبهمه أو يكون حكما شرعيا ثبت فى موضوع خاص- و هو إهمال مده الخيار. و الحاصل أن الدعوى فى تخصيص أدله نفى الغرر لا فى تخصصها و الإنصاف أن ما ذكرنا من حكايه الأخبار و نقل الإجماع لا ينهض لتخصيص قاعده الغرر لأن الظاهر بقرينه عدم تعرض الشيخ لذكر شىء من هذه الأخبار فى كتابيه الموضوعين لإيداع الأخبار أنه عول فى هذه الدعوى على اجتهاده فى دلالة الأخبار الوارده فى شرط الحيوان و لا- ريب أن الإجماعات المحكيه إنما تجبر قصور السند المرسل المتضح دلالته أو القاصر دلالته لا- المرسل المجهول العين المحتمل لعدم الدلاله رأسا فالتعويل حينئذ على نفس الجابر و لا حاجه 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 بعت فقل لا خلابه و جعل له الخيار ثلاثا. و فى روايه و لك الخيار ثلاثا و الخلابه الخديعه فى دلالاته فضلا عن سنده ما لا يخفى

و جبرها بالإجماعات كما ترى إذ التعويل عليها مع ذهاب المتأخرين إلى خلافها في 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 في 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 سيجيء تمام الكلام في 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 الحلبي 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 في زمان لو لا الخيار لزم العقد كما أشار إليه في السرائر لكن لو تم هذا لاقتضى كونه في 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 لأجنبي

قال في التذكرة لو باع العبد و شرط الخيار للعبد- صح البيع و الشرط عندنا معا و حكى عنه الإجماع في الأجنبي قال لأن العبد بمنزله الأجنبي و لو جعل الخيار لمتعدد كان كل منهم ذا خيار فإن اختلفوا في الفسخ و الإجاره قدم الفاسخ لأن مرجع الإجازه إلى إسقاط خيار المجيز خاصه بخلاف ما لو وكل جماعه في 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 في الدروس

و يجوز اشتراطه لأجنبي منفردا و لا- اعترض عليه و معهما أو مع أحدهما و لو خولف أمكن اعتبار فعله و إلا- لم يكن لذكره فائده انتهى. أقول و لو لم يمض فسخ الأجنبي 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 الإطلاق و إلا فمقتضى التحكيم نفوذ حكمه على الجاعل من دون ملاحظه مصلحه فتعليل و جوب مراعاة الأصلح بكونه أمينا لا يخلو عن نظر ثم إنه ربما يتخيل أن اشتراط الخيار للأجنبي مخالف للمشروع نظرا إلى أن الثابت في 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 الأجنبي 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 عرفاً 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 الثاني و هو الائتمار بأمره الابتدائي فإنه إن كان شرطاً لأحدهما ملك الفسخ لو أمره به و إن كان لكل منهما ملكاً كذلك ثم في اعتبار مراعاة المستأمر للمصلحة و عدمه و جهان أو جههما العدم إن لم يستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقرينه حاله أو مقالیه.

### **مسألة من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار**

و هو جائز عندنا كما في التذكرة و عن غيرها الإجماع عليه و هو أن يبيع شيئاً و يشترط الخيار لنفسه مده بأن يرد الثمن فيها و يرتجع المبيع

و الأصل فيه بعد العمومات المتقدمة في 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 ألا 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 تؤخر 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 فنعه إن جاء هو بالمال إلى وقت بيننا و بينهم أن ترد عليه الشراء فإن جاء الوقت و لم يأتنا بالدراهم 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 فسحا فعليا

بأن يراد منه تمليك الثمن ليتملك منه المبيع و عليه حمل فى الرياض ظاهر الأخبار الداله على عود المبيع بمجرد رد الثمن.

الرابع أن يؤخذ رد الثمن قيذا 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 الإقالة 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 التذكرة هو الثانى

[صححه الأنحاء المذكوره عدا الرابع]

لكن الظاهر صحه الاشتراط بكل من الوجوه الخمسه عدا الرابع فإنه فيه إشكالا من جهة 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 صحه 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 رد عينه أو يشترط رد 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 في الخيار لإفاده سقوطه بإتلاف البائع فيبقى الخيار في إتلاف غيره على حاله وفيه نظر. و على الثاني فله رد البديل في موضع صحه 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 كلياً فإن كان في ذمه البائع كما هو مضمون روايه سعيد بن يسار المتقدمه فرده بأداء ما في الذمه سواء قلنا إنه عين الثمن أو ببدله من حيث إن ما في ذمه البائع سقط عنه بصيرورته ملكاً له فكأنه تلف المراد برده المشتري رد ببدله و إن لم يكن الثمن في ذمه البائع و قبضه 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 المشتري بيع الخيار هو رد ما يعم البديل إما مطلقاً أو مع فقد العين و يدل عليه صريحاً 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 و غيره و لعل منشأ الظهور أن هذا القسم فرد من خيار الشرط مع اعتبار شىء زائد فيه و هو رد الثمن و عللوا ذلك أيضاً 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 تملكا للثمن من المشتري ليملك 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 بتحقق الفسخ فيما هو أخفى من ذلك دلاله و ما قيل من أن الرد يدل على إرادته الفسخ و الإراده غير المراد ففيه أن المدعى دلالتة على إرادته كون المبيع ملكا له و الثمن ملكا للمشتري و لا يعتبر في الفسخ الفعلي 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 تحقق الفسخ الفعلي به.

الأمر الرابع- يسقط هذا الخيار بإسقاطه بعد العقد

على الوجه الثاني 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 التفرق عدم الجواز أيضا إلا أن يفرق هنا بأن المشروط له مالك 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 معييا كفى في الرد و له الاستبدال و

يسقط أيضا بالتصرف فى 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 رضاء بالعقد و لا- خيار و قد عمل الأصحاب بذلك فى غير مورد النص كخيارى المجلس و الشرط. و المحكى عن المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه- أن الظاهر عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف فى الثمن لأن المدار فى هذا الخيار عليه لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن فلو سقط الخيار سقط الفائده و للموثق المتقدم المفروض فى مورده تصرف البائع فى الثمن و بيع الدار لأجل ذلك و المحكى عن العلامة الطباطبائى فى مصايحه الرد على ذلك بعد الطعن عليه بمخالفته لما عليه الأصحاب بما حصله أن التصرف المسقط ما وقع فى 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 فى 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 في غير مورد النص عليه باتفاق الأصحاب و أما بناء هذا العقد على التصرف فهو من جهة أن الغالب المتعارف البيع بالثمن الكلى و ظاهر الحال فيه كفايه رد مثل الثمن و لذا قويننا حمل الإطلاق في هذه الصورة على ما يعم البدل و حينئذ فلا يكون التصرف في عين الفرد المدفوع دليلاً 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 جهة تواطؤ المتعاقدين على ثبوت الخيار مع التصرف أيضاً أو للعلم بعدم الالتزام بالعقد بمجرد التصرف في الثمن و قد مر أن السقوط بالتصرف ليس تعبداً شرعياً مطلقاً حتى المقرون منه بعدم الرضا بلزوم العقد. و أما الثاني فلأن المستفاد من النص و الفتوى كما عرفت كون التصرف مسقطاً فعلياً كالقولى يسقط الخيار في كل مقام يصح إسقاطه بالقول و الظاهر عدم الإشكال في جواز إسقاط الخيار قولاً قبل الرد هذا مع أن حدوث الخيار بعد الرد مبنى على الوجه الأول المتقدم من الوجوه الخمسه في مدخلية الرد في الخيار و لا دليل على تعيينه في بيع الخيار المتعارف بين الناس بل الظاهر من عبارته غير واحد هو الثاني أو نقول إن المتبع مدلول الجملة الشرطيه الواقعه في متن العقد فقد يؤخذ الرد فيها قيده للخيار و قد يؤخذ قيده للفسخ. نعم لو جعل الخيار و الرد في جزء معين من المده كيوم بعد السنه كان التصرف قبله تصرفاً مع لزوم العقد و جاء فيه

الإشكال في صحه الإسقاط هنا و لو قولاً من عدم تحقق الخيار و من تحقق سببه. و أما المناقشه في تحديد مبدأ الخيار بالرد بلزوم جهاله مدته الخيار ففيه أنها لا تقدر مع تحديد زمان التسلط على الرد و الفسخ بعده إنشاء. نعم ذكر في التذكرة أنه لا يجوز اشتراط الخيار من حين التفرق إذا جعلنا مبدأه عند الإطلاق من حين العقد لكن الفرق يظهر بالتأمل و أما الاستشهاد عليه بحكم العرف ففيه أن زمان الخيار عرفاً لا يراد به إلا ما كان الخيار متحققاً فيه شرعاً أو بجعل المتعاقدين و المفروض أن الخيار هنا جعلى فالشك في تحقق الخيار قبل الرد بجعل المتعاقدين و أما ما ذكره بعض الأصحاب في رد الشيخ من بعض أخبار

المسألة فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملك على انقضاء زمان الخيار مطلقاً 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 أيضاً له مطلقاً و الظاهر عدم سقوط خيار البائع فيسترد المثل أو القيمة 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 في ذلك فلا خيار مع تلفه ثم إنه لا تنافى بين شرطيه البقاء و عدم جواز تفويت الشرط فلا يجوز للمشتري إتلاف المبيع كما سيجيء في 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 فى مورد كون التلف ممن لا- خيار له فلا- حاجه لهما إلى تلك الروايه و لا يكون الروايه مخالفه للقاعده و إنما المخالف لها هى قاعده أن الخراج بالضمان إذا انضمت إلى الإجماع لى كون النماء للمالك. نعم الإشكال فى 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 فى 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 فى قدره على الفسخ برد الثمن على نفس المشتري أو برده على وكيله المطلق أو الحاكم أو العدول

مع التصريح بذلك فى 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 القمي 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 يجيىء 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 لتحقق 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 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 فى 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 الولى مقامه لأن الظاهر من الرد إلى المشتري حصوله عنده و تملكه له حتى لا يبقى الثمن فى ذمه البائع بعد الفسخ و لذا لو دفع إلى وارث المشتري كفى و كذا لو رد وارث البائع مع أن المصرح به فى العقد رد البائع و ليس ذلك لأجل إرثه للخيار لأن ذلك متفرع على عدم مدخلية خصوص البائع فى الرد و كذا الكلام فى ولىه و دعوى أن الحاكم إنما يتصرف فى مال الغائب- على وجه الحفظ و المصلحة و الثمن قبل رده باق على ملك البائع و قبضه عنه الموجب لسلطانه البائع على الفسخ قد لا- يكون مصلحة للغائب أو شبهه فلا يكون ولىا فى القبض فلا يحصل ملك المشتري المدفوع بعد الفسخ مدفوعه بأن هذا ليس تصرفا اختياريا من قبل الولى حتى يناط بالمصلحة بل البائع حيث وجد من هو منصوب شرعا لحفظ مال الغائب صح له الفسخ إذ لا يعتبر فيه قبول المشتري أو ولىه للثمن حتى يقال إن ولايته فى القبول متوقفه على المصلحة بل المعتبر تمكين المشتري أو ولىه 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 الولى الآخر أعنى الجد مطلقا أو مع عدم التمكن من الرد إلى الأب أو لا وجوه و يجرى مثلها فيما لو اشترى الحاكم للصغير فرد

البائع إلى حاكم آخر و ليس فى 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 فى مثل هذه الأمور لما عرفت من أن أخذ الثمن من البائع ليس تصرفاً اختيارياً بل البائع إذا وجد من يجوز أن يملك الثمن عن المشتري عند فسخه جاز له الفسخ و ليس فى مجرد تملك الحاكم الثانى الثمن عن المشتري مزاحمه للحاكم الأول غايه الأمر و جوب دفعه إليه مع احتمال عدم الوجوب لأن هذا ملك جديد للصغير لم يتصرف فيه الحاكم الأول فلا مزاحمه لكن الأظهر أنها مزاحمه عرفاً.

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 فى 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 فى 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 فى الكل برد جزء معين من الثمن فى المده بل بجزء غير معين فيبقى الباقي فى ذمه البائع بعد الفسخ.

الأمر الثامن كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشتري اشتراط الفسخ برد المثل

و لا إشكال فى انصراف الإطلاق إلى العين و لا فى 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 التمكن 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 في الوكاله و الجعاله و القراض و العاريه و الوديعة لأن الخيار لكل منهما دائما فلا معنى لدخول خيار الشرط فيه.

**و الأصل في ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم**

بل الظاهر المصرح به في كلمات جماعه دخوله في غير المعاوضات من العقود اللازمه و لو من طرف واحد بل إطلاقها يشمل العقود الجائزه إلا- أن يدعى من الخارج عدم معنى للخيار في العقد الجائز و لو من الطرف الواحد. فعن الشرائع و الإرشاد و الدروس و تعليق الإرشاد و مجمع البرهان و الكفايه دخول خيار الشرط في كل عقد سوى النكاح و الوقف و الإبراء و الطلاق و العتق و ظاهرها ما عدا الجائز و لذا ذكر نحو هذه العبارة في التحرير بعد ما منع الخيار في العقود الجائزه و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف بينهم في أن مقتضى عموم أدله الشرط الصحه في الكل و إنما الإخراج لمانع. و لذا قال في الدروس بعد حكاية المنع من دخول خيار الشرط في الصرف عن الشيخ قدس سره أنه لم يعلم وجهه مع عموم صحيحه ابن سنان المؤمنون عند شروطهم

**فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم**

**إشاره**

فنقول

فالظاهر عدم الخلاف في عدم دخول الخيار فيها كما يرشد إليه استدلال الحلى في السرائر على عدم دخوله في الطلاق بخروجه عن العقود قيل لأن المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين كما ينبه عليه جملة من الأخبار والإيقاع إنما يقوم بواحد وفيه أن المستفاد من الأخبار كون الشرط قائما بشخصين المشروط له والمشروط عليه لا كونه متوقفا على الإيجاب والقبول ألا ترى أنهم جوزوا أن يشترط في إعتاق العبد خدمه مده تمسكا بعموم المؤمنون عند شروطهم. غاية الأمر توقف لزومه كاشتراط مال على العبد على قبول العبد على قول بعض لكن هذا غير اشتراط وقوع الشرط بين الإيجاب والقبول فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى إمكان منع صدق الشرط وانصرافه خصوصا على ما تقدم عن القاموس بعدم مشروعيه الفسخ في الإيقاعات حتى تقبل لاشتراط التسلط على الفسخ فيها. والرجوع في العده ليس فسخا للطلاق بل هو حكم شرعي في بعض أقسامه لا يقبل الثبوت في غير مورده بل ولا السقوط في مورده و مرجع هذا إلى أن مشروعيه الفسخ لا بد لها من دليل وقد وجد في العقود من جهه مشروعيه الإقاله و ثبوت خيار المجلس و الحيوان و غيرهما في 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 الشرعي سببا فإذا لم يعلم كون الفسخ سببا لارتفاع الإيقاع أو علم عدمه بناء على أن اللزوم في الإيقاعات حكم شرعي كالجواز في العقود الجائزه فلا يصير سببا باشتراط التسلط عليه في متن الإيقاع هذا كله مضافا

إلى الإجماع عن المبسوط و نفي 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 غاية 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 سببه 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- كالعق 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 لزمتم 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 الزوم حكما شرعيا لماهيه الصدقه

نظير الجواز للعقود الجائزه و لو شك فى ذلك كفى فى عدم سببه الفسخ التى يتوقف صحه اشتراط الخيار عليها و توهم إمكان إثبات السببه بنفس دليل الشرط واضح الاندفاع. و منه الصلح فإن الظاهر المصرح به فى كلام جماعه كالعلاومه 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 التذكرة 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 التقايل فى العقد فمتى شرع التقايل 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 التقايل 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

فائدة الرضا الفعلى بعد العقد بفسخ صاحبه و لا يجعل الفسخ مؤثرا شرعيا و الله العالم

## الرابع خيار الغبن

### [الغبن لفه 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 نسبته 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

فقدتها 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 الفصولى 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 ماليته 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 يبيع 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 إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ بناء على 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 أكلا 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 نفى الخيار فى هذه الصورة من دون معارضة

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٥

فيثبت عدم الخيار فى الباقي بعدم القول بالفصل فتعارض مع آيه النهى المختصة بصوره الخدع الشامله غيرها بعدم القول بالفصل فيرجع بعد تعارضهما بضميمه عدم القول بالفصل و تكافؤهما إلى أصاله اللزوم.

### [ما استدل به فى التذكرة و المناقشه فيه]

و استدل أيضا فى التذكرة بأن النبى ص أثبت الخيار فى تلقى الركبان و إنما أثبتة للغبن و يمكن أن يمنع صحه حكاية إثبات الخيار لعدم وجودها فى الكتب المعروفه بين الإماميه ليقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

### [الاستدلال بلا ضرر و ضرار]

و أقوى ما استدل به على ذلك فى التذكرة و غيرها- قوله ص: لا ضرر و لا ضرار فى 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 فى البيع أم فى غيره كالصلح غير المبني على المسامحه و الإجاره و غيرها من المعاوضات هذا و لكن يمكن الخدشه فى ذلك بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل فى العقد لا يستلزم ثبوت الخيار للمغبون بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إذ يحتمل أن يتخير بين إمضاء العقد بكل الثمن و رده فى 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 فى أن له استرداد الزيادة من دون رد جزء من العوض كما عليه الأكثر فى معاوضات المريض المشتمله على المحاباه و إن اعترض عليهم العلامة بما حاصله أن استرداد بعض أحد العوضين من دون رد بعض

الآخر ينافي مقتضى المعاوضه. و يحتمل أيضا أن يكون نفي الزوم- بتسلط المغبون على إلزام الغابن بأحد الأمرين من الفسخ فى 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 فى 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 العلامة فى التذكرة و احتمله فى القواعد من أنه إذا ظهر كذب البائع مرابحه فى إخباره برأس المال ببذل 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 صورته امتناع الغابن من البذل و لعل هذا هو الوجه فى استشكال العلامة فى التذكرة فى 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 أتلّفه الغابن عليه من الزيادة بالمعامله الغبنيه فلا يعتبر كونه من عين الثمن نظير الأرش فى المعيب.

#### **[ما استدل 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 غبنه لأنها هبه مستقلة حتى أنه لو دفعه على وجه الاستحقاق لم يحل أخذه إذ لا ريب في 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 نفي الضرر. و أما الاستصحاب ففيه أن الشك في اندفاع الخيار بالبذل لا في 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 إلزام الغابن بالفسخ ضرر لتعلق غرض الناس بما ينتقل إليهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود و نقض الغرض ضرر و إن لم يبلغ حد المعارضة لضرر المغبون إلا أنه يصلح مرجحا لأحد الاحتمالين المذكورين على ما اشتهر من تخييره 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 يستكف عن اقتناء ذات القيمه اليسيره للتجمل فتأمل.

**و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده في حكم الغبن**

**إشاره**

فعن الكافي بسنده إلى إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله ع قال: غبن المسترسل سحت و عن الميسر عن أبي عبد الله ع قال: غبن المؤمن حرام و في 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

## و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى

فإن ما عدا الرواية الأولى ظاهره في حرمه الخيانه في المشاوره فيحتمل كون الغبن بفتح الباء و أما الروايه الأولى فهي و إن كانت ظاهره فيما يتعلق بالأموال لكن يحتمل حينئذ أن يراد كون الغابن بمنزله آكل السحت في استحقاق العقاب على أصل العمل و الخديعه في أخذ المال و يحتمل أن يراد كون المقدار الذي يأخذه زائدا على ما يستحقه بمنزله السحت في الحرمة و الضمان و يحتمل إرادته كون مجموع العوض المشتمل على الزيادة بمنزله السحت في تحريم الأكل في صورته خاصه و هي اطلاع المغبون و رده للمعامله المغبون فيها و لا ريب أن الحمل على أحد الأولين أولى و لا أقل من السماوات للثالث فلا دلاله

## فالعمده في 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 في 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 القيمه 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 في الأخيرين إذا أقدم على المعامله بانيا على المسامحه على تقدير الزيادة و النقيصه فهو كالعالم بل الشاك في الشئ ء إذا أقدم عليه بانيا على تحمله فهو في 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 برجاه عدمه و مساواته للعالم في الآثار ممنوعه حتى في 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 في 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 في التحرير و التذكرة و لو أقدم

عالمًا 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 منفردًا أو بما لا- يتسامح ففي الخيار وجه ثم إن المعتبر القيمة حال العقد فلو زادت بعده و لو قبل اطلاع المغبون على النقصان حين العقد لم ينفع- لأن الزيادة إنما حصلت في ملكه و المعاملة 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 في التذكرة 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 في قيمته. نعم لو قلنا بوجود التقابض بمجرد العقد كما صرح به العلامة في الصرف يثبت الخيار لثبوت الضرر بوجود إقباض الزائد في مقابله الناقص لكن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض و لو ثبت الزيادة أو النقص بعد العقد فإنه لا عبره بهما إجماعًا كما في التذكرة ثم إنه لا عبره بعلم الوكيل في مجرد العقد بل العبرة بعلم الموكل و جهله. نعم لو كان وكيلا في المعاملة و المساومه فمع علمه و فرض صحه المعامله حينئذ لا خيار للموكل و مع جهله يثبت الخيار للموكل إلا أن يكون عالمًا بالقيمة و بأن وكيله يعقد على أزيد منها و يقرره له و إذا ثبت الخيار في عقد الوكيل فهو للموكل خاصة إلا أن يكون وكيلا مطلقا بحيث يشمل مثل الفسخ فإنه كالولي حينئذ و قد



مر ذلك مشروحا في خيار المجلس - ثم إن الجهل إنما يثبت باعتراف الغابن و بالبينه إن تحققت و بقول مدعيه مع اليمين لأصالة عدم العلم الحاكمه على أصالة اللزوم - مع أنه قد يتعسر إقامة بينه 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 المدعي لما تعسر إقامة بينه 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 المدعي حتى في قبول قوله إذا تعسر عليه إقامة بينه. ألا ترى أنهم لم يحكموا بقبول قول مدعي فساد العقد إذا تعسر عليه إقامة بينه على سبب الفساد هذا مع أن عموم تلك القاعده ثم اندراج المسأله فيها محل تأمل و لو اختلفا في القيمة وقت العقد أو في القيمة بعده مع تعذر الاستعلام فالقول قول منكر سبب الغبن لأصالة عدم التغير و أصالة 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 سيجيء التصريح من المحقق القمي في تصويره لغبن كلا- المتبايعين ثم الظاهر أن المرجح عند الشك في ذلك هو أصالة ثبوت الخيار لأنه ضرر لم يعلم تسامح الناس فيه و يحتمل الرجوع إلى أصالة 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 المعاملة ضربه**

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 نفي الضرر المستدل عليه في أبواب الفقه ملاحظه الضرر بالنسبة 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 معاملة ضرريه في حق الكل. و الحاصل أن العبرة إذا كان بالضرر المالي لم يجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته و إن كانت بالضرر الحالي تعين التفصيل في خيار الغبن بين ما يضر بحال المغبون و غيره و الأظهر اعتبار الضرر المالي لأنه ضرر في نفسه من غير مدخله لحال الشخص و تحمله في بعض المقامات إنما خرج بالنص

و لذا أجاب فى المعتبر عن الشافعى المنكر لوجوب الوضوء فى 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]

#### إشارة

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 القيمة السوقية 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 القيمة السوقية 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

#### إشارة

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 خمسة توأمين و أن الدنانير يسوى خمسة توأمين إلا خمسا فصار البائع مغبونا من كون الثمن أقل من القيمة السوقية 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 خمسة دراهم بدرهمين على أن يخيط له ثوبا مع فرض كون أجره الخياطه ثلاثه دراهم و من هنا يقال إن للشروط قسما من العوض و إن أبيت إلا- عن أن الشرط معامله مستقلة 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.

## مسأله ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار أو كاشف عقلى عن ثبوته حين العقد

وجهان منشأهما اختلاف كلمات العلماء فى فتاويهم و معاهد إجماعهم و استدلالاتهم فظاهر عباره المبسوط و الغنيه و الشرائع و غيرها هو الأول و فى الغنيه الإجماع على أن ظهور الغبن سبب للخيار و ظاهر كلمات آخرين الثانى و فى 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 فى ثبوته. و مما يؤيد الأول أنهم اختلفوا فى صحه التصرفات الناقله فى زمان الخيار و لم يحكموا ببطان التصرفات الواقعه من الغابن حين جهل المغبون بل صرح بعضهم بنفوذها و انتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلى البدل. و يؤيده أيضا الاستدلال فى التذكرة و الغنيه على هذا الخيار بقوله ص فى 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 فى

المعنى الآخر. و توضيح ذلك أنه إن أريد بالخيار السلطنة 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 لقام 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 المجعولة للخيار- بين ما يترتب على تلك السلطنة الفعلية كالسقوط بالتصرف فإنه لا يكون إلا بعد ظهور الغبن فلا يسقط قبله كما سيجىء. و منه التلف فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقاً لو قلنا بعموم قاعده كون التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له لمثل خيار الغبن كما جزم به بعض و تردد فيه آخر و بين ما يترتب على ذلك الحق الواقعى 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 فى ترتب المنع على وجود نفس الحق و إن لم يعلم به. و حكم بعض من منع من التصرف فى زمان الخيار بمضى التصرفات الواقعه من الغابن قبل علم المغبون يظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلى و المتبع دليل كل واحد من تلك الآثار فقد يظهر منه ترتب الأثر على نفس الحق الواقعى و لو كان مجهولاً لصاحبه و قد يظهر منه ترتبه على السلطنة الفعلية و تظهر ثمره الوجهين أيضاً فيما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحاً أو بظن وجود سبب معدوم فى الواقع فصادف الغبن ثم إن ما ذكرناه

فى الغبن من الوجهين جار فى العيب. و قد يستظهر من عباره القواعد فى باب التذليس الوجه الأول قال و كذا يعنى لا رد لو تعييت الأمه المدلسه عنده قبل علمه بالتذليس انتهى فإنه ذكر فى جامع المقاصد أنه لا فرق بين تعييتها 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 فى زمان الخيار مضمونا على من لا- خيار له لكن الاستظهار المذكور مبنى على شمول قاعده التلف ممن لا خيار له لخيار العيب و سيجى ء عدم العموم إن شاء الله و أما خيار الرؤيه فسيأتى أن ظاهر التذكرة حدوثه بالرؤيه فلا يجوز إسقاطه قبلها.

### مسأله يسقط هذا الخيار بأمر

### أحدها إسقاطه بعد العقد

و هو قد يكون بعد العلم بالغبن فلا إشكال فى صحه إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبته 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 فى 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 بمرتبته 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 في مثل هذه المعاملة هو كون التفاوت أربعة أو خمسة في العشرين فيصالح عن هذا المحتمل بدرهم فلو ظهر كون التفاوت ثمانية عشر و أن المبيع يسوى درهمين في فبطلان 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 متعددة فإذا أسقطه سقط أو صحته مترلزلا 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 كبراءه 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 قادر 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 احتل 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 اشتراط 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 اشتراط 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 بطلان العقد و الشرط و تردد فيه المحقق الثانى إلا أنه استظهر الصحه و لعل توجيه كلام الشهيد هو أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار مالىه المبيع كالجهد بصفاته لأن وجه كون الجهل بالصفات غررا هو رجوعه إلى الجهل بمقدار مالىته و لذا لا غرر مع الجهل بالصفات التى لا مدخل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٩

لها فى القيمه لكن

الأقوى الصحة 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 فاشتراط سقوطه راجع إلى إسقاط اعتبار ما اشترطاه من الأوصاف فى العين غير المرئيه فكأنهما تبايعا سواء وجد فيها تلك الأوصاف أم لا فصحة البيع موقوفه على اشتراط تلك الأوصاف و إسقاط الخيار فى معنى إلغائها الموجب للبطلان مع احتمال الصحة هناك أيضا لأن مرجح إسقاط خيار الرؤيه إلى التزام عدم تأثير تخلف تلك الشروط لا- إلى عدم التزام ما اشترطاه 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 به بعده. و أما الإجماع فهو غير ثابت مع الرضا إلا أن يقال إن الشك في 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 في كلماتهم لما بعد العلم بالغبن. و غرضهم من تخصيص الحكم بهذا الخيار أن التصرف مسقط لكل خيار و لو وقع قبل العلم بالخيار كما في 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 في خصوص العيب لعدم دلالة التصرف على الرضا بالعيب و كيف كان فاخصاص التصرف غير المسقط في كلامهم بما قبل العلم لا يكاد يخفى على المتتبع في كلماتهم. نعم لم أجد لهم تصريحاً بذلك عدا ما حكى عن صاحب المسالك و تبعه جماعه لكن الاستشكال من جهة ترك التصريح مع وجود الدليل مما لا ينبغي بل ربما يستشكل في حكمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حكمهم بسقوط خيار التدليس و العيب بالتصرف قبل العلم و الاعتذار بالنص إنما يتم في العيب دون التدليس فإنه مشترك مع خيار الغبن في عدم النص و مقتضى القاعده في حكم التصرف قبل العلم فيهما واحداً. و التحقيق أن يقال إن مقتضى القاعده عدم السقوط لبقاء الضرر و عدم دلالة

التصرف مع الجهل على الرضا بلزوم العقد و تحمل الضرر. نعم قد ورد النص في 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 في التدليس أيضا قلنا به و إلا وجب الرجوع إلى دليل خياره ثم إن الحكم بسقوط الخيار بالتصرف بعد العلم بالغبن مبني على ما تقدم في الخيارات السابقه من تسليم كون التصرف دليلا على الرضا بلزوم العقد و إلا كان اللازم في غير ما دل فعلا على الالتزام بالعقد من أفراد التصرف الرجوع إلى أصله بقاء الخيار.

#### **الرابع من المسقطات تصرف المشتري المغبون قبل العلم بالغبن**

تصرفا مخرجا عن الملك على وجه اللزوم كالبيع و العتق فإن المصرح به في كلام المحقق و من تأخر عنه- هو سقوط خياره حينئذ و قيل إنه المشهور- و هو كذلك بين المتأخرين. نعم ذكر الشيخ في خيار المشتري مرابحه عند كذب البائع أنه لو هلك السلعه أو تصرف فيها سقط الرد و الظاهر اتحاد هذا الخيار مع خيار الغبن كما يظهر من جامع المقاصد في شرح قول الماتن و لا يبطل الخيار بتلف العين فراجع. و استدل على هذا الحكم في 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 بالغين 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 نفي 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 الزياده 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 كالعق 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 فسخه]**

ثم إن الظاهر التقييد بصورة امتناع الرد و ظاهر التعليل بعدم إمكان الاستدراك ما صرح به جماعة من أن الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه فضلا عن مثل التدبير و الوصيه من التصرفات غير الموجبه للخروج عن الملك فعلا و هو حسن لعموم نفى 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 كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد- و كذا الوجهان فيما لو عاد إليه بناقل جديد و عدم الخيار هنا أولى لأن العود هنا بسبب جديد. و فى الفسخ برفع السبب السابق

### **و فى 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 فى 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 العينيه 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**

#### **اشاره**

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 في 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 الجائز]**

ثم إن مقتضى ما ذكرنا جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز 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 الجائز 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]**

#### **إشاره**

و لو تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين- فإما أن يكون بالنقيصه أو بالزيادة أو بالامتراج

### **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 بقية 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 بقية المده لأن ملك منفعه الملك المترزل مترزل و هو الذى جزم به المحقق



القسمى ففما إذا ففسخ البائع بفساره المشروط له فى البفع و فىة نظر لمنع تزلزل ملك المنفعة. نعم ذكر العلامة فى القواعد فىما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبايعفن أنه إذا وجد البائع العفن مستأجرة كانت الأجرة للمشترى و المؤجر و جب علىه للبائع أجرة المثل للمدة الباقفه بعد الفسخ و قرره على ذلك شراح الكتاب و سىجى ء ما فمكن أن فكون فارقا بفن المقامفن

### **و إن كان التفسفر بالزفاده**

فإن كانت حكمفه محضه- كقصاره الثوب و تعلم الصنعه فالظاهر ثبوت الشركه فىه بنسبه تلك الزفاده بأن تقوم العفن

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤١

معها و لا معها و يؤخذ النسبه و لو لم فكن للزفاده مدخل فى زفاده القفمه فالظاهر عدم شى ء لمحدثها لأنه إنما عمل فىما 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 كالعرس فى تسلط المغبون على القلع بلا أرش كما اختاره فى المختلف فى الشفعة أو عدم تسلطه عليه مطلقا كما عليه المشهور فيما إذا رجع بائع الأرض المغروسة بعد تفليس المشتري أو تسلطه عليه مع الأرش كما اختاره فى المسالك هنا و قيل به فى الشفعة و العاربه وجوه من أن صفه كونه منصوبا المستلزمه لزياده قيمته إنما هى عباره عن كونه فى مكان صار ملكا للغير فلا حق للعرس كما إذا باع أرضا مشغوله بماله و كان ماله فى تلك الأرض أزيد قيمه. مضافا إلى ما فى المختلف فى مسأله الشفعة من أن الفأئت لما حدث فى محل معرض للزوال لم يجب تداركه و من أن العرس 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 المغروسة و من أن العرس إنما وقع فى ملك متزلزل و لا دليل على استحقاق العرس على الأرض البقاء. و قياس الأرض المغروسة على الأرض المستأجره حيث لا يفسخ إجارتها و لا تغرم لها أجره المثل فاسد للفرق بتملك المنفعه فى تمام المده قبل استحقاق الفاسخ هناك بخلاف ما نحن فيه فإن المستحق هو العرس المنصوب من دون استحقاق مكان فى الأرض فالتحقيق أن كلا- من المالين يملك ماله لا- بشرط حق له على الآخر و لا عليه له فلكل منهما تخلص ماله عن مال صاحبه فإن أراد مالك العرس

قلعه فعليه أورش طم الحفر و إن أراد مالك الأرض تخليصها فعليه أورش الغرس أعني 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 المنسوب 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 الأكثر 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 المغروسة و ليس للمشتري قلعه و لو مع الأرش بلا خلاف بل عرفت أن العلامه فى المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أورش الغرس ثم إذا جاز القلع فهل يجوز للمغبون مباشره القلع أم له مطالبه المالك بالقلع- و مع امتناعه يجبره الحاكم أو يقلعه وجوه ذكرها فيما لو دخلت أغصان شجر الجار إلى داره و يحتمل الفرق بين المقامين من جهة 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 ففي 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

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٢

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 وإن 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 ياتلاف 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.

### **مسألة 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 اللزوم 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 الأصلي فيه قطع المنازعه فلا يشرع فيه الفسخ و فيه ما لا يخفى. و فى غايه المرام التفصيل بين الصلح الواقع على وجه المعاوضه فيجرى 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 مبنيا 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 اللزوم 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 الماليه 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 معنا إلا أن يتم بعدم القول بالفصل و الله العالم.

### مسأله اختلف أصحابنا فى كون هذا الخيار على الفور أو على التراخى

#### اشاره

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.



نعم لو فرض إفاده الكلام للعموم الزماني على وجه يكون الزمان مكثرًا لأفراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرًا له

فى زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد فى 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 فى كل يوم بحيث كان إكرام كل عالم فى كل يوم واجبا مستقلا غير إكرام ذلك العالم فى اليوم الآخر فإذا علم بخروج زيد العالم و شك فى خروجه عن العموم يوما أو أزيد وجب الرجوع فى ما بعد اليوم الأول إلى عموم وجوب الإكرام لا إلى استصحاب عدم وجوبه بل لو فرضنا عدم وجود ذلك العموم لم يجر التمسك بالاستصحاب بل يجب الرجوع إلى أصل آخر كما أن فى الصورة الأولى لو فرضنا عدم حجية الاستصحاب لم يجر الرجوع إلى العموم فما أوضح الفرق بين الصورتين. ثم لا يخفى أن مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان فى الصورة الأولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكمة و كونه فى الصورة الثانية عموما لغويا بل المناط كون الزمان فى الأولى ظرفا للحكم و إن فرض عمومه لغويا فيكون [الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك فى استمرار حكم واحد و انقطاعه فيستصحب و الزمان فى الثانية أكثر لأفراد موضوع الحكم فمرجع الشك فى وجود الحكم فى الآن الثانى 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 الزمانى على الوجه

فقد ظهر أيضا مما ذكرنا من تغاير موردى الرجوع إلى الاستصحاب و الرجوع إلى العموم فساد ما قيل فى الأصول من أن الاستصحاب قد يخص العموم و مثل له بالصوره 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 شىء منهما ممنوعا بالآخر فى شىء 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 فى 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 فى الخيار على ما سنشير إليه لم يجر التمسك بالعموم أيضا. نعم يتمسك فيه حينئذ بأصالة اللزوم الثابته بغير العمومات و أما استناد القول بالتراخي إلى الاستصحاب- فهو حسن على ما اشتهر من المسامحه فى تشخيص الموضوع فى استصحاب الحكم الشرعى الثابت بغير الأدله اللفظيه المشخصه للموضوع مع كون الشك من حيث استعداد الحكم للبقاء. و أما على التحقيق من عدم إحراز الموضوع فى 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 فى 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-

### [ما ذكره بعض المعاصرين في المسألة]

#### إشاره

ثم إنه بنى المسألة بعض المعاصرين على ما لا محصل له فقال ما لفظه إن المسألة مبتنيه على أن لزوم العقد معناه أن أثر العقد مستمر إلى يوم القيامة 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 في ثبوته في الماضى أو مطلقا بناء على الإهمال لا الإطلاق في 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 تجويز التأخير فيها ضرر على

من عليه الخيار وفيه 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 بالعاده 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 رجع 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 و جب الاقتصار على أول مراتب الإمكان إن شاء الفسخ و الله العالم

### [معدوريه الجاهل بالخيار فى ترك المبادره]

ثم إن الظاهر أنه لا خلاف 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 أصاله 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 بربه 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 البينه 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 بالصحة 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 يبيع بينهما و روايه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح قال: من اشترى بيعا فمضت ثلاثة أيام و لم يجرى بيع فلا يبيع 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 فأتيناها 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 شيئاً فجاء بالثمن ما بينه وبين ثلاثه أيام وإلا فلا بيع له و صحیحہ زرارہ عن أبی جعفر ع: قلت له الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده فيقول آتيك بثلثه ما بينه وبين ثلاثه أيام وإلا فلا بيع له.

### و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع

كما فهمه في المبسوط حيث قال روى أصحابنا أنه إذا اشترى شيئاً بعينه بثلث ما بينه وبين ثلاثه أيام وإلا فلا بيع له.

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 نفي اللزوم أقول ظهور الأخبار في الفساد في محله إلا أن فهم العلماء و حملهم الأخبار على نفي اللزوم مما يقرب هذا المعنى مضافاً إلى ما يقال من أن قوله ع في أكثر تلك الأخبار لا بيع له ظاهر في انتفاء البيع بالنسبة إلى المشتري فقط و لا يكون إلا نفي اللزوم من طرف البائع إلا أن في روايه ابن يقطين: فلا بيع 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 بيع 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 الفقرة عن النسخة المأخوذة منها الروايه و احتمال قراءه قبض بالتخفيف و بيعه بالتشديد يعنى قبض بائعه 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 إرفاقا للبائع و دفعا 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 كالا قبض مطلقا أو مع استرداده أو كونه قبضا وجوه- رابعها ابتناء المسأله على ما سيجى ء فى 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 جهة وجوب 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 الصورة لكنه مشكل كدعوى شمولها و لو قلنا بارتفاع الضمان و لو مكن المشتري من القبض فلم يقبض- فالأقوى أيضا ابتناء المسأله على ارتفاع الضمان و عدمه. و ربما يستظهر من قول السائل فى بعض الروايات ثم يدعه عنده عدم كفايه التمكين و فيه نظر- و الأقوى عدم الخيار لعدم الضمان و فى كون قبض بعض المبيع كالا قبض لظاهر الأخبار أو كالقبض لدعوى انصرافها إلى صورته عدم قبض شىء منه أو تبعض الخيار بالنسبه إلى المقبوض و غيره استنادا مع تسليم الانصراف المذكور إلى تحقق الضرر بالنسبه إلى غير المقبوض لا غيره وجوه.

### **الشرط الثانى عدم قبض مجموع الثمن**

و اشتراطه مجمع عليه نصا و فتوى و قبض البعض كالا- قبض بظاهر الأخبار- المعتضد بفهم أبى 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 المسألة فى طرف المبيع عدم إقباض المبيع إياه و فى طرف الثمن عدم قبضه و فيه نظر لأن هذا النحو من التعبير من مناسبات عنوان المسألة 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 أحيثك 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 معينًا 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 بالثمان 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

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٦

اختلاف عنوان ما نسبه فى الخلاف إلى إجماع الفرقه و أخبارهم مع ما نسبه فى المبسوط إلى روايات أصحابنا مع أنا نقول

إن ظاهر المعين في معاهد الإجماعات التشخيص العيني لا مجرد المعلوم في مقابل المجهول و لو كان كلياً خرجنا عن هذا الظاهر بالنسبة إلى الثمن للإجماع على عدم اعتبار التعيين فيه مع أنه فرق بين الثمن المعين و الشيء المعين فإن الثاني ظاهر في الشخصي بخلاف الأول. و أما معقد إجماع التذكرة المتقدم في عنوان المسألة فهو مختص بالشخصي لأنه ذكر في معقد الإجماع أن المشتري لو جاء بالثمن في الثلاثه فهو أحق بالعين و لا يخفى أن العين ظاهر في الشخصي هذه حال معاهد الإجماعات. و أما حديث نفى الضرر فهو مختص بالشخصي لأنه المضمون على البائع قبل القبض فيتضرر بضمانه و عدم جواز التصرف فيه و عدم وصول بدله إليه بخلاف الكلي. و أما النصوص فروايتا ابن يقطين و ابن عمار مشتملتان على لفظ البيع المراد به المبيع الذي يطلق قبل البيع على العين المعرضة للبيع و لا مناسبة في إطلاقه على الكلي كما لا يخفى و روايه زراره ظاهره أيضاً في الشخصي من جهة لفظ المتاع و قوله يدعه عنده فلم يبق إلا قوله ع في روايه أبي بكر بن عياش: من اشترى شيئاً فإن إطلاقه و إن شمل المعين و الكلي إلا أن الظاهر من لفظ الشيء الموجود الخارجي - كما في قول القائل اشترت شيئاً و لو في ضمن أمور متعدده كصاع من صبره و الكلي المبيع ليس موجوداً خارجياً إذ ليس المراد من الكلي هنا الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لأن المبيع قد يكون معدوماً عند العقد و الموجود منه قد لا يملكه البائع حتى يملكه بل هو أمر اعتباري يعامل في العرف و الشرع معه معامله الأملاك و هذه

المعامله و إن اقتضت صحه إطلاق لفظ الشىء عليه أو على ما يعمه 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 انصرافا 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 المسأله- من النصوص و الإجماعات المنقوله و دليل الضرر ما يجرى فى المبيع الكلى و ربما ينسب التعميم إلى ظاهر الأكثر- لعدم تقييدهم بالبىع بالشخصى. و فيه أن التأمل فى عباراتهم مع الإنصاف يعطى الاختصاص بالمعين أو الشك فى التعميم مع أنه معارض بعدم تصريح أحد بكون المسأله 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 المسأله و فتاوى الأصحاب يشرف الفقيه على القطع باختصاص الحكم بالمعين

**ثم إن هنا أمورا قيل 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 المسأله بقوله و لم يشترطا خيارا لهما أو لأحدهما و ظاهره الاختصاص بخيار الشرط و يحتمل أن يكون الاقتصار عليه لعنوان المسأله فى كلامه بغير الحيوان و هو المتاع- و كيف كان فلا أعرف وجهها معتمدا 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 مضافا 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 الشافعيه 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 بمنزله 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 الثلاثه 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 الثلاثه. 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 لدلاله 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 تصويره 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 جاريه 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 جاريه فقال أجيئك بالثمن فقال إن جاء بالثمن فيما بينه و بين شهر و إلا فلا بيع له و لا دلاله فيها على صورته عدم إقباض الجارية و لا قرينه على حملها عليها فيحتمل الحمل على اشتراط المجيء بالثمن إلى شهر فى 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 فى كون مده الغيبه ثلاثة و من كون ذلك كناية عن عدم التقابض ثلاثة أيام كما هو ظاهر قوله ع فى روايه ابن يقطين:



الأجل بينهما ثلاثة أيام فإن قبض ببعه و إلا فلا بيع بينهما و هذا هو الأقوى.

### مسألة يسقط هذا الخيار بأمر

أحدها إسقاطه بعد الثلاثة

بلا إشكال و لا خلاف و فى سقوطه بالإسقاط فى الثلاثة و جهان من أن السبب فيه الضرر الحاصل بالتأخير فلا يتحقق إلا بعد الثلاثة و لذا صرح فى التذكرة بعدم جواز إسقاط خيار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بكون مبدئه بعده مع أنه أولى بالجواز و من أن العقد سبب الخيار فيكفى وجوده فى إسقاطه مضافاً إلى فحوى جواز اشتراط سقوطه فى ضمن العقد

الثانى اشتراط سقوطه فى متن العقد

حكى عن الدروس و جامع المقاصد و تعليق الإرشاد و لعله لعموم أدله الشروط و يشكل على عدم جواز إسقاطه فى الثلاثة بناء على أن السبب فى 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 بصره الإسقاط بعد العقد لفحواه و إلا فللنظر فيه مجال.

الثالث بذل المشتري للثمن بعد الثلاثة

فإن المصرح به فى التذكرة سقوط الخيار حينئذ و قيل بعدم السقوط بذلك استصحاباً و هو حسن لو استند فى الخيار إلى الأخبار و أما إذا استند فيه إلى الضرر [٣-٤٨٧-٢] فلا شك فى عدم الضرر حال بذل

التمن 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 يكفى فى بقاء الخيار مدفوعه بأن الأحكام المترتبة على نفي الضرر تابعه للضرر الفعلى لا مجرد حدوث الضرر فى 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] التمن من المشتري بناء على عدم سقوطه بالبذل

و إلا لم يحتج إلى الأخذ به و السقوط به لأنه التزم فعلى [- ٣ - ٤٨٧ - ٦] بالبيع و رضا بلزومه و هل يشترط إفاده العلم بكونه لأجل الالتزام أو يكفى الظن فلو احتمل كون الأخذ بعنوان العاريه 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 بمطالبه التمن المصرح به فى التذكرة و غيرها العدم للأصل و عدم الدليل و يحتمل السقوط لدلالته على الرضا بالبيع. و فيه أن سبب الخيار هو التضرر فى المستقبل - لما عرفت من أن الخيار لا يتدارك به ما مضى من ضرر الصبر و مطالبه التمن لا يدل على التزم الضرر

المستقبل حتى يكون التزاما بالبيع بل مطالبه الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل كالفسخ لا الالتزام بذلك الضرر ليستقط الخيار و ليس الضرر هنا من قبيل الضرر في بيع الغبن و نحوه مما كان الضرر حاصلًا بنفس العقد حتى يكون الرضا به بعد العقد و العلم بالضرر التزاما بالضرر الذي هو سبب الخيار. و بالجملة فالمسقط لهذا الخيار ليس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن أو التزامه 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 التضرر 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 في كون هذا الخيار على الفور أو التراخي

قولان و قد تقدم ما يصلح أن يستند إليه لكل من القولين في مطلق الخيار مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد و قد عرفت أن الأقوى الفور و يمكن أن يقال في خصوص [- ١ - ١٣٠ - ١] ما نحن فيه أن ظاهر قوله لا يبيع 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 في العموم يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لأن اللزوم إذا ارتفع عن البيع في زمان فعوده يحتاج إلى دليل و ليس الشك هنا في موضوع المستصحب نظير ما تقدم في استصحاب الخيار لأن الموضوع مستفاد من النص فراجع و كيف كان فالقول بالتراخي لا يخلو عن قوه إما لظهور النص و إما للاستصحاب-

## مسأله 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 كمعاهد 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 فى 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] فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجه 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 الذى هو فى بيته حتى يقبض المال و يخرج من بيته فإذا أخرجه

من بيته فالمبتاع ضامن لحقه- حتى يرد إليه حقه و لو مكنه من القبض [- ٢- ٥٧- ١] فلم يتسلم فضمن البائع مبنى على ارتفاع الضمان بذلك و هو الأقوى. قال الشيخ فى النهايه إذا باع الإنسان شيئاً و لم يقبض المتاع [- ٣- ٥٠٤- ٩] و لا- قبض الثمن و مضى المبتاع فإن العقد موقوف ثلاثه أيام فإن جاء المبتاع فى مده ثلاثه أيام كان المبيع له و إن مضت ثلاثه أيام كان البائع أولى بالمتاع فإن هلك المتاع فى هذه الثلاثه أيام و لم يكن قبضه إياه كان من مال البائع دون المبتاع و إن كان قبضه إياه ثم هلك فى مده ثلاثه أيام كان من مال المبتاع و إن هلك بعد الثلاثه أيام كان من مال البائع على كل حال لأن الخيار له بعدها انتهى المحكى فى 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 خصوصاً 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 فى مرسله محمد بن أبى 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 فى نصف يوم أو فى يومين فيثبت فيه الخيار فى 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 فى 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 بليته فيكون المفسد له المبييت لا- مجرد دخول الليل فإذا فسخ البائع أول الليل أمكن له الانتفاع به و ببدله و لأجل ذلك عبر فى الدروس عن هذا الخيار بخيار ما يفسده المبييت و أنه ثابت عند دخول الليل. و فى معقد إجماع الغنيه أن على البائع الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار و فى محكى الوسيله أن خيار الفواكه للبائع فإذا مر على المبيع يوم و لم يقبض المبتاع كان البائع بالخيار و نحوها عبارته جامع الشرائع. نعم عبارات جماعه من الأصحاب لا يخلو عن اختلال فى التعبير- لكن الإجماع على عدم الخيار للبائع فى النهار يوجب تأويلها إلى ما يوافق الدروس و أحسن تلك العبارات عبارته الصدوق فى الفقيه التى أسندها فى الوسائل إلى روايه زراره قال العهده فيما يفسد من يومه مثل البقول و البطيخ و الفواكه يوم إلى الليل فإن المراد بالعهده عهد البائع. و قال فى النهايه و إذا باع الإنسان ما لا يصح عليه البقاء من الخضر و غيرها و لم يقبض المبتاع و لا قبض الثمن كان الخيار فيه يوما فإن جاء المبتاع بالثمن فى ذلك اليوم و

إلا- فلا- بيع له انتهى. و نحوها عباره 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 عباره الشيخ في النهايه لكنك عرفت أن المراد بالخيار فيه اختيار المشتري و أن له تأخير القبض و الإقباض و هذا الاستعمال في كلام المتأخرين خلاف ما اصطللحوا عليه لفظ الخيار فلا يحسن المتابعه هنا في التعبير و الأولى تعبير الدروس كما عرفت ثم الظاهر أن شروط هذا الخيار شروط خيار التأخير لأنه فرد من أفرادها كما هو صريح عنوان الغنيه و غيرها فيشترط فيه جميع ما سبق من الشروط. نعم لا ينبغي التأمل هنا في اختصاص الحكم بالبيع الشخصي أو ما في حكمه كالصاع من الصبره و قد عرفت هناك أن التأمل في الأدله و الفتاوى يشرف الفقيه على القطع بالاختصاص أيضا و حكم الهلاك في اليوم هنا و فيما بعده حكم المبيع هناك في كونه من البائع في الحالين و لازم القول الآخر هناك جريانه هنا كما صرح به في الغنيه حيث جعله قبل الليل من المشتري ثم إن المراد بالفساد في النص و الفتوى ليس الفساد الحقيقي لأن موردهما هو الخضر و الفواكه و البقول و هذه لا تضيع بالميت و لا تهلك بل المراد ما يشمل تغير العين نظير التغير الحادث في هذه الأمور بسبب الميت و لو لم يحدث في المبيع إلا فوات السوق

ففى إلحاقه بتغير العين وجهان من كونه ضررا و من إمكان منع ذلك لكونه فوت نفع لا ضرر

## السادس خيار الرؤيه

### إشاره

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 استدل 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 أربعه 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 الرؤية و إن اشترى سهمه المعين الذى يخرج فهو شراء فرد غير معين و هو باطل و على الصحة فلا خيار فيه للرؤية 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 حينئذ 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 فى صحته ذكر أوصاف المبيع- التى يرتفع بها الجهاله الموجبه للغرر إذ لولاها لكان غررا و عبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما يختلف الثمن باختلافه كما فى الوسيله و جامع المقاصد و غيرهما و آخر بما يعتبر فى صحه السلم و آخرون كالشيخين و الحللى اقتصروا على اعتبار ذكر الصفه و الظاهر أن مرجع الجميع واحد و لذا ادعى الإجماع على كل واحد منها. ففى موضع من التذكرة يشترط فى بيع خيار الرؤية وصف المبيع وصفا يكفى فى السلم عندنا و عنه فى 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 بثبوته و انتفائه و يتفاوت به القيمة تفاوتاً ظاهراً لا يتسامح به يجب ذكره فلا بد من استقصاء أوصاف السلم انتهى. و ربما يتراءى التناقض بين اعتبار ما يختلف الثمن باختلافه- و كفايه ذكر أوصاف السلم من جهة 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 القيمة 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 للمسامحة في بعض أفراد السلم و إن كان يمكن أن يورد على مسامحتهم هناك أن الاستقصاء في الأوصاف شرط في السلم غير مقيد بحال التمكّن فتعذره يوجب فساد السلم لا الحكم بعدم اشتراطه كما حكموا بعدم جواز السلم فيما لا- يمكن ضبط 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 لانتفاء الغرر عرفا بذلك مع أننا علمنا أن الغرر العرفي أخص من الشرعي - و كيف كان فالمسألة لا تخلو عن إشكال و أشكال 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 المعتره في العين الغائبه مما يختلف الثمن باختلافه. قال في التذكره يشترط رؤيه ما هو مقصود بالبيع كداخل الثوب فلو باع ثوبا مطويا 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 المعتره 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 فضلا 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 الرجعه 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 المعتره 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 التذكره من الإجماع حجه

مع استناده في ذلك إلى كونه غررا عرفا حيث قال في أول مسأله اشتراط العلم بالعوضين أنه أجمع علمائنا على اشتراط العلم بالعوضين ليعرف ما

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٠

ملك بإزاء ما بذل فينتفى الغرر فلا يصح بيع العين الغائبه ما لم تتقدم رؤيه أو يوصف وصفا يرفع الجهاله انتهى. و لا ريب أن المراد بمعرفه ما ملك معرفته على وجه وسط بين طرفي الإجمال و التفصيل 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 و الغرر فيه أعظم و يمكن أن يقال إن أخذ الأوصاف في معنى الاشتراط لا التقييد فيبيع العبد مثلا ملتزما بكونه كذا و كذا و لا غرر فيه حينئذ عرفا. و قد صرح في النهايه و المسالك في مسأله ما لو رأى المبيع ثم تغير عما رءاه أن الرؤيه بمنزله الاشتراط و لازمه كون الوصف القائم مقام الرؤيه اشتراطا و يمكن أن يقال ببناء هذا البيع على تصديق البائع أو غيره في إخباره باتصاف المبيع بالصفات المذكوره كما يجوز الاعتماد عليه في الكيل و الوزن و لذا ذكروا أنه يجوز مع جهل المتبايعين بصفه العين الغائبه المبايعه بوصف ثالث لهما و كيف كان فلا- غرر عرفا في بيع العين الغائبه مع اعتبار الصفات الرافعه للجهاله و لا 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 و أنه لا يجبر على أحدهما و يضعف بأنه لا دليل على الأرث. نعم لو كان للوصف المفقود دخل في الصحة توجه أخذ الأرث لكن بخيار العيب لا خيار رؤيه المبيع على خلاف ما وصفه إذ لو لا الوصف ثبت خيار العيب أيضا و سيجى ء عدم اشتراط ذكر الأوصاف الرجعه إلى وصف الصحة و أضعف من هذا ما ينسب إلى ظاهر المقنعه و النهايه و المراسم من بطلان البيع إذ أوجد على خلاف ما وصف لكن الموجود فى المقنعه و النهايه أنه لم يكن على الوصف كان البيع مردودا و لا يبعد كون المراد بالمردود القابل للرد لا- الباطل فعلا. و قد عبر فى النهايه عن خيار الغبن بذلك فقال و لا بأس بأن يبيع الإنسان متاعا بأكثر مما يسوى إذا كان المبتاع من أهل المعرفه فإن لم يكن كذلك كان البيع مردودا و على تقدير وجود القول بالبطلان فلا يخفى ضعفه لعدم الدليل على البطلان بعد انعقاده صحيحا عدا ما فى مجمع البرهان- و حاصله وقوع العقد على شى ء مغاير للموجود فالمعقود عليه غير موجود و الموجود غير معقود عليه و يضعف بأن محل الكلام فى تخلف الأوصاف التى 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 فى حقيقه المبيع عرفا فالظاهر عدم الخلاف فى البطلان و لو أخذ فى عباره العقد على وجه الاشتراط كأن يقول بعتك ما فى البيت على أنه عبد حبشى فبان حمارا

وحشيا إلا أن يقال إن الموجود و إن لم يعد مغايرا للمعقود عليه عرفا إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف فى معنى كونه القصد إلى بيعه بانيا على تلك الأوصاف فإذا فقد ما بنى عليه العقد فالمقصود غير حاصل فينبغى بطلان البيع و لذا التزم أكثر المتأخرين بفساد العقد بفساد شرطه فإن قصد الشرط إن كان مؤثرا فى المعقود عليه فالواجب كونه تخلفه موجبا لبطلان العقد و إلا لم يوجب فساده فساد العقد بل غايه الأمر ثبوت الخيار و من هنا يظهر أن دفع ما ذكر فى وجه البطلان الذى جعله المحقق الأردبيلى موافقا للقاعده. و احتمله العلامة رحمه الله فى النهايه فيما إذا ظهر ما رءاه سابقا على خلاف ما رءاه بأنه اشتباه ناش عن عدم الفرق بين الوصف المعين للكليات و الوصف المعين فى الشخصيات و بين الوصف الذاتى و العرضى و أن أقصى ما هناك كونه من باب تعارض الإشاره و الوصف و الإشاره أقوى مجازفه لا- محصل لها و أما كون الإشاره أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف فينبغى لزوم العقد و إثبات الخيار من جهه كونه وصفا لشخص لا شخصا لكلى حتى يتقوم به و كونه عرضيا لا- ذاتيا إعاده للكلام السابق و يمكن أن يقال إن المستفاد من النصوص و الإجماعات فى الموارد المتفرقه عدم بطلان البيع بمخالفه الصفه المقصوده غير المتقومه للمبيع سواء علم القصد

إليها من الخارج أم اشترطت فى العقد كالحكم بمضى العقد على المعيب مع عدم القصد إلا إلى الصحيح و منه المصره- و كالحكم فى النص و الفتوى بتبعيض الصفقه إذا باع ما يملك و ما لم

يملك و غير ذلك فتأمل و سيجى ء بعض الكلام فى مسأله الشرط الفاسد إن شاء الله نعم هنا إشكال آخر من جهه تشخيص الوصف الداخلى فى الحقيقه عرفا الموجب ظهور خلافه بطلان البيع و الخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخيار فإن الظاهر دخول المذكوره و الأنوثه 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 باعه 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 ولا موصوف و من أن دفع الغرر عن هذا البيع ليس بالخيار حتى يثبت بارتفاعة 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 البراءه من العيوب أيضا مؤديا إليه لأنه بمنزله بيع الشىء صحىحا أو معيبا بأى عيب كان ولا شك أنه غرر و إنما جاز بيع الشىء غير مشروط بالصحه اعتمادا على أصاله الصحه لا من جهه عدم اشتراط ملاحظه الصحه 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 بأصاله الصحه لا- لجواز إهمالها عند البيع فحينئذ فإذا 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 معيبا 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 بالرؤية فلا- يجوز إسقاطه قبلها فاشتراط الإسقاط لغو و فساده من هذه الجهة 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 نفي العيوب ليس مأخوذا فى البيع على وجه الاشتراط أو التقييد و إنما اعتمد المشتري فيهما على أصاله الصحه- لا على تعهد البائع لانفتائها 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 أصاله بقاء تلك الصفات فاشترط البائع لزوم العقد عليه و عدم الفسخ لو ظهرت المخالفه كان نظير اشتراط البراءه من العيوب كما أنه لو أخير بكيله أو وزنه فصدقه المشتري فاشترط 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 يجر 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 المعتمد علمها فى البيع خرج اشتراط التبرى من العيوب بالنص و الإجماع لأن قاعده نفي الغرر قابله للتخصيص كما أشرنا إليه سابقا. و ظهر أيضا ضعف ما يقال من أن الأقوى فى محل الكلام الصحه لصدق تعلق البيع بمعلوم غير مجهول و لو أن الغرر ثابت فى البيع نفسه لم

يجد في الصحة ثبوت الخيار وإلا- لصلح ما فيه الغرر من البيع مع اشتراط الخيار و هو معلوم العدم و إقدامه على الرضا بالبيع المشترك فيه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر عليه من قبل نفسه انتهى. توضيح الضعف أن المجدى في 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 الرخصه 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 الحدائق 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 العبارة إلى الشرط المذكور حيث لا تأثير له مع الظهور و عدمه. و بالجمله فإنى لا أعرف للحكم بفساد العقد فى الصورة المذكوره على الإطلاق و جها يحمل عليه انتهى.

### **مسألة الظاهر ثبوت خيار الرؤية فى كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه**

كالصلح و الإجاره لأنه لو لم يحكم بالخيار مع تبين المخالفه فإما أن يحكم ببطان 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 النقص 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.

### **مسألة لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشتري قد اختلف**

ففى التذكرة قدم قول المشتري- لأصالة براءة ذمته من الثمن فلا- يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و رده فى المختلف فى نظير المسألة بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن و يمكن أن يكون مراده ببراءة الذمه عدم وجوب تسليمه إلى البائع بناء على ما ذكره فى أحكام الخيار من التذكرة من عدم وجوب تسليم الثمن و لا- المثلن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و كيف كان فيمكن أن يخذش 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 فى 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 الموجوده 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 مانعا 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 مقدارا 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 فى المنسوج لتبعض الصفقه عليه و الله العالم

## السابع خيار العيب

### اشاره

إطلاق العقد يقتضى وقوعه مبنيًا على سلامه العين من العيب و إنما ترك اشتراطه صريحًا اعتمادًا على أصاله 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 فى 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 عبدا لا يعلم أنه صحيح سوى أم فالج مقعد لا يعتمد فى صحته إلا على أصاله السلامه كما يعتمد من شاهد المبيع سابقًا على بقاءه على ما شاهده فلا يحتاج إلى ذكر تلك الصفات فى العقد و كما يعتمد على إخبار البائع بالوزن. قال فى التذكره الأصل فى المبيع من الأعيان و الأشخاص- السلامه من العيوب و الصحه فإذا أقدم المشتري على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٣

بذل ماله فى مقابله تلك العين فإنما بنى إقدامه على غالب ظنه المستند إلى أصاله السلامه انتهى. و قال فى موضع آخر إطلاق 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 رأساً على المعيب فلا معنى لإمضاء العقد الواقع عليه أو فسخه حتى يثبت التخيير بينهما و دفع جميع هذا بأن وصف الصحه قد أخذ شرطاً في العين الخارجيه نظير معرفه الكتابه أو غيرها من الصفات المشروطه في العين الخارجيه و إنما استغنى عن ذكر وصف الصحه لاعتماد المشتري في وجودها على الأصل كالعين المرئيه سابقاً حيث يعتمد في وجود أصلها و صفاتها على الأصل. و لقد أجاد في الكفايه حيث قال إن المعروف بين الأصحاب أن إطلاق العقد يقتضى لزوم السلامه و لو باع كليا حالاً أو سلماً كان الانصراف إلى الصحيح من جهه ظاهر الإقدام أيضاً و يحتمل كونه من جهه الإطلاق- المنصرف إلى الصحيح في مقام الاثراء و إن لم ينصرف إليه في غير هذا المقام فتأمل ثم إن المصرح به في كلمات جماعه أن اشترط الصحه في متن العقد يفيد التأكيد لأنه تصريح بما يكون الإطلاق منزلاً عليه. و إنما ترك لاعتماد المشتري على أصله السلامه فلا يحصل من أجل هذا الاثراء خيار آخر غير خيار العيب كما لو اشترط كون الصبره كذا و كذا صاعاً فإنه لا- يزيد على ما إذا ترك الاثراء و اعتمد على إخبار البائع بالكيل أو اشترط بقاء الشئ على الصفه السابقه المرئيه فإنه في حكم ما لو ترك ذلك اعتماداً على أصله بقائها. و بالجملة فالخيار خيار العيب اشترط الصحه أم لم يشترط. و يؤيده ما ورد من روايه يونس: في رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل قيمه فإن اقتصره ع على أخذ الأرش الظاهر في عدم جواز الرد يدل على أن الخيار خيار العيب و لو

كان هنا خيار تخلف الاشرط لم يسقط الرد بالتصرف فى الجارىه بالوطء أو مقدماته و منه يظهر ضعف ما حكااه فى المسالك- من ثبوت خيار الاشرط هنا فلا يسقط الرد بالتصرف و دعوى عدم دلالة الروايه على التصرف أو عدم دلالتة على اشرط 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 الآتيه 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 و صفا 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 الفائت يقابل بجزء من الثمن إذا أخذ وجوده في المبيع الشخصي على وجه الشرطيه كما في بيع الأرض على أنها جريان معينه و ما نحن فيه من هذا القبيل. و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف في المسأله بل الإجماع على التخيير بين الرد و الأرش. نعم يظهر من الشيخ في غير موضع من المبسوط أن أخذ الأرش مشروط باليأس عن الرد لكنه مع مخالفته لظاهر كلامه في النهايه 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. و قد 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. و قد 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 لثبوته 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 في خيار الغبن من وجوب الرجوع فى كل حكم من أحكام هذا الخيار إلى دليله و أنه يفيد ثبوته بمجرد العيب أو بظهوره و المرجع فيما لا يستفاد من دليله أحد الأمرين هى القواعد فافهم

ثم إنه لا فرق في هذا الخيار بين الثمن و المثلن كما صرح به العلامة و غيره هنا و في باب الصرف فيما إذا ظهر أحد عوضى الصرف معيبا و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه و إن كان مورد الأخبار ظهور العيب في المبيع لأن الغالب كون الثمن نقدا غالبا و المثلن متاعا فيكثر فيه العيب بخلاف النقد

### القول فى مسقطات هذا الخيار بطرفيه أو أحدهما

#### مسأله يسقط الرد خاصة بأموال

#### 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 يبعد 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 استدلل عليه فى التذكرة أيضا تبعا للغنية 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 للبعيد 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 بصوره عدم التصرف فيه بمثل أغلق الباب و نحوه و عدم ما يصلح للتقييد مما استدل 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 بقريته 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 ونحوه في الدلالة على كون السقوط بالتصرف من حيث دلالة على الرضا كلمات جماعه ممن تقدم عليه و من تأخر عنه. قال في المقننه 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 رضاء به منه انتهى. فإن تعليقه عدم سقوط الأرش بعدم دلالة الإحداث على الرضا بالعيب ظاهر خصوصا بملاحظه ما يأتي من كلام غيره في أن سقوط الرد بالحدث لدلالته على الرضا بأصل البيع و مثلها عبارته النهايه من غير تفاوت و قال في المبسوط إذا كان المبيع بهيمه فأصاب بها عيبا كان له ردها فإذا كان في 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 مئونه 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 شيء من ذلك انتهى و قال في الغنيه و لا يسقط بالتصرف بعد العلم بالعيب حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلالة الرضا بالبيع لا بالعيب انتهى و في السرائر قال في حكم من ظهر على عيب فيما اشتراه و لا يجبر على أحد الأمرين يعني الرد و الأرش قال هذا إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا في العاده أو ينقص قيمته بالتصرف انتهى و في 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 هي بعينها كعبارة المبسوط المتقدمه ظاهره في أن التصرف ليس بنفسه مسقطا إلا- إذا دل على الرضا. و قال في التذكرة لو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه بإمساکها و لو حلبها في طريق الرد فالأقوى أنه تصرف يؤذن بالرضا بها. و قال بعض الشافعية لا يكون رضاء بإمساکه لأن اللبن ماله قد استوفاه في حال الرد انتهى. و في جامع المقاصد و المسالك في

رد ابن حمزه القائل بأن التصرف بعد العلم يسقط الأرش أيضا- أن التصرف لا يدل على إسقاط الأرش. نعم يدل على الالتزام بالعقد. و في 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 رضاء بالعقد فعلا فكل تصرف يدل على ذلك عادة 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 الذي ينبغي أن يقال و إن كان ظاهر المشهور خلافا- إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا كان دالا- بنوعه على الرضا كدلاله اللفظ على معناه لا مطلق التصرف و الدليل على

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 ولذا 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 بالجمله صار بحيث لا يصدق معه قيام الشىء بعينه فهو مسقط أيضا لمرسله جميل المتقدمه و يلحق بذلك تعذر الرد بموت أو عتق أو إجازه 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 كالوطئ 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 الجارية بوطئها قبل العلم مع عدم دلالة على الالتزام بالبيع و عدم تغييره للعين و إطلاق معقد الإجماع المدعى فى كثير من العبائر كالتذكرة و السرائر و الغنيه و غيرها و فى نهوض ذلك كله لتقييد إطلاق أخبار الرد خصوصا ما كان هذا التقييد فيه فى غاية البعد كالنص برد الجارية بعد ستة أشهر و رد الجارية إذا لم يطأها و رد المملوك من أحداث السنه نظر بل منع خصوصا معاقد الإجماع فإن نقله الإجماع كالعلامه و الحلى 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 الصنغ للثوب أو نقصان فيه كالقطع للثوب و إن لم يكن كذلك فله الرد بالعيب إذا علمه ما لم يكن و طء الجارية 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 الصنغ 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 وجدته بعد تدبيرهما أو هبتهما كان مخيرا بين الرد و أخذ أرش العيب و فرقا بينهما و بين العتق بجواز الرجوع فيهما دون العتق و يرده 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 الحلّي بالنقض بما لو باعه بخيار مع أنه لم يقل أحد من الأمه 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 انعتق العبد على المشتري فلا رد. و مما ذكرنا ظهر أن عد انعتاق 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 - خلافاً للشيخ بل المفيد قدس سرهما. فرع لا خلاف نصاً و فتوى - في أن وطء الجارية يمنع عن ردها بالعيب سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم كون الشيء قائماً بعينه غايه الأمر كون الوطى على هذا القول مستثنى عن التصرف غير المغير للعين كما عرفت من عبارته الغنيه مع أن العلامة علل المنع في موضع من التذكرة بأن الوطى جنايه و لهذا يوجب غرامه جزء من القيمة كسائر جنائيات المملوك. و قد تقدم في كلام الإسكافي أيضاً 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 أجراً فإن فيه إشارة إلى أنه لو ردها لا بد أن يرد معها شيئاً تداركاً للجنايه - إذ لو كان الوطى مجرد استيفاء منفعه - لم يتوقف ردها إلى رد عوض المنفعة 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 جنائيتها كان ذلك في الأنظار بمنزله الأجره و هي ممنوعه شرعاً لأن إجاره الفروج غير جائزه و هذا إنما وقع من أمير المؤمنين ع مبنيًا على تقرير رعيته على ما فعله الثاني من تحريم العقد المنقطع فلا يقال إن المتعه مشروعته و قد ورد أن المنقطعات مستأجرات فلا وجه للاستعاذه بالله من جعل الأجره للفروج هذا ما يخطر عاجلاً بالبال في معنى هذه الفقره و الله العالم و كيف كان ففى

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 يردّها 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 يردّها 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 بقيمة 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 تقوم و هي 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 علي بن الحسين ع: كان القضاء الأول في الرجل إذا اشترى أمه فوطئها ثم ظهر على عيب أن البيع لازم و له أرش العيب إلى غير ذلك مما سيجىء ثم إن المشهور استثنوا عن عموم هذه الأخبار لجميع أفراد العيب الحمل فإنه عيب إجماعا كما في المسالك إلا أن الوطى 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 يردها 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 روايه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع قال: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و له أرش العيب و ترد الحبلى و يرد معها نصف عشر قيمتها و زاد فى الكافى قال و فى روايه أخرى: إن كانت بكرا فعشر قيمتها و إن كانت ثيبا 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 يردها و يرد نصف عشر قيمتها و روايه 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 شيئا و صحيحه ابن مسلم عن أبي جعفر ع: فى الرجل يشتري الجارية الحبلى فينكحها قال يرد و يكسوها و روايه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله ع: فى الرجل يشتري الجارية و هى حبلى فيطأها قال يردها 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 في السلعه عيبا كان عند البائع وقد أحدث المشتري في 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 الصحه و العيب دون ردها فإن كان العيب ظهور حمل من البائع وقد وطئها المشتري من غير علم بذلك كان عليه ردها و نصف عشر قيمتها انتهى. و اختاره في المختلف و هو ظاهر الشيخ في 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 وطئها 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 وطئ الحامل و عدم تعرضه لحكمه مع اشتهاار المسأله 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 وجب 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 الجاربه أو تقييد الحمل بكونه من غير المولى حتى تكون الجملة الخبريه وارده

فى مقام دفع توهم الحظر الناشئ من الأخبار المتقدمه المانعه من رد الجاربه بعد الوطى إذ لو بقى الحمل على إطلاقه لم يستقم دعوى وقوع الجملة الخبريه 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 الخبريه. الثانى مخالفه لزوم العقر على المشترى 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 الوطى بالخصوص مانعا من الرد. أن الظاهر من قول السائل فى مرسله ابن أبى عمير المتقدمه رجل باع جاربه 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 إشاره إلى تشبها بالحره للاستيلاء فنسب الكسوه إليها تشبها بالحرائر و لم يصرح بالعقر الذى هو جزء من القيمه. الخامس ظهور هذه الأخبار فى كون الرد بعد تصرف المشترى فى الجاربه بغير الوطى من نحو اسقنى ماء أو أغلق الباب و غيرهما مما قل أن تنفك عنه الجاربه و تقييدها بصوره عدم هذه التصرفات تقييد بالفرض النادر و إنما دعى إلى هذا التقييد فى غير هذه الأخبار مما دل على رد الجاربه بعد مده طويله 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 - مرجحا لتقييد هذه الأخبار و لو فرض التكافؤ بين جميع ما تقدم و بين إطلاق الحمل في 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 في 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 الغنية الإجماع عليه إلا - أن يدعى انصراف إطلاق الفتاوى و مقعد الإجماع كالنصوص إلى الغالب من كون الحامل ثيبا فلا يشمل فرض حمل البكر بالسحق أو بوطء الدبر و لذا ادعى عدم الخلاف في السرائر - على اختصاص نصف العشر بالثيب و ثبوت العشر في البكر بل معقد إجماع الغنية بعد التأمل موافق للسرائر أيضا حيث ذكر في الحامل أنه يرد معها نصف عشر قيمتها على ما مضى بدليل إجماع الطائفة و مراده بما مضى كما يظهر لمن راجع كلامه ما ذكره سابقا مدعيا عليه الإجماع من أنه إذا وطئ المشتري في مده خيار البائع ففسخ يرد معها العشر إن كانت بكرا و نصف العشر إن كانت ثيبا و أما الانتصار فلا يحضرني حتى أراجعه و قد عرفت إمكان تنزيل الجميع على الغالب و حينئذ فيكون مرسله الكافي المتقدمه بعد انجبارها بما عرفت من السرائر و الغنية دليلا

على التفصيل فى المسأله. كما اختاره جماعه من المتأخرين مضافا إلى ورود العشر فى بعض الروايات المتقدمه المحموله على البكر إلا أنه بعيد و لذا نسبه 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 شيئا فهو بإطلاقه خلاف الإجماع فلا بد من جعله واردا 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 التقبيل 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 معييه بالحمل و كونها معييه بغيره. و فيه أن كونها معييه 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 عالما به سقط الرد لكن إطلاق كثير من الروايات يشمل العالم.

#### **الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشتري**

#### **اشاره**

و تفصيل ذلك أنه إذا حدث العيب بعد العقد على المعيب فإما أن يحدث قبل القبض و إما أن يحدث بعده فى زمان خيار يضمن فيه البائع المبيع أعنى خيار المجلس و الحيوان و الشرط- و إما أن يحدث بعد مضى 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 ففي 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 فى زمان الخيار بالخيار لا بالعيب السابق فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعيب الحادث و لذا ذكر فى اللمعه أن هذا من المحقق مناف لما ذكره فى الشرائع من أن العيب الحادث فى 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 فى يد المشتري بعد القبض و الخيار فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعيب السابق بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام و فى 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 فى بعضه فأراد رد المعيب خاصه و نحوه نسيان العبد الكتابه كما صرح به فى القواعد و غيره و نسيان الدابه للطحن كما صرح به فى جامع المقاصد و يمكن الاستدلال على الحكم فى المسأله بمرسله جميل المتقدمه- فإن قيام العين و إن لم يناف بظاهره مجرد نقص الأوصاف كما اعترف به بعضهم فى مسأله تقديم قول البائع فى قدر الثمن مع قيام العين إلا أن الظاهر منه بقرينه التمثيل لمقابله بمثل قطع الثوب و خياطته و صبغه ما يقابل تغير الأوصاف و النقص الحاصل و لو لم يوجب أرشا كصبيغ

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 ماليته لا بمعنى أن لا يزيد و لا ينقص كما لا يخفى على المتأمل.

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٨

و استدل 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 المرجع بعد عدم الأولويه من أحد الطرفين إلى أصاله 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 يردّه لأن النقص حدث في ملكه و إنما يضمن وصف الصحه لكونه كالجزيء التالف فيرجع البائع بعد الفسخ ببده. 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 بالصبغ و الخياطه هو إناطه الحكم بمطلق النقص. توضيح ذلك أن المراد بقيام العين هو

ما يقابل الأعم من تلفها و تغيرها على ما عرفت من دلالة ذكر الأمثلة على ذلك لكن المراد من التغير 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 الخياطة إنما هو لتعلق حق المشتري بالثوب من جهة الصيغ و الخياطة و هذا ليس عيبا اصطلاحيا و دعوى اختصاصه بالتغير الخارجى الذى هو مورد الأمثلة 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 المغير 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 غاية 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 المعاوضه 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 بثمان واحد من بائع واحد فظهر بعضه معيباً و كذا لو باع شيئاً بثمان 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 شيئاً فظهر معيباً فاختار أحدهما الرد دون الآخر و ألحق بذلك الوارثان لمشتري واحد للمعيب و أما التعدد فى الثمن بأن يشتري شيئاً واحداً بعضه بثمان و بعضه الآخر بثمان آخر فلا إشكال فى كون هذا عقدين

### [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 الشركه 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 الدابه الطحن و هذا الضرر و إن أمكن جبره بخيار البائع نظير ما إذا كان بعض الصفقه حيوانا فرده المشتري بخيار الثلاثه إلا- أنه يوجب الضرر على المشتري- إذ قد يتعلق غرضه بإمساك الجزء الصحيح و يدل عليه النص المانع عن الرد بخياطه الثوب و الصبغ فإن المانع فيهما ليس إلا حصول الشركه 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 الصفقه 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 للزوم. و فيه مضافا إلى أن اللزوم من ذلك- عدم جواز رد المعيب منفردا و إن رضى البائع لأن المنع حينئذ لعدم المقتضى للخيار فى الجزء لا لوجود المانع 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 في أن محل الخيار هو هذا الشئ ء المعيوب  
غايه الأمر أنه يجوز رد الجزء الصحيح معه لثلا تتبعض

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٩

الصفقه 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 بعبارة أخرى الخيار المسبب عن وجود الشئ ء المعيوب في الصفقه نظير  
الخيار المسبب عن وجود الحيوان في الصفقه في اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب للخيار أم لا- بل غايه الأمر ظهور  
النصوص الواردة في الرد في رد البيع الظاهر في تمام ما وقع عليه العقد لكن موردها المبيع الواحد العرفي 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 عرفاً باعتبار نفسه أو جزئه الحقيقي كبعض الثوب لا جزئه الاعتباري كأحد  
الشيئين الذي هو محل الكلام. و منه يظهر عدم جواز التشبث في المقام بقوله في مرسله جميل إذا كان الشئ ء قائماً بعينه لأن  
المراد بالشئ ء هو المعيب و لا شك في قيامه هنا بعينه. و بالجمله فالعمده في المسألة مضافاً إلى ظهور الإجماع ما تقدم من أن  
مرجع جواز الرد منفرداً إلى إثبات سلطنه للمشتري على الجزء الصحيح من حيث إمساكه ثم سلب سلطنته عنه بخيار البائع و منع  
سلطنته على الرد أولاً أولى و لا أقل من التساوى فيرجع إلى أصاله اللزوم و الفرق بينه

و بين خيار الحيوان الإجماع كما أن للشفيع أن يأخذ بالشفعه فى بعض الصفقه. 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 مشقضا 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 للشركة لم يكن له الرد لأن الظاهر أنه اشترى لنفسه فإذا ادعى أنه اشترى 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 في العقد كان واحدا انتهى. و ظاهر هذه العبارة اختصاص النزاع بما إذا كان القبول في العقد واحدا من اثنين أما إذا تحقق القبول من الشريكين فلا كلام في جواز الافتراق ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصيل بين علم البائع و جهله لكن التأمل في تمام كلامه قد يعطى التفصيل بين كون القبول في الواقع لاثنين أو لواحد فإنه قدس سره علل عدم جواز الرد في صورته عدم إخبار المشتري بالاشتراك بأن الظاهر أنه اشترى 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 في 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 المسألة على ما يظهر من كلام الشيخ على تعدد العقد بتعدد المشتري و وحدته و الأقوى في المسألة 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 معييا فهو بالخيار الشامل لمن اشترى جزء من المعيب لكن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلى غير المقام و لو سلمنا الظهور لكن لا- ريب في 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 قوة المنع و إن قلنا بتعدد العقد. و ما ذكره تبعا للتذكرة من أن التشقيص حصل بإيجاب البائع فيه أنه أخرجه غير مبيع و إنما تبعض بالإخراج و المقصود حصوله في 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 المسألة جواز التبعض و هو محل الكلام. و الحاصل أن الفرق بين هذه المسألة و المسألة الأولى غير وجيه

### و أما الثالث و هو تعدد البائع

فالظاهر عدم الخلاف في 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 الباعين دخل في المسألة الثالثة و لذا لا يجوز لأن المعيار تبعض الصفقة على البائع الواحد.

### مسألة يسقط الأرش دون الرد في موضعين

#### أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب في أحدهما فلا أرش حذرا من الربا

و يحتمل جواز أخذ الأرش و نفي عنه البأس في التذكرة بعد أن حكاه وجهها ثالثا لبعض الشافعية موجهة له بأن المماثلة في مال الربا إنما يشترط في ابتداء العقد و قد حصلت و الأرش حق ثبت بعد ذلك لا يقدر في 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 العلامة و حاصل وجهه أن صفة الصحة لم تقابل بشىء من الثمن حتى يكون المقابل للمعيب الفاقد للصحة أنقص منه قدرا بل لم تقابل بشىء أصلا و لو من غير الثمن و إلا لثبت في ذمه البائع و إن لم يختر المشتري الأرش بل الصحة وصف التزمه البائع في المبيع من دون مقابله بشىء من المال كسائر الصفات المشترطه في المبيع إلا أن الشارع جوز للمشتري مع تبين فقداه 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 الصحة في أحد الجنسين كالمعدوم لا يترتب على فقدته استحقاق عوض و من المعلوم أن الأرش عوض وصف الصحة عرفا و شرعا فالعقد على المتجانسين لا يجوز أن يصير سببا لاستحقاق أحدهما على الآخر زائدا على ما يساوى الجنس الآخر. و بالجملة فبناء معاوضه المتجانسين على عدم وقوع مال فى مقابل الصحة المفقوده فى أحدهما و المسأله فى غاية الإشكال و لا بد من مراجعه أدله الربا و فهم حقيقه الأرش و سيجى ء بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى

## **الثانى ما لو لم يوجب العيب نقضا فى القيمه**

فإنه لا يتصور هنا أرش حتى يحكم بثوته و قد مثلوا لذلك بالخصاء فى العبيد و قد يناقش فى ذلك بأن الخضاء موجب فى نفسه لنقص القيمه لفوات بعض المنافع عنه كالفحوله و إنما يرغب فى الخصى قليل من الناس لبعض الأغراض الفاسده أعنى عدم تستر النساء منه فيكون واسطه فى الخدمات بين المرء و زوجته و هذا المقدار لا يوجب زياده فى أصل المالىه فهو كعنب معيوب يرغب فيه لوجوده خمره لكن الإنصاف أن الراغب فيه لهذا الغرض حيث يكون كثيرا لا نادرا بحيث لا يقدر فى 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 فى المالىه العرفيه كما لا يخفى. و بالجملة فالعبره فى مقدار المالىه يرغبه الناس فى بذل ذلك المقدار من المال بإزائه سواء كان من جهة أغراض أنفسهم أم من جهة بيعه على من له غرض فيه مع كثره ذلك المشترى و عدم ندرته بحيث يلحق بالاتفاقيات.

## **مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمر.**

### **أحدها العلم بالعيب قبل العقد**

بلا خلاف و لا إشكال لأن الخيار إنما ثبت مع الجهل و قد يستدل بمفهوم صحيحه زواره 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 فى الجملة على الظاهر المصرح به فى محكى الخلاف و الغنيه و نسبه فى التذكره إلى علمائنا أجمع و الأصل فى الحكم قبل الإجماع- مضافا إلى ما فى التذكره من أن الخيار إنما يثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامه فإذا صرح البائع بالبراءه فقد ارتفع إطلاق صحيحه زواره 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 فى عدم المقتضى للخيار مع البراءه خلافا للمحكى

فى السرائر عن بعض أصحابنا من عدم كفايه التبرى إجمالاً. و عن المختلف نسه إلى الإسكافى و قد ينسب إلى صريح آخر كلام القاضى المحكى فى 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 الموجه 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 البراءة إلى الخيار لا ينفذ. وقد اعترف قدس سره في بعض كلماته بعدم جواز إسقاط خيار الرؤية بعد العقد و قبل الرؤية. نعم ذكر في التذكرة جواز اشتراط نفى خيار الرؤية في العقد لكنه مخالف لسائر كلماته و كلمات غيره كالشهيد و المحقق الثاني. و بالجملة فلا- فرق بين البراءة من خيار العيوب و البراءة من خيار الرؤية بل الغرر في الأول أعظم إلا أنه لما قام النص و الإجماع على صحه التبري من العيوب الموجوده فلا مناص عن التزام صحته مع إمكان الفرق بين العيوب و الصفات المشترطه في العين الغائبه باندفاع الغرر في الأول بالاعتماد على أصاله السلامه فلا يقدر عدم التزام البائع بعدمها بخلاف الثاني 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 في البيع حتى يحتاج إلى دفع الغرر بأصاله عدمها لأنها غير موجوده بالفعل في المبيع حتى يوجب جهاله

**ثم إن البراءة في هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور**

### **الأول عهده العيوب**

و معناه تعهد سلامته من العيوب فيكون مرجعه إلى عدم التزام سلامته فلا يترتب على ظهور العيب رد و لا أرش فكأنه باعه على كل تقدير.

### **الثاني ضمان العيب**

و هذا أنسب بمعنى البراءة و مقتضاه عدم ضمانه بمال فتصير الصحه كسائر الأوصاف المشترطه في عقد البيع لا يوجب إلا تخيرا بين الرد و الإمضاء مجانا و مرجع ذلك إلى إسقاط أرش العيوب في عقد البيع لا خيارها.

### **الثالث حكم العيب**

و معناه البراءة من الخيار الثابت بمقتضى العقد بسبب العيب

و الأظهر في العرف هو المعنى الأول و الأنسب بمعنى البراءة هو الثاني 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 في أيام خيار المشتري لم يزل

ضمان البائع لعموم النص لكن فى الدروس أنه لو تبرأ من عيب فتلّف 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 بيع 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 تفريعه 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 بملا-حظه أن الصبر على العيب ضرر هو رد المعيوب و هو المتلبس بالعيب لا ما كان معيوباً في 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 في ملك المشتري فبراءه ذمه البائع عن عهده العيب المضمون عليه يحتاج إلى دليل فالقول بثبوت الأرش و سقوط الرد قوى لو لم يكن تفصيلاً مخالفاً للإجماع و لم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامة أو بعده. نعم هذا داخل في فروع القاعده التي اخترعها الشافعي و هو أن الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد لكن عرفت مراراً أن المرجع في ذلك هي الأدله و لا منشأ لهذه القاعده.

### **و منها التصرف بعد العلم بالعيب**

فإنه مسقط للأمرين عند ابن حمزه في 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 في المعيب الذي لم ينقص قيمته بالعيب**

كالبغل الخصى بل العبد الخصى على ما عرفت فإن الأرش منتف لعدم تفاوت القيمة- و الرد لأجل التصرف. و قد يستشكل فيه من حيث لزوم الضرر على المشتري بصبره على المعيب و فيه أن العيب في مثله لا- يعد ضرراً مالياً بالفرض فلا بأس بأن يكون الخيار فيه كالثابت بالتدليس في سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فيه و حله أن الضرر إما أن يكون من حيث القصد إلى ما هو أزيد ماليه 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 بالعبد 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 أرشاً 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 فى المعيب المذكور

و الاستشكال هنا بلزوم الضرر فى محله فيحتمل ثبوت الرد مع قيمه النقص الحادث لو كان موجبا له لأن الصحه فى هذا المبيع كسائر الأوصاف المشترطه فى المبيع التى لا- يوجب فواتها أرشا و النص الدال على اشتراط الرد بقيام العين و هى المرسله المتقدمه مختص بمورد إمكان تدارك ضرر الصبر على المعيب بالأرش و الإجماع فيما نحن فيه غير متحقق مع ما عرفت من مخالفه المفيد فى أصل المسأله هذا كله مضافا إلى أصاله جواز الرد الثابت قبل حدوث العيب و هى 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 مانعى الرد فى المعيب

الذى لا- يجوز أخذ الأرش فيه لأجل الربا. أما المانع الأول فالظاهر أن حكمه كما تقدم فى المعيب الذى لا ينقص ماليته 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 معيبا فيبقى وصف الصحه كسائر الأوصاف التى لا يوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش فإذا تصرف فيه خصوصا بعد العلم تصرفا دالا على الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم العقد كما فى خيار التبدليس بعد التصرف نعم التصرف قبل العلم لا يسقط خيار الشرط كما تقدم. و أما المانع الثانى فظاهر جماعه كونه مانعا فيما نحن فيه من الرد أيضا و هو مبنى على عموم منع العيب الحادث من الرد حتى فى صورته

عدم جواز أخذ الأرش. وقد عرفت النظر فيه و ذكر في التذكرة وجها 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 لأن المردود حينئذ يزيد على وزن عوضه و الظاهر أن مراده من ذلك أن رد المعيب لما كان بفسخ المعاوضة و مقتضى المعاوضة بين الصحيح و المعيب من جنس واحد أن لا يضمن وصف الصحة بشيء إذ لو جاز ضمانه لجاز أخذ المشتري الأرش فيما نحن فيه فيكون وصف الصحة في كل من العوضين نظير سائر الأوصاف الغير المضمونه بالمال فإذا حصل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٢

الفسخ و جب تراد العوضين من غير زياده و لا- نقيصه و لذا يبطل التقايل مع اشتراط الزياده 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 المثلث و وصف صحته- فينقص الثمن عن نفس المعيب فيلزم الربا فمراد العلامة رحمه الله بلزوم الربا إما لزوم الربا في أصل المعاوضة إذ لو لا ملاحظه جزء من الثمن في مقابله صفه الصحة لم يكن وجه لغرامه بدل الصفه و قيمتها عند استرداد الثمن و إما لزوم الربا في الفسخ حيث قوبل فيه الثمن بمقداره من المثلث و زياده و الأول أولى و مما ذكرنا ظهر ما في



تصحیح هذا بأن قيمة العيب الحادث غرامه لما فات في يده مضمونا عليه نظير المقبوض بالسوم إذا حدث فيه العيب فلا ينضم إلى المثلن حتى يصير أزيد من المثلن. 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 الصحة منه في يد المشتري فإذا فرض أن صفه الصحة لا يقابل بجزء من المال في عقد المعاوضة الربويه فيكون تلفها في يد المشتري كنيان العبد الكتابه لا يستحق البائع عند الفسخ قيمتها. و الحاصل أن البائع لا يستحق من المشتري إلا ما وقع مقابلا بالمثلن و هو نفس المثلن من دون اعتبار صحته جزء فكأنه باع عبدا كاتبا فقبضه المشتري ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسيان العبد الكتابه نعم هذا يصح في غير الربويين لأن وصف الصحة فيه يقابل بجزء من المثلن فيرد المشتري قيمة العيب الحادث عنده ليأخذ المثلن المقابل لنفس المبيع مع الصحة ثم إن صريح جماعه من الأصحاب عدم الحكم على المشتري بالصبر على المعيب مجانا فيما نحن فيه فذكروا في تدارك ضرر المشتري وجهين اقتصر في المبسوط على حكايتهما. أحدهما جواز رد المشتري للمعيب مع غرامه قيمة 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 ببده من غير الجنس - معيبا بالعيب القديم و سليما عن الجديد و يجعل بمثابه

التالف لامتناع رده بلا أرش و مع الأرش و اختار فى الدروس تبعا للتحريير الوجه الأول مشيرا إلى تضعيف الثانى بقوله لأن تقدير الموجود معدوما خلاف الأصل و تبعه المحقق الثانى معللا بأن الربا ممنوعه فى المعاوضات لا فى الضمانات و أنه كأرش عيب العين المقبوضه بالسوم إذا حدث فى يد المستام و إن كانت ربويه فكما لا يعد هنا ربا فكذا لا يعد فى صورته النزاع. أقول قد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين أرش عيب المقبوض بالسوم فإنه يحدث فى ملك مالكه بيد قابضه و العيب فيما نحن فيه يحدث فى ملك المشتري و لا يقدر فى ملك البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلى المشتري و المفروض عدم المقابله بين شىء منه و بين صحه البيع.

### و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار

فإن ظاهر الغنيه إسقاطه للرد و الأرش كليهما حيث جعل المسقطات خمسه التبرى و الرضا بالعيب و تأخير الرد مع العلم لأنه على الفور بلا خلاف و لم يذكر فى هذه الثلاثه ثبوت الأرش ثم ذكر حدوث العيب و قال ليس له هاهنا إلا الأرش ثم ذكر التصرف و حكم فيه بالأرش فإن فى إلحاق الثالث بالأولين فى ترك ذكر الأرش فيه ثم ذكره فى الأخيرين و قوله ليس له هاهنا ظهورا فى عدم ثبوت الأرش بالتأخير و هذا أحد القولين منسوب خير بعد خبر إلى الشافعى و لعله لأن التأخير دليل الرضا و يرده بعد تسليم الدلاله أن الرضا بمجردة لا يوجب سقوط الأرش كما عرفت فى التصرف نعم سقوط الرد وحده له وجه كما هو صريح المبسوط و الوسيله على ما تقدم من عبارتهما فى التصرف المسقط و يحتمله

أيضا عبارته الغنيه المتقدمه- بناء على ما تقدم في سائر الخيارات- من لزوم الاقتصار في الخروج عن أصله اللزوم على المتيقن السالمه عما يدل على التراخي عدا ما في الكفايه من إطلاق الأخبار و خصوص بعضها و فيه أن الإطلاق في 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 في الغنيه في كونه على الفور و لا يعارضه ما في المسالك و الحدائق من أنه لا نعرف فيه خلافا لأننا عرفناه و لذا جعله في التذكرة أقرب و كذا ما في الكفايه من عدم الخلاف لوجود الخلاف نعم في الرياض أنه ظاهر أصحابنا المتأخرين كاه و التحقيق رجوع المسأله إلى اعتبار الاستصحاب في مثل هذا المقام و عدمه. و لذا لم يتمسك في التذكرة للتراخي 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 حكاية 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 في المبسوط من باع شيئا فيه عيب لم يبينه فعل محظورا و كان المشتري بالخيار انتهى. و مثله ما عن الخلاف و في 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 في 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 ملاحظه 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 يدى العبد الأعمى مظهرًا 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 مورده كما عن المشهور أم لا فيه إشكال نشأ من دعوى صدق الغش. و من أن لزوم الغش من جهه

ظهور إطلاق العقد فى التزام البائع بالصحة فإذا تبرأ من العيوب ارتفع الظهور أو من جهة إدخال البائع للمشتري فيما يكرهه عامداً و التبرى لا يرفع اعتماد المشتري على أصالة الصحة فالتعزير إنما هو لترك ما يصرفه عن الاعتماد على الأصل و الأحوط الإعلام مطلقاً كما تقدم من المبسوط ثم إن المذكور فى جامع المقاصد و المسالك و عن غيرهما أنه ينبغي بطلان البيع فى مثل شوب اللبن بالماء لأن ما كان من غير الجنس لا يصح العقد فيه و الآخر مجهول إلا أن يقال إن جهاله الجزء غير مانعه إن كانت الجملة معلومه كما لو ضم ماله و مال غيره و باعهما ثم ظهر البعض مستحقاً فإن البيع لا يبطل فى ملكه و إن كان مجهولاً قدره وقت العقد انتهى. أقول الكلام فى مزج اللبن بمقدار من الماء يستهلك فى اللبن و لا يخرج عن حقيقته كالملاح الزائد فى الخبز فلا وجه للإشكال المذكور نعم لو فرض المزج على وجه يوجب تعيب الشئ من دون أن يستهلك فيه بحيث يخرج عن حقيقته إلى حقيقته ذلك الشئ توجه ما ذكره فى بعض الموارد

## مسائل فى اختلاف المتبايعين

### إشاره

مسائل فى اختلاف المتبايعين

و هو تاره فى موجب الخيار- و أخرى فى مسقطه و ثالثه فى الفسخ.

## أما الأول [الاختلاف فى موجب الخيار]

### إشاره

ففيه مسائل

## الأولى لو اختلفا فى تعيب المبيع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه

فالقول قول المنكر يمينه.

## الثانيه لو اختلفا فى كون الشئ عيباً و تعذر تبين الحال لفقد أهل الخبره

كان الحكم كسابقه نعم لو علم كونه نقصاً كان للمشتري الخيار فى الرد دون الأرش لأصالة البراءه.

## الثالثه لو اختلفا فى حدوث العيب فى ضمان البائع أو تأخره عن ذلك

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 الجنييد 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 أقاما بينه عمل بينه المشتري لأن القول قول البائع لأنه ينكر فالبينه على المشتري و هذا منه مبنى 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 العداله 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 استنادا إلى الأصل و يمكن الفرق بين الطهاره و بين ما نحن فيه بأن المراد بالطهاره فى استعمال المتشرعه ما يعم غير معلوم النجاسه لا الطاهر الواقعى كما أن المراد بالملكيه و الزوجيه ما استند إلى سبب شرعى ظاهرى كما تدل عليه روايه جعفر الوارده فى جواز الحلف على ملكيه ما أخذ من يد المسلمين. و فى التذكره بعد ما حكى عن بعض الشافعيه جواز الاعتماد على أصاله السلامه فى هذه الصوره قال و عندى فيه نظر أقربه الاكتفاء بالحلف على نفى العلم و استحسنه فى المسالك قال لاعتضاده بأصاله عدم التقدم فيحتاج المشتري إلى إثباته و قد سبقه إلى ذلك فى الميسيه و تبعه فى الرياض. أقول إن كان مراده الاكتفاء بالحلف على نفى العلم فى إسقاط أصل الدعوى بحيث لا يسمع اليينه بعد ذلك ففيه إشكال- نعم لو أريد سقوط الدعوى إلى أن تقوم اليينه فله وجه و إن استقرب فى مفتاح الكرامه أن لا يكتفى بذلك منه فيرد الحاكم اليمين على المشتري فيحلف و هذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عبارته التذكره 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 فى التذكره صوره 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 حدوثه فيحلف الموكل على عدم التقدم كما مر و لا يقبل إقرار الوكيل بقدمه لأنه أجنبي و إذا كان المشتري جاهلا- بالوكالة و لم يتمكن الوكيل عن إقامه البيئه 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 بالبيئه فله إحلاف الموكل على عدم السبق لأنه لو اعترف نفع الوكيل بدفع الظلامه عنه فله عليه مع إنكاره اليمين و لو رد اليمين على الوكيل فحلف على السبق ألزم 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 كالبيئه فينفذ في حق الموكل أو كإقرار المنكر فلا- ينفذ و تنظر فيه في جامع المقاصد بأن كونها كالبيئه لا يوجب نفوذها للوكيل على الموكل لأن الوكيل معترف بعدم سبق العيب فلا تنفعه البيئه القائمه على السبق الكاذبه باعترافه 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



فى هذه الدعوى إذ لیس فى المبیع عیب ثبت لك به الرد على فإنه لا تمنع حیثئذ تخریج المسأله على القولین المذكورین انتهى. و فى مفتاح الكرامه أن اعتراضه مبنى على كون الیمین المروده كیننه الراد و المعروف بینهم أنه كیننه المدعى أقول كونه كیننه لا ینافی عدم نفوذها للوكیل المكذب لها على الموكل و تمام الكلام فى محله.

#### **الرابعه لو رد سلعه بالعیب فأنكر البائع أنها سلعه**

قدم قول البائع كذا فى التذکره و الدروس و جامع المقاصد لأصالة عدم حق له علیه و أصالة عدم كونها سلعه و هذا بخلاف ما لو ردها بخیار فأنكر كونها له فاحتمل هنا فى التذکره و القواعد تقديم قول المشتري و نسبه فى التحرير إلى القیل لاتفاقهما على استحقاق الفسخ بعد أن احتمال مساواتها للمسأله الأولى أقول النزاع فى كون السلعه سلعه البائع یجتمع مع الخلاف فى الخیار و مع الاتفاق علیه كما لا یخفى لكن ظاهر المسأله الأولى كون الاختلاف فى ثبوت خیار العیب ناشئاً عن كون السلعه هذه السلعه المعیوبه أو غيرها و الحكم تقديم قول البائع مع یمینه. و أما إذا اتفقا على الخیار و اختلفا فى السلعه فلذى الخیار حیثئذ الفسخ من دون توقف على كون هذه السلعه هى المبیعه أو غيرها فإذا فسخ و أراد رد السلعه فأنكرها البائع فلا- وجه لتقديم قول المشتري مع أصالة عدم كون السلعه هى التى وقع العقد علیها. نعم استدل علیه فى الإیضاح بعد ما قواه بأن الاتفاق منهما على عدم لزوم البیع و استحقاق الفسخ و الاختلاف فى موضعین أحدهما خیانه المشتري فیدعیها البائع بتغیر السلعه و المشتري ینكرها و الأصل عدمها. الثانى سقوط حق الخیار الثابت للمشتري فالبائع یدعیه و المشتري ینكره

و الأصل بقاؤه و تبعه فى 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 الخيانة فلو احتاجت إلى الإثبات و لو كان معها أصاله عدم كون المال الخاص هو المبيع لوجب القول بتقديم قول المشتري فى المسأله الأولى و إن كانت هناك أصول متعددة على ما ذكرها فى الإيضاح و هى أصاله عدم الخيار و عدم حدوث العيب و صحه القبض بمعنى خروج البائع من ضمانه لأن أصاله عدم الخيانة مستنداً ظهور حال المسلم و هو وارد على جميع الأصول العمليه نظير أصاله الصحه و أما ما ذكره من أصاله صحه القبض فلم نتحقق معناها و إن فسرناها من قبله بما ذكرنا لكن أصاله الصحه لا تنفع لإثبات لزوم القبض و أما دعوى سقوط حق الخيار فهى إنما تجدى إذا كان الخيار المتفق عليه لأجل العيب كما فرضه فى الدروس و إلا فأكثر الخيارات مما أجمع على بقاءه مع التلف على أن أصاله عدم سقوط الخيار لا- تثبت إلا- ثبوته لا- وجوب قبول هذه السلعه إلا- من جهه التلازم الواقع بينهما و لعل نظر الدروس إلى ذلك لكن للنظر فى إثبات أحد المتلازمين بالأصل الجارى فى الآخر مجال كما نبهنا عليه مراراً.

## و أما الثانى و هو الاختلاف فى المسقط

### إشاره

ففيه أيضاً مسائل -

## الأولى لو اختلفا فى علم المشتري بالعيب و عدمه

قدم منكر العلم فيثبت الخيار.

## الثانيه لو اختلفا فى زواله قبل علم المشتري أو بعده

على القول بأن زواله بعد العلم لا- يسقط الأرش بل و لا الرد ففى تقديم مدعى البقاء فيثبت الخيار لأصاله 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 أقوامهما الأول و العبارة المتقدمه من التذكرة فى سقوط الرد بزوال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلى الثانى فراجع. و لو اختلفا بعد حدوث عيب جديد و زوال أحد العيين فى كون الزائل هو القديم حتى لا يكون خيار أو الحادث حتى يثبت الخيار فمقتضى القاعده بقاء القديم الموجب للخيار و لا يعارضه أصاله بقاء الجديد لأن بقاء الجديد لا يوجب بنفسه سقوط الخيار إلا من حيث استلزامه لزوال القديم و قد ثبت فى الأصول أن أصاله عدم أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر ليرتب عليه حكمه لكن المحكى فى التذكرة عن الشافعى فى مثله التحالف- قال لو اشترى عبداً و حدث فى 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 فى الدروس أنه كالعيب المنفرد يعنى أنه يحلف البائع كما لو لم يكن سوى هذا العيب و اختلفا فى السابق 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 أصله التأخر لا يثبت بها حدوث الحادث فى الزمان المتأخر و إنما يثبت بها عدم التقدم الذى لا يثبت به التأخر ثم قال فى الدروس لو ادعى البائع زياده العيب عند المشتري و أنكر احتمال حلف المشتري لأن الخيار متيقن و الزياده موهومه و يحتمل حلف البائع إجراء للزياده معجرى العيب الجديد. أقول قد عرفت الحكم فى العيب الجديد و إن حلف البائع فيه محل نظر ثم إنه لا بد من فرض المسأله فيما لو اختلفا فى مقدار من العيب موجود زائد على المقدار المتفق عليه أنه كان متقدما أو متأخرا. و أما إذا اختلفا فى أصل الزياده فلا إشكال فى تقديم قول المشتري.

### **الرابعه لو اختلف فى البراءه قدم منكرها**

فيثبت الخيار لأصله عدمها الحاكمه على أصله لزوم العقد. و ربما يتراءى من مكاتبه جعفر بن عيسى خلاف ذلك قال: كتبت إلى أبى 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 البراءه 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 فى الكفايه من جعل الروايه مؤيده لقاعده البينه

على ٢٨ و اليمين على من أنكر و فى كل منهما نظر. و فى الحدائق أن المفهوم من مساق الخبر المذكور أن إنكار المشتري إنما وقع مدالسه لعدم رغبته فى المبيع و إلا- فهو عالم بتبرى البائع و الإمام ع إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهة و فيه أن مراد السائل ليس حكم العالم بالتبرى المنكر له فيما بينه و بين الله بل الظاهر من سياق السؤال استعمال من يقدم قوله فى ظاهر الشرع من البائع و المشتري مع أن حكم العالم بالتبرى المنكر له مكابره معلوم لكل أحد خصوصا 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 فى الروايه إشكال آخر من حيث إن البراءه من العيوب عند نداء المنادى لا يجدى فى سقوط خيار العيب بل يعتبر وقوعه فى متن العقد و يمكن التفصي عنه إما بالتزام كفايه تقدم الشرط على العقد بعد وقوع العقد عليه كما يأتى فى 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 بعتك هذا الموجود بكل عيب و يكرر ذلك مرارا من دون أن يتم الإيجاب حتى يمكن من إبطاله عند زياده من زاد. و الحاصل جعل ندائه إيجابا للبيع و لو أبيت إلا عن أن المتعارف فى

الدلال كون ندائه قبل إيجاب البيع أمكن دعوى كون المتعارف فى ذلك الزمان غير ذلك مع أن الروايه لا تصريح فيها بكون البراءه فى النداء قبل الإيجاب كما لا- يخفى. ثم الحلف هنا على نفى العلم بالبراءه لأنه الموجب لسقوط الخيار لانتفاء البراءه واقعا

### **الخامسه لو ادعى البائع رضاه المشتري به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشتري**

لأصالة عدم هذه الأمور و لو وجد فى المعيب عيب اختلفا فى حدوثه و قدمه ففى تقديم مدعى الحدوث لأصالة عدم تقدمه كما تقدم سابقا فى دعوى تقدم العيب و تأخره أو مدعى عدمه لأصالة بقاء الخيار الثابت بالعقد على المعيب و الشك فى سقوطه بحدوث العيب الآخر فى ضمان المشتري فالأصل عدم وقوع العقد على السليم من هذا العيب حتى يضمه المشتري.

### **و أما الثالث [الاختلاف فى الفسخ]**

#### **إشارة**

ففيه مسائل

### **الأولى لو اختلفا فى الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه**

و فى 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 فىمن أخبر بعرق مملوكه ثم جاء العبد يدعى النفقه على أيتام الرجل و أنه رق لهم و سيجىء الكلام فى 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- لئلا يخرج من الحقيين أم لا لإقراره بالفسخ. و زاد فى 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 النقص فى قدر قيمه و يبقى قدر الأرش مستحقا على التقديرين انتهى.

### **الثانيه لو اختلفا فى تأخر الفسخ عن أول الوقت**

بناء على فوريه الخيار ففى تقديم مدعى التأخير لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ فى أول الزمان أو مدعى عدمه لأصالة صحه الفسخ وجهان- و لو كان منشأ النزاع الاختلاف فى زمان وقوع العقد مع الاتفاق على زمان الفسخ ففى الحكم بتأخر العقد لتصحيح الفسخ وجه- يضعف بأن أصالة تأخر العقد الراجع حقيقه إلى أصالة عدم تقدمه على الزمان المشكوك و وقوعه فيه لا يثبت وقوع الفسخ فى أول الزمان و هذه المسألة نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع فى عده المطلقه و ادعت هى تأخره عنها.

بناء على فوريته سمع قوله إن احتمال فى حقه الجهل للأصل. وقد يفصل بين الجهل بالخيار فلا يعذر إلا إذا نشأ فى بلد لا يعرفون الأحكام و الجهل بالفوريه فيعذر مطلقا لأنه مما يخفى على العامه

### القول فى ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده

القول فى ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده

اعلم أن حكم الرد و الأرش معلق فى الروايات على مفهوم العيب و العوار أما العوار ففى 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 الشىء لو خلى و طبعه و العيب و الكمال يلحقان له لأمر خارج عنه ثم مقتضى حقيقه الشىء قد يعرف من الخارج كمقتضى حقيقه الحيوان الأناسى و غيره 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 أفراد 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 الأغلِب على حال القدر المشترك ثم يستدل من ذلك

على حال الفرد المشكوك إذا عرفت هذا تبين لك الوجه في تعريف العيب في كلمات كثير منهم بالخروج عن المجرى الطبيعي 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

بالمزیه فهو کمال فالضیعه إذا لوحظت من حیث الخراج فما علیه أغلب الضیاع من مقدار الخراج هو مقتضى طبیعتها فزیاده الخراج على ذلك المقدار عیب و نقصه عنه کمال و کذا کونها مورد العساكر ثم لو تعارض مقتضى الحقیقه الأصلية و حال أغلب الأفراد التي يستدل بها على حال الحقیقه عرفا رجح الثاني و حکم للشیء بحقیقه ثانویه اعتباریه يعتبر الصحه و العیب و الكمال بالنسبه إليها و من هنا لا یعد ثبوت الخراج على الضیعه عیبا مع أن حقیقتها لا تقتضى ذلك و إنما هو شیء عرض أغلب الأفراد فصار مقتضى الحقیقه الثانویه فالعیب لا یحصل إلا بزیاده الخراج على مقتضى الأغلب و لعل هذا هو الوجه فی قول كثير منهم بل عدم الخلاف بينهم فی أن الثیوبه لیست عیبا فی الإماء و قد ینعکس الأمر فیکون العیب فی مقتضى الحقیقه الأصلية و الصحه بالخروج إلى مقتضى الحقیقه الثانویه كالعلفه فإنها عیب فی الكبير لکونها مخالفه لما علیه الأغلب إلا أن یقال إن العلفه بنفسها لیست عیبا إنما العیب کون الأغلف موردا للخطر بختانه و لذا اختص هذا العیب بالكبير دون الصغیر و یمکن أن یقال إن العبره بالحقیقه الأصلية و النقص عنها عیب و إن کان على طبق الأغلب إلا أن حکم العیب لا یثبت مع إطلاق العقد



حينئذ لأنه إنما يثبت من جهة اقتضاء الإطلاق للالتزام بالسلامة فيكون كما لو التزمه صريحا في العقد فإذا فرض الأغلب على خلاف مقتضى الحقيقة الأصلية لم يقتض الإطلاق ذلك بل يقتضى عكسه التزام البراءة من ذلك النقص فإطلاق العقد على الجارية بحكم الغلبه منزل على التزام البراءة من عيب الثيوبه و كذا الغلفه 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 الغلفه لم يقتض الإطلاق التزام سلامته من هذا العيب بل اقتضى التزام البائع البراءة من هذا العيب فقولهم إن الثيوبه ليست عيبا فى الإماء و قول العلامه فى القواعد إن الغلفه ليست عيبا فى الكبير المجلوب لا- يبعد إرادتهم نفي حكم العيب من الرد و الأرش لا نفي حقيقته و يدل عليه نفي الخلاف فى التحرير عن كون الثيوبه 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 لتزله منزله تبرى البائع من هذا العيب فإذا زال مقتضى الإطلاق بالاشتراط ثبت حكم العيب و أما على الوجه الأول فإن الاشتراط لا يفيد الأختيار تخلف الشرط دون الأرش لكن الوجه السابق أقوى و عليه فالعيب إنما يوجب الخيار إذا لم يكن غالبا فى أفراد الطيعه بحسب نوعها أو صنفها و الغلبه الصنفيه مقدمه على النوعيه عند التعارض فالثيوبه فى الصغيره غير المجلوبه عيب لأنها

ليست غالبه في صنفها و إن غلبت في نوعها ثم إن مقتضى ما ذكرنا دوران العيب مدار نقص الشئ ء 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 المالىة على غيره و لذا ذكر جماعه ثبوت الرد دون الأرش في مثل ذلك و يحتمل قويا أن يقال إن المناطق 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 صورته 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 باعنى 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 القضية 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 في 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 الموجه 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 في الأذهان هو رد المعيوب و لذا اشتهر كل معيوب مردود و أما باقى أحكام العيب و خياره مثل عدم جواز رده بطروء 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 النقيصه 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 النقيصه الموجبتين لنقص فى الشىء من حيث الآثار و الخواص المترتبه عليه و لازم ذلك نقصه من حيث المالىه لأن المال المبدول 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 النقيصه 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 بالجمله 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 الأمه 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 النقيصه 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 نقصا 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 المشترى 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 بوجوب 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

#### مسألة 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 التذكرة 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 الحقيقيه لأن ذلك ليس منقضا للقيمه.

#### مسألة الحمل عيب فى الإمام

كما صرح به جماعه و فى المسالك الإجماع عليه فى مسأله رد الجارية الحامل بعد الوطى و يدل عليه الأخبار الواردة فى تلك المسأله و علله فى التذكرة باشماله على تغرير 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 للاستيلاد إلا بعد الوضع أما فى غير الإمام من الحيوانات ففى التذكرة أنه ليس بعيب 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- ولأنه لا- يؤمن عليها من أداء الوضع إلى الهلاك و الأقوى على قول الشيخ ما اختاره في التذكرة لعدم النقص في المالىه بعد كونه زياده من وجه آخر و أداء الوضع إلى الهلاك-ك نادر في الحيوانات لا- يعبأ به. نعم عدم التمكن من بعض الانتفاعات نقص يوجب الخيار دون الأرش كوجدان العين مستأجره و كيف كان فمقتضى كون الحمل عيبا في الإماء أنه لو حملت الجارية المعيبه عند المشتري لم يجوز ردها لحدوث العيب في يده سواء نقصت بعد الولاده أم لا لأن العيب الحادث مانع و إن زال على ما تقدم من التذكرة. و في التذكرة لو كان المعيب جاريه معيبه فحبلت و ولدت في 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 في مقام آخر لو اشترى جاريه حائلا أو بهيمه حائلا فحبلت ثم اطلع على عيب فإن نقصت بالحمل فلا رد إن كان الحمل في يد المشتري و به قال الشافعي و إن لم تنقص أو كان الحمل في يد البائع فله الرد انتهى و في الدروس لو حملت إحداهما يعنى الجارية 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

المبسوط باستواء البهيمة و الجارية- فى أنه إذا حملت إحداها عند المشتري و ولدت و لم تنقص بالولادة 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 بالولادة و هذا مخالف للأخبار المتقدمه فى رد الجارية الحامل الموطوءه من عيب الحبل و للإجماع المتقدم عن المسالك و تصريح هؤلاء يكون الحبل عيبا يرد منه لاشتماله على التغيرير 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 الجارية و البهيمة 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 تجدد الحمل فى زمان الخيار و لعله فهم من العبارة رد الحامل مع حملها على ما يتراءى من تعليقه 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 إلفوات بعض المنافع الموجب للتخيير 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 الإمام**

بل فى التحرير لا- نعلم فيه خلافا و نسبه فى المسالك كما عن غيره إلى إطلاق الأصحاب لغلبتها فيهن فكانت بمنزله الخلقه الأصلية و استدل 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

يصيها و فى كلا- الوجهين نظر ففى 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 الثيبوه 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 التخيير 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

الثبوت فإنه يثبت حكم العيب. والحاصل أن غلبه الثبوت مانعه عن حكم العيب لا موضوعه فإذا وجد ما يمنع عن مقتضاها ثبت حكم العيب ولعل هذا هو مراد المشهور أيضا ويدل على ذلك ما عرفت من العلامة رحمه الله في التحرير من نفي الخلاف في عدم كون الثبوت عيبا مع أنه في كتبه بل المشهور كما في الدروس على ثبوت الأرش إذا اشترط البكاره- فلو لا أن الثبوت عيب لم يكن أرش في مجرد تخلف الشرط. نعم يمكن أن يقال إن مستندهم في ثبوت الأرش ورود النص بذلك فيما رواه في الكافي و التهذيب عن يونس: في رجل اشترى جارية على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل قيمه إذا علم أنه صادق ثم إنه نسب في التذكرة إلى أصحابنا عدم الرد بمقتضى روايه سماعه المتقدمه و أوله بما وجهنا به تلك الروايه.

و ذكر الشيخ في النهايه مضمون الروايه مع تعليلها الدال على تأويلها و لو شرط الثبوت فبانت بكرة كان له الرد لأنه قد يقصد الثبوت لغرض صحيح.

### مسألة [هل عدم الختان عيب في العبد]

ذكر في التذكرة والقواعد من جملة العيوب عدم الختان في العبد الكبير لأنه يخاف عليه من ذلك وهو حسن على تقدير تحقق الخوف على وجه لا- يرغب في بذل ما يبذل لغيره بإذائه و يلحق بذلك المملوك غير المجدور فإنه يخاف عليه لكثرة موت المماليك بالجدري- و مثل هذين و إن لم يكن نقصا في الخلقة الأصلية إلا- أن عروض هذا النقص أعنى الخوف مخالف لمقتضى ما عليه الأغلب في النوع أو الصنف و لو كان الكبير مجلوبا من بلاد الشرك فظاهر القواعد كون عدم الختان عيبا

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 الثيبويه و عدم الختان فى الكبير المجلوب مع العلم بجلبه من العيوب لكونه رحمه الله فى مقام عد العيوب الموجهه فعلا للخيار.

### مسألة عدم الحيض ممن شأنها الحيض

بحسب السن و المكان و غيرهما من الخصوصيات التى لها مدخلية فى ذلك عيب ترد معه الجارية لأنه خروج عن المجرى الطبيعى- و لقول الصادق ع: و قد سئل عن رجل اشترى جارية مدركه فلم تحض عنده حتى مضى لها ستة أشهر و ليس بها حمل قال إن كان مثلها تحيض و لم يكن ذلك من كبر فهذا عيب ترد منه و ليس التقييد بمضى ستة 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 الجارية حتى بمثل قول المولى لها اسقنى ماء أو أغلق الباب فى غايه البعد و ظاهر الحلوى فى السرائر عدم العمل بمضمون الروايه رأسا.

### مسألة الإباق عيب بلا إشكال و لا خلاف

لأنه من أفحش العيوب و يدل عليه صحيحه أبى همام الآتية فى عيوب السنه- لكن فى روايه محمد بن قيس: أنه ليس فى الإباق عهد و يمكن حملها على أنه ليس كعيوب السنه يكفى حدوثها بعد العقد كما يشهد قوله ع فى روايه يونس: إن العهد فى الجنون و البرص سنه بل لا بد من ثبوت كونه كذلك عند البائع و إلا فحدوثه عند المشتري ليس فى عهده 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 و فاقا لظاهر الشرائع و صريح التذكرة لكون ذلك بنفسه نقضا بحكم العرف و لا يشترط إباقه عند المشتري قطعا

### مسألة النفل 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 يجده فيه درديا قال إن كان يعلم أن الدردي يكون فى الزيت فليس عليه أن يرد و إن لم يكن يعلم فله أن يرد 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 صوره انضمام الظرف المفقود هنا لأن الدردي غير متمول و الأولي 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 يفد إلا- نقصا فى الكم- فإن باع ما فى العكه بعد وزنها مع العكه و مشاهده شىء منه تكون أماره على باقيه و قال بعثك 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 الظرف و المفروض معرفه نوعه بملا-حظه 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 بعثك 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 وجده

من السمن بنسبه الثمن و لو باع ما فى العكه من الزيت على أنه كذا و كذا رطلا فتبين نقصه عنه لوجود الدردي صح البيع و كان للمشترى خيار تخلف الوصف أو الجزء على الخلاف المتقدم فيما لو باع الصبره على أنها كذا و كذا فظهر ناقصا و لو باعه مع مشاهدته ممزوجا بما لا يتمول بحيث لا يعلم قدر خصوص الزيت فالظاهر عدم صحه البيع و إن عرف وزن المجموع مع العكه لأن كفايه معرفه وزن الظرف و المظروف إنما هي من حيث الجهل الحاصل من اجتماعهما لا من انضمام مجهول آخر غير قابل للبيع كما لو علم بوزن مجموع الظرف و المظروف لكن علم بوجود صخره فى الزيت مجهوله الوزن.

### **مسأله قد عرفت أن مطلق المرض عيب خصوصا الجنون و البرص و الجذام و القرن**

و لكن يختص هذه الأربعة 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 الحذب ليس خامسا لها لأن القرن يرجع إلى حذب 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 الحجة 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 المشتري 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 بطرء 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 المشتري 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 الأ-كثر- فيظهر منهم العدم فنسبه المسالك الحكم فى الأربعة إلى المشهور كأنه لاستظهار ذلك من ذكره فى الدروس ساكتا عن الخلاف فيه. و عن التحرير



نسبه إلى أبي علي و في مفتاح الكرامه أنه لم يظفر بقائل غير الشهيدين و أبي علي 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 تعينه 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 الجبهه 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 للعيب 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 المقنعه و يرد العبد و الأمه من الجنون و الجذام و البرص ما بين ابتاعها 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 يجر له ردها و كان له قيمته ما بينها صحيحه و سقيمه 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 مواد هذه الأمراض

### خاتمه فى عيوب متفرقه

خاتمه فى عيوب متفرقه

قال فى التذكرة إن الكفر ليس عيبا فى العبد و لا- الجاربه ثم استحسن 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 لتنفير الطباع عنه خصوصا بملا-حظه نجاستهم المانعه 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 محرمه 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 التذكرة معللا بأنه ليس نقصا عند كل الناس و عدم نقص ماليتة عند غيره. و فى التذكرة لو ظهر أن البائع باعه و كاله أو ولايه أو وصايه أو أمانه ففى ثبوت الرد لخطر فساد النياه 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 التذكرة 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.

وقال أيضا إذا كان المملوك نماما أو ساحرا أو قاذفا للمحصنات أو شاربا للخمر أو مقامرافى كون هذه عيوباً إشكال أقربه العدم. وقال 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 الاتفاقي 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

### [الأرش لغه و اصطلاحا]

#### اشاره

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 بدلا 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 القيمه لجنايه الإنسان على عبد غيره فى غير المقدر الشرعى. و منها ثمن التالف المقدر شرعا 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 مشتركا معنويا بينهما و لا حقيقه و مجازا فهى كلها منقولات عن المعنى اللغوى بعلاقه الإطلاق و التقييد

. و ما ذكرناه فى تعريف الأرش فهو كللى 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 مضمونا بقيمته كالمغصوب و المستام و شبههما و يسمى ضمان اليد كان النقص مضمونا بما يخصه من القيمة إذا وزعت على الكل و إن كان مضمونا بعوض بمعنى أن فواته يوجب عدم تملك عوضه المسمى فى المعاوضه و يسمى ضمانه ضمان المعاوضه كان النقص مضمونا 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 المثمن 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 تاما إلى المشتري فإذا فاته تسليم بعضه ضمنه بمقدار ما يخصه من الثمن لا بقيمته. نعم ظاهر كلام جماعه من القدماء كأكثر النصوص يوهم إرادته قيمة العيب كلها إلا- أنها محمولة على الغالب من مساواة الثمن للقيمة السوقية للمبيع بقريته ما فيها من أن البائع يرد على المشتري و ظاهره كون المردود شيئا من الثمن الظاهر في عدم زيادته عليه بل في نقصانه فلو كان اللازم هو نفس التفاوت لزداد على الثمن في بعض الأوقات كما إذا اشترى جاريه بدينارين و كان معيها تسوى مائه و صحيحها تسوى أزيد فيلزم استحقاق مائه دينار فإذا لم يكن مثل هذا الفرد داخلا 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. و قد توهم بعض من لا تحصيل له أن العيب إذا كان في الثمن كان أرشه تمام التفاوت بين الصحيح و المعيب و منشأه ما يتراءى في الغالب من وقوع الثمن في الغالب نقدا غالبا مساويا لقيمه المبيع فإذا ظهر معيها و جب تصحيحه ببذل تمام التفاوت و إلا فلو فرض أنه اشترى عبدا بجاريه تسوى معيها أضعاف قيمته فإنه لا يجب ببذل نفس التفاوت بين صحيحها و معيها قطعا 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 الصحه بمقدار ما يخصه من الثمن لا

بقيته انفساخ العقد فى ذلك المقدار لعدم مقابل له حين العقد كما شأن الجزء المفقود المبيع مع أنه لم يقل به أحد و يلزم من ذلك أيضا تعين أخذ الأرش من الثمن مع أن ظاهر جماعه عدم تعينه منه معللا بأنه غرامه. و توضيحه أن الأرش لتتيمم المعيب حتى يصير مقابلا للثمن لا لتتقيص الثمن حتى يصير مقابلا للمعيب و لذا سمى أرشا كسائر الأروش المتداركه للنقائص فضمن العيب على هذا الوجه خارج عن الضمانين المذكورين لأن ضمان المعاوضه يقتضى انفساخ المعاوضه بالنسبه إلى الفأنت 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 الصحه بشىء من الثمن لأنه أمر معنى كسائر الأوصاف و لذا لو قابل المعيب بما هو أنقص منه قدرا حصل الربا من جهه 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 فى عهده البائع بمعنى وجوب تداركه بمقدار من الثمن يضاف إلى ما يقابل بأصل المبيع لأجل اتصافه بوصف الصحه فإن هذا الوصف كسائر الأوصاف و إن لم يقابله شىء من الثمن لكن له مدخل فى 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 فى كون هذا الضمان المخالف للأصل بعين بعض الثمن- كما هو ظاهر تعريف الأرش فى كلام

بأنه جزء من الثمن أو بمقداره كما هو مختار العلامة في صريح التذكرة و ظاهر غيرها و الشهيدان في كتبهما وجهان تردد بينهما في جامع المقاصد و أقواهما الثاني لأصالة عدم تسلط المشتري على شىء من الثمن و براءة ذمه البائع من وجوب دفعه لأن المتيقن من مخالفته الأصل ضمان البائع لتدارك الفأنت الذى التزم وجوده في المبيع بمقدار وقع الإقدام من المتعاقدين على زيادته على الثمن لداعى وجود هذه الصفة لا في مقابلها مضافا إلى إطلاق قوله ع في 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- في روايات أرش عن تدارك العيب برد التفاوت إلى المشتري الظاهر

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٢

في 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 في روايه ابن سنان: و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها محمول على الغالب من كون الثمن كليا في ذمه المشتري فإذا اشتغلت ذمه البائع بالأرش حسب المشتري عند أداء الثمن ما في ذمته عليه ثم على المختار من عدم تعيينه من عين الثمن فالظاهر تعيينه من النقدين لأنهما الأصل في ضمان المضمونات إلا- أن يتراضى على غيرهما من باب الوفاء أو المعاوضه. 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 المتعينه 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 تعينه عليه كما أن لذى الخيار مطالبه النقدين في غير هذا المقام و إن لم يكن للآخر الامتناع حينئذ. و بالجمله 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 مقابله 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 للقيمه 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 فى الحيوان حدث فهو من مال البائع حتى ينقضى خياره كان هذا العيب كأنه حدث فى ملك البائع و المفروض أنه إذا حدث مثل هذا فى ملك البائع كان بيعه باطلا لعدم كونه متمولا يبدل بإزائه شىء من المال فيجب الحكم بانفساخ العقد إذا حدث مثل هذا بعده مضمونا على البائع إلا أن يمنع ذلك و أن ضمانه على البائع بمعنى الحكم بكون دركه عليه فهو بمنزله الحادث قبل البيع فى هذا الحكم لا مطلقا حتى يفسخ 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 ملكا له كالخمر المتخذ للتخليل و يأخذ الثمن أو مقداره من البائع أرشا لا من باب انفساخ العقد هذا إلا أن العلامة قدس سره فى القواعد و التذكرة و التحرير و محكى النهايه يظهر منه الأرش المستوعب فى العيب المتقدم على العقد الذى ذكرنا أنه لا- يعقل فيه استيعاب الأرش للثمن. قال فى القواعد لو باع العبد الجانى خطأ ضمن أقل الأمرين على رأى و الأرش على رأى و صح البيع إن كان موسرا و إلا- تخير المجنى عليه و لو كان عمدا وقف على إجازة 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 أيضا و إلا فقدر الأرش و لا يرجع لو كان عالما 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 جانيا 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 الجاني و لو كان المولى معسرا لم يسقط حق المجنى عليه من الرقبه ما لم يجز البيع أولا 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 الشافعيه 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 تعيين الأرش و هو قسط قيمه ما بينه جانيا و غير جان و لا- يبطل البيع من أصله لأنه تلف عند المشتري بالعيب الذي كان فيه فلم يوجب الرجوع بجميع الثمن كالمريض و المرتد. و قال أبو حنيفه 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 رجع بالثمن و إن لم يفسخ و استوعبت الجنايه قيمته و انتزعت يرجع المشتري بالثمن أيضا و إن لم تستوعب قيمته رجع بقدر الأرش و لو علم المشتري بتعلق

الحق برقبه العبد لم يرجع بشىء و لو اختار المشتري أن يفديه جاز و رجع 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 فى باقى عبارات العلامه فى كتبه الثلاثه و كيف كان فالعبد المتعلق برقبته حق للمجنى عليه يستوعب قيمته إما أن تكون له قيمه تبذل بإزائه أولاً. 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 اللزوم من ذلك مع بعده فى نفسه أن يكون الحكم كذلك فيما لو اقتصر من الجانى عمداً و قد عرفت من التذكرة و القواعد الحكم بقسط من الثمن فيه. و بالجمله فالمسأله محل تأمل و الله العالم.

### **مسأله يعرف الأرض بمعرفه قيمته الصحيح و المعيب - ليعرف 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 قيمه 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 كالصائغ العارف بأصناف الذهب و الفضه من حيث الجوده و الرءاءه مع كون قيمه الجيد و الردى ء محفوظه عند الناس معروفه بينهم فقولہ 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 لأصله براءه 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 ناشئاً عن حدس و اجتهاد و تتبع الأشباه و الأنظار و قياسه عليها حتى أنه يحكم لأجل ذلك بأنه ينبغى أن يبذل بإزائه كذا و كذا و إن لم يوجد راغب يبذل له ذلك ثم لو تعذر معرفه القيمه لفقد أهل الخبره أو توقفهم فى كفايه الظن أو الأخذ بالأقل وجهان و يحتمل ضعيفا الأخذ بالأكثر لعدم العلم بتدارك العيب المضمون إلا به.

**مسأله لو تعارض المقومون**

**اشاره**

فيحتمل تقديم بينه الأقل للأصل و بينه الأكثر لأنها مثبتة و القرعه لأنها لكل أمر مشتبه و

الرجوع إلى الصلح لتشيث 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 في تمام مضمونه وجب العمل به في بعضه- فإذا قوم أحدهما بعشره فقد قوم كلا من نصفه بخمسه و إذا قوم الآخر بثمانيه فقد قوم كلا من نصفه بأربعة فيعمل بكل منهما في نصف المبيع و قولاهما و إن كانا متعارضين في النصف أيضا كالكل فيلزم بما ذكر طرح كلا- القولين في النصفين- إلا- أن طرح قول كل منهما في النصف مع العمل به في النصف الآخر أولى في مقام امتثال أدله العمل بكل بينه من طرح كليهما أو إحداهما 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 في تمهيد القواعد من فروع هذه القاعده الحكم بالتنصيف فيما لو تعارضت البيئتان في دار في يد رجلين يدعيهما كل منهما- بل ما نحن فيه أولى بمراعاة هذه القاعده من الدليلين المتعارضين في أحكام الله تعالى لأن الأخذ بأحدهما كليه و ترك الآخر كذلك في 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 في التبعض جمعا بين حقوق الناس و مراعاة للجميع و لو في الجملة و لعل هذا هو السر في عدم تخيير الحاكم عند تعارض أسباب

حقوق الناس فى شىء من الموارد.

وقد يستشكل ما ذكرنا تاره بعدم التعارض بينهما عند التحقيق لأن مرجع بينه النفى إلى عدم وصول نظرها و حدسها إلى الزيادة  
فبينه الإثبات المدعيه للزيادة سليمه- و أخرى بأن الجمع فرع عدم اعتضاد إحدى البيئتين بمرجح و أصاله البراءه هنا مرجحه  
للبيئه الحاكمه بالأقل- و ثالثه بأن فى الجمع مخالفه قطعيه- و إن كان فيه موافقه قطعيه- لكن التخيير 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 قررناه 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 القبيل. و الحاصل أن بينه الزيادة تثبت أمرا مخالفا  
للأصل و معارضتها بالأخرى النافيه لها لا يوجب سقوطها بالمره لفقد المرجح فيجمع بين النفى و الإثبات بالنصفين. و يندفع  
الثالث بأن ترجيح موافقه الاحتماليه غير المشتمله على المخالفه القطعيه على موافقه القطعيه المشتمله عليها إنما هو فى مقام  
الإطاعه و المعصيه الراجعتين إلى الانقياد و التجرى حيث إن ترك التجرى 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  
فى 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 الذى ذكرنا من التنصيف فى المبيع ثم إن المعروف فى الجمع بين البيئات الجمع بينهما فى قيمتى الصحيح فيؤخذ من القيمتين للصحيح نصفهما- و من الثلث ثلثهما و من الأربيع ربعهما و هكذا فى المعيب ثم يلاحظ النسبه بين المأخوذ للصحيح و بين المأخوذ و يؤخذ بتلك النسبه فإذا كان إحدى قيمتى الصحيح اثني عشر و الأخرى سته و إحدى قيمتى المعيب أربعة و الأخرى اثنين أخذ للصحيح تسعه و للمعيب ثلثه و التفاوت بالثلثين فيكون الأرش ثلثي الثمن- . و يمكن أيضا على وجه التنصيف فيما به التفاوت بين القيمتين بأن تعمل فى نصفه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٤

بقول المثبت للزيادة و فى نصفه الآخر بقول النافى فإذا قومه إحداهما باثنى عشر و الأخرى بثمانية أخذ فى نصف الأربعة بقول المثبت و فى نصفها الآخر بقول النافى جمعا بين حقى البائع و المشتري لكن الأظهر هو الجمع على النهج الأول و يحتمل الجمع بطريق آخر- و هو أن يرجع إلى السينه فى مقدار التفاوت- و يجمع بين البيئات فيه من غير ملاحظه القيم- و هذا منسوب إلى الشهيد قدس سره على ما فى الروضه- و حاصله قد يتحد مع طريق المشهور كما فى المثال المذكور فإن التفاوت بين الصحيح و المعيب على قول كل من البيئتين بالثلثين كما ذكرنا فى الطريق الأول و قد يختلفان كما إذا كانت إحدى قيمتى الصحيح

اثني عشر و الأخرى ثمانية و قيمه المعيب على الأول عشره و على الثاني خمسه فعلى الأول يؤخذ نصف مجموع قيمتى الصحيح- أعنى العشره- و نصف قيمتى المعيب و هو سبعة و نصف فالتفاوت بالربع فالأرش ربع الثمن- أعنى ثلاثه من اثني عشر لو فرض الثمن اثني عشر. و على الثاني يؤخذ التفاوت بين الصحيح و المعيب على إحدى البينتين بالسدس. و على الآخر ثلاثه أثمان و ينصف المجموع- أعنى ستة و نصفاً من اثني عشر جزء و يؤخذ نصفه و هو ثلاثه و ربع و قد كان فى الأول ثلاثه و قد ينقص عن الأول- كما اتفقا على أن قيمه المعيب ستة و قال إحداهما قيمه الصحيح ثمانية و قال الأخرى عشره. فعلى الأول يجمع القيمتان و يؤخذ نصفهما تسعه و نسبته إلى الستة بالثلث. و على الثاني يكون التفاوت على إحدى البينتين ربعاً-.

و على الأخرى خمسين فيؤخذ نصف الربع و نصف الخمسين فيكون ثماناً و خمسا و هو ناقص عن الثلث بنصف خمس-.

### [ صور اختلاف المقومين ]

### إشاره

توضيح هذا المقام أن الاختلاف إما أن يكون فى الصحيح فقط مع اتفاقهما على المعيب و إما أن يكون فى المعيب فقط و إما أن يكون فيهما

### [ الاختلاف فى الصحيح فقط ]

فإن كان فى الصحيح فقط كما فى المثال الأخير- فالظاهر التفاوت بين الطريقتين دائماً لأنك قد عرفت أن الملحوظ على طريق المشهور نسبة المعيب إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح- المجمعول قيمه منترعه- و على الطريق الآخر نسبة المعيب إلى كل من القيمتين- المستلزمه لملاحظه أخذ نصفه مع نصف الآخر ليجمع بين البينتين فى العمل. و المفروض فى هذه الصوره أن نسبة المعيب- إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح التى هى طريقه المشهور مخالفة 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 أبداً 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 اثني عشر- و قالت إحداهما المعيب ثمانية و قالت الأخرى ستة فإن تفاوت السبعة و الاثني عشر الذى هو طريق المشهور مساو لنصف مجموع تفاوتى الثمانية مع الاثني عشر و الستة مع الاثني 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 البينتين - بإعمال كل منهما فى نصف العين كما ذكرنا- وإما لأجل أن ذلك توسط بينهما- لأجل الجمع بين الحقين- بتنصيف ما به التفاوت نفيًا وإثباتًا- على النهج الذى ذكرناه أخيرًا فى الجمع بين البينتين 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 و المعيب كما فعله المشهور- بأن يجمع الاثنا عشر و الثمانية المفروضتان قيمتين للصحيح فى المثال المتقدم- و يؤخذ نصف إحداهما قيمه نصف المبيع صحيحًا- 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- ينبغى ملا-حظه نسبه المجموع من نصفى إحدى القيمتين أعنى العشره- إلى المجموع من نصف الأخرى أعنى سبعه و نصفًا 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 صحيحًا و معيبًا 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 باثنتين و نصف- فلا وجه ل أخذ تفاوت ما بين مجموع العشره و

السبعة و النصف بل لا بد من أخذ تفاوت ما بين الأربعة- و الاثنين و نصف لنصف منه تفاوت ما بين الستة و الخمسة للنصف الآخر. و توهم أن حكم شراء شىء تغاير قيمتا نصفيه حكم ما لو اشترى بالثمن الواحد مالين معينين مختلفين فى القيمه صحيحا و معينا بأن اشترى عبدا و جاريه باثنى عشر فظهورا معينين و العبد يسوى أربعه صحيحا و اثنين و نصف معينا و الجاريه تسوى ستة صحيحه و خمسه معيه فإنه لا شك فى أن اللازم فى هذه الصوره ملاحظه مجموع قيمتى الصفقه صحيحه و معيه 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 أخماس ثلاثه أثمان و هو واحد و أربعه أخماس 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 الجاربه سدس - و من ستة العبد اثنان و ربع - فيصير مجموع الأرش ثلاثة و ربعا و هو المأخوذ فى المثال المتقدم على الطريق الثانى. و قد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين شهادة 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 بثلاثة أثمان - و هو الثلاثة من ثمانية - زدنا على السدس ما ينقص من ثلاثة أثمان - و صار كل واحد من التفاوتين بعد التعديل سدسا و نصف سدس - و ثمنه و هو من الثمن المفروض اثنا عشر ثلاثة 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 نسبه إلى المعيب - دون نسبه القيمه الزائده و فوق نسبه الناقصه فيؤخذ من الاثنى عشر و العشره و من الثمانية و الخمسه قيمتان للصحيح و المعيب - نسبه إحداهما إلى الأخرى يزيد على السدس - بما ينقص من ثلاثة أثمان - فيؤخذ قيمتان يزيد صحيحهما

على المعيب بسدس و نصف سدس و ثمن سدس- و من هنا يمكن إرجاع كلام الأ-كثر إلى الطريق الثاني- 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 نسبه إحداهما إلى الأخرى بين أقوال جميع البيئات المقومين للصحيح و الفاسد و ليس فى كلام الأ-كثر 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 البيتين 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 التنصيف 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 حكايه 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 يتجاوز 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 فى 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 فى المعنيين نظير الأمر بمعنى المصدر و بمعنى الشىء

و أما استعماله فى السنه النجاه

على الجملة الواقعة عقيب أدوات الشرط فهو اصطلاح خاص مأخوذ من إفاده تلك الجملة لكون مضمونها شرطا بالمعنى الثانى كما أن استعماله فى 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 فى اصطلاحهم مقابلا- للسبب. فقد تلخص مما ذكرنا أن للشرط معنيين عرفيين و آخرين اصطلاحيين لا يحمل عليهما الإطلاقات العرفيه بل هى مردده بين الأولين فإن قامت قرينه على إرادته المصدر تعين الأول أو على إرادته الجامد تعين الثانى و إلا حصل الإجمال و ظهر أيضا أن المراد بالشرط فى قولهم ص: المؤمنون عند شروطهم هو الشرط باعتبار كونه مصدرا إما مستعملا فى معناه أعنى إلزاما على أنفسهم و إما مستعملا بمعنى ملتزماتهم و إما بمعنى جعل الشىء شرطا بالمعنى الثانى بمعنى التزام عدم شىء عند عدم آخر و سيجىء الكلام فى ذلك. و أما الشرط فى قوله:

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٦

ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثه أيام للمشتري قلت و أما الشرط فى غيره قال البيعان بالخيار حتى يفترقا و قوله: الشرط فى الحيوان ثلاثه 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 ثلاثه أيام مسامحه. نعم فى بعض الأخبار فى الحيوان كله شرط ثلاثه أيام و لا يخفى توقفه على التوجيه

**الكلام فى شروط صحه الشرط**

**إشاره**

و هى أمور قد

### 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 و الالتزام بمباشره فعل ممتنع عقلا أو عاده مما لا يرتكبه العقلاء و الاحتراز عن مثل الجمع بين الضدين أو الطيران في الهواء مما لا يرتكبه العقلاء و الإتيان بالقييد المخرج لذلك و الحكم عليه بعدم الجواز و الصحه بعيد عن شأن الفقهاء و لذا 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 و ارتباط العقد به بحيث يكون التراضى منوطا به و واقعا عليه أمر صحيح عند العقلاء مطلوب لهم بل أولى بالاشتراط من الوصف الحالى غير المعلوم تحققه ككون العبد كاتبًا و الحيوان حاملا و الغرض الاحتراز عن ذلك و يدل على ما ذكرنا تعبير أكثرهم ببلوغ الزرع و البسر سنبلًا و تمرا أو لصيرورتهما كذلك و تمثيلهم لغير المقدور بانعقاد الثمره و إيناعها و حمل الدابه في ما بعد و وضع الحامل في وقت كذا و غير ذلك. و قال في القواعد- يجوز



اشترط ما يدخل تحت القدره من منافع البائع دون غيره كجعل الزرع سنبلًا و البسر تمرًا قال الشهيد رحمه الله في محكي حواشيه على القواعد إن المراد جعل الله الزرع سنبلًا و البسر تمرًا لأننا إنما نفرض فيما يجوز أن يتوهمه عاقل لامتناع ذلك من غير الإله جلت عظمته انتهى لكن قال في الشرائع و لا يجوز اشتراط ما لا يدخل في مقدوره كبيع الزرع على أن يجعله سنبلًا و الرطب على أن يجعله تمرًا 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 العقلي اللهم إلا أن يراد إعمال مقدمات الجعل على وجه توصل إليه مع التزام الإيصال فأسند إلى نفسه بهذا الاعتبار فافهم. و كيف كان فالوجه في اشتراط الشرط المذكور مضافًا إلى عدم الخلاف فيه - عدم القدره على تسليمه بل و لا على تسليم المبيع إذا أخذ متصفاً به لأن تحقق مثل هذا الشرط بضرب من الاتفاق و لا يناط بإرادته المشروط عليه فيلزم الغرر في العقد لارتباطه بما لا وثوق بتحقيقه و لذا نفى الخلاف في الغنيه عن بطلان العقد باشتراط هذا الشرط استنادًا على عدم القدره على تسليم المبيع كما يظهر بالتأمل في آخر كلامه في هذه المسألة و لا ينقض ما ذكرنا بما لو اشترط وصفاً حالياً لا يعلم تحققه في المبيع كاشتراط كونه كاتباً بالفعل أو حاملاً للفرق بينهما بعد الإجماع بأن التزام وجود الصفه في الحال بناء على وجود الوصف الحالى و لو لم يعلم به فاشتراط كتابته العبد المعين الخارجى بمنزله توصيفه بها و بهذا المقدار يرتفع الغرر بخلاف ما

سيتحقق في المستقبل فإن الارتباط به لا يدل على البناء على تحققه. وقد صرح العلامة فيما حكى عنه بطلان اشتراط أن تكون الأمانة تحمل في المستقبل لأنه غرر عرفا خلافا للمحكي عن الشيخ والقاضي فحكما بلزوم العقد مع تحقق الحمل و بجواز الفسخ إذا لم يتحقق و ظاهرهما كما استفاده في الدروس تنزل العقد باشتراط مجهول التحقق فيتحقق الخلاف في مسأله اعتبار القدره في صحه الشرط. و يمكن توجيه كلام الشيخ بإرجاع اشتراط الحمل في المستقبل إلى اشتراط صفه حالیه موجبہ للحمل فعدمه كاشف عن فقدها و هذا الشرط و إن كان للتأمل في صحته مجال إلا أن إرادته هذا المعنى يخرج اعتبار كون الشرط مما يدخل تحت القدره عن الخلاف ثم إن عدم القدره على الشرط تاره لعدم مدخليته فيه أصلا كاشتراط أن الحامل تضع في شهر كذا و أخرى لعدم استقلاله فيه كاشتراط بيع المبيع من زيد فإن المقدور هو الإيجاب فقط لا العقد المركب فإن أراد اشتراط المركب فالظاهر دخوله في اشتراط غير المقدور إلا أن العلامة قدس سره في التذكرة بعد جزمه بصحة اشتراط بيعه على زيد قال لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتمل ثبوت الخيار بين الفسخ و الإمضاء و العدم إذ تقديره بعه على

زيد إن اشتراه انتهى و لا أعرف وجهها للاحتمال الأول إذ على تقدير إرادته اشتراط الإيجاب فقط قد 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 في التذكرة و لو اشترط على

البائع إقامه كفيل على العهده 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 كاشتراط 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 اشتراط 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 اشتراطه 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 باشتراط جهل العبد بالعبادات و قد صرح جماعه بأن اشتراط 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 اشتراط 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 في هذا المقام و بيان معنى مخالفه الشرط للكتاب و السنه موقوف على ذكر

### الأخبار الواردة في هذا الشرط

ثم التعرض لمعناها فنقول إن الأخبار في هذا المعنى مستفيضه بل متواتره معنى. ففي 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 في كلام الشيخ و العلامة رحمه الله المروى من طريق العامه قوله ص في حكاية بريره لما اشترتها عائشه و شرط مواليتها عليها ولاءها ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله فما كان من شرط ليس في 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 محمد

بن قيس عن أبي جعفر ع: فى من تزوج امرأه و أصدقها و اشترطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق قال خالفت السنه و وليت حقا ليست أهلا له فقضى أن عليه الصداق و بيده الجماع و الطلاق و ذلك السنه و فى معناها مرسله ابن بكير عن أبى عبد الله ع و مرسله مروان بن مسلم إلا- أن فيهما عدم جواز هذا النكاح. و فى روايه إبراهيم بن محرز قال قلت لأبى عبد الله ع رجل قال لامرأته أمرتك بيدك فقال ع: إني 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 الْآيَه

### [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 المحرمه فى النفس و المال فخطاؤه ثوب البائع مثلا موافق للكتاب بهذا المعنى

### [المتصف بمخالفه الكتاب إما الملتزم أو نفس الالتزام]

ثم إن المتصف بمخالفه الكتاب- إما نفس المشروط و الملتزم ككون الأجنبى 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 الالتزام به فإنه مخالف لإباحه التسرى و التزوج الثابته بالكتاب و قد يقال إن التزام ترك المباح لا ينافى إباحته فاشترط 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 اشترط 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 باشرطه الحرام الشرعى و يمنع باشرطه 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 للشىء 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 أو امر 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 الخارجيه 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 بالراجع 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]

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 لبطالان تلك الشروط بإباحه ذلك فى القرآن و هو فى معنى إعطاء الضابطه لبطالان 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 المرأة إذ الكتاب دال على إباحتها و أنها مما لا يترتب عليه حرج و لو من حيث خروج المرأة 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 المرأة لا والله لا أتزوجك أبدا حتى يجعل الله لى عليك أن لا

تطلقني و لا تتزوج على قال و قد فعل قلت نعم جعلني الله فداك قال بئسما صنع ما كان يدري ما يقع في قلبه بالليل و النهار ثم قال أما الآن فقل له فليتم للمرأة 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 الشرعي إلى القسمين المذكورين و أن المخالف للكتاب هو الشرط الوارد على القسم الثاني 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 ينافي جعله رقا بالشرط في ضمن عقد و أن يراد به أن ولد الحر لا يمكن أن يصير في الشريعة رقا فاشترطه اشتراط لما هو مخالف للكتاب و السنه الدالين على هذا الحكم.

### **و منها إرث المتمتع بها هل هو قابل للاشتراط في ضمن عقد المتعه أو عقد آخر أم لا**

فإن الظاهر الاتفاق على عدم مشروعيه اشتراطه في ضمن عقد آخر و عدم مشروعيه اشتراط إرث أجنبي آخر في 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 في هذا المورد أو أن الشرط المخالف للكتاب ممنوع إلا في هذا المورد و لكن عرفت و هن الثاني و الأول يحتاج إلى تأمل.

### **و منها أنهم اتفقوا على جواز اشتراط الضمان في العاربه**

و اشتهر عدم جوازه في عقد الإجاره فيشكل أن مقتضى أدله عدم ضمان الأمين عدم ضمانه في نفسه من غير إقدام عليه بحيث لا ينافي إقدامه على الضمان من أول الأمر أو عدم مشروعيه ضمانه و تضمينه و لو بالأسباب كالشرط في ضمن عقد تلك الأمانه أو غير ذلك

### **و منها اشتراط أن لا يخرج بالزوجه إلى بلد آخر**

فإنهم اختلفوا في جوازه و الأشهر على الجواز و جماعه على المنع من جهة مخالفته للشرع من حيث وجوب إطاعه الزوج و كون مسكن الزوجه و منزلها باختياره و أورد عليهم بعض المجوزين بأن هذا جار في 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 فىنبغى 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 صورته إلزام الزوج على نفسه بعض خصوصيات المسكن لكن هذا الأصل إنما ينفع بعد عدم ظهور الدليل الدال

على الحكم فى إطلاقه بحيث يشمل صورته الاشتراط كما فى أكثر الأدلة المتضمنة للأحكام المتضمنة للرخصه و التسليط فإن الظاهر سوقها فى مقام بيان حكم الشىء من حيث هو الذى لا ينافى طرو خلافه لملازم 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 التزم 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 اشتراط 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 أصله عدم وجوب الوفاء بالشرط فلا يلزم بل لا يصح و إن كان فعل محرم أو ترك واجب لزم الرجوع إلى أصله بقاء الوجوب و التحريم الثابتين قبل الاشتراط.

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 اشتراطه 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 أولاً من التعارض بين أدله وجوب الوفاء بالشرط و أدله حرمة شرب الخمر فقال و لو جعل هذا الشرط من أقسام الشرط المخالف للكتاب و السنه كما يطلق عليه عرفاً لم يكن بعيداً 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 شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً فإن المراد بالحلال و الحرام فيها ما كان كذلك بظاهر دليله حتى مع الاشتراط نظير شرب الخمر و عمل الخشب صنماً أو صورته حيوان و نظير مجامعه الزوج التى 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 معللاً بورود الكتاب العزيز بإباحتها. أما ما كان حلالاً لو خلى و طبعه بحيث لا- ينافى حرمة أو وجوبه بملاحظه طرو عنوان خارجى عليه أو كان حراماً كذلك فلا يلزم من اشتراط فعله أو تركه إلا- تغيير 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

بحرمته شرعا من حيث طرو عنوان معصيه السيد و الوالد و عنوان حنث 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 فتحریم 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 طراً 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 أصلاً 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 في 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 في هذه الموارد بكونه محرماً للحلال كما عرفت في الروايه التي تقدمت في عدم صحة اشتراط عدم التزوج و التسرى معللاً بكونه مخالفاً للكتاب الدال على إباحتها.

### **[عدم ورود الإشكال في الشرط المحلل للحرام]**

نعم لا يرد هذا الإشكال في 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 في نفسه لو لا الشرط و ليس كذلك في 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 فعلاً أو تركاً

### **[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 الوضعيه كالحكم بثبوت الزوجيه أو الملكيه أو الرقيه أو أضدادها فهي أحكام لا- تتغير لعنوان أصلاً فإن الانتفاع بالملك في الجملة و الاستمتاع بالزوجه و النظر إلى أمها و بنتها من المباحات التي لا تقبل التغير و لذا ذكر في مثال الصلح المحرم للحلال أن لا ينتفع بماله أو لا يظاً جاريته. و بعبارة أخرى ترتب آثار الملكيه على الملك في الجملة و آثار الزوجيه على الزوج كذلك من المباحات التي لا- تتغير عن إباحتها و إن كان ترتب بعض الآثار قابلاً- لتغير حكمه إلى التحريم كالسكنى فيما لو اشترط إسكان البائع فيه مده و إسكان الزوجه في بلد اشترط أن لا يخرج إليه أو وطئها مع اشتراط عدم وطئها أصلاً كما هو المنصوص و لكن الإنصاف أنه كلام غير منضبط فإنه كما جاز تغير إباحه بعض الانتفاعات كالوطئ في النكاح و السكنى في 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 الفائده

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 دائماً معللاً بأنه ليس لك أن تحرم ما أحل الله و من المعلوم أن إباحه العصير لم يثبت من الأحكام الوضعيه بل هى من الأحكام التكليفيه الابتدائيه. و بالجمله فالفرق بين التزوج و التسرى اللذين ورد عدم جواز اشتراط تركهما معللاً بأنه خلاف الكتاب الدال على إباحتهما و بين ترك الوطى الذى ورد جواز اشتراطه- و كذا بين ترك شرب العصير المباح الذى ورد عدم جواز الحلف عليه معللاً بأنه من تحريم الحلال و بين ترك بعض المباحات المتفق على جواز الحلف عليه فى غايه الإشكال

### **[ما أفاده الفاضل النراقى فى تفسير الشرط المحرم للحلال]**

و ربما قيل فى توجيه الروايه و توضيح معناها أن معنى قوله: إلا- شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً إما أن يكون إلا شرطاً حرم و جوب الوفاء به الحلال و إما أن يكون إلا شرطاً 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 حرمه الحلال ثم قال فإن قيل إذا شرط عدم فعله فلا يرضى بفعله فيجعله حراما عليه قلنا لا نريد أن معنى الحرمة طلب الترك من المشتري بل جعله حراما ذاتيا أى مطلوب الترك شرعا ولا 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 تحليلا و تحريما شرعا فلا يحرم و لا يحلل قلنا إن أريد أنه لا يوجب تحليلا و لا تحريما شرعيا 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 حراما عليه شرعا أو يحرم ذلك على نفسه شرعا لم ينعقد انتهى. أقول لا أفهم معنى محصلا لاشتراط حرمه الشىء أو حليته شرعا فإن هذا أمر غير مقدور للمشتري و لا يدخل تحت الجعل فهو داخل فى غير المقدور و لا معنى لاستثنائه عما يجب الوفاء به لأن هذا لا يمكن عقلا الوفاء به إذ ليس فعلا خصوصا للمشتري 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 حرمه الشىء شرعا لا يعقل فيها الوفاء و النقض. و قد مثل جماعة للصلح

المحلل للحرام بالصلح على شرب الخمر و للمحرم للحلال بالصلح على أن لا يظاً جاريتة و لا ينتفع بماله و كيف كان فالظاهر بل المتعين أن المراد بالتحليل و التحريم المستندين إلى الشرط هو الترخيص و المنع. نعم المراد بالحلال و الحرام ما كان كذلك 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 الشىء 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 تميز 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 تقليص الأظفار بالسن أبداً و أن لا يلبس الخنز أبداً و لا يترك



النوافل فإن جعل المكروه أو المستحب واجبا و جعل المباح حراما حرام إلا برخصه شرعيه حاصله من الأسباب الشرعيه كالنذر و شبهه فيما ينعقد فيه و يستفاد ذلك من كلام علي ع في روايه إسحاق بن عمار: من اشترط لامرأته شرطا فليفر لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما قال قدس سره فإن قلت إن الشرط كالنذر و شبهه من الأسباب الشرعيه المغيره للحكم بل الغالب فيه هو إيجاب ما ليس بواجب فإن بيع الرجل ماله أو هبته لغيره مباح و أما لو اشترط في ضمن عقد آخر يصير واجبا فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرته من الأمثله 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 خصوصيه فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي و كذا حليه المبيع فالتزوج و التسرى أمر كلي حلال و التزام تركه مستلزم لتحريمه و كذلك جميع أحكام الشرع من التكليفيه و الوضعيه و غيرها إنما يتعلق بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام و تحريم الحلال المنهى عنه هو أن يحدث المشترط قاعده كليه و يبدع حكما جديدا و قد أجزى في الشرع البناء على الشروط إلا شرطا أوجب إبداع حكم كلي جديد مثل تحريم التزوج و التسرى و إن كان بالنسبه إلى نفسه فقط و قد قال الله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ وَ كَجَعَلُ الْخَيْرِ فِي الْجَمَاعِ وَ الطَّلَاقُ بِيَدِ الْمَرْأَةِ وَ قد قال الله تعالى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

و فيما لو اشترطت عليه أن لا- تتزوج أو لا- تتسرى بفلاينه خاصة إشكال فما ذكر في 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 التذكرة أن اشتراط عدم بيع المبيع مناف لمقتضى ملكيته فيخالف قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم و دعوى أن العقد إنما

يقتضى ذلك مع عدم اشتراط 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 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 كاشتراط 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 اشتراط عتقه بعد البيع بلا- فصل أو وقفه حتى على البائع و ولده كما صرح به فى التذكرة. و قد اعترف فى التحرير بأن اشتراط 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 مناف كالعتق 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 اشتراط 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 فىه إذا قال الربح لنا و لا خسران عليك لصحيحه رفاعه فى الشركه فى الجاربه قال و منعه ابن إدريس لأنه مناف لقضيه الشركه قلنا لا نسلم أن تبعيه المال لازمه لمطلق الشركه بل للشركه المطلقه و الأقرب تعدى الحكم إلى غير الجاربه من المبيعات انتهى. و منها ما اشتهر بينهم من جواز اشتراط الضمان فى العاربه و عدم جوازه فى الإجاره مستدلين بأن مقتضى عقد الإجاره عدم ضمان المستأجر فأورد عليهم المحقق الأردبيلى و تبعه جمال المحققين فى حاشيه الروضه بمنع اقتضاء مطلق العقد لذلك إنما المسلم اقتضاء العقد المطلق المجرّد عن اشتراط الضمان نظير العاربه. و منها اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها فقد جوزه جماعه لعدم المانع و للنص و منعه آخرون منهم فخر الدين فى الإيضاح مستدلاً بأن مقتضى العقد تسلط الرجل على المرأه فى 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 مبنيه على الخلاف فى مقتضى العقد المنقطع. قال فى الإيضاح ما ملخصه بعد إسقاطه ما لا- يرتبط بالمقام إنهم اختلفوا فى أن هذا العقد يقتضى التوارث أم لا و على الأول فقبل مقتضى هو العقد المطلق من حيث هو هو فعلى هذا القول لو شرط سقوطه لبطل الشرط لأن كل ما تقتضيه الماهيه من حيث هى هى فيستحيل عدمه مع وجودها و قيل المقتضى

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 نفي الإرث من مقتضى الماهيه. و لأجل صعوبه دفع ما ذكرنا من الإشكال فى تميز مقتضيات ماهيه العقد من مقتضيات إطلاقه التجأ المحقق الثانى مع كمال تبحره فى الفقه حتى ثنى به المحقق فارجع 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 بحيث يقتضيه و رتب عليه على أنه أثره و فائدته التى لأجلها وضع كانتقال العوضين إلى المتعاقدين و إطلاق التصرف فيهما فى البيع و ثبوت التوثق فى الرهن و المال فى ذمه الضامن بالنسبه إلى الضمان و انتقال الحق إلى ذمه المحال عليه فى 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 فى 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 فى نحو خيار الحيوان

مثلا فإن ثبوته مقتضى العقد فيلزم أن يكون شرط سقوطه منافيا له ثم قال ولا يمكن أن يقال إن مقتضى العقد ما لم يجعل إلا لأجله كانتقال العوضين فإن ذلك ينافى منع اشتراط أن لا يبيع المبيع مثلا ثم قال والحاسم 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 واحدا من النوعين فهو بحسب نظر الفقيه انتهى كلامه رفع مقامه أقول وضح المنافاه إن كان بالعرف كاشتراط عدم الانتقال فى العوضين و عدم انتقال المال إلى ذمه الضامن و المحال عليه فلا يتأتى معه إنشاء مفهوم العقد العرفى و إن كان بغير العرف فمرجهه إلى الشرع من نص أو إجماع على صحه الاشتراط و عدمه و مع عدمهما و جب الرجوع إلى دليل اقتضاء العقد لذلك الأثر المشترط عدمه فإن دل عليه على وجه يعارض بإطلاقه أو عمومه دليل وجوب الوفاء به بحيث لو أوجبا الوفاء به و جب 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 تغيير حكمه بالشرط حكم بصحه الشرط. و قد فهم من قوله تعالى الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أن السلطنه على الزوجه من آثار الزوجيه التى 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 وجب البيع عدم التنافى فأجمعوا على صحة اشتراط سقوط الخيار الذى هو من الآثار الشرعية للعقد و كذا على صحة اشتراط الخيار بعد الافتراق و لو شك فى مؤدى الدليل وجب الرجوع إلى أصاله 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 الوكاله فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به و لذا قد يجزم بطلان 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 بطلان الشرط لكن الإنصاف أن جهاله الشرط يستلزم فى العقد دائما مقدارا 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 بعتهها و حملها فصحه الأول لأنه تابع و أبطل الثاني لأنه جزء لكن قال فى الدروس لو جعل الحمل جزء من المبع 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 اشترطا انتهى. و المسأله محل إشكال و كلماتهم لا يكاد يعرف التيامها حيث صرحوا بأن للشرط قسطا من أحد العوضين و أن التراضى على المعاوضه وقع منوطا به و لازمه كون الجهاله فيه قاده و الأقوى اعتبار العلم لعموم نفى 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 مستلزما لمحال**

كما لو شرط فى البيع أن يبيعه على البائع فإن العلامه قد ذكر هنا أنه مستلزم للدور قال فى التذكرة لو باعه شيئا بشرط أن يبيعه إياه لم يصح سواء اتحد الثمن قدرا و جنسا و وصفا 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 جاريا على حد التوكيل أو عقد الفضولى بخلاف ما لو شرط البيع على البائع انتهى. و سيأتى تقرير الدور مع جوابه فى باب النقد و النسيئه. و قد صرح فى 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 فى التذكرة بجوازه و صرح بجواز اشتراط رهن المبيع على الثمن مع جريان الدور فيه.

### **الشرط الثامن أن يلتزم به فى متن العقد**

فلو تواطئا عليه قبله لم يكف ذلك فى التزام المشروط به على المشهور بل لم يعلم فيه خلاف عدا ما يتوهم من ظاهر الخلاف و المختلف و سيأتى لأن المشروط عليه إن أنشأ إزام الشرط على نفسه قبل العقد كان إزاما ابتدائيا لا يجب الوفاء به قطعا و إن كان أثره مستمرا فى نفس الملزم إلى حين العقد بل إلى حين حصول الوفاء و بعده نظير بقاء أثر الطلب المنشأ فى زمان إلى حين حصول المطلوب و إن وعد بإيقاع العقد مقرونا بالتزامه فإذا ترك ذكره فى العقد فلم يحصل ملزم 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 التراضى 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 المقرونه بكون مال العبد للمشتري هذا مع أن الخارج من عموم: المؤمنون عند شروطهم هو ما لم يقع العقد مبنيا 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 صحه العقد و عدم لزوم الشرط هذا و لكن الظاهر من كلمات الأكثر عدم لزوم الشرط غير المذكور فى متن العقد و عدم إجراء أحكام الشرط عليه و إن وقع العقد مبنيًا عليه بل فى الرياض عن بعض الأجله حكايه الإجماع على عدم لزوم الوفاء بما يشترط لا فى عقد بعد ما ادعى هو قدس سره الإجماع على أنه لا حكم للشروط إذا كانت قبل عقد النكاح و تتبع كلماتهم فى باب البيع و النكاح يكشف عن صدق ذلك المحكى فتراهم يجوزون فى باب الربا و الصرف الاحتيال فى تحليل معاوضه أحد المتجانسين بأزيد منه بيع الجنس بمساويه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٣

ثم هبه الزائد من دون أن يشترط ذلك فى 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 فى باب المراهجه بجواز أن يبيع الشىء من غيره بثمان 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 فى 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 عبارتى 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 صحه اشتراط عدم الخيار قبل عقد البيع لكن قد تقدم في خيار المجلس النظر في هذه النسبه إلى الخلاف بل المختلف فراجع- ثم إن هنا وجها 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 بوجود ذكر الثمن في العقد و عدم الاستغناء عنه بذكره سابقا كما إذا قال بعنى بدرهم فقال بعتك فقال المشتري قبلت و سيأتى فى حكم الشرط الفاسد كلام من المسالك إن شاء الله تعالى.

**و قد يتوهم هنا شرط تاسع - و هو تنجيز الشرط بناء على أن تعليقه**

**اشاره**

يسرى إلى العقد بعد ملاحظه رجوع الشرط إلى جزء من أحد العوضين فإن مرجع قوله بعتك 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 فى المعنى إلى أمر واحد لا يوجب البطلان و لذا اعترف بعضهم بأن مرجع قوله أنت و كيلى إذا جاء رأس الشهر فى أن تباع و أنت و كيلى فى أن تباع إذا جاء رأس الشهر إلى واحد مع الاتفاق على صحه الثانى و بطلان الأول. نعم ذكره فى 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 فى بيع الخيار بشرط رد الثمن كون الشرط و هو الخيار معلقا على رد الثمن و قد ذكرنا ذلك سابقا فى بيع الخيار.

**مسأله فى حكم الشرط الصحيح**

**[أقسام الشرط]**

**[شرط الوصف]**

و تفصيله أن الشرط إما أن يتعلق بصفه من صفات المبيع الشخصى- ككون العبد كاتبا و الجاربه حاملا 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 تملكك عين خاصه و انعتاق مملوك خاص و نحوهما

## و لا إشكال فى أنه لا حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط

إذا لا يعقل تحصيله هنا معنى لوجوب الوفاء فيه و عموم المؤمنون مختص بغير هذا القسم

## و أما الثالث

فإن أريد باشتراطه الغايه- أعى 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 كالوكالة 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 الجارىه 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 إناطتها بأسباب خاصه كما يصح نذر مثل هذه الغايات- بأن ينذر كون المال صدقه أو الشاه أضحيه 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

### إشاره

و الكلام فيه يقع فى مسائل

### الأولى فى وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعى

ظاهر المشهور هو الوجوب لظاهر النبوى: المؤمنون عند شروطهم و العلوى: من شرط لامراته شرطاً فليف لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو حلالاً حراماً 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 مضافاً إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجزم من ركن العقد خلافاً لظاهر الشهيد فى اللعمه 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 كافياً 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 بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزاً و جعل السرفيه أن اشتراط ما العقد كافى فى تحققه كجزء من الإيجاب و القبول فهو تابع لهما فى اللزوم و الجواز و اشتراط ما سيوجد أمر منفصل عن العقد و قد علق عليه العقد و المعلق على الممكن ممكن و هو معنى قلب اللازم جائزاً انتهى. قال فى الروضه بعد حكاياه هذا الكلام و الأقوى اللزوم مطلقاً 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 وكيلا 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 بالجمله فالكلام هنا فى اشتراط فعل يوجد بعد العقد نعم كلام الشهيد فى اللمعه أعم منه و من كل شرط لم يسلم لمشترطه و مراده تعذر الشرط و كيف كان فمثل اشتراط الوكالة 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 الوكالة 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 سيوجد 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 صوره 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 فى 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 وجهين فى الإيجاب و عدمه إلى

أن قال و الأولى عندى الإجبار فى شرط الرهن و الكفيل لو امتنع كما لو شرط تسليم الثمن معجلاً فأهمل انتهى و يمكن أن يستظهر هذا القول أعنى الوجوب تكليفاً مع عدم جواز الإجبار من كل من استدل على صحه الشرط بعموم المؤمنون مع قوله بعدم وجوب الإجبار كالشيخ فى المبسوط حيث استدل على صحه اشتراط عتق العبد المبيع بقوله ع: المؤمنون عند شروطهم ثم ذكر أن فى إجباره على الإعتراف 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 ظاهراً 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 حقاً 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 المشتري بين الإمضاء والفسخ 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 للمشتري لا كلام و لا خلاف في عدم الإيجاب عليه و هو ظاهر أول الكلام السابق في 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 الصيمري و ما ذكره في جامع المقاصد و المسالك- من أنه إذا قلنا بوجود الوفاء فلا كلام في ثبوت الإيجاب حيث قال و اعلم أن في إيجاب المشتري على الإعتاق وجهين أحدهما عدم لأن للبائع طريقا آخر للتخلص و هو الفسخ و الثاني له ذلك لظاهر

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٥

قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله و هو الأوجه انتهى و في 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 في مسألتى وجوب الوفاء و التسلط على الإيجاب كما أن ظاهر الصيمري الاتفاق على وجوب الوفاء بل و على عدم الإيجاب فيما كان حقا مختصا للبائع و الأظهر في كلمات الأصحاب وجود الخلاف في المسألتين و كيف كان فالأقوى ما اختاره جماعه من أن للمشروط له إيجاب 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 الشىء اختيارا 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 اختيارا 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 المشترط 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 اختيارا 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 في 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 الرابع لو تعذر الشرط فليس للمشتراط إلا الخيار

لعدم دليل على الأرش- فإن الشرط في حكم القيد لا يقابل بالمال بل المقابله عرفا و شرعا إنما هي بين المالكين و التقييد أمر معنوي لا- يعد مالا و إن كانت ماله المال تزيد و تنقص بوجوده و عدمه و ثبوت الأرش في العيب لأجل النص و ظاهر العلامة 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 بتمام قيمته كما نص عليه في التذكرة و ضعف في الدروس قول العلامة 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 الشروط عليه يعد مالا و يقابل بالمال كخياطه الثوب فتعذر ففى استحقاق الشروط له لأجرته و مجرد ثبوت خيار له وجهان قال فى التذكرة لو شرط على البائع عملا سائغا تخير المشتري بين الفسخ و المطالبة 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 يصنع له ثوبه فتلف الثوب تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء بقيمه 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 كالصنغ 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 يإزاء 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 ففي رجوعه عليه بالقيمة أو بالعين مع بقائها بفسخ العقد الواقع عليه من حينه أو من أصله وجوه يأتي في أحكام الخيار- و يأتي أن الأقوى الرجوع بالبدل جمعا بين الأدلة هذا كله مع صحة العقد الواقع بأن لا- يكون منافيا للوفاء بالشرط و أما لو كان منافيا كبيع ما اشترط وقفه على البائع ففي صحته مطلقا أو مع إذن المشروط له- أو إجازته أو بطلانه وجوه خيرها أوسطها فلو باع بدون إذنه كان للمشروط له فسخه و إزماءه بالوفاء بالشرط. نعم لو لم نقل بإجبار المشروط عليه فالظاهر صحة العقد الثاني فإذا فسخ المشروط له ففي انفساخ العقد من حينه أو من أصله أو الرجوع بالقيمة وجوه رابعها التفصيل بين التصرف بالعتق فلا يبطل لبنائه على التغليب فيرجع بالقيمة و بين غيره فيبطل اختاره في التذكرة و الروضه قال في فروع مسأله العبد المشترط عتقه بعد ما ذكر أن إطلاق

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٦

اشترط العتق يقتضى عتقه مجانا فلو أعتقه بشرط الخدمة 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 في غير ملك تام و تخالف هذه العتق بشرط الخدمة لأن العتق مبني على التغليب فلا سبيل إلى فسخه و هل له إمضاء البيع مع طلب فسخ ما نقله المشتري فيه احتمال انتهى و مثله ما في الروضه. و قال في الدروس في 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 الصحة 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 المشتتمل 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 فى إسقاط الخيار و غيره من الحقوق- و قد يستثنى من ذلك ما كان حقا لغير المشروط له كالعتق فإن المصرح به فى كلام جماعه كالعلامه و ولده و الشهيدين و غيرهم عدم سقوطه بإسقاط المشروط له قال فى 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 المالىه 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 السلطنه على المطالبه فلا دليل عليه و دليل الوفاء لا يوجب إلا ثبوت الحق للبائع و بالجمله فاشتراط عتق العبد ليس إلا كاشتراط 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 مطلوبا لله كما ذكره جامع المقاصد ففيه أن مجرد المطلوبيه 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**

**اشاره**

لعدم الدليل عليه بعد عدم دلالة العقد عرفا 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 الفأئ و بالجملة فالفأئ 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 أرضاً على أنها جريان معينه أو صبره على أنها أصوع معينه

### [لو باع شيئاً على أنه قدر معين فتبين الاختلاف]

#### إشارة

و تفصيل ذلك العنوان الذى ذكره فى التذكرة بقوله لو باع شيئاً و شرط فيه قدراً معيناً فتبين الاختلاف من حيث الكم فأقسامه أربعة لأنه إما أن يكون مختلف الأجزاء أو متفقها 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 اختاروا 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 مفروغاً عنه. و عن مجمع البرهان أنه ظاهر القوانين الشرعيه و وجهه مضافاً 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 طعاماً فاشتراه فتبين الغلط فى الكيل و لا يرتاب أهل العرف فى مقابله الثمن لمجموع المقدار المعين المشترط هنا خلافاً لصريح القواعد و محكى الإيضاح و قواه فى محكى حواشى الشهيد و الميسيه و الكفايه و استوجهه فى المسالك و يظهر من جامع المقاصد أيضاً لأن المبيع هو الموجود الخارجى كائناً 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



أن مقتضى تعارض الإشاره و الوصف غالبا ترجيح الإشاره عرفا فأرجاع 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 التفسير مع الإضاء وفاقا للأكثر 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 فاشتري المشتري منه بحدوده و نقد الثمن و أوقع صفقه البيع و افترقا فلما مسح الأرض فإذا هى 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 فى 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 للمحكى عن المبسوط و جميع من قال فى الصوره الأولى بعدم التفسير 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 في 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 في 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 ثمانيه أو أربعه 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 المرئيه أو الموصوفه ثم إن المحكى عن الشيخ العمل بذيل الروايه المذكوره و نفى عنه البعد في التذكره معللا- بأن القطعه المجاوره للمبيع أقرب إلى المثل من الأرض.

و فيه مع منع كون نحو الأرض مثليا أن الفأئ لم يقع المعاوضه عليه في ابتداء العقد و قسطه من الثمن باق في ملك المشتري و ليس مضمونا على البائع حتى يقدم مثله على قيمته و أما الشيخ قدس سره فالظاهر استناده في 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 ولا خيار وإن أريد ظاهره و هو كونه شرطاً 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 الشئ بالثمن و جهان من أن مقتضى ما تقدم من أن اشتراط بلوغ المقدار المعين بمنزله تعلق البيع به فهو شرط صوره و له حكم الجزء عرفاً أن اشتراط عدم الزيادة على المقدار هنا بمنزله الاستثناء و إخراج الزائد عن المبيع و من الفرق بينهما بأن اشتراط عدم الزيادة شرط عرفاً و ليس بمنزله الاستثناء فتخلفه لا يوجب إلا الخيار و لعل هذا أظهر مضافاً 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 بالتقسيم 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 فى مختلف الأجزاء**

و حكمه يعلم مما ذكرنا

#### **القول فى حكم الشرط الفاسد**

##### **إشاره**

الكلام فيه يقع فى أمور-

#### **الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل فى عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل فى الوعيد**

##### **إشاره**

فإن كان العمل به مشروعاً استحب الوفاء به على القول بعدم فساد أصل العقد و تأمل أيضاً فى أن الشرط الفاسد لأجل الجهالة يفسد العقد لرجوع الجهالة فيه إلى جهالة أحد العوضين فيكون البيع غرراً و كذا لو كان الاشتراط موجباً لمحدور آخر فى 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 والإسكافي وابن البراج وابن سعيد و ثانيهما للعلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و جماعه ممن تبعهم. و ظاهر ابن زهره فى الغنيه التفصيل بين الشرط غير المقدور كصيوره الزرع سنبلًا و البسر تمرًا و بين غيره من الشروط الفاسده فادعى فى الأول عدم الخلاف فى الفساد و الإفساد و مقتضى التأمل فى كلامه أن الوجه فى ذلك صيروره 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 العلامة فى التذكرة و وقوع الخلاف فى 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 فى أحد العوضين. نعم لو أوجبه فهو خارج عن محل النزاع

كالشرط المجهول حيث يجب كون المشروط بيع الغرر و ربما ينسب إلى ابن المتوج البحرانى التفصيل بين الفاسد لأجل عدم تعلق غرض مقصود

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٨

للعقلاء به فلا- يجب 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 قيدا 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 بإزاء 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 قاده 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 المقييد بانتفاء القيد و عدم بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل فالمعاضه بين الثمن و المثلن بدون الشرط معاضه 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 معاضه 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 الصحة و كالشروط الفاسده فى عقد النكاح فإنه لا خلاف نصا 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 الأمثلة 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 جوزة الشارع تعبدا و قهرا على المتعاقدين فما هو التوجيه فى هذه الأمثلة 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 النقص 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 الأمثلة 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 في 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 تصرفاً عن تراض. نعم غايه الأمر أن فوات القيد هنا موجب للخيار لو كان المشروط له جاهلاً- بالفساد نظير فوات الجزء و الشرط الصحيحين و لا- مانع من التزامه و إن لم يظهر منه أثر في كلام القائلين بهذا القول

### الثالث [الاستدلال بالروايات]

روايه عبد الملك ابن عتبه عن الرضاع: عن الرجل ابتاع منه طعاماً أو متاعاً على أن ليس منه على و ضيعه هل يستقيم هذا و كيف هنا و ما حد ذلك قال لا ينبغي و الظاهر أن المراد الحرمة لا الكراهه كما في المختلف إذ مع صحه العقد لا وجه لكراهه الوفاء بالوعد و روايه الحسين ابن المنذر قال: قلت لأبي عبد الله ع الرجل يجيئني فيطلب مني العينه فأشترى المتاع لأجله ثم أبيعته إياه ثم أشتريه منه مكاني قال فقال إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبيع و كنت أنت أيضاً 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 صحح قال إنما هذا تقديم و تأخير لا- بأس فإن مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكونا أو أحدهما مختاراً في ترك المعامله الثانيه و عدم الاختيار في تركها إنما يتحقق باشتراط فعلها في 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 الثاني أو لم يصح الثاني 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 و رضيا 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 فساده 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 منافيا لمقتضى العقد بل الفساد فى أصل البيع لأجل نفس هذا الاشتراط فيه لا لفساد ما اشترط و قد أشرنا إلى ذلك فى أول المسأله و لعله لما ذكرنا لم يستند إليها أحد فى مسألتنا هذه و الحاصل أنى لم أجد لتخصيص العمومات فى هذه المسأله ما يطمئن به النفس

### و يدل على الصحه أيضا جمله من الأخبار

#### منها ما عن المشايخ الثلاثة

فى الصحيح عن الحلبي عن الصادق ع: أنه ذكران بريره كانت عند زوج لها و هى 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 فساده فى هذه الروايه إشاره و فى غيرها صراحه بكونه مخالفا للكتاب و السنه فالإنصاف أن الروايه فى غايه الظهور.

#### و منها مرسله جميل و صحيحه الحلبي

الأولى عن أحدهما فى الرجل يشتري الجاربه و يشترط لأهلها أن لا يبيع و لا يهب و لا ترث قال: يفى بذلك إذا اشترط لهم إلا الميراث فإن الحكم بوجوب الوفاء بالأولين دون الثالث مع اشتراط الجميع فى 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 أنى لم أجد عاملا بهذه الروايه كان الأمر بالوفاء محمولا على الاستحباب و يتم المطلوب أيضا و يكون استثناء شرط الإرث لأن الملك فيه قهرى للوارث لا معنى لاستحباب وفاء المشتري به مع أن تحقق الإجماع على بطلان شرط عدم البيع و الهبه ممنوع كما لا يخفى و الثانى عن أبى عبد الله ع عن الشرط فى 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 الذى شرط فيه أن لا تورث على الصحه 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 فى بطلان الشروط المخالفه لكتاب الله جل ذكره يراد بها عدم العمل بالشروط لا بطلان أصل البيع. و يؤيده ما ورد فى بطلان الشروط الفاسده فى ضمن عقد النكاح

### **و قد يستدل على الصحه بأن صحه الشرط فرع على صحه البيع**

فلو كان الحكم بصحه البيع موقوفا على صحه الشرط لزم الدور و فيه ما لا يخفى

### **و الإنصاف أن المسأله فى غاية الإشكال**

و لذا توقف فيها بعض تبعاً للمحقق قدس سره

### **[هل الشرط الفاسد يوجب الخيار للمشروط له]**

ثم على تقدير صحه العقد- ففى ثبوت الخيار للمشروط له مع جهله بفساد الشرط وجه من حيث كونه فى حكم تخلف الشرط الصحيح فإن المانع الشرعى كالعقلى فيدل عليه ما يدل على خيار تخلف الشرط. و لا فرق فى الجهل المعتبر فى الخيار بين كونه بالموضوع أو بالحكم الشرعى و لذا يعذر الجاهل بثبوت الخيار أو بفوريته و لكن يشكل بأن العمده فى خيار تخلف الشرط هو الإجماع و أدله نفى الضرر قد تقدم غير مره أنها لا تصلح لتأسيس الحكم الشرعى إذا لم يعتضد بعمل جماعه لأن المعلوم إجمالاً أنه لو عمل بعمومها لزم منه تأسيس فقه جديد خصوصاً إذا جعلنا الجهل بالحكم الشرعى عذراً فرب ضرر يترتب على المعاملات من أجل الجهل بأحكامها خصوصاً الصحه و الفساد فإن ضروره الشرع قاضيه فى 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 فى دفعه سواء كان الجهل متعلقاً بالموضوع أم بالحكم و إن قام الدليل فى بعض المقامات على التسويه بين القاصر و المقصر فالأقوى فى المقام عدم الخيار و إن كان يسبق خلافه فى بادئ الأنظار.

### **الثانى لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده لم يصح بذلك العقد**

لانعقاده بينهما على الفساد فلا ينفع إسقاط المفسد و يحتمل الصحه بناء على أن التراضى إنما حصل على العقد المجرد عن الشرط فيكون كتراضيهما عليه حال العقد. و فيه أن التراضى إنما ينفع إذا وقع عليه العقد أو لحق العقد السابق كما فى بيع المكره و الفضولى 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 محللاً- فلو اشترى العنب على شرط أن يعصره البائع خمراً 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 بالجمله فهل يثمر اقتران مثل هذا الشرط بطلان البيع من أصله بحيث لو رضى صاحبه بإسقاطه لا يرجع البيع صحيحاً 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 لفظاً و لم يذكر في العقد**

فهل يبطل العقد بذلك بناء على أن الشرط الفاسد مفسد له أم لا و جهان بل قولان مبينان 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 لفظاً 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 لفظاً 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 أجيب عنه بأن القصد و إن كان معتبرا فى الصحه فلا يعتبر فى البطلان لتوقف البطلان على اللفظ و القصد و كذلك الصحه و لم يوجد فى الفرض ثم قال قدس سره و فيه منع ظاهر فإن اعتبارهما معا فى الصحه يقتضى كون تخلف أحدهما كافيا فى 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 يفتقر 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 الفاسد 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 بالجمله 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 الصحة 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 فى التذكرة فى باب العيب لو شرط ما لا غرض فيه للعقلاء و لا يزيد به المالىه فإنه لغوا لا يوجب الخيار و قد صرح فى مواضع آخر فى باب الشروط بصحة العقد و لغويه الشرط و قد صرح الشهيد بعدم ثبوت الخيار إذا اشترط كون العبد كافرا فبان مسلما و مرجعه إلى لغويه الاشتراط و قد 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 الحقائق- 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 السنة الواردين فى إرث ما ترك الميت يتوقف على ثبوت أمرين

### أحدهما كون الخيار حقا لا حكما شرعيا

كإجازة العقد الفضولى و جواز الرجوع فى 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 التولية 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 وفى حرمانه من الخيار المتعلق بذلك المال مطلقا أو عدم حرمانه كذلك وجوه 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 الصوره 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 المثلثين. و بعبارته أخرى الخيار علاقته

لصاحبه فيما انتقل عنه توجب سلطنته عليه و لا علاقته هنا و لا سلطنه و إن كان قد انتقل إلى المیت فهو لباقي الورثه و لا سلطنه لهذا المحروم و الخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز تسلطه على ما وصل بإزائه و لكن یرد ذلك بما فی الإیضاح من أن الخيار لا- يتوقف على الملك كخيار الأجنبي فعمومات الإرث بالنسبه إلى الخيار لم يخرج عنها الزوجه و إن خرجت عنها بالنسبه إلى المال. و الحاصل أن حق الخيار ليس تابعاً للملكيه و لذا قوى بعض المعاصرين ثبوت الخيار في الصورتين و يضعفه أن حق الخيار علقه في الملك المنتقل إلى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩١

الغير من حيث التسلط على استرداده إلى نفسه أو إلى من هو منصوب من قبله كما في الأجنبي. و بعبارة أخرى ملكك لتملك المعوض لنفسه أو لمن نصب عنه و هذه العلاقة لا تنتقل من المیت إلا إلى وارث يكون كالمیت في كونه مالكا لأن يملك فإذا فرض أن المیت باع أرضاً بثمن فالعلاقة المذكوره إنما هي لسائر الورثه دون الزوجه لأنها بالخيار لا ترد شيئاً من الأرض إلى نفسها و لا إلى آخره من قبله لتكون كالأجنبي المجمعول له. نعم لو كان المیت قد انتقلت إليه الأرض كان الثمن المدفوع إلى البائع مترلزلاً- في ملكه فيكون في معرض الانتقال إلى جميع الورثه و منهم الزوجه فهي أيضاً مالكة لتملك حصتها من الثمن لكن فيه ما ذكرنا سابقاً من أن الخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز التسلط على ما وصل بإزائه و عبر عنه في جامع المقاصد بلزوم تسلط الزوجه على مال الغير و حاصله أن المیت إنما



كان له الخيار و العلقه فيما انتقل عنه من حيث تسلطه على رد ما فى يده لتملك ما انتقل عنه بإزائه فلا تنتقل هذه العلاقه إلا إلى من هو كذلك من ورثته- كما مر نظيره فى عكس هذه الصوره و ليست الزوجه كذلك. و قد تقدم فى مسأله ثبوت خيار المجلس للوكيل أن أدله الخيار مسوقه لبيان تسلط ذى الخيار على صاحبه من جهه تسلطه على تملك ما فى يده فلا يثبت بها تسلط الوكيل على ما وصل إليه لموكله و ما نحن فيه كذلك و يمكن دفعه بأن ملك بائع الأرض للثمن لما كان متزلزلاً و فى معرض الانتقال إلى جميع الورثه اقتضى بقاء هذا التزلزل بعد موت ذى الخيار ثبوت حق للزوجه و إن لم يكن لها تسلط على نفس الأرض و الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم فى الوكيل أن الخيار هناك و تزلزل ملك الطرف الآخر و كونه فى معرض الانتقال إلى موكل الوكيل كان متوقفاً على تسلط الوكيل على ما فى يده 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 شاركهم الزوجه فيه فحق الزوجه فى الثمن المنتقل إلى البائع ثابت فلها استيفاءه بالفسخ ثم إن ما ذكر وارد على فسخ باقى الورثه للأرض المبيعه بثمن معين تشترك فيه الزوجه إلا أن يلتزم عدم تسلطهم على الفسخ إلا فى مقدار حصتهم من الثمن فيلزم تبعض الصفقه فما اختاره فى الإيضاح من التفصيل مفسراً به عبارته والده فى القواعد لا يخلو عن قوه.

قال في القواعد الخيار موروث بالحصص كالمال من أى أنواعه كان إلا الزوجه غير ذات الولد في الأرض على إشكال أقربه ذلك إن اشترى بخيار لترث من الثمن انتهى و قال فى الإيضاح ينشأ الإشكال من عدم إرثها منها فلا يتعلق بها فلا ترث من خيارها و من أن الخيار لا يتوقف على الملك كالأجنبى ثم فرع المصنف أنه لو كان الموروث قد اشترى بخيار فالأقرب إرثها من الخيار لأن لها حقا فى الثمن و يحتمل عدمه لأنها لا ترث من الثمن إلا بعد الفسخ فلو علل بإرثها دار و إلا صح اختيار المصنف لأن الشراء يستلزم منعها من شىء نزله الشارع منزله جزء من التركة و هو الثمن فقد تعلق الخيار بما ترث منه انتهى و قد حمل العبارة على هذا المعنى السيد العميد الشارح للكتاب و استظهر خلاف ذلك من عبارة جامع المقاصد فإنه بعد بيان منشأ الإشكال على ما يقرب من الإيضاح قال فالأقرب من هذا الإشكال عدم إرثها إن كان الميت قد اشترى أرضا بخيار فأرادت الفسخ لترث من الثمن و أما إذا باع أرضا بخيار فالإشكال حينئذ بحاله لأنها إذا فسخت فى هذه الصورة لم ترث شيئا و حمل الشارحان العبارة على أن الأقرب إرثها إذا اشترى بخيار لأنها حينئذ تفسخ فترث من الثمن بخلاف ما إذا باع بخيار و هو خلاف الظاهر فإن المتبادر أن المشار إليه بقوله ذلك هو عدم الإرث الذى سيقى لأجله العبارة مع أنه من حيث الحكم غير مستقيم أيضا فإن الأرض حق لباقي الوارث استحقوها بالموت فكيف تملك الزوجه إبطال استحقاقهم لها و إخراجها عن ملكهم. نعم لو قلنا إن ذلك يحصل بانقضاء مده

الخيار استقام ذلك و أيضا فإنها إذا ورثت في هذه الصورة وجب أن ترث في ما إذا باع الميت أرضا بخيار بطريق أولى لأنها ترث حينئذ من الثمن و أقصى ما يلزم من إرثها من الخيار أن تبطل حقها من

الثمن و هو أولى من إبطال إرثها حق غيرها من الأرض التي اختصوا بملكها ثم قال و الحق أن إرثها من الخيار في الأرض المشترى مستبعد جدا و إبطال حق قد ثبت لغيرها يحتاج إلى دليل نعم قوله لترث من الثمن على هذا التقدير يحتاج إلى تكلف زياده تقدير بخلاف ما حملا- عليه انتهى. و قد تقدم ما يمكن أن يقال على هذا الكلام ثم إن الكلام في ثبوت الخيار لغير مستحق الحبه من الورثه إذا اشترى الميت أو باع بعض أعيان الحبه بخيار هو الكلام في ثبوته للزوجه في الأرض المشترى و المبيعه.

### **مسألة في كيفية استحقاق كل من الورثة للخيار مع أنه شيء واحد غير قابل للتجزيه و التقسيم**

**إشارة**

وجوه

### **الأول ما اختاره بعضهم – من استحقاق كل منهم خيارا مستقلا**

كمورثه بحيث يكون له الفسخ في الكل و إن أجاز الباقون نظير حد القذف الذي لا يسقط بعفو بعض المستحقين و كذلك حق الشفعه على المشهور و استند في ذلك إلى أن ظاهر النبوى المتقدم و غيره ثبوت الحق لكل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذي لا بد من تنزيل مثل ذلك على إرادته الاشتراك لعدم تعدد الملاك شرعا لمال واحد بخلاف محل البحث.

### **الثاني استحقاق كل منهم خيارا مستقلا في نصيبه**

فله الفسخ فيه دون باقى الحصص غايه الأمر مع اختلاف الورثه في 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**

**إشارة**

فيشركون فيه من دون ارتكاب تعدده بالنسبه إلى جميع المال و لا- بالنسبه إلى حصه كل منهم لأن مقتضى أدله الإرث في الحقوق غير القابله للتجزيه و الأموال القابله لها أمر واحد فهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثه إلا أن التقسيم في الأموال لما كان أمرا ممكنا كان مرجع اشتراك المجموع في المجموع إلى اختصاص كل منهم بحصه مشاعه بخلاف الحقوق فإنها تبقى على حالها من اشتراك مجموع الورثه فيها فلا يجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا في الكل و لا

فى حصته فافهم.

### و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع

و هو أن يقوم بالمجموع من حيث تحقق الطبيعه 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 بماهية 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

شئ واحد ولا يستفاد منها بالنسبه إلى المال الاشتراك و بالنسبه إلى الحق التعدد إلا مع استعمال الكلام فى معنيين هذا مع أن مقتضى ثبوت ما كان للميت لكل من الورثه أن يكونوا كالوكلاء المستقلين فيمضى السابق من إجازة أحدهم أو فسخه ولا 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 الورثه 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 شئ 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 يجز 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 فى ضمن المجموع

### [ثم إن ما ذكرنا جار فى كل حق ثبت لمتعدد]

لم يعلم من الخارج كونه على خصوص واحد من الوجوه المذكوره. نعم لو علم ذلك من دليل خارج اتبع كما فى 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 الباقى من الدين إلى أولياء المقتص منه جمعا بين الحقين

### [الإشكال على حكم المشهور فى حق الشفعه و الجواب عنه]

لكن يبقى الإشكال فى حكم المشهور من غير خلاف يعرف بينهم و إن احتمله فى الدروس من أحد الورثه إذا عفا عن الشفعه كان للآخر الأخذ بكل المبيع فإن الظاهر أن قولهم بذلك ليس لأجل دليل خارجى 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 فى 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 العلامة في القواعد

بعد أن احتمل الوجه الثاني و ولده في الإيضاح و الشهيد في الدروس و الشهيد الثاني في المسالك و حكى عن غيرهم. قال في القواعد و هل للورثة التفريق فيه نظر أقربه المنع و إن جوزناه مع تعدد المشتري و زاد في الإيضاح بعد توجيه المنع بأنه لم يكن لمورثهم الأختيار 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 الصفقة و التعدد طار مع احتمالته انتهى

### و ظاهر التذكرة في خيار المجلس الوجه الأول من الوجوه المتقدمة

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 فعلة رجوع عما ذكره في خيار المجلس ثم إنه ربما يحمل ما في 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 في الكل فلا دلالة فيها على عدم استقلال كل منهم على الفسخ في 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 المجيز 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 الباقين 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 لفا الفسخ و قد يتوهم استلزام ذلك بطلان حق شخص لعدم إعمال الآخر حقه و يندفع بأن الحق إذا كان مشتركا لم يجز إعماله إلا برضا الكل كما لو جعل الخيار لأجنبيين

### فرع إذا اجتمع الورثة كلهم على الفسخ فيما باعه مورثهم

فإن كان عين الثمن موجودا في 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 في اشتراط ذلك بمصلحه الديان و عدمه و جهان و لو كان مصلحتهم في الفسخ و لم يجبروا الورثة عليه لأنه حق لهم فلا- يجبرون على أعماله و لو لم يكن للميت مال ففي وجوب دفع الثمن من مالهم بقدر الحصص و جهان من أنه ليس لهم إلا حق الفسخ كالأجنبي المجمعول له الخيار أو الوكيل المستتاب في الفسخ و الإمضاء و انحلال العقد المستلزم لدخول المبيع في ملك الميت يوفى عنه ديونه و خروج الثمن من ملكه في المعين و اشتغال ذمته ببذله في الثمن الكلى فلا- يكون مال الورثة عوضا عن المبيع إلا على وجه كونه و فاء 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 ذمم الورثة بالثمن على حسب سهامهم من المبيع و من أنهم قائمون مقام الميت- في الفسخ برد الثمن أو بذله و تملك المبيع فإذا كان المبيع مردودا على الورثة من حيث إنهم قائمون مقام الميت اشتغلت ذممهم بتمنه من حيث إنهم كنفس الميت كما أن معنى إرثهم لحق الشفعة استحقاقهم لتملك الحصة بتمن من مالهم لا- من مال الميت. ثم لو قلنا بجواز الفسخ لبعض الورثة و إن لم يوافقه الباقي و فسخ ففي انتقال المبيع إلى الكل أو إلى الفاسخ و جهان و مما ذكرنا



من مقتضى الفسخ و ما ذكرنا أخيرا من مقتضى النيابة و القيام مقام الميت و الأظهر فى الفرعين هو كون ولايه الوارث لا كولايه الولي 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 فللمولى 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 فللمولى فعله عنه فيرجع الخيار بالأخره له لكن هذا يقتضى أن يكون عبد الأجنبي كذلك مع أنه قال لو كان العبد لأجنبي 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 فىكون التصرف إجازه فعليه كذلك يحصل الفسخ بالتصرف فىكون فسخا فعليا. و قد صرح فى التذكرة بأن الفسخ كالإجازه 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 إجازه 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 فسخا فعليا و أما ما لا يدل على إرادته الفسخ فلا وجه لانفساخ العقد به و إن قلنا بحصول الإجازه 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 الإجازه و

الفسخ فكلما يكون إجازته 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 في سقوط خيار الشرط بالتصرف يدل على اعتبار الدلالة على الرضا في التصرف المسقط فيلزمهم بالمقابلة اعتبار الدلالة على الفسخ في التصرف الفاسخ و يدل عليه كثير من كلماتهم في هذا المقام أيضا. قال في 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 إجازته لدلالاتها على طلب المبيع و استيفائه و هذا هو الأقوى و نحوها جامع المقاصد ثم إنك قد عرفت الإشكال في كثير من أمثلتهم المتقدمه للتصرفات الملزمه كركوب الدابه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٤

في 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 في 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 في الفسخ و الإجازة و في جامع المقاصد عند قول المصنف قدس سره و يحصل الفسخ بوطء البائع و بيعه و عتقه و

هبتة 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 الجائز من باب الظواهر المعتبره شرعا كما صرح به جماعة كغيرها من الأمارات الشرعيه فيدل على الفسخ لا من الأصول التعدييه حتى يقال إنها لا تثبت إرادته المتصرف للفسخ لما تقرر من أن الأصول التعدييه لا تثبت إلا اللوازم الشرعيه لمجاريها و هنا كلام مذكور في الأصول. ثم إن مثل التصرف الذي يحرم شرعا إلا على المالك أو مأذونه التصرف الذي 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 في ملك الغير إلا أنها تدل على إرادته الانفساخ بها بضميمه أصله عدم الفضوليه كما صرح بها جامع المقاصد عند قول المصنف و الإجازة و التزويج في 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 في إناطه الفسخ بذلك عندهم كالإجازة بدلاله التصرف عليه و يؤيده استشكالهم في بعض أفراده من حيث دلالاته بالالتزام على الالتزام بالبيع أو فسخه و من حيث إمكان صدوره عن تردد في الفسخ كما ذكره في الإيضاح و جامع المقاصد- و في وجه إشكال القواعد في كون العرض على البيع و الإذن فيه فسحا. و مما ذكرنا يعلم أنه

لو وقع التصرف فيما انتقل عنه نسيانا للبيع أو مسامحه في التصرف في ملك الغير أو اعتمادا على شهاده الحال بالإذن لم يحصل الفسخ بذلك.

### مسأله هل الفسخ يحصل بنفس التصرف أو يحصل قبله متصلا به

#### اشاره

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 بالنيه 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 يسان 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 العبره بالرضا. و صرح في المبسوط بأنه لو علم رضاه بوطء المشتري سقط خياره فاقتصر في الإجازة على مجرد الرضا و أما ما اتفقوا عليه

من عدم حصول الفسخ بالنية فمرادهم بها نية الانفساخ أعنى الكراهه الباطنيه 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 دلالته 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 حلالا 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

### [نمره 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 العامه من أن الشىء الواحد لا يحصل به الفسخ و العقد كما أن التكبيره الثانيه فى الصلاه بنيه الشروع يخرج بها عن الصلاه و لا يشرع بها فى الصلاه و بأن البيع موقوف على الملك الموقوف على الفسخ المتأخر عن البيع و أجاب فى التذكرة عن الأول بمنع عدم صحه حصول الفسخ و العقد 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 الهبة قوله فيبقى المحل قابلا لمجموع العقد انتهى و قد يستدل للصحة- بأنه إذا وقع العقد على مال الغير فملكه بمجرد العقد كاف كمن باع

أقول إن قلنا بأن المستفاد من أدله توقف البيع و العتق على الملك نحو قوله لا بيع 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 لتقع فيه فإذا فرض العقد أو جزء من أجزائه فسحاً كان سبباً لتملك العاقده مقديماً عليه لأن المسبب إنما يحصل بالجزء الأخير من سببه فكلمة فرض جزء من العقد قابل للتجزيه سبباً للتملك كان التملك متأخراً عن بعض ذلك الجزء و إلا- لزم تقدم وجود المسبب على السبب و الجزء الذى لا- يتجزأ غير موجود فلا- يكون سبباً 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 شيئاً ثم ملكه فهو بعد فرض القول بصحته يوجب اعتبار إجازة العاقده ثانياً بناء على ما ذكرنا فى مسأله الفضولى من توقف لزوم العقد المذكور على الإجازة إلا أن يقال إن المتوقف على الإجازة عقد الفضولى و بيعه للمالك و أما بيعه 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 شرعاً تمام السبب فى ملك الغير لا وقوع بعض

أجزائه في ملك الغير و تمامه في ملك نفسه لينقل بتمام العقد الملك الحادث بيعه فلا مانع من تأثير هذا العقد لانتقال ما انتقل إلى البائع بأول جزء منه و هذا لا يخلو عن قوه إذ لا دلالة في أدله اعتبار الملكيه في المبيع الأعلى اعتبار كونه مملوكا قبل كونه مبيعا و الحصر في قوله لا يبيع إلا في ملك إضافي بالنسبه إلى البيع في ملك الغير أو في غير ملك كالمباحات الأصلية فلا يعم المستثنى منه البيع الواقع بعضه في ملك الغير و تمامه في ملك البائع هذا مع أنه يقال إن المراد بالبيع هو النقل العرفي الحاصل من العقد لا نفس العقد لأن العرف لا يفهمون من لفظ البيع إلا هذا المعنى المأخوذ في قولهم بعت و حينئذ فالفسخ الموجب للملك يحصل بأول جزء من العقد و النقل و التملك العرفي يحصل بتمامه فيقع النقل في الملك و كذا الكلام في العتق و غيره من التصرفات القولية عقدا كان أو إيقاعا و لعل هذا معنى ما في الإيضاح من أن الفسخ يحصل بأول جزء و بتمامه يحصل العتق. نعم التصرفات الفعلية المحققة للفسخ كالوطى و الأكل و نحوهما لا وجه لجواز الجزء الأول منها فإن ظاهر قوله تعالى **إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ** أَوْ **مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ** اعتبار وقوع الوطى فيما اتصف بكونها مملوكه فالوطى المحصل للفسخ لا يكون بتمامه حاللا 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 أعنى 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 تعيين حمل ذلك على حصول الفسخ قبيل التصرف جمعا بينه وبين ما دل على عدم جواز ذلك التصرف إلا إذا وقع في الملك و بالجمله

### **فما اختاره المحقق و الشهيد الثانيان في المسأله لا يخلو عن قوه**

و به يرتفع الإشكال عن جواز التصرفات تكليفا و وضعا 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 المتوقف على الملك لكنه في باب الهبه لم يصحح البيع الذى يحصل به الرجوع فيها معللا بعدم وقوعه في الملك

### **فرع لو اشترى عبدا 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 وكيلى 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 ينافى انفساخه بفسخ الطرف الآخر كما لو كان العقد جائزا 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 أصلا و هو الأقوى كما اختاره جماعه منهم العلامة في التذكرة و القواعد و المحقق الثانى فى جامع المقاصد لأن عتقهما معا لا ينفذ لأن العتق لا يكون فضوليا و المعتق لا يكون مالكا لهما بالفعل لأن ملك أحدهما يستلزم خروج الآخر عن الملك- و لو كان الخيار فى الفرض المذكور للبائع العبد

بنى عتق العبد على جواز التصرف من غير ذى الخيار فى مده الخيار و عتق الجاربه على جواز عتق الفضولى و الثانى غير صحيح اتفاقا و سياتى الكلام فى الأول و إن كان الخيار لهما فى القواعد و الإيضاح و جامع المقاصد صحه عتق الجاربه و يكون فسحا لأن عتق العبد من حيث إنه إبطال لخيار بائعه 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 صحيحا لازما بخلاف ما نحن فيه. نعم لو قلنا هنا بصحة عتق المشتري فى زمان خيار البائع كان الحكم كما فى تلك الصوره

### **مسأله من أحكام الخيار عدم جواز تصرف غير ذى الخيار تصرفا 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 العلامة 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 بأنا نقول ببقاء الخيار انتهى و صرح في المختلف في باب الصرف بأن له أن يبيع ماله من غير صاحبه و لا يبطل حق خيار الآخر كما لو باع المشتري في زمان خيار البائع و هو ظاهر اللمعه بل صريحها في مسأله رهن ما فيه الخيار و إن شرحها في الروضه بما لا يخلو عن تكلف هذا و يمكن أن يقال إن قول الشيخ و من تبعه بالمنع ليس منشأه القول بعدم انتقال المبيع و متفرعا عليه و إلا لم يكن وجه لتعليق 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 في الدروس قال في 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 في مده الخيار انتهى. و ظاهر هذا الكلام كالمقدم عن جامع ابن سعيد كون امتناع التصرف في 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 في 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 في 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 و غيره 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 الحالة السابقه لا يؤثر في الحكم المذكور مع أن الملك في 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 في 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 المجعوله بالشرط

فالظاهر من اشتراطها إرادته إبقاء الملك ليسترده عند الفسخ بل الحكمه فى أصل الخيار هو إبقاء السلطنه على استرداد العين إلا أنها فى الخيارات المجعوله عله للجعل و لا ينافى ذلك بقاء الخيار مع التلف كما لا يخفى

### [حكم الإتلاف و فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف]

و عليه فيتعين الانتقال إلى البدل عند الفسخ مع الإتلاف و أما مع فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف كالاتيلاذ فى تقديم حق الخيار لسبقه أو الاتيلاذ لعدم اقتضاء الفسخ لرد العين مع وجود المانع الشرعى كالعقلى و جهان أقواهما الثانى و هو اللائح من كلام التذكره 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 البدل لأنه إذا جاز التصرف فلا داعى إلى إهمال ما يقتضيه التصرف من اللزوم و تسلط العاقد الثانى على ماله عدا ما يتخيل من أن تملك العاقد الثانى 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 أنا 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 اختياري كالخيار أو أمر اضطراري كتلف عوضه قبل قبضه غير مجد فيما نحن بصدده ثم إنه لا فرق بين كون العقد الثاني لازما أو جائزا لأن جواز العقد يوجب سلطنه العاقد على فسخه لا سلطنه الثالث الأجنبي

### [هل يلزم العاقد بالفسخ]

نعم يبقى هنا إلزام العاقد بالفسخ بناء على أن البديل للحيلولة و هي مع تعذر المبدل و مع التمكن يجب تحصيله إلا أن يقال باختصاص ذلك بما إذا كان المبدل المتعذر باقيا على ملك مستحق البديل كما في المغصوب الأبق أما فيما نحن فيه فإن العين ملك للعاقدين الثاني- و الفسخ إنما يقتضى خروج المعوض عن ملك من يدخل في ملكه العوض و هو العاقد الأول فيستحيل خروج المعوض عن ملك العاقد الثاني فيستقر بدله على العاقد الأول و لا دليل على إلزامه بتحصيل المبدل مع دخوله في ملك ثالث و قد مر بعض الكلام في ذلك في خيار الغبن هذا و لكن قد تقدم أن ظاهر عبارته الدروس و الجامع الاتفاق على عدم نفوذ التصرفات الواقعة في زمان الخيار و توجيهه بإرادته التصرف على وجه لا يستعقب الضمان بأن يضمنه ببدله بعد فسخ ذي الخيار بعيدا جدا و لم يظهر ممن تقدم نقل القول بالجواز عنه الرجوع إلى البديل إلا في مسأله العتق و الاستيلاء فالمسأله في غاية الإشكال.

### [هل يكون انفساخ العقد الثاني على القول به من حين فسخ الأول أو من أصله]

ثم على القول بانفساخ العقد الثاني 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 الثاني بل لا بد من انفساخ العقد الثاني بفسخ الأول و رجوع العين إلى ملك المالك الأول ليخرج منه إلى ملك الفاسخ إلا أن يلتزم بأن ملك العاقد الثاني إلى وقت الفسخ فتلقى الفاسخ الملك بعد الفسخ من العاقد الأول و رده بعدم معرفيه التملك الموقت في 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 الثلاثه في الحيوان و الزمان المشروطه فيه الخيار و أما الزمان الذي لم يتنجز فيه الخيار إما لعدم تحقق سببه كما في خيار التأخير بناء على أن السبب في ثبوته تضرر البائع بالصبر إلى أزيد من الثلاث و إما لعدم تحقق شرطه كما في بيع الخيار بشرط رد الثمن بناء على كون الرد شرطا للخيار و عدم تحققه قبله و كاشترط الخيار في زمان متأخر ففي جواز التصرف قبل تنجز الخيار خصوصا فيما لم يتحقق سببه و جهان من أن المانع عن التصرف هو تزلزل العقد و كونه في 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 شيء آخر كالتأخير و الرؤيه على خلاف الوصف لأن ثبوت الحق في 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 ظاهرا

## فرعان

### الأول لو منعا عن التصرف المتلف فى زمن الخيار فهل يمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذى الخيار من العين

كوطى الأمه 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 بالواطى لكن قيل إن عباره المبسوط لا تقبل ذلك و ظاهر المحكى عن التذكره و ظاهر الدروس المنع عن ذلك لكون الوطى معرضا لفوات حق ذى الخيار من العين.

### الثانى أنه هل يجوز إجاره العين فى زمان الخيار - بدون إذن ذى الخيار

## إشارة

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 المنفعه الدائمه فإذا استوفاها المشتري بالإجاره فلا وجه لرجوعها إلى الفاسخ بل يعود الملك إليه مسلوب المنفعه 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 المنفعه بل من الواقف كالبطن الأول فالملك ينتهى بانتهاء استعداده. فإن قلت إن ملك المنفعه تابع لملك العين بمعنى أنه إذا ثبت الملكيه فى زمان و كان زوالها بالانتقال إلى آخر ملك المنفعه الدائمه لأن المفروض أن المنتقل إليه يتلقى الملك من ذلك المالك فيتلقاه مسلوب المنفعه 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 يرفعه كما في 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 يكفي في ملك المنفعة الدائمه تحقق الملك المستعد للدوام لو لا الرفع أنا ما ثم إن فاضل القمي في 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 مترزله و مراعاه 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 في أن حق خيار الفسخ في 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 في 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 الإلتلاف و إراداه الفسخ و أخذ القيمه كما نبهنا عليه فى المسأله السابقه و به يندفع الإشكال الذى أورده المحقق الأردبيلى من عدم دلالة ذلك على سقوط الخيار و



إما لأن التصرف الواقع تفويت لمحل هذا الحق و هي العين بإذن صاحبه فلا يفسخ التصرف و لا يتعلق الحق بالبدل لأن أخذ البدل بالفسخ فرع تلف العين في حال حلول الحق فيه لا مع سقوط عنه و لو أذن و لم يتصرف المأذون ففي القواعد و التذكرة أنه يسقط خيار الإذن و عن الميسيه أنه المشهور قيل كان منشأ هذه النسبه فهم استناد المشهور في سقوط الخيار في الصورة السابقه إلى دلالة مجرد الإذن و لا يقدح فيها تجرده عن التصرف. و قد منع دلالة الإذن المجرد في المسالك و جامع المقاصد و القواعد

### [رأى المؤلف]

و الأولى أن يقال بأن الظاهر كون إذن ذى الخيار في 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 في 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 في 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 الجاربه و قد صرح في المبسوط بأنه إذا علم رضا البائع بوطء المشتري سقط خياره و يؤيده روايه السكوني في كون العرض على البيع التزاما

فهذا القول لا يخلو عن قوه.

## مسأله المشهور أن المبيع يملك بالعقد -

### اشاره

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 مطلقاً فإنه يلزم بالافتراق بالأبدان و إن كان مشروطاً يلزم بانقضاء الشرط فإن كان الشرط لهما أو للبائع فإذا انقضى الخيار ملك المشتري بالعقد المتقدم و إن كان الخيار للمشتري وحده زال ملك البائع عن الملك بنفس العقد لكنه لم ينتقل إلى المشتري حتى ينقضى الخيار فإن انقضى 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 حمله أيضاً 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

### [كلام الشيخ فى المبسوط]

و قال فى المبسوط البيع إن كان مطلقاً غير مشروط فإنه يثبت بنفس العقد و يلزم بالتفرق بالأبدان و إن كان مشروطاً لزومه بنفس العقد لزوم بنفس العقد و إن كان مشروطاً بشرط لزم بانقضاء الشرط و ظاهره كظاهر الخلاف عدم الفرق بين خيار البائع و المشتري لكن قال فى باب الشفعه إذا باع شقفاً بشرط الخيار فإن كان الخيار للبائع أو لهما

لم يكن للشفيع الشفعه لأن الشفعه إنما تجب إذا انتقل الملك إليه و إن كان الخيار للمشتري وجب الشفعه للشفيع لأن الملك يثبت للمشتري بنفس العقد و له المطالبه بعد انقضاء الخيار و حكم خيار المجلس و الشرط في ذلك سواء على ما فصلناه و لعل هذا مأخذ ما تقدم من النسبه في ذيل عباره الدروس هذا و لكن الحلّى قدس سره في السرائر ادعى رجوع الشيخ عما ذكره في الخلاف و يمكن أن يستظهر من مواضع من المبسوط ما يوافق المشهور مثل استدلاله في مواضع على المنع عن التصرف في مده الخيار بأن فيه إبطالا لحق ذى الخيار كما في مسأله بيع أحد النقدين على غير صاحبه في المجلس و في 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 في مقام فقد المقتضى كما ترى و منها أنه ذكر في باب الصرف جواز تباع المتصارفين ثانيا في المجلس لأن شروعهما في البيع قطع للخيار مع أنه لم يصحح في باب الهبه البيع الذى يتحقق به الرجوع فيها لعدم وقوعه في الملك فلو لا قوله في الخيار بمقاله المشهور لم يصح البيع ثانيا لوقوعه في غير الملك على ما ذكرنا في الهبه و ربما ينسبه إلى المبسوط اختيار المشهور فيما إذا صار أحد المتبايعين الذى له الخيار مفلسا حيث حكم بأن له الخيار في

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 العبارة و قال ابن سعيد قدس سره

فى الجامع على ما حكى عنه إن المبيع يملك بالعقد و بانقضاء الخيار و قيل بالعقد و لا ينفذ تصرف المشتري إلا بعد انقضاء خيار البائع انتهى و قد تقدم حكاية التوقف عن ابن الجنيذ أيضا

**[الأقوى رأى المشهور و الاستدلال عليه]**

**إشاره**

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 الجاربه 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 المطلقه الرجعيه 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 يعيد فى الغايه أو يقال إن النماء 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 حدوثه بالرد فى أدله بيع الخيار إلا أن الروايه قابله للحمل عليه إلا أن يتمسك بإطلاقه الشامل لما إذا جعل الخيار من أول العقد فى فسحه 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 الحثيه 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 اشتري 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 تواطؤهما على البيع الثانى إسقاط للخيار من الطرفين كما فى صريح المبسوط. فقوله ليس هو متاعك إشاره إلى أن ما ينتقل إليك بالشراء إنما انتقل إليك بعد خروجه

عن ملك بتواطئكما على المعامله الثانيه المسقط لخيار كما لا بنفس العقد و هذا المعنى فى غاية 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 بنسيئه 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 بيعه لم يكن قبل استيجاب البيع مع الأول فقوله بعد ما يملكه إشاره إلى استيجاب العقد مع الأول كما يظهر من قولهم ع فى أخبار آخر و ارده 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 بالتفرق 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

للمشترى 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 بالمشترى 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 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 لتحقيق 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 آخر بعده كالقبض فى السلم و الصرف و انقضاء الخيار فى محل الكلام فالعقد مدلوله مجرد التملك و 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

يشترى العبد أو الدابة بشرط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البائع حتى ينقضى الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري شرط له البائع أو لم يشترط قال و إن كان بينهما شرط أياما معدوده فهلك في يد المشتري فهو من مال البائع و رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل اشترى 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 ثلاثة 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 الشفعة ما حكاه عنه فى الدروس من القطع بتملك المشتري مع اختصاص الخيار و كذلك ظاهر العبارة المتقدمة عن الجامع و على أى حال فهذه الأخبار إما أن تجعل مخصصه لأدله المشهور بضميمة قاعده تلازم الملك و الضمان أو لقاعده التلازم بضميمة أدله المسألة- فيرجع بعد التكافؤ إلى أصالة عدم حدوث الملك بالعقد قبل انقضاء الخيار و لكن هذا فرع التكافؤ المفقود فى المقام من جهات أعظمها الشهرة المحققة 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 المتقدمة عنه فى باب الشفعة 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 المتقدمة فى مأخذ هذا الخلاف أن كل خيار يمنع من التصرف فى المبيع فهو داخل فيما يتوقف الملك على انقضائه و كذلك العبارة المتقدمة 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 في محل الكلام مستلزم إما لمنع التصرف في موارد هذا الخيار و إما للقول بخروج المبيع عن الملك بعد دخوله و كلاهما غير لائق بالالتزام مع أن كلام العلامة في المختلف كالصريح في كون التملك بالعقد اتفاقاً في المعيب لأنه ذكر في الاستدلال أن المقتضى للملك موجود و الخيار لا يصلح للمنع كما في بيع العيب و ذكر أيضاً أنه لا منافاه بين الملك و الخيار كما في المعيب و قد صرح الشيخ قدس سره في المبسوط أيضاً بأنه إذا اشترى شيئاً فحصل منه نماء ثم وجد به عيباً رده دون نمائه محتجاً بالإجماع و بالنبوى: الخراج بالضمان و سيجيء تتمه ذلك إن شاء الله تعالى.

### **مسألة و من أحكام الخيار كون المبيع في ضمان من ليس له الخيار في الجملة**

#### **إشاره**

على المعروف بين القائلين بتملك المشتري بالعقد و توضيح هذه المسألة أن الخيار إذا كان للمشتري فقط من جهة الحيوان فلا إشكال و لا- خلاف في كون المبيع في ضمان البائع- و يدل عليه ما تقدم في المسألة السابقة 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 الذى 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 التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له]

و من هنا يعلم أنه يمكن بناء على فهم هذا المناط طرد الحكم فى كل خيار فتثبت القاعده المعروفه من أن التلف فى زمن الخيار ممن لا- خيار له من غير فرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثلن كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب بل نسبه جماعه إلى إطلاق الأصحاب.

### [كلمات الفقهاء فى المسأله]

#### اشاره

قال فى الدروس فى أحكام القبض و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض إذا لم يكن له خيار انتهى فإن ظاهره كفايه مطلق الخيار للمشتري فى عدم ضمان المشتري للمبيع المقبوض و نحوه كلامه قدس سره فى اللعه و فى جامع المقاصد فى شرح قول المصنف و لو ماتت الشاه المصرأه 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 فى كلام المصنف و غيره بشىء فى ذلك انتهى. و قال فى شرح قول المصنف قدس سره و لا يسقط الخيار بتلف العين مقتضى إطلاق كلامهم أنه لو تلف المبيع مع خيار الغين للمشتري انفسخ البيع لاختصاص الخيار بالمشتري ثم تردد فيه و فى خيار الرؤيه و فى المسالك فى مسأله أن العيب الحادث يمنع من الرد بالعيب القديم و أن الحادث فى أيام خيار الحيوان مضمون على البائع قال و كذا كل خيار مختص بالمشتري و عن مجمع البرهان

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠١

فى مسأله أن تلف المبيع بعد الثلاثه 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 الاقتصاص 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 قطعاً انتهى و من ذلك يعلم حال ما نقلناه عنه في خيار الغبن فلم يبق في 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 الذي يطلق عليه الشرط في الأخبار و صيروره المبيع مختصاً بالمشتري لازماً عليه بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه فيدل على أن كل من له شرط و ليس المعوض الذي وصل إليه لازماً عليه فهو غير ضامن له حتى ينقضى شرطه و يصير مختصاً به لازماً عليه

### [عدم شمول صحيحه ابن سنان لمطلق الخيار أيضاً]

و في الاعتماد على هذا الاستظهار تأمل في مقابله القواعد مع أنه يمكن منع دلاله هذا المناط المستنبط عليه لأن ظاهر الصحيحه الاختصاص بما كان التزلزل و عدم كون المبيع لازماً على المشتري ثابتاً من أول الأمر كما يظهر من لفظه حتى الظاهره في الابتداء و هذا المعنى مختص بخيار المجلس و الحيوان و الشرط و لو كان منفصلاً بناء على أن البيع متزلزل و لو قبل حضور زمان الشرط و لذا ذكرنا جريان الخلاف في المسألتين السابقتين فيه. و أما الغبن و العيب و الرؤيه و تخلف الشرط و تفليس المشتري و تبعض الصفقه فهي توجب التزلزل عند ظهورها بعد لزوم العقد. و الحاصل أن ظاهر الروايه استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلى أن يصير المبيع لازماً على المشتري و هذا مختص بالبيع المتزلزل من أول الأمر فلا يشمل التزلزل المسبوق باللزوم بأن يكون المبيع في 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 لأصالة 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 فحاله حال 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 بضمان من لا خيار له انفساخ العقد]

ثم إن ظاهر كلام الأصحاب و صريح جماعه منهم كالمحقق و الشهيد الثانين أن المراد بضمان 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 ملكه مالكه 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 الريب فيها

### [ظاهر الدروس عدم الانفساخ]

ومع 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 والخيار وبعده لا يبطل الخيار وإن كان التلف من البائع كما إذا اختص الخيار بالمشتري فلو فسخ البائع رجوعه بالبدل فى صورته عدم ضمانه و لو فسخ المشتري رجوعه بالثمن و غرم البديل 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]

وقد 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 فىكون 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 بالقيمة 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 بالقيمة 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 للفسخ بناء على الوجهين في 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 بدل 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 بدل خارج يترتب عليه جميع أحكام العين حتى بالنسبه إلى غير التلف فهذا البدل نظير بدل 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 الأجنبي أيضا سبب للضمان فيتخير فى الرجوع و هذا أضعف الوجوه

### مسألة 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 الشافعية 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 جهة 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 جهة عدم الدليل المخصص لعموم سلطنه الناس على أموالهم. و بالجملة فلم أجد لهذا الحكم وجها معتمدا و لم أجد من عنونه و تعرض لوجهه.

### مسألة [هل يسقط الخيار بتلف العين]

#### إشارة

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 فى ملك من فى يده لا يسقط به خياره و لا خيار صاحبه و هو كذلك لأن الخيار كما عرفت بعباره 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 فى 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 المتوقف على بقاء العين هذا مع قيام الدليل على سقوط الخيار بتلف المعيب و المدلس فيه فلا يرد عدم اطراد تلك الحكمه.

### [مواضع التردد فى ثبوت الخيار مع التلف]

#### إشاره

نعم هنا موارد تأملوا فى ثبوت الخيار مع التلف أو يظهر منهم العدم

### [ما ذكره العلامة]

كما تردد العلامة قدس سره فى باب المراهبه فيما لو ظهر كذب البائع مراهبه فى 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 فى المسالك و جامع

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٣

المقاصد ثبوت الخيار لوجود المقتضى و عدم المانع

### [ما ذكره المحقق الثانى]

و كما تردد المحقق الثانى فى سقوط خيار الغبن بتلف المغبون فيه و ظاهر تعليل العلامة فى التذكرة عدم الخيار مع نقل المغبون العين عن ملكه بعدم إمكان الاستدراك حينئذ هو عدم الخيار مع التلف و الأقوى بقاءه لأن العمده فيه نفى الضرر الذى 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 فى جامع المقاصد بخيار الغبن فى 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 و إن لم يتوقف على بقاء العين إلا أنه إذا فرض الغرض من الخيار الرد أو الاسترداد فلا يبعد اختصاصه بصورة البقاء و التمكن من الرد و الاسترداد و إن كان حكمه فى خيارى المجلس و الحيوان 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 و الإجماع- الأعلى التسلط على الرد أو الاسترداد و ليس فيها التعرض للفسخ المتحقق مع التلف أيضا و إرادته ملك الفسخ من الخيار غير متعينه في كلمات الشارع لما عرفت في أول باب الخيارات من أنه استعمال غالب في كلمات بعض المتأخرين نعم لو دل الدليل الشرعي على ثبوت خيار الفسخ المطلق الشامل لصوره التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا و الله العالم.

### **التلف أو جعل المتبايعان بينهما خيار الفسخ بهذا المعنى ثبت مع التلف أيضا و الله العالم.**

مسأله لو فسخ ذو الخيار فالعين في يده مضمونه

بلا خلاف على الظاهر لأنها كانت مضمونه قبل الفسخ إذ لم يسلمها ناقلها إلا في مقابل العوض و الأصل بقاؤه إذ لم يتجدد ما يدل على رضا مالكة بكونه في 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 في الفسخ لا يستلزم رفع الضمان عن اليد كما في القبض بالسوم و مرجع ذلك إلى عموم على اليد ما أخذت أو إلى أنها قبضت مضمونه فإذا بطل ضمانه بالثمن المسمى تعين ضمانه بالعوض الواقعي أعنى المثل أو القيمة كما في البيع الفاسد هذا و لكن المسأله لا تخلو عن إشكال. و أما العين في يد المفسوخ عليه ففي ضمانها أو كونها أمانه إشكال مما في التذكرة من أنه قبضها قبض ضمان فلا يزول إلا بالرد إلى مالكةا و من أن الفسخ لما كان من قبل الآخر فتركه العين في يد صاحبه مشعر بالرضا به المقتضى للاستئمان و

ضعفه فى جامع المقاصد بأن مجرد هذا لا يسقط الأمر الثابت و الله 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 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 النسيئه و بيع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

### مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد

#### إشاره

و عله 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 المثلن 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 بثلن مسمى ثم افترقا قال و جب البيع و الثمن إذا لم يكونا شرطا فهو نقد

### فلو اشترط تعجيل الثمن

كان تأكيدا لمقتضى الإطلاق على المشهور- بناء على ما هو الظاهر عرفا من هذا الشرط من إرادته عدم المماطله و التأخير عن زمان المطالبه لا أن يجعل بدفعه من دون مطالبه إذ لا يكون تأكيدا حينئذ لكنه 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

### [فائده اشترط التعجيل]

و كيف كان فذكر الشهيد رحمه الله فى الدروس أن فائده الشرط ثبوت الخيار إذا عين زمان النقد فأخل المشتري به و قوى الشهيد الثانى ثبوت الخيار مع الإطلاق أيضا يعنى عدم تعيين الزمان إذا أخل به فى أول وقته و هو حسن و لا يقدر فى الإطلاق عدم تعيين زمان التعجيل لأن التعجيل المطلق معناه الدفع فى أول أوقات الإمكان عرفا و لا حاجه إلى تقييد الخيار هنا بصورة عدم إمكان الإيجابار على التعجيل لأن المقصود هنا ثبوت الخيار بعد فوات التعجيل أمكن إجباره به أم لم يمكن و جب أو لم

يجب فإن مسأله أن ثمره الشرط ثبوت الخيار 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 يجوز الإيجاب و بعده لا ينفع لأنه غير الزمان المشروط فيه الأداء

### مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

#### اشاره

غير محتمله مفهومها و لا مصداقا للزياده و النقصان غير المسامح فيهما فلو لم يعين كذلك بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فى 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 الإسكافى 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 نسيئته 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 الاشرط المذكور تصريح ببقائه بعده فيكون فاسدا بل ربما كان مفسدا و إن أراد المقدار المحتمل للبقاء كان اشراط مده مجهوله فافهم.

### ثم إن المعتبر في تعيين المده هل هو تعيينها في 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 الثاني- تبعا للدروس و جامع المقاصد لقاعده نفى الغرر و ربما احتمل الاكتفاء في ذلك بكون هذه الآجال مضبوطة في 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 في نفسه غير مجد في مقام يشترط فيه المعرفه إذا المراد بالأجل غير القابل للزيادة و النقيصه ما لا- يكون قابلا لهما حتى في 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 بعبارة 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 العامه و كذا جواز التوقيت ببعض أعياد أهل الذمه إذا عرفه المسلمون لكن قال بعد ذلك و هل يعتبر معرفه المتعاقدين قال بعض الشافعيه 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 يكفى معرفتهما به عند الالتفات و الحساب

## مسأله لو باع بئمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

### اشاره

ففى المبسوط و السرائر و عن أكثر المتأخرين أنه لا يصح - و عله 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 بئمين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليس أحدهما قبل الصفقه

### [أدله القول بالبطلان]

و يؤيده ما ورد من النهى عن شرطين فى بيع و عن بيعين فى بيع بناء عن تفسيرهما بذلك. و عن الإسكافى كما عن الغنيه أنه روى عن النبى ص أنه قال: لا يحل صفقتان فى واحده قال و ذلك بأن يقول إن كان بالنقد فبكذا و إن كان بالنسيئه فبكذا هذا إلا أن فى 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 فى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه: أن عليا ع قضى فى رجل باع بيعا و اشترط شرطين بالنقد كذا و بالنسيئه كذا فأخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو بأقل الثمين و أبعد الأجلين فيقول ليس له إلا أقل النقدين إلى الأجل الذى أجله نسيئه و عن ظاهر جماعه من الأصحاب العمل بهما - و نسب إلى بعض هؤلاء القول بالبطلان

### [كلمات الفقهاء فى المسأله]

فالأولى تبعا للمختلف الاقتصار على نقل عباره كل هؤلاء من دون إسناد أحد القولين إليهم قال فى 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 الثمين فى آخر الأجلين و هذا الكلام يحتمل التحريم و يحتمل الحمل على ما إذا تلف المبيع فإن اللازم مع فرض فساد البيع بالأقل الذى بيع به نقدا لأنه قيمه ذلك الشىء و معنى قوله فى 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 بثمنين 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 سيجىء 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 أختصر للمشتري أن يقدم على ذلك فإن فعل و هلكت 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 بعت إلى مده بكذا و إلى أخرى بكذا يفسده فإن تراضيا بإنفاذه كان للبائع أقل الثمنين فى أبعد الأجلين بدليل إجماع الطائفه 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 شهر أو سنة أو سنتين كان باطلا فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين في آخر الأجلين و قال

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٥

في المختلف بعد تقوية المنع و يمكن أن يقال إنه رضى بالثمن الأقل فليس له الأكثر في البعيد و إلا لزم الربا إذ يبقى الزيادة في مقابل تأخير الثمن لا غير فإذا صبر إلى البعيد لم يجب له الأكثر من الأقل انتهى و في الدروس أن الأقرب الصحة 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 في مقابل الزيادة الساقطه شرعا إلا أن يقال إن الزيادة ليست في مقابل الأجل - بل هي في 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 في مصالحه حق القصاص بعد يعلمان استحقاق الغير له أو حرите 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 بزياده 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 في 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 شى ء 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 تعاقدا عليه و أما الحكم بامضائهما 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 مورد هما و أما ما عداه كما إذا جعل له الأقل فى أجل و الأكثر فى أجل آخر فلا ينبغى الاستشكال فى بطلانه لحرمة القياس خصوصا على مثل هذا الأصل و فى التحرير البطلان هنا قولاً واحداً و حكى من غير واحد ما يلوح منه ذلك إلا أنك قد عرفت عموم كلمات غير واحد ممن تقدم للمسألتين و إن لم ينسب ذلك فى الدروس - إلا إلى

المفيد قدس سره لكن عن الرياض أن ظاهر الأصحاب عدم الفرق في الحكم بين المسألتين و هو ظاهر الحدائق أيضا 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 طولب إجماعا- 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 عرفا و بالجمله 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 أيضا ما يتخيل- من أن الأجل حق مختص بالمشتري و لذا يزداد الثمن من أجله و له طلب النقصان في مقابل التعجيل و أن المؤجل كالواجب 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 فى العقد اللآزم 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 بتقاييلهما لأن التقاييل فى العقود لا فى النذور انتهى و فيه أن الحق المشترط فى العقد اللآزم- 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 وجهان انتهى و يمكن أن يقال إن مرجع التأجيل فى العقد اللآزم 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 موقوفه 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 التقاييل 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 أصله 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 تابعة لا يفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطة الجيده أو الدنانير

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٦

الصحيح الجوده أو الصحه لم يسقط انتهى و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

**مسألة إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه**

**إشارة**

لأن فى امتناعه إضراراً و ظلماً إذ لا حق له على من فى ذمته فى حفظ ماله فى ذمته و الناس مسلطون على أنفسهم و توهم 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 البدل أ لا ترى أن من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه فى البيع

**[إذا امتنع الدائن من القبول]**

و كيف كان فإذا امتنع بغير حق سقط اعتبار رضاه لحديث نفي الضرر بل مورده كان من هذا القبيل حيث إن سمره بن جندب امتنع من الاستيذان للمرور إلى عذقه الواقع فى دار الأنصارى و عن بيعها فقال النبى ص للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها وجه صاحبها فأسقط ولايته على ماله.

**و مقتضى القاعده إجبار الحاكم له على القبض**

لأن امتناعه أسقط اعتبار رضاه فى القبض الذى 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 ولى 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 الذى رجحه فى 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 فى ذمته و عن السرائر وجوب القبض على الحاكم عند الامتناع و عدم وجوب الإجبار و استبعده غيره و هو فى محله

## و لو تعذر الحاكم فمقتضى القاعده إجبار المؤمن له

عدولا كانوا أم لا لأنه من المعروف الذى يجب الأمر به على كل أحد

### فإن لم يمكن إجباره ففى وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه العدم

و حيثئذ فطريق براه 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 ملكه مالكه لعدم الدليل على ذلك فإن اشتراط القبض فى التمليك لا يسقط بأدله نفي الضرر و إنما يسقط بها ما يوجب الضرر و هو الضمان و حيثئذ 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 بقائه 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 للعهدہ 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 إزامه 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 فىمن أجبره الظالم على دفع نصيب شريكه الغائب فى مال على جهة 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 فقها جديدا

## مسأله [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]

### اشاره

لا خلاف على الظاهر من الحدائق المصرح به فى غيره فى عدم جواز تأجيل الثمن الحال- بل مطلق الدين بأزيد منه لأنه ربا لأن حقيقه الربا فى القرض راجعه إلى جعل الزيادة فى مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلى أجل فالزيادة الواقعه بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفا فإن أهل العرف لا يفرقون فى إطلاق الربا بين الزيادة التى تراضيا عليه فى أول المدايه كأن يقرضه عشره بأحد عشر إلى شهر و بين أن يتراضيا بعد الشهر إلى تأخيره شهرا آخر بزيادة واحد و هكذا بل طريقه معامله الربا مستقره على ذلك بل الظاهر من بعض التفاسير أن صدق الربا على هذا التراضى مسلم فى العرف

### [نزول آيه الربا فى ذلك]

### اشاره

و أن مورد نزول قوله تعالى فى 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 أبى عمير]

فعن مجمع البيان عن ابن عباس أنه كان الرجل من أهل الجارية إذا حل دينه على غريمه فطالبه قال المطلوب منه زدنى فى الأجل أزيدك فى المال

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٧

فيتراضيان عليه و يعملان به فإذا قيل لهم ربا قالوا هما سواء يعنون بذلك أن الزيادة فى الثمن حال البيع و الزيادة فيه بسبب الأجل عند حلول الدين سواء فذمهم الله و ألحق بهم الوعيد و خطأهم فى ذلك بقوله تعالى **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا**

### [تأييد ذلك بصحيحه ابن أبى عمير]

و يؤيده بل تدل عليه حسنه ابن أبى عمير أو صحيحته عن أبى عبد الله ع قال: سئل عن الرجل يكون له دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول انقذنى كذا و كذا واضح عنك بقيته أو انقذنى بعضه و أمد لك فى الأجل فيما بقى 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 التراضي على التأخير و كان ربا يقتضى استشهاده بذيل آيه الربا و هو قوله تعالى فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

### [دلاله بعض الأخبار على ما تقدم]

و يدل عليه بعض الأخبار الواردة فى تعليم طريق الحليه فى جواز تأخير الدين بزيادة باشرط التأخير فى ضمن معاوضه غير مقصوده للفرار عن الحرام فلو جاز التراضي على التأجيل بزيادة لم يكن داع إلى التوصل بأمثال تلك الحيل حتى صارواع موردا الـاعتراض العامه فى استعمال بعضها كما فى غير واحد من الأخبار الواردة فى ذلك و يدل عليه أيضا أو يؤيده بعض الأخبار الواردة فى باب الدين فيما إذا أعطى المديون بعد الدين شيئا مخافه أن يطلبه الغريم بدينه.

### [عدم الفرق بين المصالحة عن التأجيل بالزيادة أو المفاوضة عليها من غير عقد]

و مما ذكرنا من أن مقابله الزيادة بالتأجيل ربا يظهر عدم الفرق بين المصالحة عنه بها و المفاوضة عليها من غير عقد و ظهر أيضا أنه يجوز المعاوضه اللانزمه- على الزيادة بشىء باشرط تأخير الدين عليه فى ضمن تلك المعاوضه و ظهر أيضا من التعليل المتقدم فى روايه ابن أبى عمير جواز نقض المؤجل بالتعجيل و سيجىء تمام الكلام فى هاتين المسألتين فى باب الشروط أو كتاب القرض إن شاء الله تعالى [ثم إنه هل يجوز تعجيل الدين المؤجل بأزيد منه مثلا يطلبه ديناراً إلى شهر فيقول أعطيتك ديناراً و نصفاً لتأخذه الآن أو فى أجل أقرب الظاهر عدم لأنه ربا إلا إذا فر إلى نحو الهبه و الشرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك فقد قال ع: نعم الشىء الفرار من الحرام إلى الحلال و الله العالم]

### [مسأله جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمان مؤجل من بائعها إلا فى صوره الاشتراط]

#### إشارة

إذا ابتاع عينا شخصيه بثمان مؤجل جاز بيعه من بائعه 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 فى البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانيه أما الحكم فى المستثنى منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبه إلى بعض صور المسأله- فمنع منها الشيخ فى النهايه و التهذيبين و هى بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا- مساويا. و قال فى 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 صحيحا و لزمه ثمنه الذى كان أعطاه به فإن أخذ

من المبتاع متاعا آخر بقيمته فى 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 فى صحيحه بشار ابن يسار قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع المتاع بنسء 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 بقرك و صحيحه 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 أبعه إياه مرابحه ثم أشتريه منه مكاني 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: سألته 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

بنقد و هو أظهر في عنوان المسأله و ظاهر هذه الأخبار كما ترى يشمل صور الخلاف و قد يستدل أيضا بروايه يعقوب بن شبيب و عبيد بن زرارہ قالان: سألنا أبا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بدراهم إلى أجل فلما بلغ ذلك تقاضاه فقال ليس لي دراهم خذ مني طعاما فقال لا بأس به فإنما له دراهم يأخذ بها ما شاء و في دلالته نظر

### [توهم معارضة العمومات مع روايتي 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 عندي دراهم و لكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتريه منه لا خير فيه و روايه عبد الصمد بن بشر المحكيه عن الفقيه قال سأله محمد بن قاسم الحنات فقال: أصلحك الله أبيع الطعام من رجل إلى أجل فيجئني و قد تغير الطعام من سعره فيقول ليس عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه فقال أفهم أصلحك الله إنه طعامي الذي اشتراه مني فقال لا- تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك فقال أرغم الله أنفي رخص لي فرددت عليه فشد علي

### [الجواب عن توهم المعارضة]

و حكى عن الشيخ قدس سره أنه أوردها في الاستبصار دليلا على مختاره و حكى عن بعض ردها بعدم الدلاله بوجه من الوجوه. أقول لا يظهر من روايه خالد دلاله على مذهب الشيخ و على تقدير الدلاله 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 في المبسوط إذا باع طعاما بعشره مؤجله فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز إذا أخذ ما أعطاه فإن أخذ أكثر لم يجوز و قد روى أنه يجوز على كل حال و حكى في 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 في آخر كلامه أنه قال و القول الآخر الذي لبعض أصحابنا قوى و ذلك أنه بيع طعام بدراهم لا بيع طعام بطعام فلا يحتاج إلى اعتبار المثليه انتهى أقول الظاهر أن الشيخ قدس سره جرى في ذلك و فيما تقدم عنه في 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 الشيء الربوي لا

يجوز أن يعوض بذلك الشئ ء بزيادة و إن عوض العوض بمنزله العوض. فإذا اشترى طعاما بدراهم لا يجوز أن يأخذ بدل الطعام دراهم بزيادة و كذلك إذا باع طعاما بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم طعاما و عول في ذلك

على التعليل المصرح به في روايه على بن جعفر عن أخيه ع المعتضد ببعض الأخبار المانعه عن بعض أفراد هذه القاعده هنا و في باب السلم قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطه أ يأخذ بقيمته دراهم قال إذا قومه دراهم فسد لأن الأصل الذي يشتري به دراهم و لا يصلح دراهم بدراهم قال في محكى التهذيب الذي أفتى به ما تضمنه هذا الخبر الأخير من أنه إذا كان الذي أسلف فيه دراهم لم يجوز أن يبيعه بدراهم لأنه يكون قد باع دراهم بدراهم و ربما كان فيه زياده أو نقصان و ذلك ربما انتهى و هنا يقول قبلا لمسأله السلم التي هي عكس مسألتنا إنه إذا كان الذي باعه طعاما لم يجوز أن يشتري بثمنه طعاما لأنه يكون باع طعاما بطعام و بالجمله فمدار فتوى الشيخ قدس سره على ما عرفت من ظهور بعض الأخبار بل صراحته فيه من أن عوض العوض في حكم العوض في 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 اشتراؤه قبل حلول الأجل أو بعده كما أطلقه في الحدائق و تقييده بما بعد الحلول في 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 في كلامه بأخذ ما باعه بالناقص لأنه الغالب لأن في رد نفس ما اشتراه رده بالناقص لا لخصوصيه في النقص لا يجرى في الزياده و لذا ذكر جواز أخذ المتاع الآخر بقيمته في الحال زادت أو نقصت

فيعلم منه أن أخذ ما باعه بقيمته في الحال غير جائز زادت أو نقصت و يؤيد الحمل على الغالب أنه قدس سره ذكر في مسأله السلم التي هي 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 في كلام الشيخ بالجنس الربوي لا- مطلق المتاع و لا خصوص الطعام

**[إذا اشترط في البيع الأول نقله إلى من انتقل عنه]**

**إشارة**

و أما الحكم في المستثنى- و هو ما إذا اشترط في البيع الأول نقله إلى من انتقل عنه فهو المشهور و نص عليه الشيخ في باب المراجعة

**[الاستدلال على بطلان هذا البيع بالدور]**

**إشارة**

و استدلوا عليه أولا بالدور كما في التذكرة قال في 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 الفضولي بخلاف ما لو شرط البيع على المالك أقول ظاهر ما ذكره من النقص أنه يعتبر في الشرط أن يكون معقولا في نفسه مع قطع النظر عن البيع المشروط فيه و بيع الشيء على غير مالكة معقول و لو من غير المالك كالوكيل و الفضولي بخلاف بيعه على مالكة فإنه غير معقول أصل فاندفع عنه نقض جماعه ممن تأخر عنه- باشرط بيعه 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 في 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 اشتراط وقف المشتري المبيع على البائع و ولده

### **[تقرير الدور فى جامع المقاصد]**

#### **اشاره**

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 أجب به عن هذا التقرير و ما يرد على الأجوبه]**

و أجب عنه تاره بالنقض باشتراط بيعه من غيره و قد عرفت أن العلامه قدس سره تفتن له فى التذكرة و أجب عنه بما عرفت انتقاضه بمثل اشتراط رهنه على الثمن و عرفت تفتنه 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 بيعه 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

### **[الاستدلال على البطلان بعدم القصد]**

#### **اشاره**

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 استدلال 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]**



و استدلل عليه فى الحدائق بقوله ع فى روايه الحسين بن المنذر المتقدمه فى السؤال عن بيع الشىء و اشتراؤه ثانيا من المشتري: إن كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري فلا بأس 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 و قد يرد دلالتها بمنع دلالة البأس على البطلان و فيه ما لا يخفى و قد ترد أيضا بتضمنها لاعتبار ما لا يقول به أحد من عدم

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٩

اشتراط المشتري ذلك على البائع. و فيه أن هذا قد قال به كل أحد من القائلين باعتبار عدم اشتراط البائع فإن المسألتين من واد واحد بل الشهيد قدس سره فى غايه المراد عنوان المسأله بالاشتراء بشرط الاشتراء و قد يرد أيضا بأن الاستفادة من المفهوم لزوم الشرط و أنه لو شرطه يرتفع الخيار عن المشروط عليه و إن 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. و فيه أن الحرمة الاستفادة 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



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 اشترط 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 يقدر 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 المسأله 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 النسيئه و بيع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

### مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد

مسأله 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 المثلن 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

### مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

غير محتمله مفهوما 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 المسأله على و جوب تعيين الأجل و عدم جواز السلم إلى دياس أو حصاد

### مسأله لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

مسأله 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 بالجهالة كما لو باع إما هذا العبد و إما ذاك و يدل عليه أيضا ما رواه فى الكافى أنه ع قال: من ساوم بثمانين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليسم أحدهما قبل الصفقه

### مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

مسأله لا يجب على المشتري دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طولب إجماعا- 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 نسبه 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 ففى 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 الحنطة الجيده و الدنانير الصحيحه الجوده و الصحه لم يسقط و للشافعى وجهان 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 موقوفه 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

التقاييل 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 أصله 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 الحنطة الجيده أو الدنانير

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٦

الصحيح الجوده أو الصحه لم يسقط انتهى و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

### **مسألة إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه**

مسألة إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب على مالكة قبوله عند دفعه إليه

لأن فى امتناعه إضراراً و ظلماً إذ لا حق له على من فى ذمته فى حفظ ماله فى ذمته و الناس مسيطون على أنفسهم و توهم 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 لتتحقق البدل أ لا ترى أن من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه فى 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 فى غيره فى عدم جواز تأجيل الثمن الحال- بل مطلق الدين بأزيد منه لأنه ربا لأن حقيقه الربا فى القرض راجعه إلى جعل الزيادة فى مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلى أجل فالزيادة الواقعة بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفاً فإن أهل العرف لا يفرقون فى إطلاق الربا بين الزيادة التى تراضيا عليه فى أول المدايته كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر و بين أن يتراضيا بعد الشهر إلى تأخيره شهراً آخر بزيادة واحد و هكذا بل طريقه معاملته الربا مستقره على ذلك بل الظاهر من بعض التفاسير أن صدق الربا على هذا التراضى مسلم فى العرف

### **مسألة [جواز بيع العين الشخصية المبتاعه بئمن مؤجل من بائعها إلا فى صورة الاشتراط]**

مسألة [جواز بيع العين الشخصية المبتاعه بئمن مؤجل من بائعها إلا فى 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 فى البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانياً أما الحكم فى المستثنى منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبة إلى بعض صور المسألة- فمنع منها الشيخ فى النهايه و التهذيبين و هى بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا- مساوياً. و قال فى 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 صحيحا و لزمه ثمنه الذي



كان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعا آخر بقيمته فى 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 فى القبض

### أشاره

القول فى القبض

و هو لغه الأخذ مطلقا أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف عبارات أهل اللغه- و النظر فى ماهيته و وجوبه و أحكامه يقع فى  
مسائل

**مسأله اختلفوا فى ماهيه القبض فى المنقول بعد اتفاهم 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 عده 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 مكايله فالقبض فيه أن يكيه و زاد فى الوسيله أنه فى الموزون وزنه و فى المعدود عدده و نسب عبارته الشرائع - الراجعه 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 النهى عن بيع ما لم يقبض نفى عنه البأس فى الدروس

### [رأى المؤلف فى المسأله]

### اشاره

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 فى الجملة و اشتراط قدره على التسليم لا يحتاج فى ترتبها إلى فعل من المشتري

### [بطلان تفسير القبض بالتخليه]

فحينئذ نقول أما ما اتفق عليه من كفايه التخليه- فى تحقق القبض فى 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 فى 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 استفادة معنى القبض من حكم كل مورد بخصوصه]

نعم يترتب على ذلك المعنى الأول الأحكام المترتبة 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 مثلا 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 مدرك 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 فى 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 احتمال 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- ينبغي خفاء ذلك على المتأمل في الاستعمال العرفي 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 شيئاً 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 سيجىء 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 وغيره لأن القبض لغه الأخذ مطلقاً أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف التعبيرات فإن أريد الأخذ حساً باليد فهو لا يتأتى فى جميع المبيعات مع أن أحكامه جارياً فى الكل فاللزام أن يراد به فى كلام أهل اللغة وفى لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيره فى البيع والرهن والصدقه وتشخيص ما فى الذمه أخذ كل شىء بحسبه وهو ما ذكرنا من الاستيلاء والسلطنه

### [المناقشه فى اعتبار النقل والتحويل فى القبض]

و أما ما ذكره بعضهم من اعتبار النقل والتحويل فيه بل ادعى فى الغنيه الإجماع على أنه القبض فى المنقول الذى لا يكتفى فيه بالتخليه فهو لا يخلو عن تأمل وإن شهد من عرفت بكونه موافقاً للعرف فى مثل الحيوان لأن مجرد إعطاء المقود للمشتري أو مع ركوبه عليه قبض عرفاً 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 وإن استدلل بها عليه فى التذكرة لما عرفت من أن الإخراج من البيت فى الروايه نظير الإخراج من اليد كناية عن رفع اليد والتخليه للمشتري حتى لا يبقى من مقدمات الوصول إلى المشتري إلا ما هو من فعله

### و أما اعتبار الكيل والوزن أو كفايته فى قبض المكيل أو الموزون

فقد اعترف غير واحد بأنه تعبد لأجل النص الذى 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 يبعه حتى يكيه أو يزنه إلا أن يوليه بالذى قام عليه و صحيحه منصور بن حازم: إذا اشترت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلا أن توليه و فى صحيحه على بن جعفر عن أخيه: عن الرجل يشتري الطعام أ يصلح يبعه قبل أن يقبضه قال إذا لم يربح عليه فلا بأس و إن ربح فلا يبعه حتى يقبضه و روايه أبى بصير: عن رجل اشترى طعاماً ثم باعه قبل أن يكيه قال لا يعجبني أن

بيع كيلاً- أو وزناً 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 قبضاً للإجماع كما فى المختلف على جواز بيع الطعام بعد قبضه و منه يظهر ما فى المسالك حيث إنه بعد ذكر صحيحه ابن وهب قال و التحقيق هنا أن الخير 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 فى نقل الضمان فيهما بالنقل عملاً- بالعرف و الخير الآخر و يتوقف ثانياً على الكيل و الوزن أمكن إن لم يكن إحداث قول انتهى. و الظاهر أن مراده بالخبر خير عقبه بن خالد و قد عرفت ظهوره فى اعتبار النقل

### [ لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع ]

ثم إن ظاهر غير واحد كفايه الكيل و الوزن فى القبض من دون توقف على النقل و الظاهر أنه لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع كما صرح به فى جامع المقاصد و لذاته فى موضع من التذكرة بأن الكيل شرط فى القبض و كيف كان فالأولى فى المسألة ما عرفت من أن القبض له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد و أن كون القبض هو الكيل و الوزن خصوصاً فى باب الصدقه و تشخيص ما فى الذمه مشكل جداً لأن التعبد الشرعى على تقدير تسليمه مختص

المكاسب، ج ٣، ص

بالباع إلا أن يكون إجماع على اتحاد معنى القبض فى البيع وغيره كما صرح به العلامة والشهيدان والمحقق الثانى وغيرهم فى باب الرهن والهبة وحكى فيها الاتفاق على الاتحاد عن ظاهر المسالك واستظهره الحاكى أيضا. وعن ظاهر المبسوط فى باب الهبة أن القبض هى التخليه فيما لا- ينتقل والنقل والتحويل فى غيره لكن صرح فى باب الرهن بأن كلما كان قبضا فى البيوع كان قبضا فى الرهن والهبات والصدقات لا يختلف ذلك وعن القاضى أنه لا يكفى الرهن التخليه ولو قلنا بكفايته فى البيع يوجب استحقاق المبيع فيكفى التمكين منه وهنا لا استحقاق بل القبض سبب فى الاستحقاق بل ومقتضى هذا الوجه لحقوق الهبة والصدقه بالرهن وهذا الوجه حكاه فى هبه التذكره عن بعض الشافعيه فقال قدس سره القبض هنا كالقبض فى البيع فبيما لا- ينقل ولا يحول التخليه فيما ينقل ويحول النقل والتحويل وفيما يكال أو يوزن الكيل والوزن ثم حكى عن بعض الشافعيه عدم كفايه التخليه فى المنقول لو قلنا به فى البيع مستندا إلى أن القبض فى البيع مستحق وفى الهبه غير مستحق فاعتبر تحققه و لم يكتف بالوضع بين يديه ولذا لو أتلّف المتهم الموهوب لم يصر قابضا بخلاف المشتري ثم ضعفه بأنه ليس بشىء لاتحاد القبض فى الموضعين واعتبار العرف فيهما انتهى. و ظاهر عدم اكتفائه هنا بالوضع بين يديه مخالف للفرع المتقدم عنه إلا أن يلتزم بكفايه التخليه فى رفع الضمان وإن لم يكن قبضا كما أشرنا إليه سابقا-

## فرعان

**الأول قال فى التذكره لو باع دارا أو سفينه مشحونه بأمتعه البائع**

مكنه منها بحيث جعل له تحويلها من مكان إلى مكان كان قبضا و قال أيضا إذا كان المبيع في موضع لا يختص بالبائع - كفى في المنقول النقل من حيز إلى حيز و إن كان في موضع يختص به فالنقل من زاويه إلى أخرى بغير إذن البائع لا- يكفى لجواز التصرف و يكفى لدخوله في 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]

### إشارة

قال فى المسالك لو كان المبيع مكيلا أو موزونا فلا يخلو إما أن يكون قد كيل قبل البيع أو وزن أولا بأن أخبر البائع بكيله أو وزنه أو باعه قدرا معيناً من صبره مشتمله عليه فإن كان الآخر فلا بد فى تحقق قبضه من كيله أو وزنه للنص المتقدم و إن كان الأول ففي 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 يكيله ثانيا أو يزنه و إن لم يرد بيعه ثانيا و كذا لو كاله و قبضه ثم عقد عليه

## [كلمات الفقهاء فى المسأله]

### اشاره

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 بإخبار البائع أما إذا كاله بحضور المشتري ثم باعه إياه فأخذه و حمله إلى بيته و تصرف فيه بالطحن و العجن و الخبز فلا شك فى 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 فى المسالك عن العلامة و الشهيد و جماعه قدس الله أسرارهم و قواه ليس بقوى انتهى و قال فى 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 فى التذكرة ثم قال و لو أخذ المبيع جزافا أو أخذ ما اشتراه كيلا وزنا أو بالعكس فإن تيقن حصول الحق فيه صح و إلا فلا ذكره فى التذكرة و الذى ينبغى 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 نسبه إلى العلامة و الشهيد و جماعه من وجوب تجديد الاعتبار لأجل القبض ما ذكره في القواعد تفرعاً على هذا القول أنه لو اشترى مكايله و باع مكايله فلا بد لكل بيع من كيل جديد ليتم القبض قال في جامع المقاصد في 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 في الدروس بعد تقويه كفايه التخليه في رفع الضمان لا- في 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 الثاني لاختيارهم وجوب تجديد الكيل و الوزن لأجل القبض و إن كيل أو وزن قبل ذلك

**[عدم ظهور كلمات الفقهاء في وجوب الاعتبار مره أخرى]**

**إشارة**

لكن الإنصاف أنه ليس في كلامهم و لا غيرهم ما يدل على أن الشئ ء الشخصى المعلوم كيله

أو وزنه قبل العقد إذا عقد عليه وجب كيـله 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 فىكون

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٢

مراد الشيخ و الجماعة من قولهم اشترى مكايـله أنه اشترى بعنوان الكيل و الوزن فى مقابل ما إذا اشترى ما علم كيـله 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 معيناً من صفر مجهول الوزن أو معلوم الوزن أو وهبه خصوصا على القول بجواز هبه المجهول فالظاهر أنه لا يقول أحد بأنه يعتبر فى قبضه وزنه مع عدم تعلق غرض فى الهبه بوزنه أصلا. نعم لو رهن أو وهب مقدارا معيناً من الكيل أو الوزن أمكن القول باشتراط اعتباره فى قبضه و إن قبضه جزافا كـلا قبض فظهر أن قوله فى القواعد اشترى مكايـله و هو العنوان المذكور فى المبسوط لهذا القول كما عرفت عند نقل الأقوال يـراد به ما ذكرنا لا ما عرفت من جامع المقاصد و يؤيده تكرار المكايـله فى قوله و باع مكايـله و يشهد له أيضا قول العلامة فى غير موضع من التذكرة لو قبض جزافا ما اشترى مكايـله و يشهد له أيضا قوله فى موضع آخر لو أخذ ما اشترى كيـلا وزنا و بالعكس فإن تيقن حصول الحق فيه

إلخ و أظهر من ذلك فيما ذكرنا ما فى المبسوط فإنه بعد ما صرح باتحاد معنى القبض فى الرهن و غيرهما ذكر أنه لو رهن صبره على أنه كيل كذا فقبضه أن يكيه و لو رهنها جزافا فقبضه أن ينقله من مكانه مع أنه اختار عدم جواز بيع الصبره جزافا فافهم و أما قوله فى الدروس فلا يكفى 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 التوليه ليس قرينه على وجوب الاعتبار مره أخرى]**

ثم إن ما ذكره فى المسالك فى صحيحه ابن وهب أولا من أن قوله: لا يبيعه حتى يكيه يصدق مع الكيل السابق ثم استظهاره ثانيا بقرينه استثناء بيع التوليه أن المراد غير الكيل المشترط فى صحه العقد لم يعلم له وجه إذ المراد من الكيل و الوزن فى تلك الصحيحه و غيرها هو الكيل المتوسط بين البيع الأول و الثانى و هذا غير قابل لإرادته الكيل المصحح للبيع الأول فلا وجه لما ذكره أولا أصلا و لا وجه لإرادته المصحح للبيع الثانى حتى يكون استثناء التوليه قرينه على عدم إرادته لاشتراك التوليه مع غيرها فى توقف صحتهما على الاعتبار لأن السؤال عن بيع الشىء قبل قبضه ثم الجواب بالفرق بين المكيل و الموزون لا- يمكن إرجاعها إلى السؤال و الجواب عن شرائط البيع الثانى بل الكلام سؤالا- و جوابا نص فى إرادته قابليه المبيع قبل القبض للبيع و عدمها فالأولى أن استثناء التوليه ناظر إلى الفرق بين البيع مكايه 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 بالجمله فليس في الصحيحه تعرض لصوره كيل الشئ ء أولا قبل البيع ثم العقد عليه و التصرف فيه بالنقل و التحويل و أن بيعه ثانيا 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 الصوره

@@@@@@@@@@@@@@@@@@

## القول في وجوب القبض

### مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقه الآخر بالبيع

#### اشاره

لاقتضاء العقد لذلك فإن قال كل منهما لا أذفع حتى أقبض فالأقوى إجبارهما معا وفاقا للمحكى عن السرائر و الشرائع و كتب العلامه و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها- و عن ظاهر التنقيح الإجماع عليه لما في التذكره- من أن كلا منهما قد وجب له حق على صاحبه و عن الخلاف أنه يجبر البائع أولا على تسليم المبيع ثم يجبر المشتري على تسليم الثمن سواء كان الثمن عينا أو في 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 في المسأله]

#### اشاره

ثم إن ظاهر جماعه أن محل في هذه المسأله بين الخاصه و العامه ما لو كان كل منهما باذلا و تشاحا في البدأه و التسليم لا ما إذا امتنع أحدهما عن البذل قال في المبسوط بعد اختياره أولا- إجبارهما معا على القابض ثم الحكم بأن تقديم البائع في 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 في 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 في التذكره توهم قوم أن الخلاف في البدأه بالتسليم خلاف في 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 في 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 في 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 في أحد العوضين-

### **فلو كان أحدهما مؤجلا**

لم يجز حبس الآخر. قال في التذكرة 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 في يد صاحبه أنه لو قبضه الممتنع بدون رضا صاحبه لم يصح القبض فصحه القبض بأحد أمرين

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٣

أما إقباض ما في يده لصاحبه فله حينئذ قبض ما في يد صاحبه و لو بغير إذنه و أما إذن صاحبه سواء أقبض ما في يده أم لا كما صرح بذلك في 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 في موضع من التذكرة أنه لا- ينفذ تصرفه فيه و مراده التصرف المتوقع على القبض كالبيع أو مطلق الاستبدال

### **ثم إذا ابتدأ أحدهما بالتسليم**

إما لوجوبه عليه كالبائع على قول الشيخ أو لتبرعه بذلك أجبر الآخر على التسليم و لا يحجر عليه في ما عنده من العوض و لا في مال آخر لعدم الدليل.

**مسأله يجب على البائع تفريغ المبيع من أمواله مطلقا و من غيرها في الجملة**

و هذا الوجوب ليس شرطيا بالنسبه إلى التسليم و إن أوهمه بعض العبارات ففى غير واحد من الكتب أنه يجب تسليم المبيع مفرغا و المراد إرجاع الحكم إلى القيد و إلا فالتسليم يحصل بدونه و قد تقدم عن التذكرة

### [الاستدلال عليه]

و كيف كان فيدل على وجوب التفريغ ما دل على وجوب التسليم فإن إطلاق العقد كما يقتضى أصل التسليم كذلك يقتضى التسليم مفرغا فإن التسليم بدونه كالعدم بالنسبه إلى غرض المتعاقدين و إن ترتب عليه أحكام تعبيديه كالدخول فى ضمان المشتري و نحوه

### [لو مضت مده و لم يتمكن البائع من التفريغ أو لم يفرغ]

فلو كان فى الدار متاع و جب نقله فورا فإن تعذر ففى أول أزمته الإمكان و لو تراخى زمان الإمكان و كان المشتري جاهلا كان له الخيار لو تضرر بفوات بعض منافع الدار عليه و فى ثبوت الأجره- لو كان لبقائه أجره إلى زمان الفراغ وجه

### [لو كان فى الأرض زرع للبائع]

و لو كان تأخير التفريغ 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 أرضا تبين أنها مشغوله فلا يثبت أكثر من الخيار و يحتمل ثبوت الأجره لأنه اشترى أرضا 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 بالأرث و يحتمل ملاحظه الأكثر ضررا

### [و لو احتاج تفريغ الأرض إلى هدم شىء هدمه بإذن المشتري]

و عليه طم ما يطم برضا المالك و إصلاح ما استهدم أو الأرث على اختلاف الموارد فإن مثل قلع الباب أو قلع ساجه منه إصلاحه إعادته بخلاف هدم حائط فإن الظاهر لحوقه بالقيمي فى وجوب الأرث له و المراد بالأرث قيمه الهدم لا أرث 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 ثلاثه الإعاده مطلقا كما فى الشرائع و عن المبسوط و الأرث كذلك كما عن العلامة و المحقق و الشهيد الثانيين و التفصيل بين ما كان مثليا كحائط البساتين و المزارع و إلا فالأرث كما عن الدروس و الظاهر جريان ذلك فى كسر الباب و الشباييك و فتق الثوب من هذا القبيل.

### [مسأله لو امتنع البائع من التسليم]

فإن كان لحق كما لو امتنع المشتري عن تسليم الثمن فلا إثم و هل عليه أجره مده الامتناع احتمله فى جامع المقاصد إلا أن منافع

الأموال الفائته بحق لا دليل على ضمانها و على المشتري نفقه المبيع. و فى جامع المقاصد ما أشبه هذه بمثل منع الزوجه نفسها حتى تقبض المهر فإن فى استحقاقها النفقه ترددا قال و يحتمل الفرق بين الموسر و المعسر انتهى و يمكن الفرق بين النفقه فى المقامين و لو طلب من البائع الانتفاع به فى يده ففى وجوب إجابه و جهان و لو كان امتناعه لا لحق- و جب عليه الأجره لأنه عاد و مقتضى القاعده أن نفقته على المشتري

## الكلام فى أحكام القبض

### اشاره

الكلام فى أحكام القبض

و هى تلحقه بعد تحققه

## مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض

### اشاره

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 أتلغه 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 القيمه.

## [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 المغصوب 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 أخرج 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 مؤونه 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 الدرر 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 و جهان أقواهما الثانى و لو أبق العبد قبل القبض أوضاع فى انتهاب العسكر لم يفسخ البيع لبقاء الماله 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 في القبض المسقط للضمان وقوعه صحيحا جامعا لما يعتبر فيه فلو وقع بغير إذن ذي اليد كفى في رفع الضمان- كما صرح به في التذكرة و الدروس و غيرهما و لو لم يتحقق الكيل و الوزن بناء على اعتبارهما في قبض المكيل ففي سقوط الضمان بمجرد نقل المشتري قولان قال في التذكرة في باب بيع الثمار إنه لو اشترى طعاما مكايله فقبض جزافا فهلك في 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

### اشاره

فإما أن يكون من المشتري و إما أن يكون من البائع و إما أن يكون من الأجنبي

### 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 فى 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 ففى كونه كالتلف السماوى و جهان- و لو صال العبد على المشتري فقتله دفعا ففى التذكرة أن الأصلح أنه لا يستقر عليه الثمن. و حكى عن بعض الشافعية الاستقرار لأنه قتله فى عرض نفسه

### و لو أتلفه البائع

ففى انفساخ البيع كما عن المبسوط و الشرائع و التحرير لعموم التلف فى النص- لما كان بإتلاف حيوان أو إنسان أو كان بآفه أو ضمان البائع للقيمه لخروجه عن منصرف دليل الانفساخ فيدخل تحت قاعده إتلاف مال الغير أو التخيير بين مطالبته بالقيمه أو بالثمن إما لتحقق سبب الانفساخ و سبب الضمان فيتخير المالك فى 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 فى التذكرة و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها و عن حواشى الشهيد نسبه إلى أصحابنا العراقيين فإن اختار المشتري القيمه فهل للبائع حبس القيمه على الثمن و جهان من أنها بدل عن العين و من أن دليل الحبس و هو الانفهام من العقد يختص

بالمبدل 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 المتقدمة 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 عبارته 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 المسألة و يمكن أن يستظهر من روايته عقبه المتقدمة 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 التذكرة- 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 نفيًا أو إثباتًا نعم ذكروا في الإجاره و الصداق و عوض الخلع ضمانها لو تلف قبل القبض لكن ثبوت الحكم عموما مسكوت عنه في كلماتهم إلا أنه يظهر من بعض مواضع التذكرة 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 الشافعي لا يصح لتوهم الانفساخ بتلفه كالبيع انتهى و ظاهر هذا الكلام كونه مسلما 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 عرفا ليس إلا التملك بعوض و كل جزء كذلك. نعم إسناد البيع إلى جزء واحد مقتصرًا عليه يوهم 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 يتقسط عليه الثمن**

كيد العبد فالأقوى أنه كالوصف الموجب للتعب فإن قلنا بكونه كالحادث قبل العقد فالمشترى 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 للمشترى الرد-

### **و أما الخلاف في الأرش**

### **إشاره**

ففى الخلاف عدمه مدعى عدم الخلاف فىه و هو المحكى عن الحلّى و ظاهر المحقق و تلمیذه و كاشف الرموز لأصاله لزوم العقد و إنما ثبت الرد لدفع تضرر المشتري به و عن النهایه ثبوتّه و اختاره العلامة و الشهدان و المحقق الثانى و غیرهم و عن المختلف نقله عن القاضى و الحلبي و عن المسالك أنه المشهور-

### [المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال علیه]

#### إشاره

و استدلووا علیه بأن الكل مضمون قبل القبض فكذا أبعاضه و صفاته و أورد علیه 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 فقدّه 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 المستقله 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 معيبه فيجرب فيه جميع أحكام العيب من الخيار و جواز إسقاط الخيار ردا 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 تعيبه فى صحيح ابن سنان: عن الرجل يشتري الدابه أو العبد فيموت أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك قال على البائع يمسى الشرط. فقولاه ع: 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 فى الرد إلى نفى الضرر قالوا إن الضرر المتوجه إلى المبيع قبل القبض يجب تداركه على البائع و حينئذ فقد يستوجه ما ذكره العلامة من أن الحاجه قد تمس إلى المعاوضه فيكون فى الرد ضرر و كذلك فى الإمساك بغير أرش فيوجب التخيير بين الرد و الأرش لنفى الضرر لكن فيه أن تدارك ضرر الصبر على المعيب يتحقق بمجرد الخيار فى الفسخ و الإمضاء كما فى سائر موارد الضرر الداعى 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 الجانى أرش جنايته- لعدم الدليل على الخيار فى العيب المتأخر إلا أن يكون بآفه سماويه و يحتمل تخيير المشتري بين الفسخ و الإمضاء مع تضمين الجانى لأرش جنايته بناء على جعل العيب قبل القبض مطلقا موجبا للخيار و مع الفسخ يرجع البائع على الأجنبى بالأرش- .

**مسأله الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمة بيع المكمل و الموزون قبل قبضه إلا توليه**



لصحيحه ابن حازم المرويه فى 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 فى الكافى عن أبى عبد الله ع قال: فى الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل أن يكتال قال لا يصلح له ذلك و صحيحه الآخر فى الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوم اشتروا بزا فاشتركوا فيه جميعا و لم يفتسموا 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 فى يد أحد الشركاء المأذون عن الباقي. و رواه معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه فقال ما لم يكن كيل أو وزن فلا يبعه حتى يكيله أو يزنه إلا أن يوليه بالذى قام عليه و صحيحه منصور فى الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يشتري مبيعا ليس فيه كيل و لا وزن أ له أن

بيعه 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 يتاع الطعام أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه قال إذا ربح لم يصلح حتى يقبضه و إن كان توليه فلا بأس و خبر حزام المروى عن مجالس الطوسي

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٦

قال: ابتعت طعاما من طعام الصدقه 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 منى 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]

#### اشاره

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 بصحيحته الحلبى 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 فى تلك المسأله و القائلين بالتحريم هنا. و قد جعل العلامه بيع غير المقبوض على بائعه مسأله أخرى ذكرها بعد مسألتنا و فروعها و ذكر أن المجوزين فى المسأله 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 فى غير المكيل و الموزون]

ثم إن صريح التحرير و الدروس الإجماع على الجواز فى غير المكيل و الموزون مع أن المحكى فى التذكرة عن بعض علمائنا

القول بالتحريم مطلقا و نسبه فى موضع آخر إلى جماعه منا و صريح الشيخ فى المبسوط اختيار هذا القول قال فى باب السلم إذا أسلف فى شىء فلا يجوز أن يشرك فيه غيره و لا أن يوليه لأن النبى ص نهى عن بيع ما لم يقبض و قال: من أسلف فى شىء فلا يصرفه إلى غيره إلى أن قال و يبيع الأعيان مثل ذلك إن لم يكن قبض المبيع فلا يصح الشركه و لا التوليه و إن كان قد قبضه صحت الشركه و التوليه فيه بلا خلاف و قد روى أصحابنا جواز الشركه فيه و التوليه قبل القبض

### **[أقوال خمسہ فى بيع المكيل و الموزون قبل القبض]**

ثم إن المحكى عن المهذب البارع عدم وجدان العامل بالأخبار المتقدمه المفصله بين التوليه و غيرها و هو عجيب فإن التفصيل حكاه فى التذکره قولا خامسا فى المسأله 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 عدم و هو قول الشيخ فى المبسوط مدعيا عليه الإجماع و بالكراهه و عدم و هنا سادس اختاره فى التحرير و هو التفصيل فى خصوص الطعام بين التوليه و غيرها بالتحريم و الكراهه فى 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 اختباره عن بعض

المتأخرين و عن الشهيد أنه حكى عن التحرير أنه الحنظله خاصه و حكى عن بعض أهل اللغه ثم إن الظاهر أن أصل عنوان المسأله مختص بالمبيع الشخصى كما يظهر من الاستدلال فى التذكرة للمانعين بضعف الملك قبل القبض لانفساخه بالتلف و كون المبيع مضمونا على البائع فولايه المشتري على التصرف ضعيفه. و ذكر فى التذكرة الكلى غير المقبوض فى فروع المسأله و قال المبيع إن كان دينا لم يجوز 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 فى 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 الصحه و البطلان. و بالجملة فلا ينبغى الإشكال فى أن محل الخلاف فى كلمات الأكثر هو الحكم الوضعى

### **و ينبغى التنبيه على أمور**

### **إشاره**

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 الصحه 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 معينا فإنه يجوز بيعه قبل قبضه و إن كان فى الذمه فكذلك يجوز لأنه لا مانع منه ما لم يكن صرفا فأما إذا كان صرفا فلا يجوز بيعه قبل القبض و فى موضعين من التذكرة قوى الجواز إذا كان الثمن كليا 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 طعاما بدراهم إلى أجل فلما بلغ الأجل تقاضاه فقال ليس عندى دراهم خذ منى طعاما قال لا بأس إنما له دراهمه يأخذ بها ما شاء و يمكن أن يقال إن المطلوب جعل الثمن مبيعا فى العقد الثانى لا ثمنا أيضا كما هو ظاهر الروايه مع اختصاصها بالبيع ممن هو عليه فلا يعم إلا بعدم الفصل لو ثبت و

صرح في أواخر باب السلم بإلحاق الثمن المعين بالمبيع و يؤيده تعليل المنع في طرف المبيع بقصور ولايه

المشترى لانفساخ العقد بتلفه فإنه جار في الثمن المعين.

## الثانى هل البيع كناية عن مطلق الاستبدال

فلا يجوز جعله ثمنا و لا عوضا 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 عندى أن النهى به متعلق بالبيع لا بغيره من المعاوضات 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 عندى لم يجوز 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 الحوالة 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 الحوالة 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 التذكره 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 يجرى فيه صاعان صاع البائع و صاع المشتري 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 أصدقه 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 في الأخبار المفصلة بين التولية و غيرها إلا أن المعنى الثاني لا يبعد عن سياق مجموع الأخبار و عليه فلو كان عليه سلم لصاحبه فدفع إليه دراهم و قال اشتر لي بها طعاما و اقضه لنفسك جرى فيه الخلاف في بيع ما لم يقبض كما صرح به في الدروس و لكن في 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 في صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل أسلفته دراهم في 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 مباشرة الشراء من جهة كونه فى معرض التهمة و المطلوب صحة الشراء و عدم جواز الاستيفاء ثم إن هذا كله إذا كان الطعام المشتري شخصيا. و أما إذا وكله فى شراء الكلى فلا يجرى فيه ذلك لأن تشخيص ما باعه سلما فى الطعام الكلى المشتري موقوف على قبضه ثم إقباضه و بدون ذلك لا يمكن الإيفاء إلا بالحواله أو التوكيل فيدخل المسألة فيما ذكره فى 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. وقد علل ذلك في الشرائع بأنه قبضه عوضاً عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه و ذكر المسألة في القواعد بعنوان الحوالة قال لو أحال من عليه طعام من سلم بقبضه على من له عليه مثله من سلم فالأقوى الكراهه و على التحريم يبطل لأنه قبضه عوضاً عن ماله قبل أن يقبضه صاحبه و بنى في الإيضاح جريان الخلاف في المسألة على أن الحوالة معاوضه على مال المسلم قبل القبض حرام أو مكروه و أنكر جماعه ممن تأخر عن العلامة كون هذه المسألة من محل الخلاف في بيع ما لم يقبض بناء على أن الحوالة ليست معاوضه فضلاً عن كونها بيعاً 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 عباره التذكرة المنع في هذه المسألة إلى أكثر علمائنا و جماعه من العامه محتجين بالنبوى المانع عن بيع ما لم يقبض. و استند الشيخ رحمه الله أيضاً في المنع إلى الإجماع على عدم جواز بيع ما لم يقبض و قد عرفت ما ذكره الشيخ في باب الحوالة و لعله لذا قال الشهيد في الدروس في حكم المسألة إنه كالبيع قبل القبض لكنه رحمه الله تعرض في بعض تحقیقاته لتوجيه إدراج المسألة 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 غريمي فلان قد جعل عقد السلم معه و أرادا على ما فى 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 فى المسالك بأن مورد السلم و نظائره من الحقوق الثابته فى الذمه لما كان أمرا كليا كان البيع المتحقق به هو الأمر الكلى و ما يتعين لذلك من الأعيان الشخصيه بالحواله و غيرها ليس هو نفس المبيع و إن كان الأمر الكلى إنما يتحقق فى 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 فانصباى العقد على ما قبض و كونه حينئذ مبيعا غير واضح فالقول بالتحريم به عند القائل به فى غيره غير متوجه انتهى أقول ما ذكره من منع تشخيص المبيع فى ضمن الفرد الخاص المدفوع و إن كان حقا من حيث عدم انصباى 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 الكلى المبيع لكن يرد على ما ذكره الشهيد عدم تشخيص الكلى بالكلى إلا بالحواله الراجعه إلى الاستيفاء أو المعاوضه و هذا لا يسوغ إطلاق البيع على الكلى

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 الشخصي الذي اشتراه للمشتري فإن مجرد قبضه بإذن البائع مشخص للكلى المبيع في ضمنه فيصدق أنه انتقل بالبيع قبل أن يقبض و يمكن أن يقال إن تشخيص الكلى المبيع في الكلى المشتري يكفي فيه إذن البائع في قبض بعض أفراد الكلى المشتري من دون حاجة إلى حواله فإذا وقع فرد منه في يد المشتري صدق أنه انتقل بالبيع قبل القبض و كيف كان فالأظهر في وجه إدخال هذه المسألة في محل الخلاف تعميم مورد الخلاف لمطلق الاستبدال حتى المحقق بالحواله و إن لم نقل بكونها بيعا و المسألة تحتاج إلى فضل تتبع و الله الموفق. و استدل في الحقائق 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 الرواية إعطاء ما اشترى به قبل قبضه و فاء 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 المالين سلما دون الآخر لم يتعين لكونه مبيعا لإمكان اعتباره ثمنا إذ لا- معين لأحدهما انتهى و يمكن أن يقال إن ظاهر الحوالة بناء على كونها معاوضة كون المحيل مملكا في ذمه غريمه بإزاء ما لغريمه عليه فماله معوض و مال غريمه معوض فإذا كان ماله على غريمه سلما كفى في المنع عن تملكه بإزاء مال غريمه عليه لأنه من بيع ما لم يقبض و حينئذ فيتم الاستدلال بالرواية. نعم لو كان ما عليه سلما دون ماله أمكن خروجه عن المسألة 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 بالباء و كل ذلك ضعيف انتهى. و فيه ما لا يخفى فإن الباء هنا ليس للعوض و ظهور الحوالة 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 الحوالة بيع فإن ظاهره كون المحيل بائعا ثم إن المفروض في المسألة المذكورة ما لو أذن المحيل المحال في اكتياله لنفسه بأن يأتي بلفظ الإحالة كما في عبارته القواعد أو يقول له اكتل

لنفسك كما

فى عبارتى المبسوط و الشرائع أما لو و كله فى القبض عن الأذن ثم القبض لنفسه فىكون قابضا مقبضا مبنى على جواز تولى طرفى 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 شىء 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 فى المسالك من جواز جميع التصرفات بإجماع القائلين بصحة المعاطاه. و أيضا فقد ذكر جماعه منهم العلامة فى المختلف و قطب الدين و الشهيد على ما حكى عنهما أن مال الغير المنتقل عنه بإزاء ما اشتراه عالما بكونه مغضوبا باق على ملكه و يجوز لبائع ذلك المغضوب التصرف فيه بأن يشتري به شيئا لنفسه و يملكه بمجرد الشراء قال فى المختلف بعد ما نقل عن الشيخ فى النهايه أنه لو غصب مالا و اشترى به جاربه كان الفرج له حلالا و بعد ما نقل مذهب الشيخ فى ذلك فى غير النهايه و مذهب الحللى أن كلام النهايه يحتمل أمرين أحدهما اشتراء الجاربه فى الذمه كما ذكره فى غير النهايه الثانى أن يكون البائع عالما بغصب المال فإن المشتري حينئذ يستبيح و طء الجاربه و عليه وزر المال انتهى و قد تقدم فى فروع بيع الفضولى و فى فروع المعاطاه نقل كلام القطب و الشهيد و غيرهما و يمكن توجيه ما ذكر فى المعاطاه بدخول المال آنا ما قبل التصرف فى ملك المتصرف كما يلزمهم القول بذلك فى و طء 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 طعاما لنفسك على إرادته كون اللام لمطلق النفع لا للتمليك بمعنى اشتر فى ملكى و خذه لنفسك كما ورد فى مورد بعض الأخبار السابقة: اشتر لنفسك طعاما و استوف حقه و يمكن أن يقال إنه إذا اشترى لنفسه بمال الغير وقع البيع فضولا- كما لو باع الغير لنفسه فإذا قبضه فأجاز المالك الشراء و القبض تعين له. و حيث كان استمراره بيد المشتري قبضا فقد قبض ماله على مالك الطعام فافهم.

**مسألة لو كان له طعام على غيره- فطالبه به فى غير مكان حدوثه فى ذمته**

**إشارة**

فهنا مسائل ثلاث

**أحدها أن يكون المال سلما**

بأن أسلفه طعاما فى العراق و طالبه بالمدينة مع عدم اشتراط تسليمه بالمدينة- فلا إشكال

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٩

فى عدم وجوب أدائه فى ذلك البلد و أولى بعدم الوجوب ما لو طالبه بقيمة ذلك البلد و لو طالبه فى ذلك البلد بقيمته فى بلد و وجوب التسليم و تراضيا على ذلك قال الشيخ لم يجز- لأنه بيع الطعام قبل قبضه و هو حسن بناء على إرادته بيع ما فى ذمته بقيمة أو إرادته مطلق الاستبدال من البيع المنهى عنه أما لو جعلنا المنهى عنه عن خصوص البيع و لم يحتمل التراضى على خصوص كون القيمة ثمنا بل احتمال كونه مثمنا و السلم ثمنا فلا وجه للتحريم لكن الإنصاف ظهور عنوان القيمة خصوصا إذا كان من النقدين فى الثمنية 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 القيمة. و عن جماعه منهم العلامة 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 البراءة مستند إلى غيبته فللغريم مطالبه قيمة بلد الاستحقاق حينئذ و قد يتوهم أنه يلزم من ذلك جواز مطالبه الطعام و إن كان أزيد قيمة كما سيجىء القول بذلك فى

القرض و لو كان الطعام فى بلد المطالبه مساويا فى القيمه لبلد الاستحقاق فالظاهر وجوب الطعام عليه لعدم تعذر الحق و المفروض عدم سقوط المطالبه بالغيبه عن بلد الاستحقاق فيطالبه بنفس الحق.

### الثانيه أن يكون ما عليه قرضا

و الظاهر عدم استحقاق المطالبه بالمثل مع اختلاف القيمه لأنه إنما يستحقها فى بلد القرض فالزامه بالدفع فى غيره إضرار خلافا للمحكى عن المختلف و قواه جامع المقاصد هنا لكنه جزم بالمختار فى باب القرض أما مطالبته بقيمه بلد الاستحقاق فالظاهر جوازها وفاقا للفاضلين و حكى عن الشيخ و القاضى. و عن غايه المرام نفى الخلاف لما تقدم من أن الحق هو الطعام على أن يسلم فى 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 فى القواعد و شارحه جامع المقاصد ثم إنه اعترف فى المختلف بتعين قيمه بلد القرض مع تعذر المثل فى 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 فى حواشيه من عدم جواز مطالبه المقترض المثل فى 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 للمقترض إلا مطالبه تسليم ماله فى بلد القرض و مجرد تعذره فى وقت من جهه توقفه على مضى زمان لا يوجب



اشتغاله بالقيمه كما لو أخرج التسليم اختيارا في بلد القرض أو احتاج تسليم المثل إلى مضي زمان فتأمل.

### الثالث أن يكون الاستقرار من جهة الغصب

فالمحكى عن الشيخ والقاضى أنه لا يجوز مطالبته بالمثل في غير بلد الغصب و لعله لظاهر قوله تعالى فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا  
أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَإِنْ مَا فِي ذِمَّتِهِ هُوَ الطَّعَامُ الْمَوْصُوفُ بِكَوْنِهِ فِي ذَلِكَ الْبَلَدِ فَإِنْ مَقْدَارُ مَالِيهِ الطَّعَامُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ فَإِنْ  
الْمَالِكُ لِمَقْدَارِ مَنْ فِي بَلَدٍ قَدْ يَعْدُ غَنِيًّا وَالْمَالِكُ لِأَضْعَافِهِ فِي غَيْرِهِ يَعْدُ فَقِيرًا فَالْمِثَالُ فِي الصِّفَاتِ مَوْجُودٌ لَا فِي الْمَالِيَةِ لَكِنَّهُ  
يَنْتَقِضُ بِالْمَغْضُوبِ الْمَخْتَلِفِ قِيَمَتَهُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ فَإِنَّ الْإِجْرَامَ عَلَى هَذَا عَدَمُ جَوَازِ مَطَالِبَتِهِ بِالْمِثْلِ فِي زَمَانِ غَلَاثِهِ وَحَلَهُ أَنْ  
الْمِثَالُ فِي الْجِنْسِ وَالصِّفَاتِ هِيَ الْمَنَاطُ فِي التَّمَاثُلِ الْعَرْفِيِّ مِنْ دُونِ مَلَاحِظَةِ الْمَالِيَةِ وَ لَوْ لَا قَاعِدُهُ نَفَى الضَّرْرُ وَ انْصِرَافُ إِطْلَاقِ  
العقد في مسألتى القرض و السلم لتعين ذلك فيهما أيضا و لو تعذر المثل في بلد المطالبه لزم قيمه ذلك البلد لأن اللازم عليه  
حينئذ المثل في هذا البلد لو تمكن فإذا تعذر قامت قيمه مقامه. و في المبسوط و عن القاضى قيمه بلد الغصب و هو حسن بناء  
على حكمها في المثل و المعتبر قيمه وقت الدفع لوجوب المثل حينئذ فتعين بدله مع تعذره و يحتمل وقت التعذر لأنه وقت  
الانتقال إلى قيمه-. و في المسأله أقوال مذكوره في باب الغصب ذكرناها مع مبانيها في البيع الفاسد عند ذكر شروط العقد  
فليراجع إلى هنا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٠

### الجزء الرابع في الرسائل الملحقه

#### ١- رساله في التقيّه

#### اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ. وَ لعنه الله على أعدائهم أجمعين. التقيّه:  
اسم ل (أتقى يتقى) و التاء بدل عن الواو كما في التهمه و التخمه، و المراد هنا: التحفظ عن ضرر

الغير بموافقتة في قول أو فعل مخالف للحق. و الكلام تاره يقع في حكمها التكليفى، و اخرى في حكمها الوضعى. و الكلام في الثانى: تاره من جهة الآثار الوضعيه المترتبه على الفعل المخالف للحق، و أنها تترتب على الصادر تقيّه كما تترتب على الصادر اختيارا، أم وقوعها تقيّه يوجب رفع «١» تلك الآثار؟. و اخرى في أنّ الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الإذن فيها من قبل الشارع أم لا؟. ثم الكلام في آثار الحق الواقعي: قد يقع في خصوص الإعادة و القضاء إذا كان الفعل الصادر تقيّه من العبادات. و قد يقع في الآثار الأخرى، كرفع الوضوء- الصادر تقيّه- للحدث بالنسبه إلى جميع الصلوات، و إفاده معامله الواقعه تقيّه الآثار المترتبه على معامله الصحيحه، فالكلام في مقامات أربعه

## [المقام الأول]

أمّا الكلام في حكمها التكليفى فهو أنّ التقيّه 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 في المعاشره فى بلادهم فإنه ينجز غالبا إلى حصول المباينه الموجب لتضرره منهم. و المباح: ما كان التحرز عن الضرر و فعله «٢» مساويا فى نظر الشارع، كالتقيّه فى إظهار كلمه الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدلّ عليه الخبر الوارد فى رجلين أخذوا بالكوفه و امرا بسب 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 في الدماء.

و ذكر الشهيد رحمه الله في قواعده: أنّ المستحب إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقيّه في المستحب، كالترتيب في تسييح الزهراء صلوات الله عليها و ترك بعض فصول الأذان. و المكروه: التقيّه في المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب. و الحرام:

التقيّه حيث يؤمن الضرر عاجلا- و آجلا- أو في قتل المسلم. و المباح: التقيّه في بعض المباحات التي يربحها العامه و لا يصل بتركها ضرر «٥». (انتهى). و في بعض ما ذكره رحمه الله تأمّل. ثم الواجب منها يبيح كلّ محظور من فعل الحرام و ترك الواجب «٦». و الأصل في ذلك: أدلّه نفي الضرر و الحديث: «رفع عن أمتي تسعة أشياء.. و منها: ما اضطرّوا إليه» «٧»، مضافا إلى عمومات التقيّه مثل قوله في الخبر: «إنّ التقيّه واسع ليس شىء من التقيّه إلّا و صاحبها مأجور» «٨» و غير ذلك من الأخبار المتفرقة في خصوص الموارد، و جميع هذه الأدلّه حاكمه على أدلّه الواجبات و المحرّمات، فلا يعارض بها شىء منها حتى يلتمس بالترجيح و يرجع إلى الأصول بعد فقده- كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة. و أمّا المستحب من التقيّه فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامه «٩»

و عياده مرضاهم «١٠»، و تشييع جنازتهم «١١»، و الصلاة في مساجدهم «١٢»، و الأذان لهم «١٣»، فلا يجوز التعدي عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ من الأفعال

المخالفة للحق، كذمّ بعض رؤساء الشيعة للتحبّب إليهم، وكذلك المحرّم و المباح و المكروه، فإنّ هذه الأحكام على خلاف عموماً التقيّه، فيحتاج إلى الدليل الخاص.

## و أما المقام الثاني

[ترتيب الآثار على العمل الصادر تقيّه و عدمه. «١٤»]

فنعول: إنّ الظاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقيّه، و عدم ارتفاع الآثار بسبب التقيّه إذا كان دليل تلك الآثار عاماً لصورتى الاختيار و الاضطرار، فإنّ من احتاج لأجل التقيّه إلى التكتّف فى الصلاه، أو السجود على ما لا يصحّ السجود عليه، أو الأكل فى 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 تمّ ذلك فى الجملة، لكنّ الإنصاف ظهور الزوايه فى رفع المؤاخذه، فمن اضطرّ إلى الأكل و الشرب تقيّه، أو التكتّف فى الصلاه فقد اضطرّ إلى الإفطار، و إبطال الصلاه، لأنّه مقتضى عموم الأدلّه، فتأمل.

## المقام الثالث

### إشاره

فى حكم الإعادة و القضاء إذا كان المأتى به تقيّه من العبادات. فنقول: إنّ الشارع إذا أذن فى إتيان واجب موسّع على وجه التقيّه، أمّا بالخصوص كما لو أذن فى الصلاه متكتّفاً حال التقيّه، و أمّا بالعموم كأن يأذن بامتناله أوامر الصلاه، أو مطلق العبادات على وجه التقيّه، كما هو الظاهر من أمثال قوله عليه السلام:

«التقيّه فى كلّ شىء إلّا فى النيذ و المسح على الخفين» «١٥» و نحوه، ثم ارتفعت التقيّه قبل خروج الوقت، فلا ينبغى الإشكال فى إجزاء المأتى به و إسقاطه للأمر، لما تقرّر فى محله: من أنّ الأمر بالكلّى كما يسقط بفردّه الاختيارى، كذلك يسقط بفردّه الاضطرارى إذا تحقّق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أنّ الأمر بالصلاه يسقط بالصلاه مع الطهاره المائيه، كذلك يسقط مع الطهاره التراييه إذا وقعت على الوجه المأمور به. أمّا لو لم يأذن فى امتثال الواجب

الموسّع في حال التقيّه خصوصاً أو عموماً على الوجه المتقدم، فيقع الكلام في أنّ الوجوب في الواجب الموسّع، هل يتعلّق بإتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقّق التقيّه في جزء من الوقت بل في مجموعه؟. و بعبارة أخرى: الكلام في أنّه هل يحصل من الأوامر المطلقة بضميمة 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: أنّه يجب الرجوع في ذلك إلى أدلّه تلك الأجزاء و الشروط المتعدّره لأجل التقيّه، فإن اقتضت مدخليتها في العبادة من دون فرق بين الاختيار و الاضطرار، فاللّازم الحكم بسقوط الأمر عن المكلف حين تعدّرها لأجل التقيّه، و لو في تمام الوقت، كما لو تعدّرت الصّلاه في تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالنيّذ، فإنّ غايه ذلك سقوط الأمر بالصلاه رأساً، لاشرطها بالطهاره بالماء المطلق المتعدّره في الفرض، فحاله كحال فاقد الطهورين. و إن اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكّن منها، دخلت المسأله في مسأله أولى الأعذار في أنّه إذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الأمر رأساً، و إن كان في جزء من الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخِر، أو مع عدمه، جاء فيه الخلاف المعروف في أولى الأعذار، و أنّه هل يجوز لهم البدار، أم يجب عليهم الانتظار؟. فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ صحّه العباده المأتى بها على وجه التقيّه، يتبع إذن الشارع في امتثالها حال التقيّه. 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 العامّه بتلك العباده لحال التقيّه.

لكن يشترط في كلّ منهما بعض ما لا- يشترط في الآخر. فيشترط في الثاني كون الشرط أو الجزء المتعدّر للتعقّيه من الأجزاء و الشرائط الاختياريه، و أن لا- يكون للمكلّف مندوحه، بأن لا يتمكن من الإتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت، أو في الجزء الذي يوقعه مع اليأس من التمكّن منه فيما بعده، أو مطلقا- على التفصيل و الخلاف في أولى الأعذار. و هذان الأمران غير معتبرين في الأول، بل يرجع فيه إلى ملاحظه ذلك الدليل الخارجي، و سيأتي أنّ الدليل الخارجي الدالّ على الإذن في التعقّيه في الأعمال، لا- يعتبر فيه شيء منهما. و يشترط في الأول أن يكون التعقّيه من مذهب المخالفين، لأنّه المتيقّن من الأدلّه الوارده في الإذن في العبادات على وجه التعقّيه، لأنّ المتبادر، التعقّيه من مذهب المخالفين، فلا يجري في التعقّيه عن الكفار أو ظلمه الشيعة. لكن في روايه مسعده بن صدقه الآتيه «٢»، ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفايه عمومات التعقّيه في ذلك، بعد ملاحظه عدم اختصاص التعقّيه في لسان الأئمه صلوات الله عليهم لما يظهر بالتبع في أخبار التعقّيه التي جمعها في الوسائل «٣». و كذا لا إشكال في التعقّيه عن غير مذهب المخالفين، مثل التعقّيه في العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهدهم.

بل و كذا التعقّيه في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقدوا تحقّقه في الخارج مع عدم تحقّقه في الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن، و الإفاضه منها و من المشعر يوم التاسع، موافقا للعامة- إذا اعتقدوا رؤيه هلال ذي الحجه في الليله الأخيره من ذي القعدة-، فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّه الإذن في إيقاع

الأعمال على وجه التقيّه، لو فرضنا هنا إطلاقاً، فإنّ هذا لا دخل له في المذهب، و إنّما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي. نعم، العمل على طبق الموضوعات العامّة الثابتة على مذهب المخالفين داخل في التقيّه عن المذهب، فيدخل في الإطلاق- لو فرض هناك إطلاق-، كالصلاه عند اختفاء الشمس لذهابهم إلى أنّه هو المغرب. و يمكن إرجاع الموضوع الخارجي أيضاً في بعض الموارد إلى الحكم، مثل ما إذا حكم الحاكم: بثبوت الهلال من جهة خبر شهادته من لا يقبل شهادته، إذا كان مذهب الحاكم: القبول، فإنّ ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب، فيدخل في أدله التقيّه. و كيف كان ففي هذا الوجه لا بدّ من ملاحظه إطلاق دليل الترخيص لإتيان العباده على وجه التقيّه و تقييده، و العمل على ما يقتضيه الدليل. و اما في الوجه الثاني: فهذا الشرط غير معتبر قطعاً، لأنّ مبناه على العمل المخالف للواقع من جهة تعدّد الواقع، سواء كان تعدّره للتقيّه من مخالف أو كافر أو موافق، و سواء كان في الموضوع أم في الحكم، كلّ ذلك لأنّ المناط في مسأله أولى الأعذار: العذريّه، من غير فرق بين الأعذار.

### [اعتبار عدم المندوحه]

بقي الكلام في اعتبار عدم المندوحه الذي اعتبرناه في الوجه الثاني، فإنّ الأصحاب فيه بين غير معتبر له كالشهيدين و المحقّق الثاني في البيان «٤» و الروض «٥» و جامع المقاصد «٦»، و بين معتبر له كصاحب المدارك «٧»، و بين مفصّل كما عن المحقّق الثاني بأنّه: إذا كان متعلّق التقيّه مأذوناً فيه بخصوصه، كغسل الرجلين في الوضوء، و التكتّف في الصلاه، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً- 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 الإعادة و إن تمكّن من فعله على غير وجه التقيّه قبل خروج الوقت- قال: و لا أعلم خلافا في ذلك بين الأصحاب. و أمّا إذا كان متعلّقها مما لم «٨» يرد فيه نصّ بالخصوص، كفعل الصلاة إلى غير القبلة، و الوضوء بالنيبذ و مع الإخلال بالموالاه، فيجفّ الوضوء كما يراه بعض العامة، فإنّ المكلف يجب عليه- إذا اقتضت الضروره- موافقه «٩» أهل الخلاف فيه و إظهار موافقه لهم. ثمّ إن أمكن له الإعادة في الوقت و جب، و لو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء، فإن حصل الظفر به أوجبه و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد «١٠» (انتهى) ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعادة، لكون المأتيّ به شرعيا، ثمّ ردّه بأنّ الإذن في التقيّه من جهة الإطلاق لا يقتضى أزيد من إظهار موافقه مع الحاجه «١١» (انتهى). أقول: ظاهر قوله في المأذون بالخصوص: «لا يجب فيه الإعادة و ان تمكّن من فعله قبل خروج الوقت» إنّ عدم التمكّن من فعله على غير وجه التقيّه حين العمل معتبر، و إنّ من كان في سوق و أراد الصلاة و جب عليه مع التمكّن الذهاب إلى مكان مأمون فيه، و حينئذ فمعنى قوله- قبل ذلك- «و إن كان للمكلف مندوحة عن فعله» «١٢» ثبوت المندوحة بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقيّه، لا وجودها بالنسبه إلى زمان العمل، و حينئذ يكون هذا قولاً باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق، ك «صاحب المدارك» «١٣»، إذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة: عدم المندوحة في مجموع الوقت،



إذ الظاهر أنه 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 في الجزء الذي يقع الفعل فيه، فمن تمكن من الصَّلاه في بيته مغلقا عليه الباب، لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلاه تقيته في مكانه و دكانه بمحضر المخالفين. نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت و عدمه «١»، كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسألة. و على أى تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني «٢» أنه: إن أراد من عدم ورود نص بالخصوص في الإذن في متعلق التقيه: عدم النص الموجب للإذن في امتثال العمل على وجه التقيه، ففيه: أنه لا- دليل حينئذ على مشروعيه الدخول في العمل المفروض امثالاً للأوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي، لأنَّ الأمر بالتقيه لا يستلزم الإذن في امتثال تلك الأوامر، لأنَّ التحفظ عن الضرر إن تأدى إلى ترك «٣» ذلك العمل رأساً، بأن يترك الصلاه في تلك الحال وجب، و لا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تأدى التقيه بترك الصلاه رأساً. و إن فرضنا أنَّ التقيه ألجأت إلى الصلاه، و لا تتأدى بترك الصلاه، كانت الصلاه المذكوره واجبه عينا، لانحصار التقيه فيها، فهي امتثال لوجوب التقيه عينا لا للوجوب «٤» الموسع المتعلق بالصلاه الواقعيه.

و إن أراد به عدم النص الدال على الإذن في هذه العباده بالخصوص، و إن كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال أوامر مطلق العبادات على وجه التقيه، ففيه: أنَّ هذا النص كما يكفى للدخول في العباده امثالاً- للأمر المتعلق بها، كذلك يوجب موافقه الأجزاء و

عدم وجوب الإعادة في الزمان الثاني إذا ارتفعت التقيّة. والحاصل: أنّ الفرق بين كون متعلق التقيّة مأذونا فيه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها «٥»، كما اعترف به بعض «٦»

بل كلّما يوجب الإذن في الدخول في العبادة امتثالا لأوامرها، كان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط «٧» الإعادة، سواء كان نصّيا خاصّا أو دليلا عاما. وكلّما لا يدلّ على الإذن في الدخول على الوجه المذكور، لم يشرع بمجرّده الدخول في العبادة على وجه التقيّة امتثالا- لأمرها، بل إن انحصرت التقيّة في الإتيان بها كانت امتثالا لأوامر وجوب التقيّة، لا لأوامر وجوب تلك العبادة. اللهم إلّا أن يكون مراده من الأمر العام، أوامر التقيّة، و من وجوب العمل على وجه التقيّة إذا اقتضت الضرورة، هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخيري الحاصل من الوجوب الموسّع. فيكون حاصل كلامه:

الفرق بين الإذن في العمل امتثالا لأوامر المتعلقة بالعبادة، و بين الإذن في العمل امتثالا لأوامر التقيّة، لكن ينبغي - حينئذ - تقييده بغير ما إذا كانت التقيّة في الأجزاء و الشروط الاختياريه، و إلّا فتدخل المسألة في مسألة أولى الأعذار، و يصحّ الإتيان بالعمل المذكور امتثالا للأوامر المتعلّقه بذلك العمل مع تعدّد تلك الأجزاء و الشرائط لأجل التقيّة، على الخلاف و التفصيل المذكور في مسألة أولى الأعذار. و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما أجاب به بعض عن هذا التفصيل بأنّ المسألة، مسألة ذوى الأعذار، و أنّ الحقّ فيها: سقوط الإعادة بعد التمكن من الشرط المتعدّد، لا وجه له على إطلاقه.

ثمّ إنّ الذي يقوى في النّظر في أصل مسألة اعتبار عدم المندوحه: أنّه إن أريد عدم المندوحه بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقا

للواقع، مثل أنه يمكنه عند إرادته التكفير للتقيته من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن إحداهما 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، وجب ذلك، و لم يجز العمل على وجه التقيته، بل التقيته على هذا الوجه غير جائزه في غير العبادات أيضا، و كأنه ممّا لا خلاف فيه. و إن أريد به عدم التمكّن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقيته إلّا لمن لم يتمكّن في مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره، لأنّ حمل أخبار الإذن في التقيته في الوضوء و الصلاة على صورته عدم التمكّن من إتيان الحقّ في مجموع الوقت ممّا يباه ظاهر أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد- أيضا- كونه وفاقيا. و إن أريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقيته بموضوع الأمان، كأن يكون في سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج الى مكان خال، أو التحيل في إزعاج من يتقى منه عن مكانه، لئلا يراه، فالأظهر في أخبار التقيته عدم اعتباره، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيته في أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيه، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أنّ التقيته إنّما شرّعت تسهيلا للأمر على الشيعة و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفي عن المخالفين في الأعمال ربما يؤدّي إلى اطلاعهم

على ذلك، فيصير سبباً لتفقدتهم و مراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقيّه. نعم في بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المنذوحه في ذلك الجزء من الوقت، و عدم التمكّن من دفع موضوع التقيّه، مثل: روايه أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصّلاه 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 بداً من الصلاه معهم، فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءه فسبح» «٩». فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترك الصلاه معهم. و نحوها ما عن الفقه الرضوى من المرسل، عن العالم عليه السلام قال: «و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين:

أحدهما من تثق به و بدينه «١٠» و ورعه، و آخر من تتقى سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته «١١»، فصلّ خلفه على سبيل التقيّه و المداراه، و أذن لنفسك و أقم و اقرأ فيها، فإنّه «١٢» غير مؤتمن به.. إلخ» «١٣». و في روايه معمر بن يحيى -الوارده في تخليص الأموال عن أيدي العشار-: «إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضروره فله فيه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٣

التقيّه» «١». و عن دعائم الإسلام، عن أبي جعفر الثاني صلوات الله عليه: «لا تصلّوا خلف ناصب و لا كرامه «٢»، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلواتكم معهم تطوعاً» «٣». و يؤيّدّه العمومات الدّاله على أنّ التقيّه

فى كل شىء يضطرّ إليه ابن آدم «٤»، فإنّ ظاهرها حصر التقيّه فى حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبادل موضوع التقيّه بالذهاب إلى موضع الأمن، مع التمكن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلك حرج أو ضيق من تفقّد المخالفين، و ظهور حاله فى مخالفتهم سرًا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضطرار. و بالجمله: فمراعاة عدم المندوحة فى الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل أقوى مع أنه أحوط. نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقيق الأمن و ارتفاع الخوف مما لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه كما تقدّم.

**بقى هنا أمور:**

## الأوّل

إنّك قد عرفت أنّ صحّه العباده و إسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعيّه الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع. و عرفت- أيضا- أنّ نفس أوامر التقيّه- الداله على كونها واجبه من جهه حفظ ما يجب حفظه- لا- يوجب الإذن فى الدخول فى العباده على وجه التقيّه «٥» من باب امثال الأوامر المتعلقة بتلك العباده، إلّا فيما كان متعلق التقيّه من الأجزاء و الشروط الاختياريه، كنجاسه الثوب و البدن و نحوها. أمّا ما اقتضى الدليل- و لو بإطلاقه- مدخليته فى العباده من دون اختصاص بحال الاختيار، فمجرد الأمر بالتقيّه لا يوجب الإذن فى امثال العباده فى ضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء أو الشرط تقيّه كما هو واضح. ثم إنّ الإذن المذكور قد ورد فى بعض العبادات، كالوضوء مع المسح على الخفّين، 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 بالتقيّه ما يوجب

الإذن في امتثال العبادات عموماً على وجه التقية، بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية - امتثالاً للأمر المتعلق بتلك العبادة - إلى النص الخاص، لتفيد قاعده كليه في كون التقية عذراً رافعاً لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وإن لم يختص اعتباره بحال الاختيار، مثل الدخول في الصلاة مع الوضوء بالنيذ، أو مع التيمم في السفر بمجرد عزه الماء ولو كان موجوداً، أم لا؟. الذى يمكن الاستدلال به على ذلك أخبار: منها: قوله عليه السلام: «التقية في كل شىء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله» «٦». بناء على أن المراد ترخيص الله سبحانه في كل فعل أو ترك يضطر إليه الإنسان في عمله. فنقول - مثلاً -:

إن الإنسان يضطر إلى استعمال النيذ و المسح على الخفين أو غسل الرجلين في وضوئه و إلى استعمال التراب للتيمم في صلاته و إلى التكفير «٧» و ترك البسمله و غير ذلك من الأفعال و التروك الممنوعه شرعاً في صلاته، فكل ذلك مرخص فيه في العمل، بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لو لا التقية، و إن كان منعا غيرياً من جهة التوصل بتركها إلى صحه العمل، و أداء فعله إلى فساد العمل. و الحاصل: أن المراد بالإحلال رفع المنع الثابت في كل ممنوع بحسب حاله من التحريم النفسى، كشرب الخمر، و التحريم الغيرى، كالتكفير في الصلاة و المسح على حائل أو استعمال ماء نجس أو مضاف في الوضوء. فإن قلت: الاضطرار إلى هذه الأمور الممنوعه تابع للاضطرار إلى الصلاة التي تقع هذه فيها، و حينئذ فإن فرض عدم اضطرار المكلف إلى الصلاة مع أحد هذه الأمور الممنوعه فهي غير مضطر إليها، فلا يرخصها

التقيّه. و إن فرض اضطراره إلى الصلاة معها فهي مرخص فيها، لكن مرجع الترخيص فيها- بملاحظه ما دلّ على كونها مبطله- إلى الترخيص في صلاه باطله، و لا- بأس به إذا اقتضاه الضروره، فإنّ الصلاه الباطله ليست أولى من شرب الخمر الذى سوغه التقيّه. قلت: لا نسلم توقّف الاضطرار إلى هذه الأمور على الاضطرار إلى الصلاه التى يقع فيها، بل الظاهر أنّه يكفى فى صدق الاضطرار اليه كونه لا بدّ من فعله مع وصف إرادته الصلاه فى ذلك الوقت لا مطلقاً، نظير ذلك أنّهم يعدّون من اولى الأعذار من لا يتمكن من شرط الصلاه فى أوّل الوقت، مع العلم أو الظنّ بتمكّنه منه فيما بعده، فإنّ تحقّق الاضطرار 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». دلّت 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 صحّحه 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 مثلاً بمعنى عدم كونه ممنوعاً عليه فيها عند التقيّه، و كذا فى غسل الرجلين، و استعمال النيذ فى الوضوء و نحوهما. و فى معنى هذه الروايات روايات أخر واردة فى هذا الباب، مثل

قوله عليه السلام: «ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحدا: المسح على الخفين، و شرب النبيذ، و متعه الحج» «٩». فإنّ معناه ثبوت التقيّه فيما عدا الثلاث من الأمور الممنوعه في الشريعة، و رفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسى و الغيرى كما تقدم.

ثم إنّ مخالفه ظاهر المستثنى في هذه الروايات لما أجمع عليه من ثبوت التقيّه في المسح على الخفين و شرب النبيذ، لا يقدر فيما نحن بصددّه، لأنّ ما ذكرناه في تقريب دلالتها على المطلوب لا يتفاوت الحال فيه بين إبقاء الاستثناء على ظاهره أو حمّله على بعض المحامل، مثل اختصاص الاستثناء بنفس الإمام عليه السلام كما يظهر من الروايه المذكوره، و تفسير الراوى في بعضها الآخر و التنبيه «١٠» على عدم تحقق التقيّه فيها لوجود المندوحه، أو لموافقه بعض الصحابه أو التابعين على المنع من هذه الأمور، إلى غير ذلك من المحامل الغير القادحه في 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 في 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 إلاّ 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 إلاّ و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله «١». فإنّ الأمر بإتمام الصلاه على ما استطاع مع عدم الاضطرار



إلى فعل الفريضة في ذلك الوقت، معللاً بأن التقية واسعة، يدلّ على جواز أداء الصلاة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية، بل على جواز كلّ عمل على وجه التقية وإن لم يضطرّ إلى ذلك العمل لتمكّنه من تأخّره إلى وقت الأمن. و منها: قوله عليه السلام- في موثقه مسعده بن صدقه-: «و تفسير ما يتقى فيه: أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على خلاف حكم الحق و فعله، فكلّ شيء يعمله المؤمن منهم لمكان التقية مما لا يؤدّي إلى فساد الدين فهو جائز» (٢). بناء على أنّ المراد بالجواز في كلّ شيء بالقياس إلى المنع المتحقّق فيه لو لا التقية، فيصدق على التكفير في الصلاة الذي يفعله المصلي في محل التقية أنّه جائز و غير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لو لا التقية. و دعوى: أنّ الداعي على التكفير ليس التقية، لإمكان التحرّز عن الخوف بترك الصلاة في هذا الجزء من الوقت، فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية. مدفوعه: بنظير ما عرفت في الرواية الاولى (٣) من أنّه يصدق على المصلي أنّه يكفر لمكان التقية و إن قدر على ترك الصلاة. و منها: قوله عليه السلام في روايه أبي الصباح: «ما صنعت من شيء أو حلفت الرواية السادسة عليه من يمين في تقيته فأنتم منه في سعة» (٤). فيدلّ على أنّ المتقى في سعة من الجزء و الشرط المتروكين تقيته، و لا- يترتب عليه من جهتهما تكليف بالإعادة و القضاء، نظير قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا» (٥) بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته أو شرطيته كما هو الحقّ.

## الثاني

إنّه لا ريب في تحقّق التقية

مع الخوف الشخصي، بأن يخاف على نفسه أو غيره من ترك التقيّه في خصوص ذلك العمل، ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بناءه على ترك التقيّه في سائر أعماله، أو بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص أو مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين، وإن لم يحصل للشخص بالخصوص خوف. وهو الذي يفهم من إطلاق أوامر التقيّه و ما ورد من الاهتمام فيها. و يؤيده- بل يدلّ عليه- : إطلاق قوله عليه السلام: «ليس منّا» (٦) من لم يجعل التقيّه (٧) شعاره و دثاره (٨) مع من يأمنه لتكون سجيّته (٩) مع من يحذره» (١٠). نعم، في حديث أبي الحسن الرضا صلوات الله عليه معاتباً لبعض أصحابه الذين حجّ بهم: «انكم تتقون (١١) حيث لا تجب (١٢) التقيّه، و تتركون التقيّه (١٣)»

حيث لا بدّ من التقيّه» (١٤). و ليحمل على بعض ما لا ينافي القواعد.

### الثالث

إنّه لو خالف التقيّه في محلّ وجوبها، فقد أطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه. و التحقيق: أنّ نفس ترك التقيّه في جزء العمل أو في شرطه أو في مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فإنّ لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا. فمن مواقع البطلان: السجود على التربة الحسينيه مع اقتضاء التقيّه تركه، فإنّ السجود يقع منهيًا عنه فيفسد، فيفسد الصلاة. و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير في الصلاة، فإنّه- و إن حرم- لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهه التقيّه لا- يوجب كونه معتبراً في الصلاة لتبطل بتركه. و توهم: أنّ الشارع أمر بالعمل على وجه التقيّه، مدفوع: بأنّ تعلق الأمر بذلك العمل المقيّد

ليس من حيث كونه مقيّداً بتلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجى الذى هو قيد اعتبارى للعمل لا قيد شرعى. و توضيحه: أنّ المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييد الوضوء باشماله على غسل الرجلين ممّا لم يعتبره الشارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاة المشتمله على محرّم خارجى لا دخل له فى الصلاة. فإن قلت: إذا كان إيجاب الشىء للتقيّه لا يجعله معتبرا فى العباده حال التقيّه، لزم الحكم بصحّه وضوء من ترك المسح على الخفّين، لأنّ المفروض أنّ الأمر بمسح الخفّين للتقيّه لا يجعله جزءا، فتركه لا يقدر فى صحّه الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فى بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقيّه، بل لأنّ المسح على الخفّين متضمّن لأصل المسح الواجب فى الوضوء، مع إلغاء قيد مما سيّبه الماسح للممسوح - كما فى المسح على الجبيره الكائنه فى موضع الغسل أو المسح، و كما فى المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعها-، فالتقيّه إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشره. و أمّا صورته المسح و لو مع الحائل فواجبه واقعا لا من حيث التقيّه، 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 إصبغه مراره-:

«إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب الله، و هو قوله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُمْ فى الدينِ 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 الممسح الواجب فى الوضوء ينحلّ إلى صورته الممسح و مباشره الماسح للممسوح، و لما سقط قيد المباشره لنفى الحرج، تعيّن الممسح من دون مباشره، و هو الممسح على الحائل، و كذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشره و لا يسقط صورته الممسح عن الوجوب. و كذلك الكلام فى غسل الرجلين للتقيّه، فإنّ التقيّه إنّما أوجبت سقوط خصوصيه المائزه بين الغسل و الممسح، و أمّا إيصال الرطوبه إلى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقيّه، فإذا أحلّ به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء، فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لأجل التقيّه، لا ترك ما وجب للتقيّه. و ممّا يؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الأصحاب: من أنّه لو دار الأمر بين الممسح على الخفين و غسل الرجلين، قدّم الثانى «١٧»،

لأنّ فيه إيصال الماء، بخلاف الأول، فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد و المقيد إنّما وجب تقيّه، لم يعقل ترجيح شرعى بين فعلين ثبت وجوبهما بأمر واحد و هو الأمر بالتقيّه، 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 فى غسل الرجلين: أنّه لو لم يتمكّن المكلف من الممسح تعيّن عليه الغسل الخفيف. و لا يحضرنى من أفتى به، لكن لا بأس باعتباره كما فى عكسه المجمع عليه، و هو تعيّن الممسح 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 للتقيّه، لما عرفت من أنّ أوامر التقيّه لم يجعله جزءاً، بل الظاهر أنّه لو نوى به الجزئيّه بطل الوضوء، لأنّ التقيّه لم يوجب تيّه الجزئيّه وإنّما أوجب العمل الخارجى بصوره الجزء «٢».

## المقام الرابع

فى ترتّب آثار الصحّه على العمل الصادر تقيّه- لا من حيث الإعادة و القضاء- سواء كان العمل من العبادات، كالوضوء من جهه رفع الحدث، أم من المعاملات، كالعقود و الإيقاعات الواقعه على وجه التقيّه. فنقول: إنّ مقتضى القاعده: عدم ترتيب الآثار، لما عرفت غير مره من أنّ أوامر التقيّه لا- تدلّ على أزيد من وجوب التحرّز عن الضرر، و أمّا الآثار المترتبه على العمل الواقعى فلا. نعم، لو دلّ دليل فى العبادات على الإذن فى امثالها على وجه التقيّه، فقد عرفت أنّه يستلزم سقوط الإتيان به ثانياً بذلك العمل. و أمّا الآثار الأخرى، كرفع الحدث فى الوضوء، بحيث لا- يحتاج المتوضّئ تقيّه إلى وضوء آخر بعد رفع التقيّه بالنسبه إلى ذلك العمل الذى توفّراً له، فإن كان ترتبه متفرّعا على ترتّب الامتثال بذلك العمل، حكم بترتبه، و هو واضح.

أمّا لو لم يتفرّع عليه احتاج إلى دليل آخر. و يتفرّع على ذلك ما يمكن أن يدعى: أنّ رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار امتثال الأمر به بناء على أنّ الأمر بالوضوء ليس إلّا لرفع الحدث، و أمّا فى صوره دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا، من جهه دوام الحدث لا من جهه قصور الوضوء عن التأثير. و ربما يتوهم: أنّ ما تقدّم من الاخبار- الوارده فى أنّ كل ما يعمل للتقيّه فهو جائز، و أنّ كلّ شىء يضطرّ إليه للتقيّه فهو جائز- يدلّ

على ترتيب الآثار مطلقا، بناء على أنّ معنى الجواز و المنع فى كلّ شىء بحسبه، فكما أنّ الجواز و المنع فى الأفعال المستقله فى الحكم، كشرّب النيذ و نحوه يراد به الإثم و العدم، و فى الأمور الداخلة فى العبادات فعلا أو تركا يراد به الإذن و المنع من جهه تحقّق الامتثال بتلك العبادات، فكذلك الكلام فى المعاملات، بمعنى عدم البأس و ثبوته من جهه ترتب الآثار المقصوده من تلك المعامله- كما فى قول الشارع بجواز المعامله الفلانيه «٣»، و هذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل. ثم لا بأس بذكر بعض الأخبار الوارده مما اشتمل على بعض الفوائد: منها: ما عن الاحتجاج بسنده عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه فى بعض احتجاجه على بعض، و فيه: «و أمرک أن تستعمل التقیه فى دينک فإنّ الله عز و جل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاه» «٤»

و قد أذنت لك فى تفضيل أعدائنا إن ألجأك الخوف إليه، و فى إظهار البراءه منّا إن حملك الوجل عليه، و فى ترك المكتوبات «٥» إن خشيت على حشاشتك الآفات و العاهات، و تفضيلك أعداءنا «٦» عند خوفك، لا ينفعمهم و لا يضرنا، و أنّ إظهار «٧» براءتك عند تقيتك لا يقدح فىنا «٨»، و لئن تبرأت «٩» منّا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجانك، لتبقى على نفسك روحها التى بها قوامها، و مالها الذى به قيامها، و جاهها الذى به تمكّنها «١٠»، و تصون بذلك من عرف من أوليائنا «١١» و إخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك،

و تنقطع به عن عمل في الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثم إياك أن تترك التقيّه التي أمرتك بها، فإنك شاحط «١٢» بدمك و دماء إخوانك، معرّض 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 أشدّ من ضرر الناصب «١٧» لنا الكافر بنا «١٨». و فيها دلالة على أرجحيّه اختيار البراءة على العمل، بل تأكّد وجوبه. لكن في أخبار كثيره بل عن المفيد في الإرشاد: أنه قد استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ستعرضون من بعدى على سبّي، فسبّوني، و من عرض عليه البراءة فليمدد عنقه، فإن برئ منّي فلا- دنيا له و لا آخره» «١٩». و ظاهرها حرمة التقيّه فيها كالدماء. و يمكن حملها على أن المراد الاستماله و الترغيب إلى الرجوع حقيقه عن التشيع إلى النصب. مضافا إلى أن المروي في بعض الروايات أن النهي من التبرّي 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 عليا عليه السلام قال:- على منبر الكوفة-: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثم تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرءوا منّي. فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذب الناس على عليّ، ثم قال: إنما قال: ستدعون إلى سبّي فسبّوني ثم تدعون إلى البراءة منّي و إنّي لعلي دين محمّد صلّى الله عليه و آله و سلم، و لم يقل: لا تبرءوا منّي. فقال له السائل: أ رأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: و

اللَّهِ مَا ذَاكَ عَلَيْهِ، وَ لَا لَهُ إِلَّا مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ حَيْثُ أَكْرَهَهُ أَهْلُ مَكَّةَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ» (٢٠) فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ عِنْدَهَا:

يَا 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 الآيَةَ نَزَلَتْ فِي عِمَارٍ وَ أَصْحَابِهِ:

«إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ.. الآيَةَ» (٢٢). وَ فِي رِوَايَةٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِي رَجُلَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ أَخَذَا وَ أَمَرَا بِالْبِرَاءَةِ عَنْ 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 الْكَشَى 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 أُمِّيهِ- عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ- إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي؟ فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا وَ اللَّهُ لَا أُبْرَأُ مِنْكَ. قَالَ: إِذَا وَ اللَّهُ يَقْتُلُكَ وَ يَصْلِبُكَ! قَالَ: قُلْتُ: أَصْبِرُ، فَإِنَّ ذَلِكَ فِي اللَّهِ قَلِيلٌ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مِثْمُ فَإِذْنُ تَكُونَ مَعِيَ فِي رَوْضَتِي» (٢٥). وَ بِهِ ثَقَفْتِي.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٦

## ٢- رساله في العدالة

### إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

### العدالة لغة:

«الاستواء» كما يظهر من محكي المبسوط «١» و السرائر «٢» أو: «الاستقامة» كما عن جامع المقاصد «٣» و مجمع الفائدة «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- أنّها كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ بَاعْتِهَ عَلَى مَلَاذِمِهِ التَّقْوَى، أَوْ: عَلَيْهَا مَعَ الْمَرْوَةِ، 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 النفسانيه» 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 العداله في الدين الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار على الصغائر. و من محكيّ أبي الصلاح «١٩» حيث حكى عنه أنه قال: إنّ العداله شرطى قبول الشهاده، و تثبت حكمها بالبلوغ و كمال العقل و الإيمان و اجتناب القبائح أجمع. و عن المحدث المجلسي «٢٠» و المحقّق السبزواري «٢١»: أنّ الأشهر في معناها أن لا يكون مرتكبا للكبائر و لا مصرا على الصغائر و ظاهر هذا القول أنّها 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 تثق 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 نفسانيه، لظهور الفرق بينه و بين مجرّد الترك، فتأمل. و هو الظاهر من محكيّ النهايه «٢٦»، حيث أنّه ذكر

بمضمون «٢٧» صحيحه ابن أبي يعفور، وكذلك الوسيله، حيث قال: العداله تحصل بأربعة أشياء، الورع والأمانه والوثوق والتقى «٢٨»، ونحوه المحكى عن القاضي، حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح «٢٩»، فإن الاجتناب خصوصا مع ضمّ العفاف إليه لا- يكون بمجرد الترك. و بمعناه المحكى عن الجامع، حيث أخذ في تعريف العدل الكفّ والتجنّب للكبائر «٣٠».

ثمّ إنّه ربّما

### يذكر في معنى العداله قولان آخران:

#### أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق

، و هو المحكى عن ابن الجنيّد «٣١»، و المفيد في كتاب الأشراف «٣٢»، و الشيخ في الخلاف مدّعا عليه الإجماع «٣٣».

#### و الثاني: حسن الظاهر

#### إشاره

، نسب إلى جماعه بل أكثر القدماء.

و لا ريب أنّهما ليسا قولين في العداله، و إنّما هما طريقتان للعداله، ذهب إلى كلّ منهما جماعه و لذا ذكر جماعه من الأصحاب- كالشهيد في الذكرى «٣٤» و الدروس «٣٥»، و المحقق الثاني في الجعفريّه «٣٦»، و غيرهما «٣٧»- هذين القولين في عنوان ما به تعرف العداله، مع أنّ عبارته ابن الجنيّد المحكى عنه «أنّ كلّ المسلمين على العداله إلّا أن يظهر خلافها» «٣٨» لا يدلّ إلّا على وجوب الحكم بعدالتهم. 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 العداله، و الفسق طار عليه، يحتاج إلى دليل «٤٠». نعم: عبارته الشيخ في المبسوط ظاهره في هذا المعنى، فإنّه قال: إنّ العداله في اللغه: أن يكون الإنسان متعادلا لأحوال متساويا، و أمّا في الشريعه: فهو من كان عدلا في دينه عدلا في مروّته، عدلا في أحكامه، فالعدل في الدين: أن يكون مسلما لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، و في المروّه: أن يكون مجتنباً للأمر التي تسقط المروّه.. إلى آخر ما ذكر. (انتهى موضع الحاجه) «٤١». لكنّ الظاهر أنّه أراد كفايه عدم معرفه الفسق منه في ثبوت العداله، لا أنّه نفسها، و لذا فسّر العداله في المروّه بنفس الاجتناب، لا بعدم العلم بالارتكاب.

هذا كلّه، مع أنّه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العداله، لأنّ ذلك

يقتضى كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهذا لا يجمع كون ضده - أعنى الفسق - أمرا واقعيا لا دخل للذهن فيه. وحينئذ فمن كان في علم الله تعالى مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد، يلزم أن يكون عادلا في الواقع و فاسقا في الواقع [و كذا لو فرض أنه لا ذهن ولا ذاهن «٤٢» يلزم أن لا يتحقق العدالة في الواقع «٤٣» لأن المفروض أن وجودها الواقعي عين وجودها الذهني. و أما بطلان اللازم «٤٤» فغنى عن البيان. و كذا لو أُطّلع على أن شخصا كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل أحد مصرا على الكبائر يقال: كان فاسقا و لم يُطّلع، و لا يقال: كان عادلا فصار فاسقا عند اطلاعنا. فتبين - من جميع ما ذكرنا - أن 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 يعتنى به مثل الشهيد و المحقق الثاني و ابن فهد و غيرهم. ثم الظاهر رجوع القول الأول إلى الثالث، أعنى اعتبار الاجتناب مع الملكة، لا تفاهم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٧

و صراحه مستندهم كالنصوص و الفتاوى على أنه تزول بارتكاب الكبيره العدالة بنفسها و يحدث الفسق المذى هو ضدها، و حينئذ فإما أن يبقى الملكة أم لا، فإن بقيت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة، فإن ارتفعت ثبت ملازمه الملكة للاجتناب الفعلي. فمراد الأولين من «الملكة الباعثه على الاجتناب»: الباعثه فعلا، لا ما من شأنها أن تبعث و لو تخلف عنها البعث لغلبه الهوى و تسويل الشيطان، و

يوضّحه توصيف «الملكه» في كلام بعضهم بل في معقد الاتفاق ب «المانعه عن ارتكاب الكبيره» فإنّ المتبادر: المنع الفعلى بغير اشكال. و أوضح منه تعريفها- الشهيد في 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 في أنّ العدالة هل هي الملكه الموجهه للاجتناّب أو الاجتناب عن ملكه، أو كلاهما حتّى يكون عباره عن الاستقامه الظاهره في الأفعال، و الباطنه في الأحوال؟ و هذا لا يترتب عليه كثير فائده، إنّما المهمّ بيان مستند هذا القول، و عدم كون العدالة هي مجرد الاستقامه الظاهريّه 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 الحلّي «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 المعاصي في 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 في الأخبار من الصفات النفسانيه في الشاهد، مع الإجماع على عدم اعتبارها زياده على العدالة فيه و في الإمام- صحيحه ابن أبي 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 باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار.. إلى آخر الحديث» «٥» فإنّ الستر و العفاف و الكفّ قد وقع مجموعها المشتمل على الصفه النفسانيه معرّفًا 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 في هذه الصحيحه الدليل على هذه الأمور كون الشّخص ساترا لعيوبه. و دعوى أنّ ظاهر السؤال وقوعه عن الأماره المعرّفه للعداله بعد معرفه مفهومها تفصيلا، و الصفات المذكوره ليست أماره بل - هي على هذا القول - عينها، فيدور الأمر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقي 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 الثاني مدفوعه: أوّلا: ببعده إرادته مجرد الملكه من الصفات المذكوره، بخلاف إرادته المعرّف المنطقي الشارح لمفهوم العداله، فإنّه غير بعيد، خصوصا بملاحظه أنّ طريقه ملكه ترك المعاصي لتركها ليست أمرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلى السؤال، و خصوصا بملاحظه قوله فيما بعد: «و الدليل على ذلك كلّه أن يكون ساترا لعيوبه.. إلخ»، فإنّه على ما ذكر يكون أماره على أماره، فيكون ذكر الأماره الأولى - أعني الملكه - خاليه عن الفائده مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجه غالبا إلى ذكر أماره تذكّر لها أماره أخرى، بخلاف ما لو جعل الصفات المذكوره

عين العدالة، فإنَّ المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للناظر في أحوال الناس. و يؤيِّد ما ذكرنا أنه لا معنى محصّل حينئذ لقوله عليه السلام- بعد الصفات المذكوره-: «و تعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار»، لأنَّ الضمير في «تعرف» إمّا راجع إلى العدالة بأن يكون معرّفًا مستقلًا، و إمّا راجع إلى الشخص بأن يكون من تتمه المعرّف الأول، و إمّا أن يكون راجعًا إلى الستر و ما عطف عليه، ليكون معرّفًا للمعرّف، و قوله عليه السلام: «و الدليل على ذلك.. إلخ» (٦) معرّفًا ثالثًا، و هو أبعد الاحتمالات. و على أيّ تقدير فلا يجوز أن يكون أماره على العدالة، لأنّه على هذا القول نفس العدالة. و الحاصل: أنَّ الأمور الثلاثة المذكوره من قبيل المعرّف المنطقي للعدالة، لا المعرّف الشرعي في اصطلاح الأصوليين. ثمَّ إنَّ المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله عليه السلام فيما بعد: «و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترًا لعيوبه» و إلّا لم يعقل أن يكون أحدهما طريقًا للآخر، بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء و العفاف، قال في الصحاح: رجل ستر، أي: عفيف، و جاريه ستيره (٧) فكأنَّ المراد بالستر- هنا-: الاستحياء من الله، و بالستر- فيما بعد-:

الاستحياء من الناس، و لذا ذكر القاضى: أنَّ العدالة تثبت بالستر و العفاف و اجتناب القبائح أجمع (٨). بقى الكلام في بيان الأظهر من الاحتمالات الثلاث المتقدمه في قوله عليه السلام: «و تعرف باجتنب الكبائر.. إلخ» و أنّ الاجتناب هل هي تتمه للمعرّف أو معرّف له، أو للمعرّف- بالفتح-؟ لكن الثاني في غايه البعد سواء حمل المعرّف على المنطقي أو على

الشرعى. [أما على الأول] «٩» فلعدم كون الأمور المذكوره أموراً عرفيه متساويه فى البيان لمفهوم الاجتناب، فلا يحسن جعله طريقاً إليها، أو شارحاً لمفاهيمها. و الثالث أيضاً بعيد، بناء على المعرف المنطقى و الشرعى، لأنه إن أريد ب «اجتناب الكبائر» الاجتناب عن ملكه، فليس أمراً مغايراً للمعرف الأول، فذكره كالتكرار، و إن أريد نفس الاجتناب، و لو لا عن ملكه، فلا معنى لجعله معرفاً منطقيًا بعد شرح مفهوم العدالة أولاً بما يتضمّن اعتبار الملكه فى الاجتناب. و الحاصل: إنَّ جعله معرفاً منطقيًا فاسد، لأنه إما أن يراد من المعرفين كليهما معنى واحد و إما أن يراد من كلّ منهما معنى، و على الأول يلزم التكرار، و على الثانى يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد. و كذا لا يجوز جعله معرفاً شرعيًا، لأنَّ حاصله يرجع إلى جعل نفس الاجتناب طريقاً إلى كونه عن ملكه، و هذا بعيد لوجهين: أحدهما: أن معرفه الاجتناب عن جميع الكبائر ليس بأسهل من معرفه الملكه، بل معرفه الملكه أسهل من معرفه الاجتناب، فلا يناسب جعله معرفاً لها. الثانى: أنه جعل

المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٨

الدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته، فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقاً ظاهريًا، و من المعلوم أن جعل الاجتناب الواقعى طريقاً مستدرك بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقاً، بل اللازم جعله طريقاً من أول الأمر، لأنَّ جعل الأخصّ طريقاً بعد جعل الأعمّ مستدرك، و هذا كما يقال: إنَّ إماره العدالة عند الجهل بها الإيمان الواقعى، و علامه الإيمان الواقعى عند الجهل به: الإسلام، فإنَّ جعل الإيمان الواقعى «١» طريقاً، مستغنى عنه، بل لازم قوله

عليه السلام: «حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك» أنه لا يجوز التوصل بالأماره الاولى و هو الاجتناب الواقعي، لأنه يتوقف على الفحص عن أحواله. فثبت من جميع ذلك أن أظهر الاحتمالات المتقدمه هو كونه تتمه للمعترف، بأن يجعل المراد بكف البطن و الفرج و اليد و اللسان، كفها عن المعاصي الخاصه التي 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 الموجبه لها. و يحتمل أيضا أن يراد بالستر: الاستحياء المطلق، و بالعفاف: التعفّف عن مطلق المعاصي، 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 باجتناّب الكبائر» من قبيل التخصيص بعد التعميم و التقييد بعد الإطلاق، تنبيها على أن ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة

### . [اعتبار المروءه في مفهوم العدالة]

ثمّ المشهور بين من تأخّر عن العلماء: اعتبار المروءه في مفهوم العدالة، حيث عرّفوها بأنها هيئه راسخه تبعث على ملازمه التقوى و المروءه، و هو الّذى يلوح من عبارته المبسوط، حيث ذكر أنّ العدالة في اللغه: أن يكون الإنسان متعادلا لأحوال متساويا، و في الشريعه: من كان عدلا في دينه، عدلا في مروءته، عدلا في أحكامه «٤» (انتهى)، بناء على أنّ المراد بالعداله في الدين و المروءه و الأحكام:

الاستقامه فيها. و أمّا كلام غير الشيخ ممّن تقدّم على العلماء، فلا دلاله



فيه، بل ولا إشعار على ذلك. نعم: ذكره ابن الجنيّد في شرائط قبول الشهاده «٥»، وكذا ابن حمزه في موضع من الوسيله «٦»، بل كلامه الأخير المتقدّم في صدر المسأله «٧»، - ككلامى المفيد والحلى المتقدّم ذكرهما «٨» - دالّ على عدم اعتبارها. وأمّا الصدوقان فهما وإن لم يفسّرا العدالة، إلّا أنّ كلامهما المتقدّم «٩» من أنّه «لا يصلّى إلّا خلف رجلين [أحدهما من تثق بدينه و ورعه وأمانته، والآخر من تتقى سيفه و سوطه]» [١٠] ظاهر في عدم اعتبار المرّوه في العدالة، بناء على أنّ اعتبار العدالة في الإمام متّفق عليه. نعم، قد أخذ القاضي «الستر» و «العفاف» في العدالة «١١» بناء على ما سيأتى «١٢» من أنّه لا يبعد استظهار اعتبار المرّوه من هذين اللفظين. و ذكر في الجامع أنّ العدل الذى يقبل شهادته، هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفعلى المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه «١٣» فإن جعلنا الموصول «١٤» صفه تقييده كانت العفّه - التى عرفت إمكان استظهار المرّوه منها - مأخوذه في عداله الشاهد دون عداله الإمام و مستحقّ الزكاه، و إلّا كانت مأخوذه في مطلق العدالة. و ممّن لا يعتبر المرّوه في العدالة، المحقّق في الشرائع «١٥» و النافع «١٦»، و تبعه العلّامه في الإرشاد «١٧» و ولده في موضع من الإيضاح «١٨». و عزّف الشهيد - في نكت الإرشاد - العدالة في كلام من اعتبرها في مستحقّ الزكاه بأنّها «هيئه تبعث على ملازمه التقوى» «١٩» و ظاهره أنّ العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المرّوه. و الحاصل: أنّه لو ادّعى المتّبع أنّ المشهور بين من تقدّم على العلّامه عدم اعتبار المرّوه في العدالة - خصوصا المعتره

فى غير الشاهد- لم يستبعد ذلك منه، لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ، و أما الشيخ فالعدالة المذكورة فى كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتأخرون، لأنه أخذ فيه الإسلام و البلوغ و العقل، و هذا ليس معتبرا عند المتأخرين، و إن كان العادل عندهم من أفراد البالغ العاقل المسلم، لكن الإسلام و الكمال ليسا جزءا للعدالة عندهم، و لذا يذكرون البلوغ و العقل و الإسلام على حده، فالظاهر أنه أراد بالعدالة صفة جامعه لشرائط العامة لقبول الشهادة، و كيف كان: فالمتبع هو الدليل. و ينبغى الجزم بعدم اعتبارها «٢٠» فى العدالة المعتره فى الإمام، و أن المعتره فى العدالة و «٢١» الاستقامه فى الدين، لأن الدليل على اعتبار العدالة فى الإمام، إما الإجماعات المنقوله و إما الروايات: أما الإجماعات المنقوله «٢٢» فلا ريب فى أنها ظاهره فى العدالة فى الدين المقابله للفسق العدى هو الخروج عن طاعه الله، مع أن الخلاف فى أخذ المروءه فى العدالة يوجب حمل العدالة فى كلام مدعى الإجماع على العدالة فى الدين، و يؤيده أنه لو كان المراد العدالة المطلقه التى تقدم تفسيرها من المبسوط «٢٣» لم يحتج إلى اعتبار البلوغ و العقل فى الإمام مستقلا. و دعوى: أن دعوى الإجماع إنما وقعت من المتأخرين الذين أخذوا المروءه فى العدالة، و كلام مدعى الإجماع يحمل على ما اللفظ ظاهر فيه عنده. مدفوعه- بعد تسليم ما ذكر كتيه- بأن الإجماع إذا فرض دعواه على العدالة المأخوذه فيها المروءه فهى موهونه بمصير جلّ القدماء- كما عرفت- على خلافه. و إن كان المستند الروايات فنقول: إنها بين ما دلّ على اعتبار العدالة، و الظاهر منها هى الاستقامه فى الدين، لأنها الاستقامه

المطلقة في نظر الشارع، فإنَّ التحقيق أنَّ العدالة في كلام الشارع و أهل الشرع يراد بها:

الاستقامه، لكنَّ الاستقامه المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامه على جادّه الشرع و عدم الميل عنها، و إن قلنا بأنّها منقوله من الأعمّ إلى الأخصّ، لكن نقول: إنّ المتبادر منها الاستقامه من جهه الدين، لا من جهه العادات الملحوظه عند الناس حسنا أو قبيحا. و غايه ما يمكن أن يستدلّ لاعتبارها في العدالة المستعمله في كلام الشارع: صحيحه ابن أبي يعفور، و محل الدلاله يمكن أن يكون فقرات منها: الأولى: قوله: «بأنَّ يعرفوه 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 منافيات 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 مّمن «٢٤» عاصرناهم. و في الكلّ نظر، أمّا فقره الأولى: فلما عرفت سابقا من أن 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 العدالة، فيلزم اتّحاد الدليل و المدلول، مضافا إلى أن المتبادر من الستر:

تعلّقه بالعيوب الشرعيّه دون العرفيه، فلا يفيد حذف المتعلّق العموم. و بهذا يجاب عن فقره الثانيه، فإنّ الظاهر من كفّ الجوارح الأربع: كفّها عن معاصيها، لا- مطلق ما تشتهيها. و أمّا فقره الثالثه، ففيها أولا: أن المتبادر من «العيوب» هي ما تقدّم في فقره السابقه ممّا أخذ تركها في مفهوم العدالة، لا مطلق النقائص

الكبائر و الصغائر و المكروهات المنافية للمرّوه، و إلّا لزم تخصيص الأكثر، إذ الكبائر و منافيات المرّوه فى جنب غيرهما- الّذى لا- يعتبر فى العداله تركها و لا فى طريقها سترها- كالقطره فى جنب البحر، فلا بدّ من حملة على المعهود المتقدّم فى الفقرات السابقه، فكأنّ الإمام عليه السلام لَمّا عرّف العداله بملكه الكفّ و التعفّف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشره و المخالطه طريقا إليها. و ثانيا: أنّ غايه ما يدلّ عليه هذه فقره كون ستر منافيات المرّوه من تتمه طريق العداله، لا مأخوذه فى نفسها، فيكون فيه دلالة على أنّ عدم ستر منافيات المرّوه و ظهورها عند المعاشره و المخالطه لا يوجب الحكم ظاهرا بعداله الرجل الّتى تقدّم معناها فى الفقرات السابقه، و لا- يلزم من هذا أنّا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا يحتاج إلى الطريق الشرعى و علمنا منه صدور منافيات المرّوه لم نحكم بعدالته، لأنّ الوصول إلى ذى الطريق يغنى عن الطريق. ففى الروايه دلالة على التفصيل الّذى ذكره بعض متأخري المتأخريين، من أنّه لو كشف فعل منافى المرّوه عن قلبه المبالاه فى الدين، بحيث لا يوثق معه بالتحزّز عن الكبائر و الإصرار على الصغائر كان معتبرا و إلّا فلا. و هذا التفصيل غير بعيد، لكنّه فى الحقيقه ليس تفصيلا فى مسأله اعتبار المرّوه فى نفس العداله- بل قول بنفيه مطلقا- إلّا أنّه يوجب الوهن فى حسن الظاهر الّذى هو طريق إليها. ثمّ إنّ الّذى يخطر بالبال أنّه إن كان و لا- بدّ من فهم اعتبار المرّوه من الصحیحه- 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 شّراح أصول الكافي بالتظاهر بما يقبح و يستهجن في الشرع أو العرف «٣». و لا ريب أنّ منافيات المرّوه ممّا يستهجن في العرف، فهي منافية للستر و العفاف بذلك المعنى. و قد ذكر بعضهم في عداله القوّه الشهويّه- المسّماه بالعفّه- أنّ ما يحصل من عدم تعديلها: عدم المرّوه. و ظاهره أنّ المرّوه لازمه للعفاف. ثمّ إنّ المرّوه- على القول باعتبارها في عداله- مثل التقوى المراد بها عندهم: اجتناب الكبائر و الإصرار على الصغائر، ففعل منافيتها يوجب زوال عداله بمجرّده من غير حاجة إلى تكراره «٤» كارتكاب الكبيره لأنّه لازم تفسيرهم للعداله بالملكه المانع عن «٥» مجانيه «٦» الكبائر و منافيات المرّوه و الباعثه على ملازمه التقوى و المرّوه، و قد عرفت أنّ المراد بالبعث أو المنع:

الفعلى، لا الشأنى. نعم: ربّما يكون بعض الأفعال لا ينافى المرّوه بمجرّده، و لذا قيّدوا منافيات «٧» الأكل في الأسواق بصوره غلبه وقوع ذلك منه، و أنّه لا يقدر وقوعه نادرا، أو للضروره، أو من السوقى، فمعناه- بقريته عطف الضروره و السوقى أنّه لا ينافى المرّوه، لا- أنّه مع منافاته المرّوه لا- يوجب زوال العداله بمجرّده. نعم: فرق بين التقوى و المرّوه، و هو أنّ مخالفه التقوى يوجب الفسق، بخلاف مخالفه المرّوه، فإنّها توجب زوال العداله دون الفسق، ففاقد المرّوه 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 إنه بعد ما أثبت اعتبار المروه بالفقره الثالثه المتقدمه من الصحيحه قال: بقى الكلام فى أنّ منافيات المروه هل توجب الفسق بمجردها 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. ثم استشهد بكلام جماعه ممن قيد الأكل فى السوق بالغلبه أو الدوام.

و يمكن تأويل أول كلامه بأن 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 المروه، بأن المراد ما ينافيها بحسب الأعمّ من المروه «٩» و الإكثار، و معناه أنّ ما ينافى المروه بجنسه هل يزيل العداله بمجرده أو بشرط الإكثار؟ و هو كما ترى!. ثمّ إنه قد تلخّص ممّا ذكرنا من أول المسأله إلى هنا أنّ الأقوى - المذى عليه معظم القدماء و المتأخّرين - : هو كون العداله عباره عن صفه نفسانيه توجب التقوى و المروه أو التقوى فقط - على ما قوّيناه. 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 متأخري المتأخّرين إلى كثير، بل إلى الكلّ «١٣». و كيف كان: فالمتّبع هو الدليل و إن

لم يذهب اليه إلّا قليل، وقد عرفت الأدلّه.

## [ما أورد على القول بالملكه]

### اشاره

بقى الكلام فيما أورد على القول بالملكه و هي وجوه:

### منها:

ما ذكره المولى الأعظم وحيد عصره فى شرح المفاتيح - على ما حكاه عنه بعض الأجله «١٤» - من أنّ حصول الملكه بالنسبه إلى كلّ المعاصى بمعنى صعوبه الصدور لا - استحالتها، فربّما يكون نادرا بالنسبه إلى نادر من الناس - إن فرض تحقّقه - و يعلم أنّ العداله 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 الأئمه عليهم السلام ما كان الأمر على هذا النهج، بل من تتبع الأخبار الكثيره يحصل القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكروه فى الشاهد، و لا فى إمام الجماعه. و يؤيّده 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 المتأخّرين أنّ العداله «هى الملكه الباعثه على التقوى و المرؤه» - ما لفظه: أمّا كون هذه الملكه عداله فلا - ريب فيه، لأنّ الوسط بين البلاده و الجربزه تسمّى: حكمه، و بين إفراط الشهوه و تفريطها 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 المرؤه. و أمّا اشتراط تحقّق هذا [المبنى بهذا] «١» المعنى، حيث اعتبر الشارع العداله، فلم أطلع على دليل ظنّى

لهم، فضلا عن القطعي، و صحیحہ ابن أبی یغفور «٢» علیهم لا- لهم- كما قيل-، نعم: لا یحصل لنا الاطمئنان التام فی اجتناب الذنب فی الواقع إلما فیمن یعلم أو یظن حصول تلك الملكة فیہ، و هذا یقرّب اعتبارها، و لكن یبغده أنّ هذه الصفه الحمیده تكون فی الأوحديّ الذی لا یسمح «٣» الدهر بمثله إلّا نادرا، لأنّ التعديل المذكور یحتاج إلى مجاهدات شاقّه مع تأیید ربّانی، و الاحتیاج إلى العداله عامّ لازم فی كلّ طائفه من كلّ فرقه من سکان البرّ و البحر حفظا لنظام الشرع.

ثمّ قال: لا- یقال إنّ الشارع و إن اعتبر الملكة، و لكنّه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم أو المأموم على فعل الكبيره و الإصرار على الصغیره علامه لها، و هذا یحصل فی أكثر الناس. لأنّنا نقول: إن اعتبر القائل بالملكه فیما یعرف به العداله هذا الذی قلت، فلا ثمره للنزاع فی أنّ العداله ما ذا؟ (انتهی موضوع الحاجه) «٤». و الجواب عن ذلك کلّه: أنّنا لا نعنی بقولنا: «العداله هیئته راسخه» أو «ملكه» أو «هیئته نفسانیته» إلما الصفه النفسانیه الحاصله من خشیه اللّٰه بحيث یردعه عن المعصیه. توضیح ذلك: أنّ ترك المعاصی قد یكون لعدم الابتلاء بها، و قد یكون مع الابتلاء بالمعصیه للدواعی النفسانیه لا لخوف اللّٰه، و قد یكون لحاله خوف حاصله فیہ على سبیل الاتّفاق تمنعه عن الإقدام على المعصیه، حتّى أنّه إذا ترك فی زمان طویل معاصی كثيره ابتلى بها، كان الترك فی كلّ مرّه مستندا إلى حاله اتّفقت له فی ذلك الزمان، و قد یكون ترك المعاصی لحاله واحده مستمرّه فی الزمان الذی یبتلى فیہ بالمعاصی. و هذا الرابع هو



المقصود من «الصفه النفسائيه» أو «الصفه الراسخه» في مقابل «الغير الراسخه»- الموجوده في الثالث. قال العلامه في نهايه الأصول «٥»- على ما حكى عنه- في بيان طرق معرفه العدالة: الأوّل: الاختبار بالصحبه المتأكّده و الملازمه، بحيث يظهر له أحواله و يطّلع على سريره أمره بتكرار المعاشره، حتّى يظهر له من القرائن ما يستدلّ به على خوف في 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 الشهوئيه أو الغضبيّه و غلبتهما، و عليه يحمل ما حكى عن المقدّس الأردبيلي «٦»: من أنّه سئل عن نفسه إذا ابتليت بامرأه مع استجماع جميع ماله دخل في رغبه النفس إلى الزنا؟ فلم يجب قدّس سرّه بعدم الفعل، بل قال: «أسأل الله أن لا يبتليني بذلك» فإنّ عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه الفروض الخارجه عن المتعارف لا- يوجب عدم الملكه فيه، إذ مراتب الملكه في القوّه و الضعف متفاوتة، يتلو آخرها: العصمه، و المعتبر في العدالة أدنى المراتب، و هي الحاله التي يجد الإنسان بها مدافعه الهوى في أوّل الأمر و إن صارت مغلوبه بعد ذلك، و من هنا تصدر الكبيره عن ذى الملكه 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 حتّى يعتبروا في العدالة شيئا، يلزم منه- بحكم الوجدان- ما هو بديهى البطلان؟ إذ المفروض أنّه لاختفاء في

الملازمه و لا فى بطلان اللازم- و هو الاختلال- بل الإنصاف أنّ الاقتصار على ما دون هذه المرتبه يوجب تضييع حقوق الله و حقوق الناس و كيف يحصل الوثوق فى الإقدام على ما أناطه الشارع بالعداله لمن لا يظنّ فيه ملكه ترك الكذب و الخيانه، فيمضى قوله فى 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: أنّ الشريعه المنيعه التى منعت من إجراء الحدّ على من أقرّ على نفسه بالزنا مرّه بل ثلاثا كيف يحكم بقتل النفوس و اوراقهم «١٠» و قطع أيديهم و حبسهم و أخذ أموالهم، و أرواحهم بمجرد شهاده من يجهل حاله من دون اختبار.

و أمّا ما ذكره السيّد الصدر «١١»:- من كون الملكه عباره عن تعديل القوى الثلاث: قوّه الإدراك، و قوّه الغضب، و قوّه الشهوه، و أنّ العداله تتوقّف على الحكمه و العفّه و الشجاعه- فلا أظنّ أنّ الفقهاء يلتزمون ذلك فى العداله، كيف، و ظاهر تعريفهم لها بالحاله النفسانيه ينطبق على الحاله التى ذكرناها و هى الموجوده فى كثير من الناس. و دعوى: أنّ إدخالهم المرّوه فى مدخول «١٢» الملكه و جعلهم العداله هى الملكه الجامعه بين البعث على التقوى و البعث على المرّوه ظاهر فى اعتبار أزيد من الحاله النفسانيه المذكوره التى ذكرنا أنّها تنشأ من خشيه الله تعالى، فإنّ هذه الحاله لا تبعث إلّا على مجانبه الكبائر و الإصرار على الصغائر، و لا تبعث على مراعاة المرّوه مدفوعه: أوّلا: بما عرفت «١٣» من أنّ الأقوى خروج المرّوه عن مفهوم العداله. و ثانيا: أنّ اعتبار الملكه الجامعه بين البعث

على التقوى و المرؤه غير ما ذكره السيد أيضا، لأن المراد منها: الاستحياء و التعفف فيما بينه و بين الله و بين الناس، و هذا أيضا كثير الوجود فى الناس، بل الاستحياء عن الخلق موجود فى 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 فى الغايه حتى كاد لا يرى ثمره لجعل العداله هى الملكه، كما تقدّم من السيد الصدر «١٤»، فكيف يتفاوت الأمر فى اختلال النظام و استقامته بين جعلها «حسن الظاهر» و بين جعلها «الملكه» و جعل حسن الظاهر طريقا إليها؟.

## و منها

«١٥»: أن الحكم بزوال العداله عند عروض ما ينافيها من معصيه أو خلاف مرؤه و رجوعها بمجرّد التوبه، ينافى كون العداله هى الملكه. و ما يقال فى الجواب: من أن الملكه لا تزول بمخالفه مقتضاها فى بعض الأحيان، إلا أن الشارع جعل الأثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالإجماع، و جعل التوبه رافعه لهذا المزيل، فالأمر تعبّدى. ففيه: أنه مخالف لتصريحهم بالزوال و العود.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣١

و الجواب: ما تقدّم من أن العداله ليست عندهم هى الملكه المقتضيه للتقوى و المرؤه، المجامعه لما يمنع عن مقتضاها، لأن 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 أبيت إلا عن ظهور عبائرهم

فى كون العداله هى الملكه المقتضيه لا بقيد الخلو عن المعارض و المانع، فى كفى فى إرادته الملكه المقتضيه الخاليه عن المانع تصريح نفس أرباب الملكه- كغيرهم- بأن نفس العداله تزول بمواقعه الكبائر، و لذا ذكرنا أنه لا قائل بكون العداله مجرد الملكه من غير اعتبار للمنع الفعلى. و أمّا التوبه فهى إنما ترفع حكم المعصيه و تجعلها كغير الواقع فى الحكم، فزوال العداله بالكبيره حقيقى، و عودها بالتوبه تعيدى، بل سيجى ء «٢» أن الندم على المعصيه عقيب صدورها، يعيد الحاله السابقه و هى الملكه المتصفه 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، لأن الشخص حين الندم على المعصيه، من حيث إنها معصيه- كما هو معنى التوبه- يمتنع صدور المعصيه منه، فالشخص النادم متصف بالملكه المانع فعلًا، بخلاف من لم يندم، فتأمل.

## و منها:

أن ما اشتهر بينهم أن تقديم الجرح على المعدل- عند التعارض- لا يتأتى إلا على القول بأن العداله هى «حسن الظاهر» و أمّا على القول بأنه «الملكه» فلا يتجه، لأن المعدل إنما 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 بأننا إذا أخذنا بقول الجرح فقد صدقناه و صدقنا المعدل، لأنه لا- مانع من وقوع ما يوجب الجرح و التعديل بأن يكون كل منهما اطلع على ما يوجب أحدهما: و أنت خير بأن المعدل- على القول بالملكه- إنما يخبر عن علم بالملكه و ما هو عليه فى نفس الأمر و

الواقع، ففي تقديم الجرح حينئذ و تصديقهما معا جمع بين النقيضين، فتأمل. و الجواب أنّ عدم الكبيره مأخوذ في العدالة إجماعا على ما تقدّم «٣» إمّا لكونه قيّدا للملكه على ما اخترناه، و إمّا لأخذه في العدالة بدليل الإجماع و النصّ، كيف! و لو لم يكن مأخوذه لم يكن الجارح معارضا له أصلا. و كيف كان: فاعتماد المعدّل على هذا الأمر العدمي المأخوذ في تحقّق العدالة ليس إلّا على أصاله العدم، أو أصاله الصّحه، أو قيام الإجماع على أنّ العلم بالملكه المجرّده طريق ظاهريّ للحكم بتحقّق ذلك الأمر العدمي. و الحاصل: أنّ الإجماع منعقد- بل النصّ «٤»- على أنّه يكفي في الشهاده على العدالة بعد العلم بالملكه أو حسن الظاهر- على الخلاف في 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 العدمي- ثابت بالطريق الظاهري، و هو مستند شهادته، و من المعلوم أنّ شهاده الجارح حاكمه على هذا الطريق الظاهري، فإنّ تعارضهما إنّما هو باعتبار تحقّق هذا الأمر العدمي و عدم تحقّقه، و إمّا فلعلّ الجارح أيضا لا ينكر الملكه، بل يعترف بها في متن الشهاده. فالمقام على ما اخترناه- من أخذ الاجتناب عن الكبيره قيّدا للملكه- نظير شهاده إحدى البيّتين على أنّه ملكه قد اشتراه من المدعى، تعويلا على أصاله صّحه الشراء، و شهاده البيّنه الأخرى أنّه ملك للآخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصّحه. و على القول بكونه مزيلا للعدالة 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» فشهادته المعدّل مركّبه من أمر وجوديّ و عدميّ، و شهادته الجارح «٦» يدلّ على انتفاء ذلك الأمر العدميّ، فالتعارض إنّما هو في الجزء الأخير، و من المعلوم كونهما من قبيل النافي و المثبت. نعم: لو اعتبرنا في التعديل الظنّ بعدم صدور الكبيره، كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع، فلا بدّ إمّا من ترجيح الجارح لاستناده إلى القطع الحسيّ بخلاف المعدّل فإنّه مستند إلى الظنّ الحدسيّ، و إمّا من التوقّف عن الحكم بالعداله و الفسق و الرجوع إلى الأصل. كما أنّه لو اعتبر في التعديل العلم أو الظنّ بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيره عنه بادر إلى التوبه-البته-، كان المناسب تقديم المعدّل لأنّ غايه الجرح صدور المعصيه لكن المعدّل يظنّ أو يعلم بصدور التوبه عقيب المعصيه على فرض صدورها، فكأنّ الجارح مستند في تفسيقه إلى صدور الكبيره و عدم العلم بالمزيل و هي التوبه، و المعدّل و إن لم يشهد بعدم صدور المعصيه إلّا أنّه يشهد بالتوبه على فرض صدور المعصيه.

## و منها:

ما ذكره في مفتاح الكرامه: من إطباق الأصحاب- إلّا السيّد و الإسكافي- 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 العداله هي «الملكه» دون «حسن الظاهر». و لم لا يجوز أن يكون العداله 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 الأدلة في كون العدالة شرطا واقعيًا بانضمام ما دلّ على صحّة الصلاة مع ثبوت الفسق، أن يكون العدالة أمرًا ظاهريًا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعيّة، وإلّا وجب إمّا صرف أدلّه اشتراط تحقّقها في الواقع عن ظاهرها و جعلها من الشروط العلميّه، وإمّا إبقاؤها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيًا، و صرف أدلّه كون العدالة الواقعيّه شرطا في صحّه الصلاة الخاليّه عن الفاتحه و غيرها- من خواصّ المنفرد- إلى كونها شرطا علميّا، و كلاهما مخالفان للأصل. قلت: أوّلا: إنّهُ قد تقدّم «٩» أنّه لا- يمكن أن يكون العدالة أمرًا ظاهريًا- مثل حسن الظاهر و نحوه- مع كون الفسق أمرًا واقعيًا، و إمّا خرجا عن التضادّ، لاجتماعهما حينئذ في من حسن ظاهره و فرض فاسقا في الواقع، مع أنّ تضادّهما من بديهيّات العرف، فإنّهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطّلاع على قبح الإمام، بل يقولون: «إنّه تبيّن فسقه» و لذا عبّروا في المسأله المتقدّمه بقولهم: إذا تبيّن فسق الإمام. و ثانيا: أنّه لو سلّمنا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٢

إمكان تعقّله من كون نفس العدالة الواقعيّه حسن الظاهر و إن فرض فسقه واقعا، لكن نقول: إنّ الحكم بالصحّه لا يدلّ على عدم كونها هي الملكة و لو بضميمه ظهور أدلّه اشتراطها في كونها شرطا 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 شرطا علميّا، نعم: أرباب حسن الظاهر، يجعلونه شرطا واقعيًا. هذا كلّهُ مع أنّ معقد إجماع المعترّ هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها، قال: «ظهور العدالة معترّ عند علمائنا» (١)

و ظاهره كونه شرطاً علمياً عند الكل، و هذا الكلام من المحقق يدل أن العدالة عنده أمر واقعي، قد يظهر و قد لا يظهر، و لا ينطبق إلماً على «الملكه» و حينئذ فيصير عنده و عند غيره شرطاً واقعياً. و أما الأخبار: فما دلّ منها [على اعتبار الوثوق بالدين، فدلالته على كون العدالة شرطاً علمياً واضحاً، و الدالّ منها] «٢»

على اعتبار مفهوم العدالة ظاهر في صورة العلم، إذ ليس فيها إلماً أنه إذا كان الإمام عادلاً فافعل «٣» كذا، فلا حظ و تأمل. [مع أن صحه صلاه المأموم ليست اجماعية، فقد خالف السيد المرتضى في المسألة بناء على أن العدالة شرط واقعي تبين انتفاؤها «٤» و احتج القائل بالصحة، بأنها صلاه مشروعه في ظاهر الحكم، فهي مجزيه] «٥». ثم إنك قد عرفت غير مره أن القول بأن العدالة «نفس ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق» مع كونه غير معقول - كما عرفت -، غير مصرح 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 بدهاه مضاذتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر، و الشىء يمتنع أن يفسر بما يجمع ضده، و مع ذلك فهو غير مصرح 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 المقنعه -، حيث ذكر أن العدل «من كان



معروفا بالدين و الورع عن محارم الله» (٧). و لا يخفى أنّ ظاهر هذا الكلام و إن كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين و الورع، لا من اتّصف بهما في نفس الأمر، لكن لا يخفى أنّ تحقّق الدين في نفس الأمر معتبر في العدالة اتّفاقا 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، أي: فيما يظهر للناس في أحواله، فلا بدّ من أن يراد من العبارة: تفسير العدل المعلوم عدالته، لأنّه الذي يترتّب عليه الأحكام، دون العدل النفس الأمرى مع قطع النظر عن كونه معلوما، فكأنّه قال: «العدل المعروف عدالته من كان معروفا بالدين و الورع» فالعدل الواقعي من له دين و ورع في الواقع، و العدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بالدين و الورع. نعم: لو التزم أحد أنّ الإسلام الواقعيّ أيضا غير معتبر في العدالة الواقعيّه، كان العدالة عنده: حسن الظاهر من حيث الدين و الورع، لكنّ الظاهر من حكاية هذا القول هو إلغاء الواقع و نفس الأمر بالنسبة إلى الورع لا الدين. و ممّن حكى عنه هذا القول الشيخ في النّهاية (٨)، حيث ذكر «أنّ العدل الذي يقبل شهادته: من كان ظاهره ظاهر الإيمان، ثمّ يعرف بالستر و العفاف». فظاهره إرادته معلوم العدالة، كما لا يخفى. و ممّا ذكر يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضي (٩) حيث اعتبر في العدالة «الستر و العفاف» و حال حكايته عن التقيّ (١٠) حيث اعتبر فيها «اجتناب القبائح» الذي هو أمر واقعيّ، و حال عبارته الجامع (١١) حيث اعتبر فيها «التعفّف و اجتناب القبائح»

و لا يحضرني كلام غيرهم. و بالجملة: فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام أحد من القدماء، و سيأتي غايه ما يمكن أن يوجّه 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 التي هي ضدّ الفسق «مجرد حسن الظاهر» و إن استدّل له بعض متأخري المتأخرين «١٣» بأخبار، هي بين ظاهر في اشتراط قبول الشهاده بالصّيفه الواقعيّه التي لا دخل لظهورها في تحقّقها و إن كان لظهورها دخل في ترتيب أحكامها- كما هو شأن كلّ صفة باطيّه واقعيّه من الشجاعه و الكرم، بل العصمه و النبوه و نحوهما- مثل قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا» «١٤». و: «لا بأس بشهادة المكارى و الجمال و الملاح إذا كانوا صلحاء» «١٥». و ما ورد في تفسير العسكري 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 أبي يعفور التي 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 الجماعة، فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». و ما ورد في قبول شهاده القابله في استهلال الصبيّ - إذا سئل عنها فعُدلت

«٢٣». و ما ورد: «أنّ الشاهد إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه» «٢٤». و فى قبول شهادته المسلم «إذا كان يعرف منه خير» «٢٥». و أنه «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «٢٦». و غير ذلك ممّا دلّ على ترتّب أثر العدالة على حسن الظاهر. و هذا شىء لا ينكره أهل الملكة، فإنّهم يجعلونه طريقاً، كما هو ظاهر قوله عليه السلام فى صحيحه ابن أبى يعفور- بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر فى اعتبار الصفه النفسائيه-: «و الدلاله على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لعيوبه» «٢٧». و من هذه الصحيحه و نحوها- مثل قوله: «ظهرت عدالته»- يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ ظاهر اشتراط قبول الشهاده بحسن الظاهر- كما دلّت عليه تلك الأخبار بضميمه ما دلّ على اشتراطه بالعداله- هو اتّحاد العدالة و حسن الظاهر، للإجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين، فكون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة خلاف ظاهر الاتّحاد، كما إذا ورد أنّه «يشترط فى الشاهد العدالة» و ورد أيضاً «يشترط فيه حسن الظاهر» فحينئذ يجعل العدالة عبارته عن الاستقامه الظاهريه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٣

عليها الإنسان فى ظاهر حاله. فإن قلت: إن أراد أهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقاً، كونه طريقاً يعتبر فيها إفاده الظنّ بالملكه أو عدم الظنّ بعدمها، فهو مخالف لظاهر الأخبار المتقدمه بل صريح بعضها، مثل قوله: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه» «١» فإنّه فى قوه قوله:

«و لا يلتفت إلى باطنه» نظير قوله عليه السلام- فى لحوم أسواق المسلمين-: «كلّ و لا تسأل» «٢» و مثل قوله: «فطنوا به كلّ

خير» (٣) حيث إن الأمر بالظنّ - مع أنّه غير مقدور - راجع إلى ترتيب آثار الظنّ و إن لم يحصل هو. وقوله عليه السلام: «ظهرت عدالته» (٤) الظاهر في وجوب التعبد بعداله ذلك الشخص. وقوله 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 أنّه طريق تعييدي بمعنى أنّه يحكم بجميع أحكام العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر، فيكون حسن الظاهر عدلا شرعا - كما أنّ مستصحب العدالة عدل شرعا - انتفت الثمره بين القولين، بل التحقيق أنّه لا تغاير بينهما، بناء على أن يراد من جعل العدالة «حسن الظاهر» كون حسن الظاهر عداله شرعا، كما أنّ الحاله المسبوقه بالعداله المشكوك في زوالها عداله شرعا، فقولهم: «العدل من كان معروفا بكذا» نظير قولهم: «المسلم من أظهر الشهادات» 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 شيئا، بل يعامل معها معامله عدمها. و الحاصل: أنّ أرباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامه الواقعيه المسببه عن الملكه، أو مجرد الاستقامه على طريق الحقّ من فعل الواجبات و ترك المحرّمات و لو من دون الملكه - على الاختلاف المتقدّم، المستفاد من كلمات الأصحاب - إلّا أنّهم جعلوا استقامه الظاهر طريقا تعييديا إلى ذلك المعنى الواقعي بحيث كأنّها صارت موضوعا مستقلا 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 القبلة و الوقت و غيرها- على مؤدّيات الطرق الظاهريه، كالاستصحاب و أصاله الصحه. قلت، أوّلا: إنه سيجي ء «٩» فى بيان طرق العداله أنه يعتبر فى حسن الظاهر إفادته الظنّ بالملكه، و أنّ ما ذكر من الأخبار لا ينهض على إثبات كونه من الطرق التعبدية التى لا يلاحظ فيها الظنّ بذى الطريق. و ثانيا: لو «١٠» سلّمنا كونه طريقا تعبديا كذلك، لكن هذا لا يوجب تفسير «العداله» بحسن الظاهر- كما هو ظاهر هذا القول- لأنّ مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظه الملكه رأسا حتّى مع العلم بعدمها، فضلا عن صورته الظنّ به، و أين هذا من الطريقيه؟. و بالجملة: فهذا القائل إن أراد أنّ «حسن الظاهر» هى العداله الواقعيه و لا واقع لها غيره، فهو غير معقول، لما عرفت «١١»

من اجتماعه مع الفسق الواقعيّ الذى هو ضدّ العداله. و إن أراد أنّ «حسن الظاهر» مع عدم الفسق الواقعيّ هى العداله، و إن انتفت الملكه فى الواقع، فهو و إن كان معقولا، إلّا أنّه خلاف ظاهر ما دلّ على كون العداله صفه نفسائيه باطيئه. و إن أراد أنّه طريق إليها، فإنّ أراد كونه طريقا تعبديا و لو مع الظنّ بعدم الملكه، فلا يساعده 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 للعداله مع عدم إناطته بإفاده الظنّ بالملكه، 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 لباقى أهل المحلّه، و الظاهر لأهل البيت باطن للجيران، و الظاهر لزوجه الشخص باطن لغيرها، و قد يكون السلسله بالعكس، فلا يظهر لزوجه 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» بالملكه- معارضتها بما هو أخصّ منها ممّا دلّ على اعتبار الوثاقه بالأمانه و الورع فى الإمام و الشاهد، مثل قول الإمام عليه السلام- المحكّي عنه فى الفقه الرضوى-: «لا- تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تتقى سيفه و سوطه» «١٣»، و روايه أبى على ابن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «١٤» و قوله عليه السلام فى تفسير «١٥» قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ «١٦» «١٧». فإن قلت: ما دلّ على كون «حسن الظاهر» طريقا تعبديا إلى العدالة حاكم على أمثال هذه، نظير أدلّه كون البيئه طريقا تعبديا إليها، مع أنّهم لا يقولون بتقييد أدلّه البيئه بصوره إفاده الوثوق بالواقع. قلت: التحقيق فى 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 أبى يعفور «١٩»

و روايه علقمه «٢٠» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس.. الخبر» «٢١» و قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس فى جماعه فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». فهو و إن كان حاكما عليها. لكن يرد على

الكل - 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 كلاماً آخر، و هو أنّه يمكن أن يقال: إنّ ظاهر أدلّه اعتبار الوثوق و الورع اعتباره من باب الموضوعيّة لا من باب الطريقيّة و الكاشفيّة، فإذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق، و يخصّص به عموم كلّ ما دلّ على اعتبار طريق إلى العدالة و لو كانت بيّنه شرعيّه، فلا- يعمل بها إلّا مع اعتبار الوثوق. لكن الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر في المقام من باب الطريقيّة، 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، و قد عدّ منها- في الحسن كالصحيح المرويّ عن الرضا عليه السلام- من تيف «٢٣» و ثلاثين، فإنّه كتب إلى المأمون: «من محض الإيمان: اجتناب الكبائر، و هي:

قتل النفس التي حرّم الله، و الزنا، و السرقة، 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 أهلّ لغير الله به من غير ضروره، و أكل الربا بعد البيّنه، 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 المعتبر على أنّها ممّا أوجب الله عليها النار

- سواء أوعد في الكتاب، أو أخبر النبي صلّى الله عليه و آله و سلم أو الإمام عليه السلام بأنّه ممّا يوجب النار- لدلاله الصحاح المرويّه في الكافي «٣» و غيرها على أنّها: ما أوجب الله عليه النار و لا ينفيه ما دلّ على أنّها ممّا «٤» أوعد الله عليه النار «٥» بناء على أنّ إيعاد الله إنّما هو في كلامه المجيد، فهو مقيد لإطلاق ما أوجب الله.

، لا من حيث عموم المعصية، ليشمله قوله تعالى وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ «٦». و نحو ذلك ما إذا كشف السنه عن إبعاد الله تعالى، مثل قوله عليه السلام: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه أو سمعت أذناه، فهو من الذين قال الله تعالى: الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ.. إلخ «٧» «٨». و الدليل على ثبوت الكبيره بما ذكر في هذا الوجه صحيحه عبد العظيم ابن عبد الله الحسنى المرويّه فى الكافى - عن أبى جعفر الثانى، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبى عبد الله عليه السلام فلّمّا سلّم و جلس تلا- هذه الآيه الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ 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 يَنفَعُ مِنَ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ 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، لأنَّ الله تعالى جعل العاقَّ جباراً شقيّاً في قوله تعالى وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا «١٣» و قتل النفس الّتي حرّم الله إلّما بالحقّ، لأنَّ الله تعالى يقول فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا. «١٤» (الآيه) و قذف المحصنه، لأنَّ الله تعالى يقول لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٥» و أكل مال اليتيم، لأنَّ الله تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِيلُونَ سَيعيراً «١٦» و الفرار من الزحف، لأنَّ الله تعالى يقول وَ مَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مَتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بُئْسَ 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 عَلِمُوا 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 يَخْلُدْ 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 يَكْتُمُهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «٢٤» و شرب الخمر، لأنَّ الله عزَّ وجلَّ نهى عنه كما نهى عن عباده الأوثان، و ترك الصلاة متعمِّداً و شيئاً ممَّا فرضه الله، لأنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم قال: «من ترك الصلاة متعمِّداً فَقَدْ بَرىء من ذمِّه الله و ذمِّه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و 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: هلك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم «٢٦».

#### الرابع: دلالة العقل و النقل على أشدِّه معصيته ممَّا ثبت كونها من الكبيره أو مساواتها

، كما فى قوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «٢٧»، و فى الكذب: «شَرُّ مِنَ الشَّرَابِ» «٢٨»

و كما ورد أن: «الغيبه أشدَّ من الزنا» «٢٩» و مثل حبس المحصنه للزنا، فإنَّه أشدَّ من القذف بحكم العقل، و مثل إعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، فإنَّه أشدَّ من الفرار من الزحف.

#### الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهاده عليه

، كما ورد النهى عن الصلاة خلف العاق لوالديه «٣٠».

ثمَّ 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 النفي فى الصغيره راجع إلى خصوص وصف الصغيره و إن كان فى الكبيره راجعا إلى نفي 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 إلَّا القوم الخاسرون» «٣٤» «٣٥» بضميمه ما ورد من أن 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 أن العاصى إذا تاب عن معصيته السابقه ثمَّ أوقع معصيه أخرى لم يصدق عليه «الإصرار» و لو فعل ذلك مراراً، و إليه ينظر قوله عليه السلام: «ما أصرَّ من

استغفر» (٤٠) و كذا فحوى: «لا كبيره مع الاستغفار» (٤١) فيشترط في صدق «الإصرار» عدم التوبه عن المعصيه السابقه. ثم إنه إمّا أن يعزم على غيره مع فعله أولاً- معه، و إمّا أن لا يعزم عليه، و على الثانى إمّا أن يفعل الغير، و إمّا أن لا يفعله و حكم الجميع أنّه إن كان عازماً على العود، فالظاهر صدق «الإصرار» عرفاً و إن لم يعد إليها. و يؤيده مفهوم قوله: «ما أصرّ من استغفر» (٤٢) و قوله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ لَمْ يُصِرُّوا (٤٣): «الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر الله» (٤٤). و قد عدّ عليه السلام فى حديث جنود العقل و الجهل منها: «التوبه»، و جعل ضدها: «الإصرار» (٤٥)

بناء على أنّ ظاهر السياق كونهما ممّا لا ثالث [لهما]، فتأمل. و فى حسنه ابن أبى عمير، عن أبى الحسن الكاظم عليه السلام: «قال: لا يخلد الله فى النار إلّا أهل الكفر و الجحود و الضلال و الشرك، و من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال الله تعالى إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (٤٦) قلت: يا ابن

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٥

رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم فالشفاعه لمن تجب من المؤمنين؟ قال: حدّثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: إنّما شفاعتى لأهل الكبائر، و أمّا المحسنون فما عليهم من سبيل. قال ابن أبى عمير: قلت يا ابن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم فكيف يكون «١» الشفاعه لأهل الكبائر و الله تعالى

يقول وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى ﴿٢﴾. و من ارتكب الكبائر فليس بمرتضى؟! قال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا إلا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَمَ: «كفى بالندم توبه» و قال عليه السلام: «من سرّت حسنه و ساءته سيئه ﴿٣﴾ فهو مؤمن» فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، فلم يجب له الشفاعة و كان ظالما، و الله تعالى يقول ما 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 المعاصي و هو يعلم أنه سيعاقب عليها، إلا أنه ندم على ما ارتكب، و متى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة، و من لم يندم عليها كان مصرا، و المصّر لا يغفر له، لأنه غير مؤمن لعقوبه ما ارتكب، و لو كان مؤمنا بالعقوبه لندم، و قد قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَمَ: «لا كبيره مع الاستغفار، و لا صغيره مع الإصرار» و أما قوله: «و لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» [فإنهم لا يشفعون إلا 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، إلا أن ظاهره أنه لا فرق بينها و بين غيرها فى تحقّق «الإصرار» بعدم الندم. ثم إن عدم الندم و إن جامع عدم العزم على المعصيه - كما لو تردّد فيها أو لم يلتفت إليها - إلا أن هذه الصورة خارجه عما

ذكر سابقا من قوله: «من اجتنب الكبائر لم يسأل عن الصغائر» يعنى إذا لم يكفّرها بتوبه أو عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصيه 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 العدم، و إن حصل الإكثار على وجه يصدق الإصرار عرفا فلا إشكال أيضا. فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق المعصيه إذا كان العزم مستمرّا من زمان الفعل السابق. و إذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصيه. و قد لا يصدق إلّا بالفعل، و هو ما إذا تحقّق الإكثار على وجه يوجب الصدق عرفا، و ما يدلّ «٧» على عدم العداله 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 المجرد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجردّه و إن أصرّ عليه، لأنّ هذا إصرار على العزم لا على المعصيه، إلّا إذا قلنا إنّ العزم على المعصيه معصيه، و للكلام فيه محلّ آخر. ثمّ أنّه قد يشكل الأمر بناء على القول بوجوب التوبه مطلقا، من جهه أنّ المعصيه لا تنفكّ عن الإصرار، لأنّه إذا ترك التوبه عن الصغيره فقد أخلّ بواجب آخر و هى التوبه، و حيث إنّها

فوريّه ففى أدنى زمان «١٠» يتحقّق الإصرار- كما لا يخفى- ، فيكون الثمره بين القول بثبوت الصغائر و القول بكون المعاصى كلّها كبائر منتفيه أو فى غايه القلّه، مثل ما إذا فعل صغيره ففسيتها 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» باجتناّب الكبائر و بالأعمال الصالحه.

و هو لا- يخلو عن نظر، لعموم أدلّه وجوب التوبه، كما سيّجى ء «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 باجتناّب 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 سيّجى ء «١٤» و الثانى- مع أنّه خلاف إطلاق الشارع من عدم كون الصغيره مفضيه إلى الكبيره

و إن لم يتب عنها و لم يعمل مكفراً آخر- لا- ينافى وجوب التوبه ما لم يكفر الذنب بمكفر آخر غيرها. و لا يجوز أن يكون الوجوب تخييراً بين التوبه و اجتناب الكبائر و الأعمال المكفّره، كما لا يخفى. فالتحقيق فى الجواب: دعوى كون وجوب التوبه وجوباً عقلياً محضاً، بمعنى كونه للإرشاد، و إن أمر بها الشارع أيضاً فى الكتاب و السنّه، لكن أوامرها إرشاديه لرفع مفسده المعصيه السابقه، و لا يترتب على تركها عقاب آخر. و بعبارة اخرى: إنّما وجبت التوبه للتخلص عن المعصيه السابقه، و وجوب التخلص عن المعصيه ليس واجباً شرعياً يترتب على تركه «١٥» عقاب آخر غير العقاب المذموم لم يتخلص منه، فهى من قبيل معالجه المريض التى أمر بها الطبيب، فلا يترتب على مخالفتها أمر سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، فإنّنا لا نعى بالأمر الإرشادى إلّا ما لا يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر، و لا على موافقته إلّا ما يقتضيه فعله كذلك و ليس من قبيل الأوامر التعديديه التى أمر بها السيد عبده فى مقام الاستعلاء و التعبد، ليرتب على موافقته ثواب الإطاعه زائداً [عمّا يقتضيه نفس المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، و على مخالفته عقاب زائداً] «١٦» عمّا يقتضيه نفس ترك المأمور به كذلك، و سيجى ء فى مقام التعرض لحكم التوبه ما يوضح ذلك. فترك التوبه ليس من المعاصى التى توجب العقاب، و لا يدخل فى المعاصى الشرعيّه المنقسمه إلى صغيره و كبيره، و إن كان قبح تركها- من حيث إنه إقامه على العقاب و بقاء عليه- قد يصل

إلى حدّ قبح الكبيره، وقد لا يصل إليه بحسب قبح المعصيه التي بقي عليها.

## خاتمه

## فى التوبه

و الكلام تاره فى حقيقتها، و اخرى فى حكم إيجادها، و ثالثه فى حكمها بعد الوجود. أمّا حقيقتها: فهى الرجوع إلى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٦

الله بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه، و هو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى و الانحراف عن سبيل التوجه إليه خسرا لا يعدّ ما عداه خسرا، فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبه ذلك اليقين تألم نفساني يناسب تلك المرتبه فى الشده و الضعف، و يعبر عنه ب «الندم».

و هل يعتبر فيها العزم على عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، و قيل: لا. و الأقوى: أنه إن كان المراد بالعزم: «القصد الّذى لا يتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه» فاعتباره ممّا لا دليل عليه، و أنه يستلزم امتناع التوبه ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصيه عند الابتلاء بها، كسىء الخلق الّذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكررا فى شتم من يتعرّض له [بما لا يوجب جواز شتمه] «١» و كالجبان الّذى لا يأمن وقوعه فى الفرار عن الزحف، و نحو ذلك. فبقى إطلاق مثل قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «كفى بالّندم توبه» «٢»

و قوله عليه السلام: «إن كان الندم من الذنب توبه فأنا أندم النادمين» «٣» سليما عن المقيد. و إن أريد: «تحقّق إرادته بعدم عوده إلى المعصيه و إن لم يثق بحصول مراده» فهو ممّا لا ينفكّ عن الندم. و هل يعتبر فيها الاستغفار أم لا؟ التحقيق: أنه إن أريد به: «حبّ المغفره و



شوق النفس إلى أن يغفر له الله» فالظاهر أنه لا ينفك عن الندم.

و إن أريد به «الدعاء للمغفرة» الذي هو نوع من الطلب الإنشائي، ففي اعتباره وجهان: من إطلاقات الندم «٤»، و من مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: «لا كبيره مع الاستغفار» «٥» و قوله: «دواء الذنوب الاستغفار» «٦» و قوله: «ما أصرَّ من استغفر» «٧» و نحو ذلك. ثم إن 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 المروي في أول أصول الكافي، حيث قال عليه السلام:

«التوبه و ضدّها الإصرار و الاستغفار و ضدّها الاغترار» «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 فإنني لك من المستغفرين» «١٠». و يؤيد ذلك ظاهر العطف في الاستغفار المشهور المكرر في الأدعيه و الألسنه: «أستغفر الله ربي 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 يؤيد غير ذلك من الأخبار التي يظهر للمتتبع. و يمكن حمل التوبه المعطوفه على الاستغفار في الآيات و الأخبار على الإنابه، أعني التوجه إلى الله بعد طلب العفو عمّا سلف، و هذا متأخر من التوجه إليه لطلب العفو الذي هو متأخر عن الندم الذي هو توجه أيضا إلى الله، لكونه رجوعا من طريق البطلان و

عوده 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 و أتوب إليه» بقوله عليه السلام في مقام التأديب: «ثكلتك أميك! أتدرى ما الاستغفار؟» ثم فسره بما يجمع أموراً ستته: الندم على ما مضى، والعزم على الترك في المستقبل، وقضاء الحقوق القوتية «١٤»، و تحليل القوى الحاصله من الخوض في الشبهات «١٥» المحرّمه، و أذاقه النفس مراره الطاعه كما أذاقها حلاوه المعصيه «١٦». و أمّا حكم إيجادها: فهو الوجوب مطلقاً عن الصغائر والكبائر، و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى توبوا إلى الله توبه نضوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم «١٧» و قوله جلّ ذكره وَ توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون «١٨». و من السنّه ما لا يحصى كثره «١٩». و أمّا الإجماع: فقد ادّعاه غير واحد، كصاحب الذخيره «٢٠»، و شارح أصول الكافي، بل ادّعى هو إجماع الأئمه عليه «٢١». و أمّا العقل: فالظاهر أنّه حكم بوجوبه عقلاً كلّ من قال بالحسن و القبح العقليين، و استدلّ عليه أفضل المحقّقين في تجريده بأنّه دافع للضرر فيجب «٢٢»، و اعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلّيه «٢٣».

### [إثبات العدله بالشهاده]

ثمّ إنّ الكلام في إثبات العدله بالشهاده بعد القطع بأنّها تثبت بها في الجملة، يقع في مقامات: الأوّل: أنّها هل تثبت بالشهاده الفعلّيه - بمعنى أن يفعل العدلان فعلاً يدلّ و يشهد على

عدالته، كأن يصلّي وراءه مع انتفاء احتمال الضروره- أم لا؟ وجهان: جزم بالأول في الدروس «٢٤»، و لعله لعموم ما دلّ على وجوب تصديق العادل بل المؤمن، الشامل لتصديق قوله و فعله، فإنّ الفعل كالقول منبئ و مخبر عمّا في ضمير الفاعل فيتصّف بالصدق و الكذب، مثل قوله تعالى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ «٢٥». و ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن «٢٦» و إن انصرف كلّ ذلك إلى القول، إلّا أنّ إرادته تصديقه في مطلق ما يدلك و يتبئك عليه و يرشدك 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 بالتثبت في خبره. و حمل نفس فعل الفاسق على الصّحّه إنّما هو من حيث نفس فعله، لا من حيث إنّه فعل له، فإنّ الفاسق إذا صلّى خلف شخص صلاه الاستيجار استحقّ الأجره، و لا يلتفت إلى احتمال فسق إمامه، و أمّا من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله في عدم العمل به، مع أنّ نفس القول الصادر منه من حيث إنّه فعل يحمل على الصّحّه، و لا يلتفت إلى احتمال كونها معصيه من جهه كونها شهاده زور. و إلى ما ذكرنا- من أنّ الفعل في دلالتة كالقول، و أنّه يقبل مع العداله و يردّ مع الفسق- ينظر كلام غير واحد من فقهاءنا، منهم العلامة رحمه الله- فيما حكى عنه في نهج الحقّ- حيث قال في مقام الردّ على العامّه القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق، ما هذا لفظه: و قال الله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ.. إلخ «٢٧» أوجب التثبت عند خبر

الفاسق، و من جملته الطهاره التي هي من شروط الصلاه (انتهى) «٢٨». و ظاهره أنّ تصديّه للصلاه إخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهاره، و حيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا و يدلّ عليه بأفعاله. و لا ينافي ذلك الحكم بصحّه صلاته من حيث إنّه فعله، حتّى يستحقّ ما يستحقّه بالصلاه الصحيحه من الأجره لو كانت بإجاره، و حصول «٢٩» القبض بها إذا وقعت «٣٠» في أرض موقوفه جعلت مسجداً و نحو ذلك. و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يتأمّل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبه في كتبهم، من أجل أنّ الخبر و النبا لا يصدق على الكتابه، مع ذهاب أكثرهم إلى أنّ 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 جهة آيه النبا و نحوه. و دعوى: أنّ العمل بها باعتبار تلفظ المؤلّف بها و نقلها مشافهه لمن كان أخذ منه الحديث، تكلف ضعيف. و من هنا يعلم أنّ اعتبار التلفظ و عدم كفايه الكتابه في البيئه على الدعاوى إنّما هو لدليل خارج، لا لأنّ 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 تعبداً. و ما ذكر في عباره العلامه و الشهيد لا يدلّ

على أنّ فعل العادل معتبر في دلالة نظير اعتبار قوله، فلعلّ مرادهما أنّ الفاسق لا يقبل خبره إذا صرّح به، فكيف يقبل إذا ظهر مطلبه من فعله؟ فإنّ فعله ليس بأقوى من قوله في الحجّية، فالمراد أنّ فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول، لا أنّ فعل العادل مقبول كقوله. ثمّ إنّ هذا كلّ بعد فرض ثبوت قاعده أخرى، وهي أنّ كلّ طريق يجوز للإنسان أن يعمل عليه كالاستصحاب، و البيّنه، وقول العدل، وغيرها يجوز له أن يستند إليه في الشهادة ويشهد بمؤداه، كما يظهر هذه الكليّه من روايه حفص ابن غياث- الوارده في جواز الشهاده بالملك استنادا إلى اليد «١»- أمّا لو لم تثبت هذه الكليّه- كما هو ظاهر المشهور- فلا إشكال في أنّ صلاه عدلين لا توجب الحكم بالعداله ما لم يفد الوثوق. و أمّا الشهاده القويه: وهي شهاده عدلين بعدالته، فالظاهر أنّه لا إشكال، بل لا خلاف في اعتبارها، ويدلّ عليه- مضافا إلى ما يظهر من عموم حجّية شهاده العدلين- ما ورد من فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتركيه الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا و تعديلا «٢»، و ما دلّ على قبول شهاده القابله إذا سئل عنها فعُدلت «٣»، و فحوى ما دلّ على اعتبارها في الجرح، مثل قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصيه و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر و العداله» «٤». و هل هي معتبره تعبدا حتّى لو كان الظنّ على خلافها؟ أو يشترط عدم الظنّ على خلافها؟ أو يشترط إفادتها الظنّ؟ وجوه مبتيه على ملاحظه إطلاق أدلّه 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 أدلّه تصديق العادل بل المؤمن، نفي 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 أدلّه حجّيته الخبر - خصوصا آية النبا «٧» المفصل 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 كافته 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 خبره و الاطلاع بالنسبة إلى مضمون الخبر. لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعميّد كذبه، و كان احتمال المخالفه للواقع من جهة احتمال خطائه في الحسّ سهوا أو اشتباها. و لعلّ ظاهر كلماتهم يأباه، إلّا أنّ القول به متعيّن، بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل و ردّ الفاسق آية النبا مفهوما و منطوقا، إلّا أن يقوم الإجماع في بعض المقامات، كما بيّناه في مسأله حجّيه الإجماع المنقول. بقى الكلام في أنّ مطلق الظنّ بالعدالة هل هو معتبر أم لا؟ وجهان، بل قولان، ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة و الشيع و الشهادة هو الثاني، و صريح بعض المعاصرين هو الأوّل. 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 إلا لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعين الرجوع فيها إلى الظن، كما فى نظائره من الموضوعات بل أكثر الأحكام الشرعيه عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبره بالخصوص بأكثر الأحكام. و يمكن الإيراد عليه أولاً: بإمكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذى دلّ النصّ و الإجماع على اعتباره، كالمعاشره 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 تثق 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 تقيدها 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 في أعمال نفسه، كذلك يجوز الشهاده بالملكه استنادا إليه، و يدلّ عليه قوله عليه السلام - في صحيحه ابن أبي يعفور - : «و يجب إظهار عدالته و تركيته بين الناس» «١٤» و ما تقدّم من استناد الشاهدين - اللّذين بعثهما النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم لتزكيه الشهود المجهولين - الى الظنّ الحاصل من السؤال عن قبيله الشهود «١٥». مع أنّه لو انحصر مستند الشهاده في العلم لبطل أمر التعديل، و به تبطل الحقوق، كما لا يخفى.

و الحمد لله أولاً و آخراً.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٨

### ٣- رساله في القضاء عن الميّت

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لله رب العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين «١».

#### مسأله «٢» في قضاء الصلاة عن الميّت

و الكلام فيه تاره في نفس القضاء، و اخرى في القاضى، و ثالثه في المقضى، و رابعه في المقضى عنه، و خامسه في أحكام القضاء.

#### أما القضاء عن الميّت «٣»

فهو عبارته عن فعل العباده نيابه عن الميّت. و حقيقه النيابة: تنزيل الفاعل نفسه منزله شخص آخر فيما يفعله. و يظهر من السيّد المرتضى أنّ القضاء عن الميّت ليست نيابه حقيقه، و إنّما هو واجب أصليّ خوطب به القاضى، نعم سببه فوات الفعل عن الميّت، و زاد على ذلك: أنّ الميّت لا يثاب على ذلك، فعن الانتصار - بعد اختيار أنّ الوليّ يقضى الصوم عن الميّت إذا لم يكن للميّت مال يتصدّق به عنه لكلّ يوم بمدّ، مدّعياً عليه الإجماع، و انفراد الإماميه به، و مخالفه الفقهاء في ذلك ألاّ أبو ثور - «٤» قال: و قد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى «٥» و بما روى عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم من قوله:

«إذا مات المؤمن انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقه جاريه، أو ولد صالح يترحم عليه، أو علم ينتفع به» «٦» و لم يذكر الصوم عنه. و الجواب عن ذلك: أنّ الآيه إنّما تقتضى أنّ الإنسان لا يثاب إلاّ بسعيه، و نحن لا نقول: إنّ الميّت يثاب بصوم الحى عنه. و تحقيق القول في هذا الموضوع: أنّ من مات و عليه صوم فقد جعل الله هذه الحاله سبباً في وجوب صوم الوليّ، و سمّاه قضاء، لأنّ



سببه التفريط المتقدم، و الثواب فى هذا الفعل لفاعله دون الميِّت. فإن قيل: فما معنى قولهم: «صام عنه»، إذا كان لا يلحقه و هو ميِّت ثواب، و لا حكم لأجل هذا الفعل؟

قلنا: معنى ذلك أنه صام، و سبب صومه تفريط الميِّت، و قيل: «صام عنه» من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم.

و أما الخبر الذى رووه، فمحمول على هذا المعنى أيضا، و أنّ المؤمن ينقطع بعد موته عمله، فلا يلحقه ثواب و لا غيره، و الذى ذهبنا إليه لا يخالف ذلك. و خبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشه «٧». ثم ساق أخبارا نبويّه تدلّ على النيابة «٨» «٩» (انتهى). و تبعه فى جميع ذلك السيّد أبو المكارم ابن زهره فى الغنيه «١٠» ثم من بعده الفاضل فى المختلف «١١» فى الجواب عن الآيه المتقدمه «١٢». مع أنّ الشهيد فى الذكري حكى عنه أنه قال- فيما يلحق الميِّت بعد موته-: «أما الدعاء و الاستغفار و الصدقه و أداء الواجبات التى تدخلها النيابة فبالإجماع، و أما ما عداها فعندنا أنه يصل إليه «١٣». أقول: كأنّ السيّد و من تبعه أراد بما ذكر من الجواب عن الآيه و الروايه ردّ استدلال العامه بهما على نفى وجوب القضاء الذى هو المطلوب، لأنّ القضاء لا يستلزم الثواب حتّى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم، و إلّا فشأن السيّد أجلّ من أن تخفى عليه الأخبار الكثيره الوارده عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السلام فى انتفاع الميِّت بما يفعله الأحياء على طريق النيابة أو الهديه. و قد حكى أكثرها فى الذكري عن كتاب غياث سلطان الورى للسيّد الأجلّ ابن طاوس، «١٤» و لنذكر بعضها تبركا: فمنها: قضيه الخشميه التى أتت النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم فقالت: إنّ أبى أدركه الحجّ شيخا زمنا لا يستطيع أن يحجّ، 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 أحقَّ بالقضاء «١٥». و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل من المسلمين عملاً صالحاً عن ميت أضعف الله أجره و نفع به ذلك الميت» «١٦». و رواه الصدوق أيضاً في الفقيه مرسلًا «١٧». و منها: ما عن كتاب المسائل لعليّ بن جعفر عليه السلام: «عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي أو يصوم عن بعض موتاه؟ قال: نعم فيصلّي ما أحبّ و يجعل تلك للميت، فهو للميت إذا جعل ذلك له» «١٨». و قريه منها رواه أخرى له «١٩». و منها: ما حكاه عنه، عن أصل عليّ بن أبي حمزة- الذي هو من رجال الصادق و الكاظم عليهما السلام-: «قال: و سألته عن الرجل يحجّ و يعتمر و يصلّي و يصوم و يتصدّق عن والديه و ذوى قرابته؟ قال: لا بأس به، و يؤجر فيما يصنع، و له أجر آخر بصله قرابته، قلت: و إن كان لا يرى ما أرى، و هو ناصب؟! قال: يخفّف 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، ثم قال: يكون مسخوطاً عليه فيرضى عنه» «٢١». قال في الذكرى: و ظاهره أنّه من الصلوات الواجبة التي تركها سبب للسخط «٢٢». أقول: و في هذا الظهور تأمل. و منها: ما عن ابن محبوب- في كتاب المشيخة- عن الصادق عليه

السلام أنه قال: «تدخل على الميت في قبره الصلاة و الصوم و الحج و الصدقه و الدعاء، قال: و يكتب أجره للذي يفعله و للميت»  
«٢٣». و نحوها: روايتا إسحاق بن عمار «٢٤» و ابن أبي عمير «٢٥».

و منها: روايات ابن مسلم و ابن أبي يعفور و البرزطي و صفوان بن يحيى عن الصادق و الرضا عليهما السلام أنه: «يقضى عن الميت الحج و الصوم و العتق و فعاله الحسن» «٢٦».

و عن كتاب الفاخر «٢٧»: أن مّا أجمع عليه و صحّ من قول الأئمة عليهم السلام أنه يقضى أعماله الحسنه كلّها «٢٨». و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الصلاة و الصدقه و الحج و العمره و كلّ عمل صالح ينفع الميت، حتّى أن الميت ليكون فى ضيق فيوسع عليه، و يقال: هذا بعمل ابنك فلان، و هذا بعمل أخيك فلان - أخوه فى الدين -»  
«٢٩». و مثلها روايه عمرو بن محمد بن يزيد «٣٠». و منها: ما عن عبد الله بن جندب: «قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام: الرجل يريد أن يجعل أعماله من الصلاة و البرّ و الخير أثلاثا، ثلثا له و ثلثين لأبويه، أو يفردهما بشىء مّا يتطوّع به، و إن كان أحدهما حيّا و الآخر ميتا؟ فكتب الّى: أمّا الميت فحسن جائز، و أمّا الحيّ فلا، إلّا البرّ و الصله» «٣١». و مثلها ما عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميرى، أنه كتب إلى الكاظم عليه السلام مثله، و أجاب بمثله «٣٢». قال

المكاسب، ج ٤، ص ٣٣٩

فى الذكرى: قال السيّد: لا يراد بهذه: الصلاة المندوبه، لأنّ الظاهر

جوازها عن الأحياء فى الزيارات والحج وغيرهما «١». أقول: لعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دلّ على جواز ذلك عن الحيّ أيضا، مثل ما عن الكلينى بإسناده إلى محمد بن مروان: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبّر والديه حيّين وميتين، يصلّى عنهما ويتصدّق عنهما ويصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما، و له مثل ذلك، فيزيده «٢» الله ببّرّه و صلته خيرا كثيرا» «٣».

نعم احتمال هذه الروايه إرادته عدم قطع البرّ عنهما بعد الموت بفعل هذه الأفعال عنهما، فيكون قد برّهما حيّين وميتين، بعيد. و حكى عن الحسين بن الحسن الطوسى الكوكبى - فى كتابه المنسك - «٤» بإسناده إلى على بن أبى حمزه: «قال: قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: أحجّ وأصلّى وأتصدّق عن الأحياء والأموات من قرابتى وأصحابى؟ قال: نعم، تصدّق عنه و صلّ عنه، و لك أجر آخر بصلتكم إيّاه» «٥». و ظاهر الصلاه عن الغير: النيابة عنه، لا فعلها وإهداء الثواب إليه، فيدلّ على جواز النيابة عن الحيّ فى الصلاه، وإطلاق الصلاه «٦» و البرّ على ذلك يشعر بعموم رجحان النيابة عن الحيّ فى كلّ فعل حسن. ثمّ أنّه «٧» إذا جاز الصلاه عنه جاز غيرها، لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها، بل قد روى جواز الاستنابه فى الصوم الواجب بالنذر على الحيّ، فقد روى فى الفقيه، عن عبد الله بن جبّله، عن إسحاق بن عمّار «٨». بل يمكن استفادة عموم النيابة فى كلّ الأعمال الواجبه - عدا ما دلّ الإجماع على عدمه - من الأخبار الدالّه على مشروعيتها قضاء دين

اللَّهُ عَمَّنْ هُوَ عَلَيْهِ تَبَرَّعًا «٩»، ثُمَّ إِثْبَاتٌ مَشْرُوعِيَّةِ النِّيَابَةِ فِي الْمُسْتَحَبَّاتِ بَعْدَ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ، فَتَأْمَلُ. وَكَيْفَ كَانَ: فَانْتِفَاعُ الْمَيِّتِ بِالْأَعْمَالِ الَّتِي تَفْعَلُ عَنْهُ أَوْ يَهْدِي إِلَيْهِ ثَوَابُهَا، مِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النَّصُوصُ، بَلِ الْفَتْوَى، عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ كَلَامِ الْفَاضِلِ «١٠» وَصَاحِبِ الْفَاخِرِ «١١»، الْمَعْتَضِدُ بِقَضِيَّتِهِ تَعَاقُدَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ جَنْدَبٍ وَعَلِيَّ بْنَ نَعْمَانَ، عَلَى أَنَّ مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ يَصَلِّي مِنْ بَقِيَّةِ صَلَاتِهِ وَيَصُومُ عَنْهُ وَيَحُجُّ عَنْهُ، فَبَقِيَ صَفْوَانٌ يَصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَهُ مِائَةٌ وَخَمْسِينَ رُكْعَةً «١٢». فَإِنَّ دَعْوَى كَفَايَةَ اتِّفَاقِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فِي الْكَشْفِ عَنِ رِضَا الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ غَيْرِ بَعِيدَةٍ، فَكَيْفَ إِذَا ضَمَّ إِلَى ذَلِكَ دَعْوَى الْفَاضِلِ وَصَاحِبِ الْفَاخِرِ الْإِجْمَاعَ عَلَى ذَلِكَ. وَأَمَّا الْآيَةُ «١٣» فَيُمْكِنُ تَوْجِيهَهَا بَعْدَ مَخَالَفَتِهَا ظَاهِرًا لِلْإِجْمَاعِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِأَنَّ الثَّوَابَ عَلَى سَعْيِهِ حَالِ الْحَيَاةِ، فَإِنَّ تَحْصِيلَ الْآخِرَةِ لِلْمُؤْمِنِينَ تَعْرِيزٌ لِلنَّفْسِ فِي هَذِهِ الْمَثُوبَاتِ. وَأَمَّا الرَّوَايَةُ النَّبَوِيَّةُ «١٤»: فَهِيَ مَسْوُوقَةٌ لِذِكْرِ مَا يَعْدُ عَمَلًا لِلْمَيِّتِ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَوَلَّدَةِ مِنْ فِعْلِهِ تَوَلَّدَ الْغَايَةُ، دُونَ الَّتِي يَتَرْتَّبُ عَلَى عَمَلِهِ اتِّفَاقًا مِنْ دُونَ قَصْدِ لَتَرْتَّبِهَا، فَالْحَصْرُ فِي الرَّوَايَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى إِعْمَالِ الْمَيِّتِ الْمَقْصُودِ مِنْهَا الْإِسْتِمْرَارَ بَعْدَ الْمَوْتِ، كِإِعَانَةِ النَّاسِ بِحُفْرِ الْبُئْرِ وَغَرْسِ الشَّجَرِ وَوَقْفِ مَالٍ عَلَيْهِمْ أَوْ إِظْهَارِ سُنَّةِ حَسَنِهِ، أَوْ وِلَادِهِ مِنْ يَسْتَغْفِرُ لَهُ مِمَّا يَقْصِدُ مِنْهُ الْبَقَاءَ، فَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْأَفْعَالِ التَّوَلَّدِيَّةِ لِلْمَيِّتِ يَعْدُ عَمَلًا لَهُ، وَالكَلَامُ- فِي الْمَقَامِ- فِي مَا يَعْمَلُ الْغَيْرُ عَنْهُ، كَمَا أَنَّ مَا وَرَدَ مِنْ أَنَّ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةَ سَيِّئَةٍ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مِنْ عَمَلٍ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» «١٥» لَا تَنَافِي قَوْلُهُ تَعَالَى وَ

لا- تَزْرُ وَاِزْرَهُ وَزَرَ اُخْرَى، «١٦» و إنما ينافيه ما يكذب على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ مِنْ أَنْ: «الْمَيْتَ لِيَعَذَّبَ بِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ «١٧»»

و لَذَا رَدَّتْ عَائِشَةُ بِتِلْكَ الْآيَةِ «١٨». وَ قَدْ خَرَجْنَا بِإِيرَادِ الْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ عَمَّا هُوَ الْمَقْصُودُ فِي هَذِهِ الرَّسَالَةِ مِنْ وَجُوبِ الْقَضَاءِ عَنِ الْمَيْتِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ انْتِفَاعِ الْمَيْتِ بِذَلِكَ، وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَجْمَعَ عَلَيْهِ فَتَوَى «١٩» وَ نَصًّا «٢٠»، وَ سَيَجِيءُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ النُّصُوصِ بِالْخُصُوصِ «٢١». ثُمَّ الْمَشْهُورُ أَنَّ الْقَضَاءَ مَعَيَّنَ عَلَى الْوَلِيِّ، لَا أَنَّهُ مَخْتَرٌ [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 ظَهْوَرِ الْأَدْلَى «٢٦» فِي تَعْيِينِ الصَّلَاةِ. وَ الْإِجْمَاعُ الْمَدَّعَى كَمَا تَرَى. وَ أَوْضَعُفَ مِنْهُ الْاسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِالْإِحْتِيَاطِ.

### وَأَمَّا الْقَاضِي

فَالْمَحْكِيُّ عَنِ الْمَفِيدِ: النَّصُّ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ مِنَ الرِّجَالِ قَضَى عَنْهُ أَكْبَرُ أَوْلِيَائِهِ مِنْ أَهْلِهِ، وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فَمِنَ النِّسَاءِ «٢٧». وَ عَنِ الْإِسْكَافِيِّ: أَوْلَى النَّاسِ بِالْقَضَاءِ عَنِ الْمَيْتِ أَكْبَرُ وَلَدِهِ الذَّكَورِ، وَ أَقْرَبُ أَوْلِيَائِهِ إِلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ «٢٨». وَ فِي كَلَامِ الصَّدُوقِيِّنَ وَ الرِّضَوِيِّ: «إِنَّهُ يَقْضَى الْوَلِيُّ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيُّ مِنَ الذَّكَورِ قَضَى عَنْهُ وَلِيَةٌ مِنَ النِّسَاءِ «٢٩» وَ نَسَبَ قَوْلَ الْمَفِيدِ فِي الدَّرُوسِ إِلَى ظَاهِرِ الْقَدَمَاءِ وَ الْأَخْبَارِ، وَ اخْتَارَهُ «٣٠». وَ لَعَلَّهُ لِإِطْلَاقِ صَحِيحِهِ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ: «فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِيَامٌ؟ قَالَ:

يَقْضَى عَنْهُ أَوْلَى النَّاسِ بِمِيرَاثِهِ. قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ أَوْلَى النَّاسِ

به امرأته؟ قال: لا، إلّا 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، إلّا الرجال» (٣٢). و روايه ابن سنان، عن الصادق عليه السلام- المحكيه فى الذكرى عن كتاب السيّد الأجلّ ابن طاوس- : «قال: الصلاه الّتى حصل وقتها قبل أن يموت الميّت 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 الميّت، فإنّ ولده أولى به من أخيه، و أخوه أولى به من عمه.. و هكذا.

بل قد يدعى شموله للمولى المعتق و ضامن الجريره، لأنّهما أولى الناس بالميت مع فقد الأقارب النسبيّه، 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 الجريره. 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-كثّر 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 الجبوه- الّتى هى عبارته عن خصائص الأب، الّتى يعزّ على أولياء الميت أن يروها عند غير الميت- يدلّ على أولويّته بأبيه من غيره حتّى جدّه. نعم ينافى ذلك



فى باب الجنائز بأن الأب أولى من الولد فى تجهيز الميت، ولذا تنظر فيه هناك مائلا إلى مراعاة الإطلاق «١» - هنا و هناك - من يقدم الأب على الولد «٢». و يمكن أن يكون مستند المشهور هناك أن الأولى بالميت من حيث أحكامه و أموره - التي لا بد أن تصدر باستصواب الأولياء - هو الأب دون غيره، و يمكن استشعار ذلك من قوله عليه السلام: «يصلّى على الجنائز أولى الناس بها» «٣» فإن الأولى بالجنائز - من حيث أنها جنازه لا بد من التصرف فيها و تقليبها فى الغسل و الصلاة و الدفن - هو الأب عرفا.

و الحاصل: أن الموضوع للحكم فى باب القضاء هو الميت من حيث شخصه و نفسه الإنسانى، و فى الجنائز هو جسده و جنازته التي يتصرف فيها و يتقلب، فالأولوية هنا عليه، و فى القضاء له، فتأمل. و على كل حال: فالمراد من «أكثرية النصيب» أكثرية نصيب النوع، لأنها الكاشفة عرفا و شرعا عن أولوية ذلك النوع، فلو عرض لشخص الولي قلّه النصيب لتعدد أشخاص نوعه - كما لو اجتمع له أب مع عشره أولاد - فلا يسقط أكبرهم عن الأولوية، لكونه أقلّ سهما من الأب، لأن نوع الولد أكثر سهما فهو أولى.

فما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار أكثرية نصيب الشخص - حتى أنه فصل فى المسألة بين ما دون الخمسة من الأولاد إذا اجتمعوا مع الأب و بين الخمسة و الأزيد «٤» -

لم أجد له وجهها ظاهرا. ثم إطلاق «الأولى بالإرث» فى الصحيحه المتقدمه «٥» يشمل المولى المعتق و ضامن الجريه على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثه. إلا أن العبارة المحكيه عن المفيد «٦»

و جماعه من القدماء «٧» خاليه عن التصريح به، لأنّ المحكّي عن المفيد- المنسوب في الدروس إلى ظاهر القدماء- «أنّه لو فقد أكبر الذكور فأكبر أوليائه من أهله» «٨» و لفظ «الأهل» ظاهر في من عدا المعتق 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 بأكبر أولاده الذكور «١٠»، و كأنّهم فهموا من صحيحه حفص و مرسله حمّاد- المتقدّمين «١١»- أنّ المراد من «الأولى بالميت» أولى الناس به على الإطلاق. و بعبارة أخرى: الأولى من كلّ أحد يفرض وجوده من الناس، لا- أولى الموجودين فعلا حين موت الميت، و لا شك أنّ الأولى على الإطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر. و أمّا أولويّه غيره من طبقات الورثه فأولويّه إضافيّه يلاحظ فيها الموجودون عند الموت. و هذا غير بعيد. مع أنّه لو فرض احتمال الروايه لما ذكرنا احتمالا مساويا و جب الرجوع إلى أصاله البراءه. و ممّا يؤيّد إرادته ما ذكرنا- بل يدلّ عليه- صحيحه حفص و مرسله حمّاد الصريحتان في نفي التكليف عن النساء، و كلّ من نفاه عنهنّ نفاه عمّن عدا الولد من الذكور، و كلّ من أثبتّه على من عدا الولد من الذكور أثبتّه 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 الأولويّه على الإطلاق دون الإضافيّه. نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل «١٢». ثمّ المراد في كلامهم من «الأكبر»: من لا أكبر منه، فيعمّ المنحصر، كما هو مقتضى

إطلاق النصّ «١٣» و صريح الفتاوى «١٤». و لو تعدد الأولاد يقدم الأكبر مع استوائهم فى البلوغ، للإجماع و لمكاتبه الصفار «١٥» و فى دلالتها تأمل يأتى وجهه. و لو استوا فى السنّ فالبالغ مقدّم على غيره، إمّا لأنه أكبر عرفاً و أقرب إلى حدّ الرجال، و إمّا لأنّ التكليف يتعلّق به عند بلوغه، لصدق «أولى الناس به» عليه بحسب النوع، إذ لو اعتبرت الأولويّه الشخصيّة من كل أحد لم يجب عليه بعد بلوغ أخيه أيضاً، فإذا تعلّق التكليف به فارتفاعة عند بلوغ أخيه يحتاج إلى دليل، فتأمل. و لو اختلفوا فى البلوغ و كبر السنّ، ففى اعتبار البلوغ أو كبر السنّ وجهان: ممّا ذكرنا فى تقديم البالغ على غيره مع المساواه، و من إطلاق تقديم الأكبر فى النصّ «١٦» و الفتاوى «١٧»، و الأوّل لا يخلو عن قوّه. و لو استوا فى السنّ و البلوغ، ففى سقوط القضاء عنهم - كما عن الحلّى «١٨» - لعدم وجود الأ-كبر، أو ثبوته عليهم على طريق الكفايه و تخييرهم، فإن اختلفوا فالقرعه - كما عن القاضى «١٩» - أو على طريق التوزيع - كما عن المشهور وفاقاً للشيخ «٢٠» -، أقوال: أقواها الأ-خير، لأنّ الحكم معلق بجنس أولى الناس الصادق على الواحد و الا-ثنين، لما عرفت من أنّ المراد بأولى الناس: الأولى بالنوع، و هو جنس الأولاد، فكأنّه قال: يقضى عنه ولده. و أمّا وجوبه على الكلّ كفايه فلم يثبت، لأنّ الوجوب على الجنس أعم من التوزيع و من الوجوب الكفائى، فالأصل عدم تكليف كلّ منهم بأزيد من حصته و لو على طريق الكفايه.

و بعباره أخرى: يعلم باستحقاقه العقاب إذا ترك حصته و لم يأت بها صاحبه على أى تقدير، و

لا يعلم بأنه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي إذا تركه مع ترك صاحبه. ثم إنَّ حكم القاضي بالقرعه عند اختلافهما «٢١» لا وجه له، لعدم جواز الاختلاف بعد وجوب قيامهما «٢٢» بالواجب الكفائي، لأنه لا يسقط عنهما إلَّا بعد حصوله في الخارج، فينوي كلُّ منهما الوجوب كما في صلاة الميِّت. و دعوى وجوب فعل واحد عنه- على أن تكون الوحده شرطا لصحة الفعل مع تعددهما- ممنوعه. و ممَّا ذكرنا يعلم حكم ما إذا كان الواجب ممَّا لا يتبعض كصلاه واحده أو صوم يوم واحد و في ثبوت الكفَّاره عليهما مع إفطار الصوم بعد الزوال- على القول بوجوبه في القضاء عن الغير- وجهان، أقواهما: الوجوب عليهما مع إفطارهما معا، و على المتأخَّر إفطارا مع التراخي، فتأمل. ثمَّ إنَّ هنا وجوبا كفائيا في الصلاه من جهة أخرى، و هي أنَّ الترتيب لمَّا كان شرطا في صحَّه 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 يصلِّي أحدهما قدر نصيبه، فيتعيَّن الباقي على الآخر، فإن اختلفا في السابق بأن أراد كلُّ منهما السبق و اللحق، فلا- يبعد القرعه. و لا- يشترط في القاضي الحرِّيَّه، لأنَّ الأولويَّه بالميِّت- الذي هو مناط الحكم- لا يتوقَّف على استحقاقه الإرث، بل يقتضيه مع عدم المانع، و لهذا لا يفرَّق في الحرَّيين الوارث بالفعل و الممنوع عن الإرث للقتل. و تعلق الحكم في صحيحه حفص «٢٣» على «الأولى بالإرث» يراد به الأولى بالإرث من حيث القرابه لو خَلَّيت و نفسها. و لا يشترط أيضا خلوّ ذمته من صلاه فائته، نعم سيأتي حكم

### و أما المقضى

فالمحكى عن المشهور أنه جميع ما فات عن الميت، و عن الشهيد الثانى: نسبه إلى ظاهر النصّ و إطلاق الفتوى «١» و ظاهر عبارته الغنيه: الإجماع عليه «٢»

و عن الحلى «٣» و سبطه- ابن سعيد-: أنه لا يقضى إلّا ما فاته فى مرض موته «٤» و المحكى عن [المحقق] «٥» فى بعض رسائله أنه يقضى ما فاته لعذر كالمرض و السفر و الحيض بالنسبه إلى الصوم، لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه «٦» و عن الذكرى نسبه إلى السيد عميد الدين ثمّ اختياره «٧» كما عن الشهيد الثانى «٨». و الأقوى الأول، 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» بعيدة 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 فاته الصلاه لعذر يسقط شرعا معه الصلاه- كالإغماء و فقد الطهورين و نحو ذلك- في غايه البعد، خصوصا لو أريد من عدم تعميّد الفوت عدم التمكن من قضائه أيضا، بحيث لا يعمّ ما تسامح في قضائه حتّى مات. ثم الظاهر أنّ النسبه بين قول الحلّي «١١» و مختار المحقق «١٢» عموم من وجه، لأنّ الفوات في مرض الموت يعمّ الترك عمدا. و على أيّ حال: فالظاهر انصراف الإطلاق في النصّ و الفتوى إلى ما وجب عليه أصاله، فلا يعمّ ما تحمّله بالولايه أو الاستنجار 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 في دخول الأمّ من جهه اختصاص روايه حمّاد بالرجل «١٣» و انصراف روايه ابن سنان إليه «١٤» فالحاق المرأه بالرجل قياس- كما صرّح الحلّي «١٥» و المحقّق و الشهيد الثانيان في حاشيتي الشرائع «١٦» بل حكى عن جماعه «١٧». و الأقوى الدخول، وفاقا لصريح المحكّي 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 في خصوص الصلاه عن الرساله المحكيه سابقا عن المحقّق في جواب سؤال جمال الدين المشغرى «٢٣» و عن الذكرى «٢٤» و الموجز «٢٥» بل حكى نسبه إلى ظاهر إطلاق الأكثر، إلّا أنّ الموجود في الروضه: أنّ اختصاص الحكم بالأب و عدم التعدى إلى الأمّ و غيرها من الأقارب «٢٦» هو المشهور «٢٧». و كيف كان فالأقوى للقوق، و دعوى الانصراف في روايه ابن سنان «٢٨»

ممنوعه، مضافاً إلى مصححه أبي حمزه: «عن امرأه مرضت في شهر رمضان أو طمئت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمئ و المرض فلا، و أما السفر فنعم» «٢٩». بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم و الصلاه كما يظهر من بعض «٣٠» و على أنّ المسئول عنه و جوب القضاء، لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصور «٣١». و يمكن أن يكون طرحا الحلّي «٣٢» لهذه الأخبار لكونها آحادا عنده. و هل يشترط في المقضى عنه الحرّيه؟ قولان، أقواهما:

العدم، لإطلاق الروايات «٣٣» و دعوى انصرافها إلى الحرّيه في غايه البعد. و توهم كون الأولي بالعبد مولاه، و لا يجب عليه القضاء إجماعاً، مدفوع بأنّ المراد بالأولويّه: الأقربيه في النسب و الأشديّه في علاقه القرابه التي هي المقتضيه للأولويّه 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 أنّ الضمير إذا رجع إلى البعض هل يقتضى التخصيص أم لا؟ و قد حقّق ذلك في الأصول. و الحقّ عندي عدم القضاء، لما تقدّم «٣٥» (انتهى).

و اعترضه شارح الروضه - بعد نقل هذا الكلام - بأننا لم نظفر بخبر فيه ذلك، و إنّما الخبر العدى تعرّض فيه للتصدّق خبر أبي مریم، و ليس فيه ذكر الصوم إلّا بعد التصدّق في إحدى طريقيه و لفظه: «و إن صحّ ثمّ مرض حتّى يموت و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ

يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليه» (٣٦) «٣٧» (انتهى). ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين، إذ لو سلّم وجود خبر مشتمل على المتمم المذكور، فمقتضى التبادر وإن كان تقييد المطلق به- وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض أفراده كما لا يخفى- إلّا أنّ تخصيص الخبر المشتمل على المتمم «٣٨» لا يقتضى تخصيص باقى «٣٩» المطلقات، لعدم التنافى بينهما. ثم إن حكم الجاربه حكم العبد الميت.

## و أما أحكام القضاء

فيحصل توضيح المهم منها فى ضمن مسائل: الأولى: أنّ الظاهر من النص و الفتوى بأنه «يقضى عن الميت»، أنّ القضاء عن الميت 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 الميت 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 الميت، لأنّ إهداء الثواب فرع وجوده المتوقّف على تحقّق الأمر، المفروض عدمه. و يعتبر فى القضاء جميع ما كان معتبرا فى فعل الميت، 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 أوّلى الجهرية لو كان النائب رجلا و الميت امرأه، و يجب الإخفات لو انعكس الفرض، و كذا الكلام فى ستر تمام «٤٠» البدن. و الفرق بينهما و بين القصر و الإتمام: أنّ القصر و الإتمام مأخوذان فى ماهية الصلاه، و أمّا الجهر و الإخفات فإنّما



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 الثابته للفاعل باعتبار العجز و القدره، فإنّ المعيار فيها حال المباشره للفعل، فيصلّى القادر قائما عمّن فات عنه قاعدا، و يصلّى 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 الميّت و إبراء ذمّته بصلاه نفسه أو بالاستنابه، فإذا لم يتمكّن من الصلاه الاختياريّه بنفسه تعيّن عليه الاستنابه.

و يضعفه أنّ الاستنابه مع جوازها مسقطه للواجب المعيّن على الوليّ، لا أحد فردي الواجب المخيّر، فلا يتعيّن عند تعذّر الصلاه الاختياريّه، بل ينتقل إلى بدلها الاضطراري كالصلاه قاعدا أو قائما إذا كان غير راجح لزوال العذر، بل و إن كان راجيا، بناء على عدم وجوب تأخير اولى الأعذار، و على وجوب المبادره إلى براءه ذمّه الميّت. 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 القبلة فصلّى إلى الجهه المظنونه أو إلى أربع جهات مع عدم الظنّ، أو صلّى في طاهر كان يعتقده الميّت نجسا، فإنّ هذه الأمور و أشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته، لا باعتبار ذاته. و من هذا القبيل اختلاف الميّت و النائب في مسائل الصلاه، فإنّ العبره فيها بمعتقد الفاعل تقليدا أو اجتهادا دون الميّت، حتّى لو فاته صلاه يعتقدها قصرا، كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه و

اعتقدها الوليُّ تماماً- لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الأربعاء- وجب القضاء عنه تماماً. نعم لا يجب قضاء ما صلَّاه «١» الميِّت صحيحاً إذا اعتقد الوليُّ فساده، وهو واضح. والفرق: إنَّ فعل الميِّت بدل عن الواقع إذا كان مخالفاً له، أمَّا إذا لم يفعل فالفعل يصير تكليفاً للوليِّ يوقعه بحسب اعتقاده، حتَّى لو اعتقد عدم وجوبه على الميِّت رأساً لم يجب على الوليِّ وإن كان الميِّت قد اعتقد وجوبه، كقضاء صلاه الخسوف الذي لم يعلم به الميِّت حتَّى انجلى، فلا يجب على الوليِّ قضاؤها إذا اعتقد عدم وجوبه، وإن كان الميِّت قد اعتقد وجوب القضاء. ويحتمل وجوب القضاء هنا على الوليِّ إذا اعتقد استحبابه على تقدير عدم الوجوب، لصيروره الميِّت مشغول الذمَّة به في اعتقاده ويمكن إبراء ذمَّته فيجب. أمَّا إذا لم يعتقد الوليُّ استحبابه على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الإتيان لعدم تَأْتِي قصد القربة لكن فرض المسألة خلافه لا ينفك عن رجحان الإتيان من باب الاحتياط. الثانيه: هل ما يفعله الوليُّ أداء لما فات عن الميِّت باعتبار الأمر الأدائي، فيكون فعله تداركاً للأداء؟ كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلاه التي فاتته، كما إذا مات بعد مضيِّ مقدار الصلاه و الطهاره، أو في غير الفرض المذكور أداء لما فات عن الميِّت باعتبار الأمر القضائي فيكون تداركاً لقضاء الميِّت الذي هو تدارك لفعله الأدائي، لا تداركاً أوَّلياً لفعله الأدائي؟. وبعبارة أخرى: لا شك أنَّ الصلاه عن الميِّت كأداء الدين عنه، فهل الملحوظ- في كونه ديناً- الأمر الأدائي، أو الأمر القضائي به فيما إذا مات بعد تكليفه بالقضاء؟ وجهان، أظهرهما من أدلَّة العباده عن الميِّت و أنَّها

كأداء الدين عنه، الأوّل، لأنّ ظاهر إطلاق الدين على العبادة إنّما هو باعتبار مطلوبيّتها الأوّليّة، 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 المعتمده في القضاء في فعل الوليّ. توضيح ذلك: أنّ ما كان من الشروط معتمده في الأداء، فلا إشكال في اعتبارها في القضاء، سواء كان القاضي نفسه حيّاً أو وليّه «٢» بعد موته، لأنّ تدارك الفائته لا يحصل إلّا بمراعاتها، لأنّ المفروض كونها مأخوذه في الفائت. و أما الشروط المعتمده في قضاء الصلاة الّتي دلّ عليها الدليل الخاصّ من دون كونها معتمده في الأداء، فلا بدّ من الاقتصار في اعتبارها على مقدار دلالة الدليل، فإذا دلّ الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يتسرّى إلى قضائه عن غيره. نعم لو قلنا: إنّ الغير إنّما يفعل ذلك القضاء الّذي كان واجبا على الميت و امتثالا لأمره القضائي، فلا مناص من مراعاة هذه الشروط. و هذا مثل الترتيب بين الفوائت،- بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج، و ليس باعتبار كونه شرطاً في الأداء،-، إذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدّم شرعا شرطاً له، و إنّما هو عارض اتّفاقي له حصل من تدرّج الزمان، بل تأخير العصر عن الظهر أيضاً ليس إلّا- باعتبار الأمر الأدائي بالظهر، فإذا فات الظهر و العصر فقد ارتفع الأمر الأدائي بالظهر و برئت الذمّه منه، و وجوب وقوع العصر بعد «٣» براءة الذمّه من مطلق الأمر بالظهر- و لو كان أمراً قضائياً- غير معلوم، فتأمّل حتى لا يتوهّم أنّه رجوع عن لزوم «٤» اتّحاد القضاء و الأداء في

الشروط، لأننا نلتزم أيضا أن كلِّما هو شرط في العصر الأدائي شرط في العصر القضائي، لكن ندَّعي أن الشرط في العصر الأدائي وقوعها بعد براءة الذمَّة عن الأمر الأدائي [بالظهور، دون مطلق الأمر بها، و لازم اعتبار شروط

الأداء في القضاء أن العصر القضائي أيضا لا بدَّ من وقوعها بعد البراءة عن الأمر الأدائي] «٥»، و هذا شىء حاصل دائما. فالعمده في وجوب الترتيب بين الفوائت الإجماع المنقول و بعض الأخبار «٦» و هى مختصَّة بقضاء الشخص عن نفسه، و المفروض أن الوليَّ نائب عن الميِّت في تدارك الأداء، لا- في تدارك القضاء حتَّى يقتضى ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميِّت في قضائه عن نفسه. نعم لا يستبعد أن يستظهر من أدلَّة الترتيب في قضائه عن نفسه كون مطلق كذلك، سواء كان عن نفسه أو عن الغير. الثالثة: هل يسقط القضاء عن الوليِّ بفعل الغير- كما عن الشيخ «٧» و جماعه «٨»- أم لا- كما عن الحلِّي «٩» و آخرين «١٠»-؟. الأقوى: الأول، لعموم ما دلَّ على أن الصلاة و الصوم عن الميِّت يكتب له «١١» و ما دلَّ على أن العبادة في ذمَّة الميِّت كالدين، فكما تبرأ ذمَّته بأداء كلِّ أحد الدين عنه فكذلك العبادة «١٢»: و قد تقدَّم «١٣» في روايه الخثعميِّ قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أ رأيت لو كان على أبيك دين ففضيته أ كان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم قال صلى الله عليه و آله و سلم: فدين الله أحقَّ بالقضاء» «١٤».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٣

فإذا برئت ذمه الميِّت بفعل كل من فعل عنه، فلا يبقى في ذمَّته شىء حتَّى يجب على الوليِّ قضاؤه، ففعل

الغير مسقط للوجوب عن الولي بسقوط موضوعه - أعنى اشتغال ذمه الميت - لا - أن الغير نائب عن الولي أو متحيل عنه، حتى يقال: إن الصلاة و الصوم لا - يتحملان عن الحي، أو يقال: إن المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة، فإننا لم نحكم بامتنال الولي إذا استتاب غيره، و إنما نحكم ببراءة ذمه الميت، فلا يكون عليه صلاة أو صيام حتى يقضيه الولي. فيظهر من ذلك كله أن الاستدلال على المنع بظهور الأدلة في وجوب المباشرة، أو أن الصلاة و الصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي، في غير محله، فإذن ما ذكرنا ينافي التصريح عن المشهور بوجوب مباشره الولي له. و يدل على السقوط - مضافا إلى ما ذكرنا - الموثقة: «في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم هل يجوز أن يقضيه رجل غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلا مسلم عارف» (١). دل على عدم إجزاء قضاء غير العارف بالأئمه عليهم السلام و إن كان وليا، و جواز قضاء العارف و إن لم يكن وليا. و لا - يجوز أن يكون المراد بغير العارف في السؤال، و بالعارف في الجواب خصوص الولي، 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). فإنه بعد قيام القرينه على عدم إرادته ظاهر الخبر - و هو الوجوب الكفائي - ظاهر في أن كل أحد من أهله مرخص في إبراء ذمه الميت، و تخصيص «الأهل» مع أن غيرهم أيضا مرخص، لأجل حصول مشيئه القضاء فيهم غالبا، دون غيرهم. و الموثق - كالصحيح - المحكي 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 الوليّ القضاء إليه إن لم يكن هو وليّاً، و على عدم تفويضه إلى غيره إن كان هو الوليّ. و استدللّ الحلّي (٤) و من تبعه (٥) على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله إلى أصله عدم السقوط بعد كون الوليّ هو المخاطب، و زاد في الذكرى: أنّ الصلاة لا تقبل التحمّل عن الحيّ (٦). و يعرف الجواب عن ذلك كلّ بما ذكرنا من أنّ الغير ليس متحمّلاً- عن الوليّ، و إنّما يبرئ ذمّه الميّت فيرتفع الوجوب عن الوليّ. نعم يمكن أن يستدلّ لهم بمكاتبه الصّفار إلى أبي محمّد العسكري عليه السلام: «رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشره أيّام، و له وليّان، هل يجوز أن يقضيا عنه جميعا عشره أيّام، خمسة أيّام أحد الوليّين و خمسة أيّام الآخر؟ فوّع عليه السلام: يقضى عنه أكبر وليّيه (٧) عشره أيّام و لاء إن شاء الله تعالى» (٨). فإنّ المنع عن إقدام الوليّين على القضاء بالتوزيع مع كون أحدهما أكبر، يدلّ على عدم جواز تبرّع الأصغر بقضاء خمسة أيّام. و حمل الأمر بالقضاء على الاستحباب ينافيه- مع كون السؤال عن أصل الجواز- أنّ المستحبّ هو تعجيل إبراء ذمّه الميّت الحاصل بقضاء كلّ منهم خمسة دون صوم الأكبر عشره و لاء، فالظاهر أنّ الأمر بالولاء لوجوب المبادره إلى إبراء الذمه، ففيه دلالة على عدم جواز تبرّع غير الوليّ، مضافاً إلى اقتضاء تطابق الجواب و السؤال لذلك. و على أيّ تقدير: فقله عليه السلام: «يقضى عنه» ليس مستعملاً في الوجوب بقريته تقييده

بالولاء، فليت شعري كيف استدلّ به المشهور على وجوب تقديم الأكبر عند تعدّد الأولي بالإرث. إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب مناف لوجوب المبادره إلى إبراء ذمّه الميّت، فلو جاز لغير الولي القضاء لم يربح انفراد الولي به على المشاركة. فظاهر الروايه لو حمل على الوجوب نافي مذهبهم في جواز تبرّع الغير، و لو حمل على الاستحباب لم يدلّ على مذهبهم بتعيين القضاء على الأكبر. ثمّ إنّ ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميّت بفعل الغير يعمّ المتبرّع، و الموصى إليه، و المستأجر. أمّا المتبرّع: فلا فرق فيه بين أن يقع بإذن الولي أو بدون إذنه، إذ المفروض عدم تحمّله شيئاً عن الولي حتّى يحتاج إلى إذنه. و أمّا الموصى إليه:

فإن قبل الوصيّة وجب عليه الفعل و لو كان تبرعاً أو أوصى بالاستئجار من مال الموصى إليه على ما يظهر من الذكرى «٩» و المحكّي 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 بوصيّة فإنّ وصيّته تنفذ و يجب العمل بها إجماعاً «١٣». و في دلالتة على المدّعى نظر.

نعم استدلّ عليه بعموم حرمة تبديل الوصيّة المستفاد من الآيه «١٤» و من الأخبار «١٥» المستشهده بالآيه. و يظهر من العبارة المحكيه عن التذكرة أنّ هذا النحو من قبول الوصيّة 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 سؤال، فأوصتني أن أقضى عنها، قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، قال: لا تقضى عنها فإنّ الله تعالى لم يجعله

عليها، قلت: فإنني أشتهى 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 أولا، و لو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى. ثم قال: لا يقال: قد حصلت الوصيه فجاز أن يكون الوجوب بسببها. لأننا نقول: الوصيه لا تقتضى الوجوب، أما مع عدم القبول فظاهر، و أما مع القبول فلائنه راجع إلى الوعد (١٧) (انتهى). و كيف كان: فهل الوصيه النافذه تسقط الوجوب عن الولي، أم لا-؟ صريح الشهيدين (١٨) و صاحب الموجز (١٩) و شارحه (٢٠) و صاحب الذخير (٢١) ذلك، و لعله (٢٢) لأن بعد فرض وجوب العمل بوصيته لا- يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين، و إرجاعه إلى الوجوب الكفائي مخالفه لظاهر التكليفين، و الحكم بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصيه، فإن التحقيق أن دليل وجوب العمل بالوصيه حاكم على أدله مثل هذا الحكم، أعني الوجوب على الولي، و إلّا فكل واقعه قبل تعلق الوصيه بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصيه، و لذا لم يستدلّ الشهيد رحمه الله (٢٣) و من تبعه (٢٤) على السقوط بأزيد من أن العمل بما رسمه الموصي واجب. نعم زاد صاحب الذخير: أن المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما إذا لم يوص الميت (٢٥). و لا بأس به، لأن 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: إن النسبه بين أدله الوجوب على الولي و أدله وجوب العمل بالوصيه

المكاسب،



ج ٤، ص ٣٤٤ عموم من وجه، و الترجيح مع أدلّه الوصيّه. و فيه نظر، بل التحقيق الحكم بحكومه أدلّه الوصيّه كما يحكم فى سائر الموارد، لما عرفت من أنّ كلّ وصيّه فهى 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 البهبهانى:

عدم السقوط عن الوليّ بالوصيّه، بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائى «١». فإن أراد به كون الوجوب كذلك من أوّل الأمر و حين موت المقضى عنه، ففيه نظر عرفت وجهه. و إن أراد أنّ السقوط مراعى بفعل الوصيّ، فلا تبرأ ذمته مطلقاً إلّا بعد فعله، و لو تركاه استحقاقاً العقاب، فلا بأس به، لكن لا- يجب تحصيل العلم أو الظنّ على الوليّ بقيام الوصيّ به، بل لو ظهر له فواته من الوصيّ بحيث لا يمكن له الإتيان بموته أو نحوه، تعيّن على الوليّ، للعمومات السليمة عن المعارض. إلّا أن يقال- بعد تسليم ما ذكر سابقاً من كون مورد الحكم فى الأخبار غير صورته إيضاء الميّت-: لا- دليل على عود الوجوب بعد تحقّق السقوط. و أمّا الاستيجار: فلا كلام فيه من حيث براءة 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 فى صحّه الاستيجار و عدمها. و الثمره بعد الاتفاق على الصحّه، لو وقع من الأجير صحيحاً كما لو وقع من غيره من فى أمرين: أحدهما: انتقال مال الأجره إلى الأجير. و الثانى: أنّ كون الداعى للعمل هو تحصيل استحقاق الأجره غير قادح فى تيه

القربه المعتبره فى جميع العبادات. فنقول: أما صحه الاستيجار: فالحق صحته وفاقا للمعظم، لوجوه:

الأول: الإجماعات المستفيضه عن جماعه كالشهيد قدس سره حيث قال فى الذكرى: إن هذا النوع مما انعقد عليه إجماع الإماميه الخلف و السلف، وقد 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 الأجله - كأنه صاحب الحدائق - عدم الخلاف فى المسأله «٧». و يؤيد ذلك - مضافا إلى الشهره العظيمه، إذ لم يחדش فى ذلك إلّا صاحبا الكفايه «٨» و المفاتيح «٩» - استقرار سيره الشيعه فى هذه الأعصار و ما قاربها من المجتهدين و العوام و المحتاطين على الاستيجار و الإيصاء به. و يدلّ على المسأله - مضافا إلى ما عرفت - أنّ المقتضى لصحه الاستيجار موجود و المانع مفقود، لاتفاق المسلمين على أنّ كلّ عمل مباح «١٠» مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل و لم يجب عليه يجوز استجاره عليه، و منع «١١»

تحقق الإجماع فى خصوص كلّ مقام ضرورى الفساد عند أدنى محضّل، إذ لم تسمع المناقشه فى هذه القاعده و مطالبه الدليل على الصحه فى كلّ مورد من الأعمال المستأجر عليها كما فى الأعيان المستأجره. هذا كلّ مضافا إلى العمومات الدالّه على صحه إجاره الإنسان نفسه، كما فى 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. ثمّ إنّ ما ذكره المخالف فى 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 كالحج يجوز الاستئجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والإجماع، و أما البدني 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 الاستئجار لهما عنه؟ المشهور نعم، و فيه تردد، لفقده نص فيه، و عدم حجته القياس حتى يقاس على الحج أو على التبرع، و عدم ثبوت الإجماع بسيطا و لا مركبا، إذ لم يثبت أن كل من قال بجواز التبرع (١٨) قال بجواز الاستئجار لهما. و كيف كان: فلا- يجب القيام بالعبادات البدنيه المحضه بتبرع و لا استئجار، إلا مع الوصيه (١٩) (انتهى). و الظاهر أن استثناء الوصيه من نفى الوجوب رأسا، فيجب مع الوصيه في الجملة، لا مطلقا حتى يشمل الوصيه بالاستئجار، كما زعمه بعض فأورد عليه بأنه لا- تأثير للوصيه في صحه الاستئجار. و كيف كان: فحاصل ما ذكره- كما حصّله بعض- يرجع إلى التمسك بالأصل. فإن أراد أصله الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولي و عدم براهه ذمه الميت، ففيه أنه لا يعقل الفرق بين فعل الأجير إذا وقع جامعا لشرائط الصحه و فعل المتبرع في براهه ذمه الميت و الولي في الثاني دون الأول و إن قلنا بفساد أصل الإجاره. و دعوى عدم وقوع فعل الأجير صحيحا، لعدم الإخلاص - مع أنه كلام آخر يأتي الإشاره إليه - مدفوعه بأنه قد لا يفعله الأجير إلا بنيه القربه، إذ الاستئجار لا يوجب امتناع قصد القربه.

و إن أراد به أصاله فساد الإجاره، بمعنى عدم تملك الأجير للأجره المسماه و عدم تملك المستأجر العمل على الأجير ليرتب عليه آثاره، ففيه ما عرفت سابقا من أنه لا- معنى لمطالبه النص الخاص على صحه الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الأعمال التي يعترف بصحه الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص، فهل تجد من نفسك التوقف في الاستيجار لزياره الأئمه عليهم السلام من جهه عدم النص الخاص، و كون إلحاقه قياسا محرما؟. و الحاصل: أن التوقف في صحه الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهه عدم الدليل في غايه الفساد، مضافا إلى ما عرفت سابقا من وجود النص على صحه الاستيجار على الصوم، أو على ما هو بمنزله الاستيجار- كالجعله و المصالحه- مثل ما عن الصدوق في الفقيه، عن عبد الله بن جبه، عن إسحاق ابن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل جعل عليه صياما في نذر فلا يقوى. قال: يعطى من يصوم عنه كل يوم مدين» (٢٠) فإن غايه الأمر حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الإجماع على عدم وجوب الاستنابه عند العجز، لكنه 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 تقدمه، قال في المفاتيح- على ما حكى عنه- ما هذا لفظه: «و العدى يظهر لى أن ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز أخذ الأجره عليه مطلقا، لمنافاته الإخلاص، فإن 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 الارتزاق من

بيت المال من غير تشارط. و أما ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على أى وجه اتفق، فيجوز أخذ الأجره عليه مع عدم الشرط فيما له صورته العباده فيكون مسقطا للعقاب عمن وجب عليه و إن لم يوجب الثواب له. و أما جواز الاستيجار للحجّ - مع كونه من القسم الأوّل - فلائنه إنّما يجب بعد الاستيجار و فيه تغليب لجهه المائيه، فإنّه إنّما يأخذ المال ليصرفه فى الطريق حتّى يتمكّن من الحجّ، و لا فرق فى صرف المال فى الطريق بين أن يصدر من صاحب المال أو نائبه. ثمّ إنّ النائب إذا وصل إلى مكّه و تمكّن من الحجّ أمكنه التقرب به، كما إذا لم يكن أخذ أجره فهو كالمطوّع. أو نقول: إنّ ذلك أيضا على سبيل الاسترضاء للتبرّع، أما الصلاه و الصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما كما مرّ « ١ ». و ربما يستفاد هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجى ء. و الجواب عنه، أولا: بالنقض ببعض الواجبات و المستحبات المعترف فيها التقرب، كالحجّ و صلاه الطواف و الزيارات المندوبات إذا وقعت الإجاره على نفس الأفعال فقط أو مع المقدمات. و دعوى خروجها بالنص و الإجماع إن رجعت إلى دعوى عدم اعتبار القربه فيها كانت فاسده بالبداهه، و إن رجعت إلى دعوى الفرق بينها و بين الصلاه و الصوم فى منافاه الأجره لقصد القربه فيهما دونها، فأظهر فسادا من الأوّل، ضروره اتّحاد القربه المعترفه فى جميع العبادات. و أما ثانيا: فبالحلّ، و قد تقرّر بما حاصله: جعل التقرب صفة للفعل و استحقاق الأجره غايه، فيقال: إنّ التيه مشتمله على قيود: منها كون الفعل خالصا لله سبحانه، و منها كونه

أداء أو قضاء، عن نفسه أو عن الغير، بأجره أو بغيرها، و كل من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، و الأجره فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً و بالذات بإزاء القيد الثانى - أعنى النيابة عن زيد- بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرب بها، و قيد القربه فى محلّه على حاله لا- تعلق للإجاره إلّا من حيث كونه قيّداً للفعل المستأجر عليه. نعم لو اشترط فى النيابة عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط فى صحه العباده، اتجه منافاه الأجره لذلك، إلّا أنه ليس بشرط إجماعاً. و بالجملة: فإن أصل الصلاه مقصود بها وجهه سبحانه، لكنّ الداعى عليها و الباعث عليها مع التقرب هو هذا المبلغ الذى قرّر له. و لذلك نظائر فى الشرع يوجب رفع الاستبعاد، مثل صلاه الاستسقاء و الاستخاره و طلب الحاجه و الولد و الرزق، و نحوها ممّا كان الباعث عليها أحد الأغراض، فإن أصل الصلاه مقصود بها وجهه سبحانه و يتقرب بها إليه جلّ ذكره، و لكن الحامل عليها أخذ الأمور المذكوره، بمعنى أنه يأتى بالصلاه الخالصه لوجه الله لأجل هذا الغرض الحامل عليها «٢» (انتهى). و لا يخفى ما فيه، لابتناء ما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربه و الإخلاص داعياً و حاملاً على الفعل بحيث لا يشركه بغيره و هو الحقّ المذى لا محيص عنه، فجعل الغرض و الداعى أمراً آخر مخالف لذلك. مع أنّ كون القربه و الإخلاص من قبيل الأداء و القضاء من قيود الفعل لا محصل له، بناء على أنّ قصد القربه عباره عن قصد امتثال أمر الله و طلب رضا الله بذلك الفعل. فالتحقيق فى الجواب أن يقال:

قد عرفت سابقا أن معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزله الغير في إتيان العمل الخاص، و قد عرفت أيضا مشروعيتها و رجحانه، و مقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود به حصول التقرب و الثواب موجبا لتقرب ذلك الغير، لا العامل، لأنه لم يتقرب بذلك الفعل إلا بعد تنزيل نفسه منزله المنوب عنه، فصار المنوب عنه هو المتقرب، و لذا يعود النفع إليه. ثم إن هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن أن يقع للدواعي المختلفه، فقد يكون الداعي ما حكم العقل و النقل به من حسن هذا التنزيل و أنه محبوب لله تعالى و أن الفاعل يثاب عليه، فلا- يوقع هذا التنزيل إلا لله تعالى. و قد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لأمر دنيوي- كقراه أو صداقه أو إحسان يريد مكافأته أو غير ذلك- من غير التفات إلى كون هذا التنزيل ممّا أمر به استحبابا و أرادته الشارع، و هذا هو الأ- كثر في العوام حيث لا يكون الداعي و الحامل لهم على العمل إلا ما يسمع من وصول النفع إلى الميّت بهذه العباده أو هذه الصدقه، و لا يلتفتون إلى وصول

نفع و ثواب إليهم، بل لا يعتقدونه، بل قد لا يصدّقون من يخبرهم بذلك قائلين: إنا نفعل هذا و ثوابه لميّتنا، و لا شكّ أنّ النيابة بهذا القصد لا- يوجب عدم صحّه العمل، لأنّ التقرب على وجه النيابة حاصل. نعم النيابة على وجه التقرب غير حاصل، و الموجب لصحّه الفعل على وجه النيابة هو الأوّل، و الثاني يعتبر في صحّه نفس النيابة التي هي عباده باعتبار تعلق الأمر الاستجابي به عقلا و نقلا. إذا عرفت هذا فنقول: كون الداعي على النيابة و تنزيل نفسه

منزله الغير فى إتيان الفعل تقربا إلى الله هو مجرد استحقاق الأجره، إنما يوجب عدم الخلوص و التقرب فى موافقه أوامر النياه و عدم حصول ثواب للنائب، لعدم امثاله أوامر النياه و عدم إخلاصه فيها، و هذا لا يوجب عدم صحه العمل الذى جعل نفسه فيه بمنزله الغير و أتى به عنه تقربا إلى الله، فالنياه عن الميّت لمجرد استحقاق الأجره كالنياه عنه لمجرد محبه الميّت لكونها زوجه للنائب قد شغفته حيا لحسنها، بحيث لا- يريد من صدقاته و عباداته عنها إلّا مجرد إيصال الثواب إليها، أو كالنياه عنه لكونه محسنا إليه فى أيام حياته و معيننا له فى أمر دنياه أو دينه. نعم لو نوى الأجير النياه عن الميّت لأجل إيصال النفع إلى أخيه المؤمن و لأجل امثاله للوجوب الحاصل من جهه و جوب الوفاء بالعقود، كان مثابا فى عمله مأجورا فى الدنيا و الآخرة. و عليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجره للحجّ 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 فى نيه التقرب، و أنّ ما ذكره المحدث الكاشانى «٤» موافق لبعضها، فنقول- تعويلا على ما حكى عنهم- : قال فى 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 الصلاة التقرب والإخلاص خاصه، و غاية العباده فى الفرض حصول الأجره، و لأنه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالأصله [بل لوجوبها عليه بالإجاره لمكان أخذ العوض فى مقابلها، فلا يكون هى التى فى ذمته، لأنّ التى فى ذمته هى الواجبه عليه بالأصله] «٤». و وجه غير الأقوى أنّ ذلك علّه و باعث فى حصول الداعى إلى الصلاة الجامعه لما يعتبر فى صحّتها، فكان كالأمر بالصلاه و نحوها ممّن يطاع، و كما فى الاستيجار للصلاه عن الميّت و الحج و غيرها من العبادات، و علّيته للداعى لا- تبطل الفعل. و أجاى فى جامع المقاصد بأنّ العلّه متى نافى الإخلاص و كانت غاية اقتضت الفساد، و العلّه و الغايه هنا حصول الأجره «٥». و حكى عن الإيضاح ما فى معنى هذا، و زاد: إنّ الإجماع فرّق بين هذه الصوره و الاستيجار عن الميّت «٦». و عن جامع المقاصد: أنّه متى لحظ فى الصلاة عن الميّت فعلها لحصول الأجره كانت فاسده «٧». (انتهى ما حكى عن هؤلاء فى هذا المقام) و عليك بالتأمل فيها و فيما ذكرناه قبل ذلك. ثمّ إنّ بما ذكرنا يعلم أنّه لا حاجه فى صلاه الاستيجار إلى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره- كما زعمه بعض «٨»- لأنّ ذلك الوجوب توصلى لا يحتاج سقوطه إلى قصده، و جعله غايه و التقرب المحتاج إليه فى صحه الصلاة لتبرى ذمّه المنوب عنه لا يعقل أن يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلى، و إلّا للزم الدور، فإنّ صحه الاستيجار التى يتوقّف عليها حصول الوجوب موقوفه على فعل الصلاة عن النائب متقرباً إلى الله، فكيف يكون فعله بقصد التقرب

موقوفا على حصول الوجوب؟! اللهم إله أن يقال: فعله عن الميِّت متقرِّبا إلى الله شىء ممكن قبل الإجاره باعتبار رجحان النيايه عن الغير فى العبادات عقلا و نقلا، فإذا وقع فى حيز الإجاره تبدلت صفه ندبه بصفه الوجوب، كما فى صلاه التحيّه التى تقع فى حيز النذر. و فيه نظر، مع أنّ ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره إنّما يصحّ الفعل المستأجر عليه، أمّا إذا وقعت المعاوضه على وجه الجعالة، أو أمره بالعمل عن الميِّت، فعمل رجاء للعرض من دون سبق معاملة، فلا يجرى ما ذكره، لعدم الوجوب، فينبغى أن لا- يصحّ فعله له لداعى استحقاق العوض، مع أنّ الظاهر عدم القول بالفصل بين الإجاره و الجعالة و فعل العمل عقيب أمر الأمر به غير ناو للتبرّع. ثمّ إنّ المحقّق القمى رحمه الله فى بعض أجوبه مسائله ذكر أنّ الاعتماد فى صحّه الاستيجار للعباده على الإجماعات المنقوله، دون ما ذكره الشهيد فى الذكرى من الاستدلال عليه بمقدّمين إجماعيتين الراجع إلى ما ذكرنا فى الوجه الثانى من وجود المقتضى و انتفاء المانع. إحداهما: إنّ العباده عن الغير يقع عنه و يصل اليه نفعه، و هذه المقدّمه ثابتة بإجماع الإماميه و النصوص المتواتره. و الثانى: إنّ 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 فى ذلك الموضوع، بل إحاله إلى بعض مؤلفاته «٩». و كأنه أراد بالدور ما ذكرنا، بناء على أنّ قصد التقرب المعتبر فى المقدّمه الاولى من دليله- و هى وقوع العمل عن الغير و وصول نفعه إليه- موقوف على النتيجة، و

هي صحّحه 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 تعلّق الأمر في الأخبار الكثيره بإيقاع العمل عن الميّت تبرّعا، «١٠» وهذا ليس منه «١١». وقد عرفت ممّا ذكرنا في بيان قصد التقرب أنّ التقرب إنّما يقصد في الفعل الّذى يتعلّق به النيايه لا في نفسها. والحاصل 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 امثالها لأمره منزله الغير في إيقاع الفعل، حتّى يقال: إنّّه موقوف على وجوب النيايه أو استحبابها و لم يثبت إلّا تبرّعا، و وجوبها فرع صحّحه الإجاره المتوقّفه على إحراز القربه المصحّحه قبل الإجاره حتّى يصحّ تعلّق الإجاره. ثمّ إنّ ما ذكرنا من الاتّفاق على صحّحه الاستئجار لا ينافى ما تقدّم من الخلاف في جواز استئجار الوليّ، لأنّ الكلام هناك في سقوطه عن الوليّ

بالاستئجار لا- في صحّته، فالقائل بالاستئجار و بعدم جوازه من الوليّ لا يمنع من الاستئجار إذا لم يكن وليّ أو أوصى الميّت بالاستئجار أو استأجر متبرّع من ماله، كما أنّ المانع من الاستئجار لا- يمنع تبرّع غير الوليّ بالعمل كما عرفت من المحدّث الكاشانى «١٢».

فالنسبه بين القول بصحّحه الاستئجار و صحّحه 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 الاستئجار إلى الفعل التام. فلو

آجر نفسه للعمل فطراً عليه العجز عن أفعال الصلاه الاختياريه- كالقيام- فاحتمل في الجعفريه 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 تعين المباشره عليه، و إلّا و جب الاستنابه كما لو مات. ثمّ إنّ الأوفق بالأصول الانفساخ، لعدم تمكّنه من العمل المستأجر عليه «١٤».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٧

#### ٤- رساله في المواسعه و المضايقه

##### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

#### مسأله اختلفوا في وجوب تقديم الفائته على الحاضره على أقوال:

##### أحدها: عدم الوجوب مطلقا

، و هو المحكى عن الحلبي في كتابه «١»- الذي استحسنته 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 عليّ بن محبوب «٦»، و عن الصدوقين «٧»، و عن الجعفي صاحب الفاخر- المعروف في كتب الرجال- بأبي الفضل الصابوني «٨»

الذي يروى عنه الشيخ و النجاشي بواسطتين- و عن الشيخ أبي عبد الله الواسطي- من مشايخ الكراچكي- و المعاصر للمفيد قدس سرّه حيث قال- في مسأله «من ذكر صلاه و هو في اخرى»-: إنّّه قال أهل البيت عليهم السلام: «يتمّ التي هو فيها، و يقضى ما فاته» و به قال الشافعي، ثمّ 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 ثمّ 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 عليّ الحسن بن طاهر الصوري «١٤» و عن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد- جدّ المحقق- «١٥» و عن ولد و لده ابن سعيد- ابن عمّ المحقق- في الجامع «١٦» و عن السيّد الأجلّ عليّ بن طاوس «١٧» و عن العلّامه في

كثير من كتبه «١٨» و عن والده «١٩» و ولده «٢٠» و ابن أخته السيد عميد الدين «٢١» و أكثر من عاصره «٢٢» و الشهيد «٢٣» و المحقق الثاني «٢٤» و ولده «٢٥» و السيوري «٢٦»

و ابن القطان «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 المحقق الأردبيلي «٣٥» و المحقق الجواد الكاظمي «٣٦» و الفاضل الهندي «٣٧» و السيد المحدث نعمه الله الجزائري «٣٨» و ولد ولده السيد عبد الله «٣٩» - في شرح النخبة - «٤٠» و المحقق الوحيد البهبهاني «٤١» و أكثر تلامذته، منهم السيد محمّد مهدي الطباطبائي «٤٢» و الشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر «٤٣» و جماعه من علماء البحرين «٤٤» و أكثر المعاصرين، بل كلهم «٤٥» و قد صرح جماعه بدعوى الشهره عليه مطلقا «٤٦» أو بين المتأخرين «٤٧».

و هؤلاء - مع اتفاقهم 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 على الصوري - المتقدم 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 للمحقق 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 أفضليته تقديم الفائته يلزمه القول برجحان تقديم الحاضره، لعمومات «٥٣» رجحان تقديمها «٥٤» فإنّ من يقول برجحان تقديمها لا يقول إلّا لأجل العمومات و النصوص الدالّه على رجحان تقديمها على الفائته، لأجل إدراك فضيله وقت الحاضره، فتأمّل. 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»، فتأمّل. و الحاصل: أنّ لكلّ من استحباب تقديم الحاضره و استحباب تقديم الفائته وجوها ثلاثة: النصّ 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 الذمّه، على ما يومئ إليه بعضها «٥٩». فعليك بالتأمّل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائته، مع وجوه استحباب تقديم الحاضره، و سيجىء 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 أهميّة أحدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الآخر عن الاستحباب. و هذا بخلاف

الواجبين المتزاحمين إذا علم من الخارج أهميته أحدهما، فإنه يحكم بسقوط وجوب الآخر، خلافاً لمن أنكر الترجيح بالأهميته كالفاضل التوني في الوافية «٦٠»،

و لمن اعترف به «٦١» مع حكمه ببقاء الآخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الأهم. و ضعف كلا القولين، و بيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع أهميته أحدهما، و الواجبين كذلك، موكول إلى محله.

## و الثاني «٦٢»: القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائته

، و بوجوبه مع وحدتها. ذهب إليه المحقق في كتبه «٦٣» و سبقه إليه الديلمي فيما حكى عنه «٦٤» و تبعه إليه صاحب المدارك «٦٥» و قواه الشهيد في نكت الإرشاد «٦٦» و إن عدل عنه في باقي كتبه «٦٧». و حكى عن صاحب هديّة المؤمنين «٦٨» و عن المختلف «٦٩» نسبه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٤٨

القول بالمضايقه إلى الديلمي، لكن المحكى «١» من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال: إن الصلاة المتروكه على ثلاثه أضرب: فرض معين، و فرض غير معين، و نفل، فالأول يجب قضاؤه على ما فات، و الثاني على ضربين: أحدهما: أن يتعين له أن كلّ الخمس فأتت في أيام لا يدري عددها. و الثاني: أن يتعين له أنها صلاه واحده، و لا يتعين أى صلاه هي. فالأول: يجب عليه فيه أن يصلّى مع كلّ صلاه صلاه حتى يغلب على ظنه أنه و في. و الثاني: يجب عليه أن يصلّى اثنين، و ثلاثاً، و أربعاً «٢» (انتهى). و ظاهره كما ترى التوسعه في الفوائت المتعدده. و ممن يظهر منه اختيار هذا، المحقق الآبي - تلميذ المحقق - فيما حكى عنه «٣» من كشف الرموز حيث قال - بعد ما اختار القول بالمضايقه و الترتيب مطلقاً «٤» و ذكر تفصيل شيخه المحقق و مستنده -

: «و هو حسن اذهب اليه 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 المقّت في كلّ جزء من الوقت «٥» (انتهى).

ثمّ إنّ هؤلاء إنّما صرّحوا بالتفصيل في الترتيب، و أمّا 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 المتيّه «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 التضيّق كلّ مبلغ، ثمّ قال: و أمّا 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 ذمّته 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



الواحدة فليس في كلماته الموجوده، و المحكيه عنه، إلّا وجوب تقديمها على الحاضره، من غير تعرّض للفوريه، بل استظهر «١٦» من كلامه في المعبر و العزيه: نفى الفوريه فيها أيضا. و أمّا الشرائع فقد قال فيها- بعد ذكر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضه- : و يجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت حاضره «١٧» و تترتب «١٨» السابقه على اللاحقه، كالظهر على العصر، و العصر على المغرب، و المغرب على العشاء «١٩»، و إن فاتته صلوات لم تترتب على الحاضره، و قيل تترتب و الأوّل أشبه «٢٠» (انتهى). فقله: «و يجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت الحاضره» يحتمل وجوها، لأنّ المراد بالفائتة إمّا أن يكون خصوص الواحده، كما قيّده به في المسالك «٢١» و المدارك «٢٢» و إمّا ان يكون المراد مطلق الفائتة، 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 الفائتة الواحده مطابقه، و يدلّ بالالتزام على وجوب الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، أو على أنّ الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، أو على أنّ الترتيب واجب مستقلّ يرجع إلى وجوب تقديم الفائتة، لا أنّه «٢٣» شرط يرجع إلى اعتبار تأخير الحاضره، و اشتراط براءه الذمّه عن الفائتة فى صحتها. لكنّ الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة، من جهه عدم مساعده السياق له من وجهين: أحدهما:

أنه قد فصل شقّي التفصيل بين الواحده و المتعدده بمسأله، و هي ترتب الفوائت بعضها على بعض. و احتمال أن يكون قد فرغ من حكم الواحده، ثم تعرّض للمتعدده فذكر- أوّلا- عدم الترتيب بينها «٢٤»، ثم عدم الترتيب بينها و بين الحاضره، ينافيه عنوان المسأله الثانيه بقوله: «و إن فاتته صلوات لم تترتب على الحاضره». و هذا بخلاف ما إذا أريد بالفائته مطلقها، فيكون في مقام بيان فورتيه القضاء مطلقا، أو بيان وقته كذلك، فيكون قد تعرّض- بعد بيان وجوب أصل القضاء- لوقته، ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد، ثم لعدم ترتب الفائته المتعدده على الحاضره، فيكون حكم الفائته الواحده مسكوتا عنه، أو مستفادا من مفهوم العبارة، أو ممّا سيجيى ء فى كلامه فى مسأله العدول.

و الثانى: أنه إن كان الترتيب لازما لوجوب المبادره، فالأحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب فى المتعدده بعدم وجوب المبادره إليها، و إلّا فلا حسن فى التعبير عن وجوبه فى الواحده بوجوب المبادره إليها. ثم إنه قد فرّع على هذا القول: أن من عليه فوائت إذا قضاها حتى بقيت واحده لم يجز له- حينئذ- الاشتغال بالحاضره، و إن جاز له قبل ذلك، كما أن من عليه فائته واحده إذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب. و الفرع الأخير ظاهر، و أمّا الأوّل فلا- يخلو عن شىء، لإمكان دعوى ظهور كلمات أصحاب هذا القول- كأدلّتهم- فيما إذا اتّحدت الفائته بالأصل، فلا يعمّ لما إذا بقيت من المتعدده واحده.

و كيف كان فلا ينبغى «٢٥» الإشكال فى أنه إذا كانت الفائته واحده بالذات، و عرض لها التعدد لعدم تعيينها أو لاشتباه القبلة أو اشتباه الثواب الطاهر بالنجس، أن حكمه فى وجوب

الترتيب حكم الواحده، إذ لم يفت من المكلف إلّا واحده، إلّا أنّ البراءه منها، بل العلم بها يتوقف على متعدّد.

### الثالث: القول بالمواسعه في غير فائته اليوم

. و بالمضايقه في فائته اليوم. واحده كانت أو متعدّده، و هو المحكّي عن المختلف حيث قال: الأقرب أنّه إذا ذكر الفائته في يوم الفوات، وجب 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

حتّى 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» أيضا. و الظاهر أنّ المراد بيوم الفوات في كلامه: هو ما يشمل اللّيل، إذ النهار فقط لا يمكن أن يكون ظرفا لفوات الصلوات المتعدّده و لذكرها، فقله: «إذا ذكر الفائته في يوم الفوات»، لا- يستقيم إلّا على أن يكون الذكر في اللّيل، و الفوات في النهار، أو بالعكس، فالظرف الواحد للذكر و الفوات كليهما ليس إلّا اليوم بالمعنى الشامل للّيل. و هل المراد: اللّيله الماضيه أو المستقبله؟

الظاهر، بل المتعيّن هو الثانى، كما يظهر بالتدبّر في كلامه. و اعلم أنّه قدّس سرّه ذكر في المختلف في مسأله العدول عن الحاضره إلى الفائته: أنّه لو اشتغل بالحاضره في أوّل وقتها ناسيا، ثمّ ذكر الفائته بعد الإتمام صحّت صلاته إجماعا، و إن ذكرها في الأثناء، فإن أمكنه العدول إلى الفائته عدل بتيته استحبابا عندنا، و وجوبا عند القائلين بالمضايقه «٣» (انتهى). و ظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل

المذكور إلى القول بالمواسعه مطلقا، إلّا أنّ الذي يعطيه التدبّر في كلامه، أنّ مراده الفريضه الحاضره، المختلف فيها بينه و بين أرباب المضايقه المطلقه لا بينهم و بين أرباب المواسعه المطلقه. و يحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم- عنده- عن محلّ النزاع بين أرباب المواسعه و المضايقه، تبعا لما سيأتى «٤» عن شيخه المحقّق في العزيّه، فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين. نعم ربّما يحكى عدوله عن هذا القول إلى المواسعه في المسائل المدنيه المتأخّر تأليفها عن كتاب المختلف. ثمّ إنّ ظاهر العبارة السابقه: أنّها 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، و وسع الوقت للجميع. و هل يقدم 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 بشىء حينئذ، لعدم التمكن من فعلها إلّا بعد ما أذن في تأخيرها، مع إمكان إدخاله في إطلاق كلامه، الرجوع 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 فى وجوب تداركها، فلا- يعمّ ما إذا كان بعضها واجب التقديم لأمر الشارع بالخصوص، خصوصا لو قال بوجوب الفوريه فى فائته اليوم، دون غيرها؟ وجوه، لا يبعد أولها، ثمّ ثالثها على القول بالفوريه مع الترتيب.

#### **الرابع: ما حكى عن المحقّق فى العزيّه**

حيث قال فى عنوان هذه المسأله ما هذا لفظه:

و تحرير موضع النزاع أن نقول:

صلاه كلاً يوم مترتبه بعضها على بعض، حاضره كانت أو فائته، فلا يقدم صلاه الظهر من يوم، على صبحه، ولا عصره على ظهره، ولا مغربه على عصره، ولا عشاؤه على مغربه، إلّا مع تضييق الحاضره. و أمّا إذا فاته صلوات من يوم، ثم ذكرها في وقت حاضره من آخر، فهل يجب البدأ بالفوائت ما لم يتضيّق الحاضره؟ قال أكثر الأصحاب: نعم، وقال آخرون: ترتب الفوائت في الوقت الاختياري، ثم تقدم الحاضره. و الذى 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 فى وجوب الترتيب فى فوائت اليوم، و هو خلاف إطلاق كلمات أرباب القولين، بل صريح بعضها.

#### **الخامس: ما عن ابن [أبى] جمهور الأحسائي «٦» من التفصيل**

بين الفائته الواحده، إذا ذكرها يوم الفوات، دون المتعدده و الواحده المذكوره فى غير يوم الفوات.

#### **السادس: القول بالمواسعه إذا فات عمداً، و بالمضايقه إذا فاتت نسياناً،**

و هو المحكى عن الشيخ عماد الدين بن حمزه فى الوسيله، حيث قال: أمّا قضاء الفرائض فلم يمنعه وقت، إلّا تضييق وقت الحاضره، و هو ضربان، إمّا فاتته نسياناً، أو تركها قصداً اعتماداً، فإن فاتته نسياناً و ذكرها، فوقتها حين ذكرها إلّا عند تضييق وقت الفريضه، فإن ذكرها و هو فى فريضه حاضره، عدل ببيتة إليها ما لم يتضيّق الوقت، و إن تركها قصداً جاز له الاشتغال بالقضاء إلى آخر الوقت، و الأفضل تقديم الحاضره عليه، و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئاً «٧» (انتهى). و ظاهره وجوب العدول عن الحاضره إلى الفائته المنسيه، و هو إمّا لاعتبار الترتيب، أو لإيجاب المبادره إلى المنسيه، و إن ذكرها فى أثناء الواجب و إن قلنا بعدم اعتبار الترتيب - بناء على القول بالفوريه دون الترتيب - كما سبق «٨» عن صاحب رساله هديه المؤمنين، و إمّا للدليل الخاص على وجوب العدول، و إن لم نقل بالترتيب و لا بالفوريه، و هذا أردأ الاحتمالات، كما أنّ الأوّل أقواها. هذا كلّ فى المنسيه، و أمّا المتروكه قصداً، 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 مخيراً فيه مع استحباب تقديم الحاضره، كما ينبى عنه قوله: «و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئاً» بناء على أنّ المراد بالخطأ: الإثم كما فهمه الشهيد «٩». هذا على تقدير إرجاع الخطأ إلى عدم الاشتغال بالقضاء، و أمّا

إذا رجع إلى تأخير الأداء إلى آخر الوقت بناء على أن المراد بآخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التأخير إليه إلا لصاحب العذر- على ما ذهب إليه صاحب هذا القول-، و يكون إطلاق آخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعاً للروايات الواردة في أن «أول الوقت رضوان الله و آخره غفران الله» (١٠) أمكن أيضاً استظهار فوريه القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على أنه لو اشتغل بالقضاء، و آخر الأداء إلى آخر الوقت لم يكن مخطئاً، و لا- يكون ذلك إلا إذا كان القضاء من الأعذار، و العذر- على ما ذكره صاحب هذا القول، قبل عبارته المتقدمه بأربعه أسطر-: السفر و المرض و اشتغل الذي يضر تركه بدينه أو دنياه، فلو لم يكن القضاء فورياً خرج عن الأعذار الأربعة.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٠

إلا أن يقال: ظاهر العذر في كلامه، ما عدا الصلاة، فتأمل. و أما المراد بالوقت في قوله: «ما لم يتضيّق وقت الحاضره» فيحتمل أن يكون وقت الاختيار، و يؤيده ما تقدّم (١) عن المحقق في العزیه من ذهاب جماعه. إلا أن الفوائت تترتب في الوقت الاختياري، ثم تتقدّم الحاضره. و أن يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الأعذار المسوّغه للتأخير. ثم إنه ليس في كلامه تعرّض لحكم المتروكه لعذر آخر غير النسيان. و لا- لحكم اجتماع المتروكه نسيانا مع المتروكه عمداً، بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل، فإنه يجىء فيه- مع فرض تأخير المنسيه- الاحتمالات الثلاثه المتقدمه في فروع القول المتقدم (٢) عن المختلف.

**السابع: ما تقدم عن العزیه من الترتيب في الوقت الاختياري، دون غيره.**

**الثامن: القول بالمضايقه المطلقه**

**اشاره**

، و هو المحكي (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 الديلمي «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 حكاية «١٤» هذا القول عن أكثر القدماء مستفيضه، و حكى عن غير واحد أنه المشهور «١٥» فهذه أصول أقوال المسأله، و إذا لوحظ الأقوال المختلفه بين أهل الموسعه التى تقدمت إليها الإشاره، زادت الأقوال على الثمانيه. و ذكر بعض المحققين: أن جملة المطالب التى يدور عليها هذا القول الأخير، و يدل عليها كلام القائلين - كلاً أو بعضاً، نصّاً، أو ظاهراً - سبعة:

### الأول: ترتيب الأداء على القضاء

، و هو المحكى عمّن عدا الديلمي و الشيخ ورام ممّن تقدّم ذكره من الفقهاء.

### الثانى: التسويه بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات فى مقابل التفاصيل المتقدمه.

### الثالث: فوريّه القضاء

، المحكيه «١٦» عن صريح المفيد «١٧» و السيدين «١٨» و الحلبي «١٩» و الحلبي «٢٠» و ظاهر الشيخ «٢١» و القديمين «٢٢» و الآبى «٢٣»، بل عن المفيد و القاضى و أبى المكارم و الحلبي: الإجماع على ذلك «٢٤».

### الرابع: بطلان الحاضره إذا قدّمت على الفائتة فى السعه

، و هو المحكى «٢٥» عن صريح الشيخ «٢٦» و السيدين «٢٧» و القاضى «٢٨» و الحلبي «٢٩» و الحلبي «٣٠» و عن الغنيه «٣١»: الإجماع عليه.

### الخامس: العدول عن الحاضره إلى الفائتة إذا ذكرها فى الأثناء

، و هو المحكى «٣٢» عن المرتضى «٣٣» و الشيخ «٣٤» و القاضى «٣٥» و الحلبيين «٣٦» و الحلبي «٣٧». و عن المسائل الرسيه للسيّد «٣٨» و الخلاف للشيخ «٣٩» و خلاصه الاستدلال للحلى 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 القاضى «٤٤» و الحلبي «٤٥» و الحلبي «٤٦»، بل هو لازم كلّ من قال بالفوريه، و لذا ذكر الآبى - فيما حكى عنه «٤٧» - : أن 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 فى كلّ جزء من الوقت «٤٨» (انتهى).

### السابع: تحريم الأفعال المنافيه للقضاء عدا الصلاه الحاضره فى آخر وقتها

، و ضروريات الحياه، و هو المحكى «٤٩» عن صريح المرتضى «٥٠» و الحلبي «٥١» و ظاهر المفيد «٥٢» و الحلبيين «٥٣»

حيث ربّوا تحريم الحاضره فى السعه على تضييق الفائتة، و بنى المفيد «٥٤» تحريم النافله لمن عليه فائتة على تحريم الحاضره، و

مقتضاه استناد التحريم إلى التضادّ، فيطرد في جميع الأضداد، وقد ذكر المحقّق و العلّامه في المعتر «٥٥» و المنتهى «٥٦» أنّ لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادّه للقضاء.

و حيثنذ فتخصيص جماعه «٥٧» نسبه القول بتحريم الأضداد إلى المرتضى و الحلّي فقط، محمول على إرادتها اختصاصهما بالتصريح بذلك، و لذلك نسبه في محكي «٥٨» التذكره «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 المواسعه. و لا ريب أنّ الترتيب و التضيّق غير متلازمين بأنفسهما، لجواز القول بالترتيب من دون المضايقه من جهه النصوص، و إن أفضى إلى التضيّق أحيانا، كما إذا كانت الفوائت كثيره لا تقضى إلّا إذا بقي



من الوقت مقدار فعل الحاضر، و يجوز القول بالفوريّه 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 الفوريّه 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 الفوريّه، فما ذكره الصيمرى «٦٣»- فيما حكى عنه-: أنّ منشأ القول بالترتيب و عدمه: القول بالمضايقه و عدمها، محلّ تأمل، إلّا أن يريد به الأكثر، أو يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبه إلى زمانه. و أولى بالتأمّل ما يظهر من بعض «٦٤» أنّ القول بالترتيب أصل مسأله المضايقه، بل الحقّ أنّ القول بالترتيب و القول بالفوريّه ليس أحدهما متفرّعا على الآخر فى كلمات جميع الأصحاب، نعم القول بالترتيب متفرّع على الفوريّه فى كلمات أكثر أهل المضايقه. 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 الفوريّه، و إن لم نقل بالترتيب، و وجهه - مع ضعفه - يظهر بالتأمّل. و أمّا بطلان الحاضر و صحتها فى سعه الوقت، فيحتمل تفرّعه على الفوريّه بناء على اقتضاء الأمر المضيق النهى عن ضده الموسّع و عدم «٦٥» الأمر به، و يحتمل تفرّعه على الترتيب و إن لم نقل بالفوريّه. و أمّا حرمة التشاغل بالأضداد، فلا إشكال فى أنّه من فروع الفوريّه. هذا خلاصه الكلام فى الأقوال، فلنشرع فى

ذكر أدلتها مقدّمًا لأدله القول بالمواسعه المطلقه، متبعا إِيَّاه بأدله المضايقه المطلقه، ثم نتكلم في أدله باقى الأقوال حسب ما يقتضيه الحال، فنقول:

## [أدله القول بالمواسعه]

### إشاره

[الأول: الأصل] احتجّ للقول بالمواسعه المطلقه بوجوه:

**أحدها: الأصل. و تقريره من وجوه خمس، أو ستة:**

### الأول: أصاله البراءه 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 الّذى حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم «٦٧»، و توهم أنّ أصاله البراءه مختصه بصوره الشكّ فى تكليف مستقلّ، مدفوع فى محله «٦٨».

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥١

بل التحقيق: أنّ مقتضى أدله البراءه أنّ كلّ ضيق يلحق الإنسان شرعا فى العاجل، و كلّ عقاب يرد عليه فى الآجل لا بدّ أن يكون معلوما تفصيلا أو إجمالا، و لا يرد شىء من الضيق و العقاب مع عدم العلم. فإن قلت: إنّ الاحتياط على خلافه، و تقريره - على ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين «١» -: أنّ الوجوب لما اقتضى تحمّ الفعل و حرمة الترك، فثبوته يقتضى لزوم الامتثال و الخروج عن صنف المخالفين للأمر، و حيث ثبت فى أوّل أوقات التمكن، فترك الامتثال - حينئذ - بقصد التأخير عنه أو بدونه إنّما يجوز بأحد أمرين: أحدهما: إذن الشارع، فيسوغ الترك و إن أدّى إلى تركه لا - إلى بدل. الثانى: الانتقال إلى بدل ثبت بدليته عنه أو عن تعجيله، معلوم تمكّنه منه، فيسوغ الترك أيضا و إن لم يأذن الشارع صريحا، و كلا الأمرين غير معلوم. أمّا الإذن «٢» فلاّنه المفروض فإنّه إنّما يثبت فى الموسع لمكان وجوبه به جهه حرمة تركه عند ظنّ ضيق الوقت المضروب أو ضيق وقت التمكن، و إن كان هذا خلاف مقتضى إطلاق الوجوب، لأنّ انتفاء الظنّ المذكور يقتضى انتفاء خاصيّه الوجوب و مصلحته

الفعليّته، فإنّ من جرى في علم الله أنّه يموت فجأه في سعه الوقت، إن فعل أدّى راجحا، و إن ترك، ترك ما جاز له تركه، و هو من خواصّ الندب. نعم قد يترتب أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما في حكمه، و يبيّ الوجوب ظاهرا و استحقاق ثواب الواجب و حرمة إزاله التمكّن من نفسه، و كلّ ذلك خارج عن المطلوب. أو باعتبار إيجاب العزم على الفعل بدلا عنه، و لم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي، و كأنّ ما ذكر هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب بأوّل الوقت أو آخره- إن أرادوا تخصيص حقيقه الوجوب بأوّل أوقات التمكّن أو آخرها المعلوم أو المظنون. و كيف كان، فحيث ثبت الإذن في التأخير، فلا محيص عن القول بجوازه و بعدم الإثم في 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 يصحّ قياسه على الموقّت الموسّع و لا سيّما مع ما بينهما من الفرق، لأنّ تجويز التأخير في الموقّت لا- يفضى إلى تفويته غالبا، بخلاف المطلق. و أمّا الثاني- و هو الانتقال إلى البدل-، فموقوف على إثباته هنا على نحو ما تقدّم، و هو إمّا العزم على الفعل في وقت آخر، أو نفس ذلك الفعل، و الأوّل لم يثبت بدليته هنا، و إنّما قيل بها في الموقّت المأذون في تأخيره، تحقيقا لحقيقه الوجوب المشترك بين الجميع، و تأديه لمقتضى الامتثال الواجب عليهم. و حيث تعلّق الأمر هنا بالقضاء بعينه و لم يثبت الإذن في تأخيره و كان مقتضى الإيجاب ظاهرا هو المنع

من التأخير، لم يتَّجه هنا دعوى بدليته العزم عنه، أو عن تعجيل فعله، مع أنّ كثيرا من العلماء و أرباب الموسعه ينكرون بدليته العزم في الموسع، فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم. و أمّا نفس الفعل في وقت آخر فلم يثبت بدليته عمّا كلف به بتمامه، و لا يعلم التمكّن منه، فضلا عن وقوعه. أمّا الأول: فلائذّ إرادته الشارع ابتداء للفعل في أوّل أوقات التمكّن معلومه، و أمّا في سائر الأوقات فلا، غايه الأمر أنه لو تركه أوّلا و جب عليه الفعل ثانيا، و كان مجزيا عمّا كلف به في ذلك الوقت، لا عن تمام التكليف الثابت أوّلا، فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الأوقات. و أمّا الثاني: فظاهر، لعدم إحاطه العلم عادة بالعواقب، فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته، لكان في عدم العلم بإدراكه كفايه في وجوب المبادره، إذ بها يتيقن فراغ الذمه عمّا اشتغل به الذمه يقينا، فإنّ المبادر ممثّل قطعاً على أيّ حال، و إن عرضه ما يمنع الإكمال، و ربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغوله بما و جب عليه، فيصير مستحقاً للعقاب على تركه الواقع باختياره، إذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك أن يكون بحسب جميع الأحوال الممكنه في حقّه، بل بما هو الثابت واقعا في شأنه، و لَمّا كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن إحاله التكليف بالامتنال عليه، حتّى يختلف باختلافه، فيكون مضيّقا لجماعه و موسّعا لآخرين بحسب تزايد الآنات و الساعات و الشهور و الأعوام، فتعيّن أن يكون منوطا بالتضيّق الّلهي يعلم به حصول الامتنال بالنسبه إلى الجميع، فمن أدخل نفسه في صنف التاركين، ثمّ تداركه فضل الله سبحانه بأن أبقاه إلى أن أدّى المأمور

به، دخل في صنف العاملين، و لكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداءً أولاً فأولاً، و إن

أدت إلى فوات الحاضره المأذون في تأخيرها. و أمّا البناء على ظنّ ضيق وقت التمكن و عدمه، كما في الموسّع، فموقوف على الدليل، و هو منتف هنا، فوجب البناء على ما ذكر (انتهى تقرير الاحتياط ملخصاً). و الجواب: إنّ الأمر المطلق إنّما يقتضى وجوب الفعل المشترك بين الواقع في أول أزمنه التمكن، و الواقع فيما بعده من أجزاء الزمان التي يمكن إيقاع الأمور به فيها، و حينئذ فالتأخير عن الجزء الأول ترك لبعض أفراد الواجب، و هو لا- يحتاج إلى إذن من الشارع، لأنّ العقل حاكم بالتخير في الامتثال بين مصاديق الأمور به. و من هنا ظهر فساد ما ذكره من أنّ الوجوب في الواجب الموسّع باعتبار حرمة تركه عند ظنّ الضيق، بل وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقّق بتركه في جميع الأجزاء. و أمّا عدم مؤاخذة من فاجأه العجز في 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 في الفرض المذكور. فتحقّق بما ذكرنا: أنّ الفعل المأتمّ في كلّ جزء من الزمان من أفراد الأمور 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 المبادرة بحكم العقل المستقلّ الحاكم بحسن إحراز مصلحه الوجوب و مرجوحية التأخير المفضى أحياناً إلى فواتها و إن

لم يوجب عقابا على المكلف. و يؤيده النقل، مثل قوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت فصلّ، فإنك 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 الموسّع 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 سببا لوجوب الاحتياط. نعم ربّما قيل باستحقاق العقاب لو اتّفق ترك الواجب الموسّع الغير الموقّت، و لازمه وجوب المبادره عقلا- من باب الاحتياط، تحرّزا عن الوقوع فى عقاب الترك- و إن لم يجب شرعا، 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 التضيق المستلزم لوجوب المبادره شرعا، و إن علم المكلف بالتمكّن فى ثانى الحال، و تمكّن و أتى بالفعل. و بالجملة: فلا إشكال فى أنّ الأصل هو عدم وجوب المبادره شرعا.

### **الثانى من وجوه تقرير الأصل: استصحاب صحّه صلاته الحاضره على أنّها حاضره، إذا ذكر الفائته فى أنّائها.**

فإنّ القائل بالمضايقه يدّعى فساد الصلاه، إذا استمرّ على نيتها الاولى عند تذّكر الفائته، و الأصل عدمه. و يرد عليه: أنّه قد حقّقنا فى الأصول «١» عدم جريان استصحاب الصحّه، إذا شك 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 واقعا، موجب لفساد الحاضره واقعا، غايه الأمر أنّ المكلف ما

لم يتذكر القضاء معذور، فالتذكر كاشف من وجوب القضاء و عدم صحّه الأداء في متن الواقع، فصحّه الأجزاء السابقة على التذكر صحّه ظاهريّه عذريّه من جهه النسيان، ترتفع بارتفاع العذر، فلا يقبل الاستصحاب. ولا ينافي ذلك الإجماع «٢» على صحّه الحاضره إذا لم يتذكر 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 ينافي كونه شرطاً واقعياً بالنسبه إلى الجهل المرتفع في أثناء الصلاه، فإنّ كون الشروط علميّة أو واقعيّة يختلف بحسب الموارد حسب ما يقتضيه الأدلّه، ألا- ترى أنّ النجاسه مانع علميّ للصلاه بالنسبه إلى الجهل المستمرّ، فلا يعيد من صلّى جاهلاً إلى آخر الصلاه، و أمّا الجاهل الذي علم في الأثناء فلا يستمرّ على ما فعل - على ما ذهب إليه بعض - «٣».

### **الثالث من وجوه تقرير الأصل: أصله عدم وجوب العدول من الحاضره إلى الفائته.**

وفيه: أنه إن أريد أصله البراءه عن التكليف بالعدول، فلا ريب في أنّ الشك في المكلف به، لأنّ إتمام الصلاه واجب و إمّا بتّيه الحاضره أو بتّيه الفائته، مع أنّ إتمامها بتّيه الفائته مجمع على جوازها، بل رجحانه إمّا وجوباً و إمّا استحباباً، فالأمر «٤» مردّد بين تعيين إتمامها بهذه التّيه، و بين التخيير بينه و بين إتمامها بتّيه الحاضره، فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءه، نقل التّيه إلى الفائته. و إن أريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر. ففيه: أنّه كان معذوراً عقلاً لأجل النسيان، و قد زال العذر. و الحكم المنوط بالأعذار العقليّه - كالعجز و النسيان، و نحوهما - لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر. فإن قلت: إنّ المعلوم عدم وجوب العدول حال النسيان، و أمّا كونه لأجل النسيان فغير معلوم. قلت:

لا ريب أنّ النسيان علّه مستقلّه لعدم وجوب العدول، فإذا شكّ في كون عدم الوجوب السابق مستندا إلى هذه العلّه أو إلى علّه أخرى، وهى مشروعيتها فعل الحاضره مع اشتغال الذمه بالفريضه الفائته، فمقتضى الأصل عدم مشروعيتها حينئذ. والحاصل: أنّ الكلام إمّا أن يقع في حكم الناسى بوصف أنّه ناس، ولا شكّ أنّه حكم عذريّ يدور مدار النسيان وجودا و عدما، فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر. وإمّا أن يقع في حكم المكلف واقعا من حيث إنّه مكلف فانت عنه فريضه و دخل عليه وقت اخرى، ولا عذر له من نسيان أو غيره، ولا ريب أنّ الشكّ - حينئذ - فى مشروعيتها الحاضره و عدمها. و من المعلوم أنّ الأصل عدم المشروعيتها، فإذا ثبت بحكم الأصل عدم مشروعيتها الحاضره مع عدم العذر و هو النسيان، ترتب عليه وجوب العدول إذا نسي و شرع فيها، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّه.

#### **الرابع: أصاله إباحه فعل الحاضره و عدم حرمتها**

، إذا شكّ فى فسادها و صحّتها من جهه الشكّ فى حرمتها و إباحتها، المسبّب عن الشكّ فى فوريّه القضاء و عدمها، بناء على القول باقتضاء الأمر المضيق النهى عن ضده، و أصاله عدم اشتراطها بخلو الذمه عن الفائته «٥» إذا كان الشكّ فى اعتبار الترتيب بينها و بين الفائته. و يرد على الأصل الأوّل: أنّ فساد الحاضره إن كان من جهه القول بأنّ الأمر المضيق يقتضى عدم الأمر بضده فيفسد الضدّ من هذه الجهه إذا كان من العبادات، فأصاله الإباحه و عدم التحريم لا ينفع فى شىء، بل الأصل هو عدم تعلق الأمر بذلك الضدّ فى هذا الزمان. نعم هذا الأصل مدفوع بأصاله عدم التضييق المتقدمه، لكنّه أصل مستقلّ



قد عرفت جريانه و اعتباره، و الكلام هنا في غيره. و إن كان من جهة أنّ الأمر المضيّق يقتضى حرمة ضده، فمرجع الكلام إلى الشكّ في حرمة الحاضر و إباحتها، و الأصل الإباحه و عدم التحريم. ففيه: أنّه إن أريد أصله البراءه فيرد عليه: أولاً: إنّ حرمة الضدّ لو ثبت في الواجب المضيّق فإنّما يثبت - عند المشهور - من باب كون ترك الضدّ مقدّمه لفعل المضيّق، فيجب. و الظاهر عدم جريان الأصل في مقدّمه الواجب إذا كان الشكّ فيها مسبباً عن الشكّ في وجوب ذيها، أو عن الشكّ في أصل وجوب المقدّمه في المسأله الأصوليه. نعم يجرى الأصل في صورته ثالثه، و هي ما إذا كان الشك في وجوب الشئ ع مسبباً عن الشكّ في كونه مقدّمه، كما إذا شكّ في شرطيه شئ ع للواجب أو جزئيه له. و السرّ في ذلك أنّ أصل البراءه إنّما ينفي المؤاخذه على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذه، و يوجب التوسعه و الرخصه فيما يحتمل المنع. و هذا إنّما يتحقّق في الصوره الثالثه، و أمّا في صورتين الأوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدّمه مؤاخذه عليها و لا منع و لا ضيق، حتّى ينفي بأدله البراءه الداله على نفي المؤاخذه عمّا لم يعلم، و توجب الرخصه فيه. و ثانياً: أنّ أصله عدم حرمة الحاضر معارضه بأصله البراءه و عدم اشتغال الذمه بها. و إن شئت فقل: إنّ الأمر دائر بين حرمة الحاضر و وجوبها، فلا أصل، فتأمل. و بمثله يجاب لو أريد بأصله عدم الحرمة: استصحابه، بأن يقال: إنّ يشكّ في أنّ الوجوب الحادث للقضاء كان على

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٣

الفور حتّى يوجب حرمة الحاضر، أو على التوسعه حتّى يبقى

الحاضره على حالها من عدم الحرمة، فالأصل بقاءؤها. 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 محدثا لوجوبها، بل السبب له واقعا هو فوت الأداء، وإنما يرتفع بالتذکر، العذر المسقط للتكليف، وهو النسيان، وحينئذ فالوجوب الثابت للحاضره قبل التذکر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه، وهو النسيان. لكن الإنصاف أن ما ذكرنا من معارضه استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم، لأن الشك في مجرى الأصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الأصل الأول، فالأول حاكم على الثاني، لما تقرّر في الأصول «١» فالصواب: الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الأصل «٢». هذا كله في إجراء الأصل في الحكم التكليفي، وهي حرمة الحاضره. وأما أصاله عدم اشتراطها بخلو الذمه عن الفائته، فإن أريد بها أصاله البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطيه شيء للعباده، فهو حسن على هذا القول، إلا أن ظاهر كلام المستدل به إرادته أصاله إطلاق الأمر بالحاضره، وسيأتي الكلام في الإطلاقات.

### **الخامس: أن الحاضره كانت يجوز فعلها في السعه قبل اشتغال الذمه بالفائته**

، فكذا بعده، للاستصحاب. وهذا الاستدلال حكاة بعض المعاصرين عن المختلف، وقال: إنه فاسد لتعدد الحاضره في الحالتين، وعدم ثبوت الحكم لكل حاضره، وإنما استغنى عن التمسك بالاستصحاب، وهو لا- يجرى مع تعدد المحل.. ثم قال: و أما الاستدلال بأنه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضره في السعه، فكذلك مع ثبوته، ففاسد أيضا، لأن مرجعه إلى القياس أو استصحاب الحكم الغير الثابت من أصله إلا 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 فى حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الإتمام عليه بالفعل، بناء على أنّ العبره بحال الأداء دون الوجوب، أو مات مجتهدة- المذى أفتى بوجوب الجمعه عليه- فشكّ فى حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعه فعلا، أو رأى دما مشتبه بالحيض فشكّ فى ارتفاع وجوب الصلاة 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 الجمعه تجب بشروطها على المقلّد لمن قال بوجوبها، و الصلاة 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 فى استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصى و تحقّقه، فإذا فرضنا أنّ الشخص كان فى بلده فإذا للظهورين، أو لم يدخل «٥» عليه الوقت، ثم سافر إلى محلّ يشكّ فى بلوغه المسافه، لشبهه فى الحكم أو الموضوع، فلا يחדش فى استصحاب حكم التمام فى حقّه: أنّه لم يتنجز عليه وجوب التمام فى السابق من جهه عدم دخول الوقت أو فقد الطهور، بل يكفى كونه فى السابق ممّن يجب عليه التمام إذا وجد فى حقّه شرائط الصلاة، و كذا استصحاب وجوب الجمعه إن مات مقلّده، و استصحاب وجوب الصلاة على من رأت دما شكّ فى كونه حيا لشبهه فى الحكم أو الموضوع، فإنّه

يحكم باستصحاب وجوب الصلاة عليه، وإن كان في الزمان السابق غير واجد للشروط، ولا يضرّ عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي. بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الأول حاكماً، لأنّ الشكّ في الثاني مسبّب عن الشكّ فيه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وجوب الفعل موسّياً في أوّل وقتها حكم شرعيّ كليّ و خطاب إلهيّ تعلق بالمكلف وإن توقّف تنجّزه و ثبوته فعلاً على شروط، لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكليّ على وجه القضيّه الشرطيّه بأن يقال: إنّ هذا المكلف ممّن يجب عليه الصلاة و تصح منه بمجرد دخول وقتها و اجتماع باقى شرائط الصلاة، فإذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشكّ في ارتفاع الحكم الكليّ المذكور، فيقال: الأصل بقاؤه، فالمستصحب هو الحكم على كليّ الحاضره بالصحّه و الوجوب في أوّل الوقت، لا- على خصوص الحاضره المنتجّزه عليه حين فراغ الذمّه عن الفائته حتّى يمنع انسحابه إلى الحاضره التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمّه بالفائته إلّا بالقياس أو بدلاله الدليل العامّ المغنى عن الاستصحاب. و ما ذكره أخيراً من تقرير الاستصحاب فهو أيضاً 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 بالتأمّل.

و لا يخفى أنّ وجود مثله في المسائل الشرعيّه و المطالب العرفيه أكثر من أن تحصي، و اعتماد أرباب الشرع و العرف عليه أمر لا يكاد يخفى، و هذا الأصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضره- الذي تمسّك به المعترض في

التقرير الرابع من تقرير الأصل - ، إلا أنّ ذلك عدميّ و هذا وجوديّ، لكن جريان كليهما على الوجه المذكور هنا و ما ذكره من الاعتراض جار في ذلك أيضا، فتسليم أحدهما و منع الآخر تحكّم، إلّا ان يريد من الأصل - هناك - أصالة البراءة لا الاستصحاب، و قد عرفت ضعف التمسك بالبراءة.

و كيف كان، فالاستصحاب على الوجه المذكور لا غبار عليه، و قد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضره، لأنّه حاكم عليه. نعم من لا- يجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي إمّا مطلقا- كما هو مذهب بعض «٦» - أو فيما يحتمل مدخلية وصف في الموضوع، مفقود في الحال اللّاحق- كما هو المختار- لم يكن له التمسك به فيما «٧» نحن فيه، لاحتمال كون الحكم الكلّي المستصحب- و هو وجوب الصلاه في الجزء الأوّل من الوقت- في الحال السابق، أعنى قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلوّ الذمّه عن القضاء، فيكون المكلف الفارغ في الذمّه من القضاء، يجوز له فعل الحاضره في أوّل وقتها، و الشكّ في المدخلية يرجع إلى الشكّ في بقاء الموضوع، فلا يجرى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٤

الاستصحاب، لاشتراطه ببقاء الموضوع يقينا، لكن الاستدلال المذكور مبنيّ على المشهور بين العلّامة رحمه الله و من تأخّر عنه من إجراء الاستصحاب في أمثال المقام.

#### **السادس: أصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائته من المباحات الذاتيه**

، و هذا الأصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءة، 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 الحاضره و القول بأنّ الحرمة المقدميه توجب الفساد، لو كان المنفي- المحرّم من باب المقدّمه- من العبادات. و أمّا لو لم نقل - كما

هو مذهب جماعه، منهم: المحقق الثاني فى شرح القواعد فى 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، والحكم 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 وعدم القول بالفصل فيما إذا ثبت أحد شرطى المسأله بالأصول الظاهريه محلّ إشكال، فقد أنكره غير واحد ولا يخلو عن قوه. وكيف كان، فالأصل المعتمد فى المسأله هو الأصل الأوّل، وهو أصله عدم الفوريّه. وقد يعارض باقتضاء أصله الاشتغال بالترتيب، وسيأتى الكلام عليها فى أدلّه القائلين بالمضايقه إن شاء الله.

## [الدليل الثانى: الإطلاقات]

### إشاره

الثانى من حجج القائلين بالمواسعه: الإطلاقات، وقد 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 وليّه 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 وليّه 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 التى 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 فورى آخر فى أول الوقت كأداء دين فورى أو إنقاذ نفس محترمه و نحوهما، فإنه لا يلزم التقييد فى تلك الإطلاقات بعدد هذه العوارض، بل إما أن نقول: إن تلك الإطلاقات مسوقه لبيان حكم الصلاة فى أول الوقت لو خلت ونفسها، فلا ينافى عدم الوجوب لها لعارض يعرضها، كما أن قول الشارع: «لحم الغنم حلال- أو طاهر-» لا ينافى حرمة اللحم المسروق و نجاسه اللحم الملاقى للنجس، لأن الحليّه و الطهاره الذاتيتين لا تنافيان الحرمة و النجاسه العرضيتين. و إما أن نقول: إنها مقيدة بالتمكّن و عدم الامتناع عقلا و شرعا، فإذا ادعى الامتناع الشرعى فيما نحن فيه لأجل الحرمة المقدميه، فلا ينفى ادعاؤه بالإطلاقات، نعم ليطالب «٩» فى دعواه الحرمة المقدميه- الموجهه 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 أن الحاضره- لو لم يمنع عن فعلها فى أول الوقت مانع عقلى أو شرعى- متّصفه بالوجوب و الصّحّه، و هذا القدر كاف فى صحّه الحاضره بعد ثبوت عدم المانع، و لو بحكم الأصل المتقدّم، الدالّ على عدم الفوريّه الموجهه لطرؤ الحرمة على فعل الحاضره. نعم لو أنكر أحد سوق تلك الإطلاقات لمجرد بيان حكم الصلاة فى نفسها على حدّ قول الشارع: الغنم حلال أو طاهر، فى مقابل قوله: الكلب حرام أو نجس، و ادعى سوقها لبيان التكليف و حمل المكلف فى أول الوقت على الفعل، بحيث يظهر من إطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه

ممنوعاً من طرف الأمر، صح التمسك « ١٠ » في كل مورد شك في فوريته ما يزاحمها وانتفت الفوريته عنه بحكم تلك الإطلاقات، و حكم من أجلها بعدم المانع الشرعي، و كان كلما ورد من الدليل على فوريته شيء يتوقف على تأخر الحاضره مقيداً لتلك الأدله معارضا لها. لكن المتأمل في تلك الإطلاقات - إذا أنصف - لا يجد من نفسه إلا ما ذكرنا أولاً. هذا كله إذا قيل بالترتيب من جهه الفوريته، و أما إذا قيل به من جهه ورود الدليل على اشتراطه في الحاضره، فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتمره في الصلاه، في أن وجوب الصلاه في أول الوقت إنما هو مع التمكن من فعلها جامعاً للشروط، فإذا شك في شرطيه شيء للصلاه كطهاره ما عدا موضع الجبهه من مكان المصلّى، و أنه هل يجب تحصيله إذا كان مفقوداً عند دخول الوقت أم لا؟ فلا يجوز التمسك بالإطلاقات المذكوره لنفي شرطيه المشكوك، لأجل إطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في أول الوقت و عدم وجوب التأخير. و كذا لو شك في جزئيه شيء يجب معرفته كالسوره بعد الحمد، فإنه لا يجوز أن يتمسك بالإطلاقات المذكوره، لعدم وجوب تأخير الصلاه حتى يتعلم السوره. و بعبارة أخرى: تلك الإطلاقات داله على وجوب الصلاه في أول الوقت، و مسألتنا أن الصلاه هل يعتبر فيها

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٥

الشرط الفلاني، كتأخرها عن الفائته، و طهاره ما عدا موضع الجبهه - مثلاً - و قراءه السوره بعد الحمد أم لا؟ نعم ثبوت شرط أو جزء للصلاه يوجب تقييد لفظ الصلاه بناء على وضعها للأعم لا تقييد لإطلاق وجوبها عند دخول الوقت، فيكون هذه الإطلاقات كإطلاق أقيموا الصلاه. بل التحقيق: عدم جواز التمسك بها



و إن جَوَزنا التمسك بإطلاق: أقيموا الصَّلَاةَ لِنفى الشرطيَّةِ و الجزئيَّةِ عند الشكِّ، لأنَّ إطلاق الصلاه فى هذه الإطلاقات مسوقه لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا تفيد مطلوبتيه كلِّ ما يسمَّى صلاه، فحالها كسائر الإطلاقات المسوقه لبيان أحكام الصلاه بعد الفراغ من بيان جهتها، كأحكام الجماعة و الخلل و القضاء و نحو ذلك. و أمَّا 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 ساكته عن بيان الشروط فإذا ادَّعى شرطيه شىء للصلاه فلا دلالة فيها على نفيها، كما لا يخفى.

### **الثانيه: ما دلَّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحية جميع أوقات الحواضر**

لأدائها بالنسبه إلى جميع المكلفين «١» فيتناول من عليه فائته أيضا فيصح له فعل الحاضره فى السعه. و يرد عليه: ما فى سابقه، من عدم فائده فى إطلاقها، سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهه الفوريَّة، أم من جهه ثبوت اشتراط الحاضره بتأخرها عن الفائته، إذ مدلولها صلاحية كلِّ جزء من الوقت للحاضره، و هذا غير منكر عند أهل المضايقه، فإنهم لا يقولون بعدم الصلاحية «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 السيّد المرتضى «٣» ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائته لأداء الحاضره، و حينئذ فيصلح هذه الإطلاقات للردِّ عليه و لكن من المقطوع أنَّ مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل: عدم صلاحية الفعل فى ذلك الوقت.

### **الثالثه: ما دلَّ على أنه إذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شىء 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 سبحة، و ذلك إليك، طوّلت أو قصّيرت» «٦». و يرد عليه: أن هذه الروايات فى مقام دفع «٧» توهم رجحان تأخير الظهر إلى حدِّ 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 اللّدى يكشف عمّا ذكرنا ما عن محمّد بن أحمد بن يحيى، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى الحسن عليه السلام: أنه روى عن آبائك: القدمين و الذراع و

القامه و القامتين و ظلّ مثلك و الذراعين؟

فكتب عليه السلام: لا القدم ولا القدمين، إذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاه و بين يديها سبحه، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت.. الحديث « ٩ ». و الحاصل: أنّ من لاحظ الأخبار المذكوره يظهر له ما ذكرنا فى معنى الروايه غايه الظهور. ثمّ إنّّه كيف يمكن الاستدلال بهذه الأخبار مع أنّ المراد بالمنع فى قوله عليه السلام: «لا-يمنعك»: المنع الكمالى، لا منع الصحّه و الإجزاء، بقرينه استثناء النافله، و المطلوب فى مسأله المضايقه منع الفائته عن صحّه الحاضره قبلها، فافهم.

#### الرابعه: ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاه جماعه «١٠»

مع استمرار السيره فى الجماعات على المبادره إليها فى أوائل الأوقات، و ما دلّ على تأكّد استحباب فعل الصلاه فى المساجد «١١»،

و على استحباب الأذان و الإقامه «١٢» و تأكّدهما فى بعض الصلوات، و استحباب اختيار السور الطوال فى بعضها «١٣» و الإتيان بسائر سننها «١٤»، فإنّ امثال هذه المستحبات فى الحاضره يقتضى عدم تأخيرها إلى الضيق، و فى الفوائت يقتضى عدم المبادره إلى كلّ منهما. و الجواب عن هذه كلّها يظهر ممّا ذكرنا، من أنّ هذه الإطلاقات لا تنفى فورّيّه القضاء و لا اشتراط الأداء بخلوّ الذمه عن القضاء، و المتأمل يجد بعد الإنصاف أنّ 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 أنّه: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه» «١٦»

و على أنّ فروض الصلاه سبعة «١٧» أو عشره «١٨». و يرد عليه: أنّ المراد عدم الإعاده من الإخلال سهوا بشىء غير الخمسه، و أنّ الفروض الشرعيه بحسب أصل الشرع فى الصلاه سبعة، و أكثر أهل المضايقه يدّعون أنّ فورّيّه 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 المبادره مطلقا إلى الصلاه

فى أوائل أوقاتها «١٩» فيشمل من عليه فائته. و يرد عليه ما تقدّم فى إطلاقات الوجوب فى أوّل الوقت و صلاحيّته كلّ جزء من الوقت للحاضره، من أنّها لا تنفى وجوب تقديم الفائته، سواء أخذناه عن فورّيّه القضاء- بناء على اقتضائها النهى عن الحاضره- أو من دليل اعتبار الترتيب فى الحاضره و إن لم يحكم بفورّيّه الفائته. مضافا إلى أنّ الاستحباب المذكور إنّما يتوجه 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

أولاً:

فلذهاب بعض أهل المواسعه- كالصدوقين و عبيد الله الحلبي و غيرهم- إلى استحباب تقديم الحاضره «٢١» و ذهاب بعض إلى التخير بين تقديم الحاضره و تقديم الفائته «٢٢»

و لازم هذا القول- كما قدّمنا في

أول المسألة-: القول بأفضليته فعل الحاضره فى وقت فضيلتها. و أما ثانيا: فلأنّ القول باستحباب تقديم الفائته إما 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 الجمعه، و كون الظهر أحوط و إما 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، فإن أمكن الجمع بين المستحبين بأن يقضى الفائته و يعقبها بالحاضره قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين، و إن لم يمكنه إلا إحداهما بعينها تعينت، أو لا بعينها تخير، أو قدّم الحاضره لكثره 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 الأعذار «٣»

أو لصلاه الصبيان «٤» و نحو ذلك. و كيف كان فكون كلّ من فعل الحاضره فى وقت الفضيله و تقديم الفائته عليه مستحبا ممّا لم يمنعه 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]

#### إشاره

الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل الموسعه: الأخبار الخاصه- يعنى المختصّ بحكم قضاء الفوائت- و هى طوائف:

#### الأولى: ما دلّ على توسعه القضاء فى نفسها: فمن جملة ذلك: إطلاق الأخبار الكثيره المشتمله على الأمر بالقضاء «٥»

و لا سيّما ما ورد فى الحائض و النفساء «٦». و يرد عليه: أنّ الاستدلال بالأوامر المطلقه- خصوصا الأوامر الوارده فى الحائض و النفساء- فى مقام بيان أصل الوجوب من غير تعرّض لوجوب المبادره و عدمها فإنّ الأمر بناء على عدم دلالتة بالوضع على الفور لا يدلّ على عدمه، بل غايه الأمر سكوته عنه، فلا ينافى إرادته الأمر، المبادره إليه بأمر آخر، و ليس يلزم حينئذ تصرّف فى تلك الأوامر.

فالمدعى للفور و إن كان عليه إقامه الدليل إلّا أنّ الإطلاقات لا تدلّ على خلافه، نعم ظاهر الأمر- حيث إنّه موضوع لطلب الفعل الغير المقيّد بزمان- حصول الامتثال بالإتيان به فى الزمان الثانى و الثالث، و إن قلنا بدلالته على الفور، فتأمل جدّا. و منها: ما عن أصل الحلبي- الذى عرض على الإمام الصادق صلوات الله عليه و استحسنة- «٧»: «خمس صلوات يصلين على كلّ حال و متى أحبّ، صلاه فريضه نسيها يقضيها مع طلوع الشمس و غروبها، و صلاه ركعتى الإحرام، و ركعتى الطواف الفريضه، و كسوف الشمس عند طلوعها و غروبها» «٨». و يرد عليه أنّ قوله: «يصلين على كلّ حال» يدلّ على مشروعيتها فى مقام دفع توهم المنع

عنها عند طلوع الشمس و غروبها، لما استفاض من الأخبار الظاهره فى النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس و غروبها و أنّها تطلع بين قرنى الشيطان «٩»، و ليس المراد سعه وقتها و اختيار المكلف فى تعجيلها و تأخيرها، لأنّ هذا غير ممكن فى الكسوف و الطواف و صلاة الميّت المذكوره فى بعض الأخبار معها «١٠»، فلا

ينافى هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها، ولذا جمع في بعض الأخبار بين الفقرة المذكورة وبين وجوب القضاء متى ذكرها، مثل روايه زراره- المحكيه عن الخصال- عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعه: صلاه فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها، و ركعتي طواف الفريضة و صلاه الكسوف و الصلاه على الميت» «١١». و أمّا قوله: «متى أحبّ» فليس دليلا على جواز التأخير، لعدم جريانها في باقى الصلوات المذكوره في الروايه، فلا بدّ من تأويلها على وجه لا ينافى التعجيل، و لا يحضرنى الآن تأويل حسن له و لا يهّمنا أيضا. هذا، مع أنّ العبارة المذكوره ليست بروايه، لأنّ الحلبي لم يسندها إلى إمام، فلعلّها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الداله على التوسع. و منها: ما عن الجعفي في كتاب الفاخر- الذي ذكر في أوّله أنّه لم يرو فيه إلّا ما أجمع عليه و صحّ عنده عن قول الأئمّه عليهم السلام- من قوله قدّس سرّه:

«و الصلوات الفائتات تقضى» «١٢» ما لم يدخل عليه وقت صلاه، فإذا دخل وقت صلاه بدأ بالتّى دخل وقتها و قضى الفائتة متى أحبّ» «١٣». و يرد عليه: أنّ الظاهر عدم كون القول المذكور متنا لروايه و إنّما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهره في المواسعه، فليس دليلا مستقلا. و منها: روايه عمّار المشتمله على مسائل متفرّقه، منها ما: «عن الرجل يكون عليه صلاه في الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: نعم، يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، و يصلّي كما يصلّي 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 مضيّقا لجاز فعله على الراحله كما فى الفريضة المضيق وقتها أو وقت التمكن منها. وفيه، أولا: إنه لا- دلالة لها إلا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحله، و أما وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمكن، و عدمه إن لم يتمكن، فلا تعرّض لها فى الروايه، نعم ربّما كان فى قوله: «يقضيها بالليل» دلالة على أنه يؤخّرها إلى الليل ليقع على الأرض، فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحله على ما هو الغالب من أن دأب المسافرين- خصوصا العرب- المشى بالنهار، فيكون وجه الدلالة ظهورها فى ترخيص تأخير القضاء إلى الليل و عدم وجوب المبادره إليها بالنهار. نعم يمكن للقائلين بالمضايقه أن يقولوا: إن المبادره إنّما يجب إذا أمكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا، لأنّ التضيق إنّما جاء من دلالة الأمر على الفور أو من ورود الدليل على وجوب التعجيل. و على كلّ تقدير، فالفعل المشروط فى نفسه بشروط إذا أخّره المكلف لتحصيل شرط من شروطه، لا يعدّ متوانيا 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 المائيه إذا أوجب التأخير، و كان التعجيل يحصل بالتمم. و السرّ فى ذلك: أنّ ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية إنّما يكون عند الاضطرار، و الاضطرار إنّما يحصل إذا دار الأمر بين فوت أصل الواجب إمّا لضيق الوقت أو لظروّ المانع- و لو بحسب ظنّ المكلف-، و فوت شروطه و أجزاءه الاختياريه، و أمّا إذا دار الأمر بين فوت التعجيل إلى الفعل و فوت 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 عاصيا في التعجيل، و هذا هو السرّ في التزام العقلاء في مقام الإطاعة مراعاة جانب الشروط و الأجزاء و إن تأخر زمان الفعل، بل لا يعدّ هذا تأخيرا، 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 اللّيالى، فمدفوع بأنّ مقام السؤال لا يقتضى ذلك - كما لا يخفى - فترك الاستفصال لا يجدى. و منها: روايه أخرى عن عتّار: «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 فريضه بالنهار، و لا يجوز و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها و يقضيها بالليل» (١). و يرد عليه: أنّ المنع التحريميّ عن قضاء الفريضه بالنهار ممّا أجمع على خلافه الفتاوى و الأخبار، فإنّما يحمل على التقية فلا يجدى، و إنّما 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 لسكان الثرى- عن حريز، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام «قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاه قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح و لم يصل صلاه ليلته تلك، قال: يؤخر القضاء و يصلّى صلاه ليلته تلك» «٢»

. و التقريب: أنّ الظاهر من الدين إمّا خصوص الفريضة الفائته أو الأعمّ، و لا وجه للتخصيص بالنافله، فيدلّ على جواز تأخير القضاء لنافله اللّيل، ثمّ عدم الأمر بفعلها قبل الصبح يدلّ على عدم الترتيب. و يرد عليه: أنّ ظهور لفظ الدين فى الفريضة محلّ نظر، بل لا يبعد- عند من له ذوق سليم- أن يراد من الدين- فى مقابل صلاه ليلته تلك- صلوات سائر اللّيالى، فيكون حاصل الجواب: ترجيح أداء نافله تلك اللّيله على قضاء نافله سائر اللّيالى.

و لو أغمض عن ذلك، فنقول: إنّ التمسك بعمومه حسن لنفى الفورى، و أمّا نفي الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيلي المحقق «٣» و العلّامه «٤». و منها: ما عن السيّد- أيضا- فى رساله المواسعه، عن أمالى السيّد أبى طالب الحسينى بإسناده إلى جابر بن عبد الله: «قال: قال رجل: يا رسول الله كيف أفضى؟ قال صلّى 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 قطعا. فيمكن أن يكون إرشادا لكيفيه قضاء ذلك الشخص، فلعله كان القضاء مستحبّا فى حقّه فيستحبّ له قبل كلّ صلاه أن يقضى صلاه. و منها ما عن الذكرى، عن إسماعيل بن جابر: «قال: سقطت عن بعيرى فانقلبت على أم رأسى، فمكثت سبعة عشر ليله مغمى علىّ، فسألته

عن ذلك، قال: اقض مع كل صلاة صلاة» «٦». وفيه: أنّ الاستدلال به مبنّى على وجوب القضاء على المغمى عليه - كما اعترف به في الذكرى - «٧» و هو مخالف للأخبار الكثيره «٨». مع أنّ الروايه غير مذكوره - 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 مرجوحية قضاء الفريضة، 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 الفريضة 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 الفريضة و النافله، بل يتعيّن حملها في الصحيحتين على الفريضة بناء على

القول بحرمة النافله- و لو قضاء- فى وقت الفريضة، بل و على القول بالكراهه أيضا، لظهورها فى التساوى و عدم مزيه فى فعلها بعد العشاء. و يرد عليها: أنّ الظاهر من صلاه الليل و النهار- فى هذه الروايات- نافلتها، إذ الغالب التعبير عن الفرائض بأسمائها، كالظهرين أو المغرب و العشاء، مع أنّ الظاهر من فوت صلاه النهار فوتها فى النهار و فوت صلاه الليل فى الليل، و حينئذ لا إشكال فى أنّ الحكم قضاء الأوّل فى الليل «١٧»، و الثانى فى النهار. نعم هذا لا يتمشى فى بعضها، مثل قوله: «اقض صلاه النهار أى ساعه شئت من ليل أو نهار» «١٨» و نحوها، إلّا أنّه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل عن مثل روايه عمّار المتقدّمه المانعه عن قضاء فائته النهار إلّا فى الليل «١٩»، مع إمكان حمل النهار فيها على النهار الآخر، لا يوم الفوات.

### **الطائفه الثانيه من الأخبار: ما دلّ على أنّه يجوز لمن عليه فائته أن يصلّى الحاضره فى السعه**

، و أن يتمّها بتيتها إذا ذكر الفائته فى أثنائها، فمن جمله ذلك ما عن أصل الحلبي المتقدّم «٢٠» من قوله: «و من نام أو نسي أن يصلّى المغرب و العشاء الآخره، فإن استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما، فليصلهما، و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء» «٢١». و دلّالته على المطلوب واضح بناء على أنّ وقت العشاءين يمتدّ للمضطرّ إلى طلوع الفجر. و حمل قوله: «بعد الفجر» على القريب من طلوع الشمس بعيد جدّا، فحمل الأمر بتقديم الفجر على الاستحباب أولى من ذلك التقييد، فيتمّ المطلوب، لكنّها لا تنفى التفصيل المتقدّم عن المختلف «٢٢». و منها ما تقدّم عن كتاب الفاخر «٢٣»- الذى ذكر فى 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، إلما أن يحمل على الاستحباب، فيتمّ المطلوب و هي المواسعه المطلقه من دون تفصيل. لكنّ

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٨

الإنصاف: أنّ عدّ هذين الكلامين من الروايه مشكل، فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطه من ظاهر الروايات. و منها: ما أرسله الواسطى فى كتابه عن الصادق عليه السلام: «إنّ من كان فى 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 فى موضع آخر من كتابه، و دلالة على المطلوب ظاهره، فلا كلام إلما فى سنده. و منها: روايه أبى بصير المصحّحه: «إنّ نام رجل و لم يصلّ صلاه المغرب و العشاء الآخرة أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصلّيها جميعا فليصلّهما، و إن خشى 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 مسندا إلى العالم بزياده قوله: «و إن خاف أن تعجّله طلوع الشمس و يذهب عنهما جميعا فليؤخّرهما حتّى يطلع الشمس و يذهب شعاعها» «٥». و الدلالة فيها ظاهره

على ما سبق في تقريب دلالة عبارته الحلبي «٦». و أمّا الحكم فيهما بتأخير القضاء إلى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للرواية- كما أنّ صحيحه زواره «٧» التي هي العمده في أدلّه الترتيب مشتمله على هذا الحكم أيضا- لأنّ غاية الأمر حمل هذه الفقرة على التقيّه و لا يوجب حمل ما في الخبر عليها، خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقيّه بعد ذكر الفقرات السابقة. مع أنّ الرواية المرويّه عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن ابن مسكان- أو ابن سنان «٨»- خاليه عن الفقرة المذكوره. فالإنصاف ظهورها في المدعى، نعم لا ينهض لردّ تفصيل المختلف، كما عرفت «٩». ثمّ إنّ حكي 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 أيضا فهما شاذّان، لقّله و رودهما «١١»

بعد العمل بهما. ثمّ أجاب عن الأوّل: بأنّنا لا- نسلم أنّ القول بذلك متروك، بل هو قول جماعه من فقهاءنا المتقدمين 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 بممتدّد، فما المانع أن يكون ذلك للتقيّه في القضاء، فإنّ روايه زواره «١٤»- التي هي حجّه في ترتيب القضاء- تضمّنّت تأخير المغرب و العشاء حتّى يذهب الشعاع، و من المعلوم أنّ الحاضره لا يتربّص بها ذلك، فكيف ما يدعى أنّه

يقدم على الحاضره؟ ثم أجاب عن الثاني بأنه لا نسلم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد «١٥» و الكليني «١٦» و الطوسي في التهذيب «١٧» و الإستبصار «١٨» و ذكره أبو جعفر بن بابويه في الفقيه «١٩» و قد أودع فيه ما يعتقد أنه حجّه فيما بينه و بين ربّه «٢٠»

(انتهى). و منها: مرسله الوشاء، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت: الرّجل يفوته الاولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخره. قال:

يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت، ثم يقضى ما فاته، الأولى فالأولى» «٢١». و عن المحقّق في المعتمر «٢٢» روايته عن جميل «٢٣»، فلعلّه أخذه من كتابه. و وجه الدّلاله أنّ المراد من تذكّر المنسى عند العشاء، إمّا تذكّره عند دخول مطلق وقته، و إمّا بذهاب الحمره المغربيه- بناء على القول بأنّه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعه- «٢٤» و إمّا زمان تمخّض الوقت له، و هو ما بعد ثلث الليل أو ربهه- بناء على انتهاء المغرب بذلك و بقاء العشاء إلى نصف الليل- و على أيّ حال فقد دلّت الرّوايه على رجحان تقديم الحاضره على الفائته، و التعليل المذكور أماره الاستحباب. و لو أبيت إلّا عن كون وقت العشاء قبل تضيّقه وقتا للمغرب أيضا- على ما هو المشهور بين المتأخرين- أمكن حمل قوله: «بدأ» «٢٥» بالوقت الذي هو فيه». على المغرب و العشاء، فيكون المراد نسيان المغرب في أوّل وقته لا مطلقا. و يحتمل أيضا إرادته مغرب الليله السّابقه. و يحتمل أيضا أن يكون قد وقع ذكره على سبيل

السَّيِّئُ مِنْ السَّائِلِ فِي مَقَامِ ذِكْرِ الْمَثَالِ لِلْفَوَائِدِ، كَمَا جُمِعَ فِي السُّؤَالِ عَنِ تَدَاخُلِ الْأَغْسَالِ بَيْنَ غَسْلِ الْعِيدِ وَعَرْفِهِ وَالْجُمُعَةِ «٢٦». وَإِنْ أُبَيَّتْ إِلَّا عَنْ كَوْنِ الْكَلِّ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ، قُلْنَا: إِنَّ عَدَمَ مَنَاسِبِهِ ذِكْرَ الْمَغْرِبِ لظَّاهِرِ السُّؤَالِ لَا يُوجِبُ سَقُوطَ الْجَوَابِ عَنْ قَابِلِيَّتِهِ الْإِسْتِدْلَالَ، فَإِنَّ ظُهُورَ الرُّوَايَةِ فِي تَقْدِيمِ الْعِشَاءِ الْحَاضِرَةِ عَلَى قِضَاءِ الظُّهْرِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي إِنْكَارَهُ، وَهُوَ كَافٍ فِي إِثْبَاتِ الْمَوَاسِعِ الْمَطْلُوقَةِ، خَاصًّا بِمُلَاحِظَةِ التَّعْلِيلِ الْمَذْكَورِ فِيهَا. وَمِنْهَا: مَوْثِقُهُ عَمَّارٌ: «قَالَ: سَأَلْتَهُ عَنْ رَجُلٍ يَفُوتُهُ الْمَغْرِبُ حَتَّى يَحْضُرَ الْعَتَمَةَ؟ فَقَالَ: إِذَا حَضَرَ الْعَتَمَةَ وَذَكَرَ أَنَّ عَلَيْهِ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ، فَإِنْ أَحَبَّ أَنْ يَبْتَدِئَ بِالْمَغْرِبِ بَدَأَ، وَإِنْ أَحَبَّ بَدَأَ بِالْعَتَمَةِ ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ بَعْدَ.. الْخَيْرِ» «٢٧». بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ: مَغْرِبَ اللَّيْلَةِ السَّابِقَةِ، أَوْ عَلَى الْقَوْلِ الْمَتَقَدِّمِ مِنْ انْتِهَاءِ وَقْتِ الْمَغْرِبِ بِدُخُولِ وَقْتِ الْعِشَاءِ، وَدَلَالَتِهِ حَيْثُ ذَكَرَ عَلَى جَوَازِ تَقْدِيمِ الْحَاضِرَةِ وَاضِحًا. وَلَا يَنَافِيهِ الْحُكْمُ بِاسْتِحْبَابِ تَقْدِيمِ الْحَاضِرَةِ، وَلَا اسْتِحْبَابِ تَقْدِيمِ الْفَائِتَةِ، لِإِمْكَانِ حَمْلِ التَّخْيِيرِ فِيهِ عَلَى إِرَادَةِ دَفْعِ تَوْهَمِ تَعْيِينِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ.

وَمِنْهَا: مَا عَنِ السَّيِّدِ ابْنِ طَاوُسٍ فِي رِسَالَةِ الْمَوَاسِعِ عَنْ كِتَابِ الْحُسَيْنِ ابْنِ سَعِيدٍ، عَنِ صَفْوَانَ، عَنِ الْعَيْصِ ابْنِ الْقَاسِمِ: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَوْ نَامَ عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَتْ صَلَاةُ الْأُولَى فَلْيَبْدَأْ بِهَا، وَإِنْ كَانَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ صَلَّى الْعِشَاءَ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ» «٢٨». بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِصَلَاةِ الْأُولَى هِيَ مَطْلُوقُ الصَّلَاةِ الَّتِي بَعْدَهَا صَلَاةٌ، فَتَعَمَّ الْمَغْرِبَ، وَيَكُونُ الْمُرَادُ بِوَقْتِ الصَّلَاةِ الْأُخْرَى: وَقْتُهَا الْمَذْمُومِ هُوَ وَقْتُ اضْطِرَارِيٍّ لِلأُولَى، فَيَكُونُ حَاصِلُ الْجَوَابِ: أَنَّ الصَّلَاةَ الْأُولَى مَعَ بَقَاءِ وَقْتُهَا

الاضطرارى يقدّم على الصلاه الأخرى، و أمّا مع فوات وقتها مطلقا فيقدّم عليها الحاضره. 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.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٩

و يحتمل أن يراد ب «الأولى» خصوص الظهر، فيكون وجه تقديم الظهر المنسيه على العصر أنه: «لا صلاه بعد العصر» (١). و فى الروايه احتمالات أخر باعتبار رجوع كلّ من الضمير فى قوله: «و إن كانت» و قوله: «فليبدأ بها» إلى كلّ من الحاضره و المنسيه، إلّا أنّ الأظهر ما ذكرنا، مع أنّ دلالتها على تقديم العشاء الحاضره على العصر المنسى واضحه على كلّ 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: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى المغرب. و سأله عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى الفجر. و سأله عن رجل نسي الفجر حتّى حضرت الظهر. قال: يبدأ بالظهر ثمّ يصلّى الفجر، كذلك كلّ صلاه بعدها صلاه» (٢). فإنّ صدرها و ذيلها كالصریح فى جواز تقديم الحاضره على الفائته. و أمّا الحكم فيها بتقديم العشاء المنسيه على الفجر فعلى وجه الأولويّه، كالحكم بتقديم الحاضره فى الصورتين، لما ذكر من الضابط فى ذيلها. لكن يرد عليها: أنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسى 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 المشبّه به المشار إليه بقوله: «كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة» يحتمل أن يكون الفائته، و يحتمل أن يكون الحاضر، و وجه الشبه إمّا الحكم بالتقديم و إمّا الحكم بالتأخير، و المراد من ثبوت صلاة بعدها أمّا مشروعيتها صلاة 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 صَلَّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها «٥» الأولى و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسي المغرب حتّى صَلَّى 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 صلاة، و العشاء بعدها صلاة» «٦».

و في معناها ما عن دعائم الإسلام بزياده قوله: «إنّ العصر ليس بعدها صلاة، يعنى لا يتنفل بعدها، و العشاء الآخره يصلّى بعدها ما يشاء» «٧». و هذا التفصيل محمول على الأولويّه بشهاده التعليل- فإنّ قضاء الصلاة بعد العصر جائز إجماعاً- أو على التقيّه، ففيه 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 صلاة 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 حتى يدخل وقت العصر، أنه يبدأ بالعصر ثم يصلّى الظهر» «٩». و فيه ما تقدّم، من أنه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر إلّا إذا بقي مقدار صلاة العصر. و منها: ما عن الصدوق و الشيخ بإسنادهما عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «تقام الصلاة و قد صلّيت؟»

قال: صلّها و اجعلها لما فات» «١٠». و دعوى اختصاص الصلاة التي صلّاها أوّلا بصوره نسيان و جوب القضاء، بعيدة. نعم ظاهر الرواية الاستحباب، فيمكن حملها على محتمل الفوات.

### **الطائفة الثالثة: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، و قضاء، لمن عليه فائته.**

فمن جملة ذلك: ما استفاض من قصّه نوم النبي صلّى الله عليه و آله و سلم عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس، فقام فصلّى هو و أصحابه أوّلا نافله الفجر ثم صلّى الصبح «١١». و لا إشكال في سندها و دلالتها إلّا من جهة تضمّنها نوم النبي صلّى الله عليه و آله و سلم، بل في بعضها ما يدلّ على صدور السهو أيضا منه عليه السلام على ما يقوله الصدوق «١٢» تبعا لشيخه ابن الوليد، بل عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا» «١٣» نسبه ذلك إلى الإماميّة في غير ما يؤدّونه عن الله «١٤». لكنّ الظاهر شذوذ هذا القول و مهجوريّته، خصوصا فيما يتعلّق بفعل المحرّمات و ترك الواجبات. نعم قال في الذكري- بعد ذكر روايه زراره الدالّه على نوم النبي صلّى الله عليه و آله و سلم- : إنّه لم نقف على راّد لهذا الخبر من

حيث توهم القدح بالعصمه فيه «١٥». و ظاهره أنّ قدح مضمونها في العصمه توهم مخالف لما عليه الأصحاب ممّن تعرّض لذكر هذه الروايات. و يؤيد ما ذكره ما عن رساله نفى السهو للمفيد قدس سرّه أنّه قال:

لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء صلّى الله عليهم في أوقات الصلاه حتّى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك، و ليس عليهم في ذلك عيب و لا نقص «١٦»، لأنّه ليس ينفكّ بشر من غلبه النوم، و لأنّ النائم لا عيب عليه، و ليس كذلك السهو، لأنّه نقص عن الكمال في الإنسان، و هو عيب يخصّ 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 يتعلّق عيب و لا نقص لصاحبه، لعمومه «١٧» جميع البشر، و ليس كذلك السهو، لأنّه يمكن التحرز منه، و لأننا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم و أسرارهم من ذوى السهو و النسيان و لا يمنعون من إيداعها ممّن يغلبه النوم أحياناً، كما لا يمنعون من إيداعها ممّن يعرضه «١٨» الأمراض و الأسقام «١٩» (انتهى موضع الحاجه). و عن شيخنا البهائى - فى بعض أجوبه المسائل - ما لفظه: «الروايه المتضمنه لنوم النبى صلّى الله عليه و آله و سلم صحيحه السند، و قد تلقاه الأصحاب بالقبول، حتّى قال شيخنا فى الذكرى: إنّه لم يجد لها راداً، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها، شاهد صدق على أنّهم لا يعدّون فوات الصلاه بالنوم سهواً، و إلّا لردّها كما ردّوا غيرها ممّا هو صريح فى نسبه السهو، و من

شدّه وثوقهم بها استنبطوا منها أحكاما كثيرة ذكرتها في جبل المتين، منها: قضاء النافله، و منها: جواز النافله لمن عليه فريضه «٢٠» (انتهى). و عن والده في رساله مفرده منسوبه إليه: إنّ الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم بالقبول «٢١» (انتهى). و حينئذ نقول: إنّ لو لم نقل من جهه كثره هذه الأخبار بجواز صدور ذلك عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم - وفاقا لظاهر من عرفت - لم يثبت بالعقل و لا - بالنقل امتناع ذلك عليه، فلا يجوز ردّ الاستدلال بالأخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا و لا نقلا و لا ادعى أحد امتناعه. نعم

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٠

حكى عن العلّامة أنّه قال: - بعد ذكر بعض الأخبار في ذلك - : إنّ حديثهم باطل، لاستحاله صدور ذلك عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم «١». و عن رساله نفى السهو المتقدمه «٢» - بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت - ذكر أنّ الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو و أنّه من الآحاد التي لا توجب علما و لا عملا. و عن السيّد ابن طاوس أنّه - بعد ما ذكر عن بعض طرق العامّه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم نام هو و أصحابه آخر الليل إلى أن طلعت الشمس، فأول من استيقظ أبو بكر ثم عمر، فكبر عمر تكبيرا عاليا فأيقظ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فأمرهم بالارتحال، و سار غير بعيد، فنزل فصلّى الصبح - قال: «انظر أيها العاقل في وصفهم لعنايه الله سبحانه نيّهم، و أنّه سبحانه لا يصحّ أن ينام، و أنّ جبرئيل

عليه السلام ما كان شفقتة على نبيهم دون عنايه عمر حتى كان يوقظه الله أو جبرئيل، فإذا نظرت إلى روايتهم عن محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنه تنام عينه ولا ينام قبله «٣»، و تفسيرهم لذلك بأن نومه لا يمنعه عن معرفه الأحوال «٤»، و نظرت في رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب ذكره، ثم يذكرون في هذه الروايه أنه أخر القضاء إلى بعد الارتحال، فإنه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت، فكل ذلك يشهد بالمناقضه في رواياتهم و مقالاتهم و تكذيب أنفسهم «٥» (انتهى). و الإنصاف أن نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب - سيما أكد الفرائض - نقص عليهم ينفيه ما دل من أخبارهم «٦» على كمالهم و كمال عنايه الله تعالى بهم في تبيدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أن هذا أنقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الركعتين في الصلاه. و ما تقدم «٧» من صاحب رساله نفى السهو ممنوع، بل العقل و العقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاه أهون من النوم عن فريضه الصبح، و أن هذا النائم أحق بالتعبير من ذلك الساهي، بل ذاك لا يستحق 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 متفرقات ما ورد في كمالاتهم و عدم صدور القبائح منهم فعلاً و تركاً في الصغر و الكبر عمداً أو خطأً. و لعله لذا تنظر

فى الأخبار «٨» بعض المتأخرين- على ما حكى عنهم- منهم: شيخنا البهائى «٩» بعد اعترافه بأنّ المستفاد من كلام الشهيد المتقدّم عن الذكرى: تجويز الأصحاب لذلك «١٠» و عرفت أيضا ما عن المنتهى و غيره «١١». اللهمّ إنا أن يقال بإمكان سقوط أداء الصلاة عنه صلّى الله عليه و آله و سلم فى ذلك الوقت لمصلحه علمها الله سبحانه، فإنّ اشتراكه صلّى الله عليه و آله و سلم مع غيره فى هذا التكليف الخاصّ ليس الدليل عليه أوضح من الأخبار المذكوره حتّى يوجب طرحها، خصوصا بملاحظه بعض القرائن الوارده فى تلك الأخبار، منها: قوله عليه السلام- فى روايه سعيد الأعرج-: «إنّ الله تعالى أنام رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم إلى أن قال: و أسهاه فى صلاته فسلم فى الرّكعتين.. إلى أن قال: و إنّما فعل ذلك رحمه لهذه الأمّة، لئلا يعيّر الرّجل المسلم إذا هو نام على صلاته أو سها.. الخبر» «١٢» فتأمل. و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم لأصحابه مخاطبا لهم: «نتمم بوادى الشيطان» «١٣». و لم يقل نمنا، فعلم أنّ النوم كان زلا منهم لا منه صلّى الله عليه و آله و 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 فهى مبنيّه على عدم المدرك له إلّا الفوريّه 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 الجعفى من نسبه ما يذكره فى كتابه الفاخر

إلى المجمع عليه «١٤». و منها: ما عن المعتمر من أنّ القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيره أن يأكل و أن ينام زائدا على الضروره، و لا يشتغل إلّا لاكتساب قوت يومه له و لعياله، و أنه لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتى يخلو يده، و التزام ذلك مكابره صرفه و التزام سوفسطائي. ثمّ قال: و لو قيل: قد أشار أبو الصلاح الحلبي إلى ذلك، قلنا «١٥»: نعلم من المسلمين كافه خلاف ما ذكرنا، فإن أكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيره فإذا صَلَّى الإنسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس «١٦» (انتهى). و عن المختلف ما محصّله: 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: أنه إن أريد دعوى إجماع العلماء فهو واضح المنع، مع ما عرفت من كثره القائلين بالمضايقة 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 الأئمه عليهم السلام» فيما ذكرنا، فإنّ كلمه «من» بيان للموصول. و أمّا كلام المحقّق فمرجعها «١٨» إلى دعوى «١٩» سيره المسلمين، و هي غير معلومه على وجه يجدى في المقام، مع احتمال كونها ناشئه عن قلّه مبالاتهم

فى الدين، و لذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات من اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا- و لو بشاهد الحال، كمستحقى الصدقات الواجبه- و مع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورى، كتعلم العلم و اكتساب الأخلاق الجميله و دفع الأخلاق الرذيله، و تراهم يعاملون- بيعا و شراء- مع الأطفال الغير المميزه و المجانين، و لا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائدا على الوجه و الكفين، كالشعر و الزند و الرجل إلى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره. هذا مع أن استلزام المضايقه لتحريم الأمور المذكوره محلّ كلام فى الأصول بين أعظم الفحول، فلعلّ السيره المذكوره دليل على عدم الاستلزام، كما تمسك بها بعض الأعلام فى هذا المقام. و منه يظهر ما فى دعوى العلامة فى المختلف. مضافا إلى أن نفى القول من فقهاء الأمصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه قدس سرّه «٢٠» بذهاب السيد و جماعه إلى الحرمة كما ترى. و بالجمله فالتمسك بالإجماع و السيره فى هذا المقام ليس إلّا لتكثير الأدله، مع أنه لا ينفى الترتيب إلّا إذا كان منوطا بالفورى و مبتيا عليها.

### [الدليل الخامس: لزوم الحرج]

الخامس من حجج القائلين بالمواسعه: لزوم الحرج العظيم، الذى يشهد بنفيه الأدله الثلاثه، بل الأربعة. و يرد عليه أن 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 تعسّره فلا يتعدى إلى صوره عدم لزوم الحرج، لقله الفوائت. و ليس المقام مما يقضى لزوم الحرج بتشريع المواسعه فى جميع الأفراد حتّى مع عدم الحرج، بأن يكون لزوم



الخرج مؤسساً للحكم، لأن ذلك إنما هو فيما كان العسر في أغلب الموارد فيتبعها النادر، كما في تشريع القصر في السفر للخرج، وتشريع طهاره الحديد، وغير ذلك، وليس كذلك ما نحن فيه قطعاً «١». فاندفع ما يقال: إن غرض المستدل أن المشقة النوعية الثابتة في فوريه القضاء يقتضى - بحسب الحكمه المرعيه في الشريعه السمله - نفيها مطلقاً، وإن انتفت المشقة الشخصيه في ثبوتها في بعض الأحيان. هذا مع إمكان معارضته بأن حكمه عدم وقوع المكلف في تهلكه «٢» بقاءه مشغول الذمه بالفوائت بعد الموت، اقتضت إيجاب المبادره إليها إذ قلما اتفق للمكلف أن يكون عليه فوائت كثيره لم يبادر إليها في السعه إلا وقد مات مشغول الذمه بها أو بأكثرها. وكيف كان، فهذا الدليل - في الضعف - كسابقه، إلا أنه ينفي الترتيب أيضاً و لو لم ينشأ من المضايقه، لأن مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلاً للترتيب بين الحاضره و بين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت، بل لو لم يشتغل بها أيضاً كان في نفس تأخير الحاضره حرج من جهه ضبط أواخر الأوقات بالساعات و العلامات إلا إذا قلنا بأن الواجب تأخير الحاضره عن مجموع الفوائت، لا - عن كل فائته حتى يجب الاشتغال بها مهما أمكن، فافهم. و الحاصل: أن لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلّم، سواء قلنا بالمضايقه أم قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقه، لكن الحكم بنفيهما «٣» عموماً حتى في مورد عدم الحرج يحتاج إلى دليل آخر. و التمسك بالإجماع المركب في غير موضعه، لأن الفصل في الأحكام التكليفيه بين موارد الحرج و غيرها، لكثره وقوعه في الشريعه لا يعلم مخالفته في هذه المسأله لقول

الإمام عليه السلام، و إن كان القطع به فى بعض الموارد ممكناً، «٤» إلا أن غلبه الفصل بين الموردین فى المسائل ممّا يمنع القطع غالباً، فافهم، فإنه نافع فى كثير من الموارد. و هذا خلاصه أدلّه القول بالمواسعه، و قد عرفت ضعف أكثرها، مع عدم الدلاله على الترتيب خصوصاً فيما عدا فوائت اليوم.

## [ أدله القول بالمضايقه ]

### اشاره

و أمّا ما يمكن ان يستدلّ به للقول بالمضايقه فوجوه:

### الأول: الأصل.

و المراد به: أصاله الاحتياط، إمّا من حيث الفورىّه، 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 الفائتة أو إيقاعها فى ضيق الوقت و الشكّ فى الامتثال لو قدّمها على الفائتة. و الجواب عنه: عدم وجوب الاحتياط لا من جهه الفورىّه و لا من جهه الترتيب، لما تقرّر فى محلّه من دلاله العقل و النقل على عدم المؤاخذه عمّا لم يعلم كونه منشأ لها، سواء كان الشكّ فى التكليف الأصلى أم كان فى التكليف المقدمى، كالجزاء، و الشرط. ثمّ إنّه لو قلنا بأصاله الاحتياط فى الوجوب المقدمى من قبيل الجزاء، و الشرط- على ما هو مذهب جماعه «٥»، و قد كنّا نقويه سابقاً بدعوى اختصاص أدلّه البراءة- عقلاً و نقلاً- بالشكّ فى التكليف المستقلّ، كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو غسل الجمعة، لكن وجوب الاحتياط فى التكليف الوجوبى المستقلّ مما لم يقل به أحد من المجتهدين و الأخباريين على ما ادّعاه بعض الأخباريين من اختصاص الخلاف بين الأخباريين و المجتهدين فى وجوب الاحتياط و عدمه بغير هذه الصوره من صور الشبهه فى الحكم الشرعى. و على هذا فوجوب الاحتياط من جهه الفورىّه و وجوب المبادره إلى القضاء لمجرد احتمال العقاب على التأخير ممّا لم يقل به أحد. و أمّا أصاله الاحتياط من جهه الشكّ فى اعتبار الترتيب- على ما هو مذهب جماعه فى الشكّ فى الشرطيّه و الجزئيه- فهى أيضاً غير جاريه فى المقام و إن قلنا بجريانها فى غيره، لأنّ الترتيب

عند أهل المضايقة من جهة لزوم المبادره، فالشك في اعتبار الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادره، وإذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادره أصاله البراءه عنه بالإتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب. بل المرجع إلى أصاله البراءه التي هي الأصل في الشك، الّذى صار منشأ لهذا الشك، لما تقرّر في محلّه من أنّ أحد الأصليين إذا كان الشك في مجراه سببا للشك في مجرى الآخر، فهو حاكم على صاحبه، ولا يلتفت إلى صاحبه، ولذا لو شككنا في وجوب تقديم إخراج النجاسه عن المسجد على الصلاه فيه، لأجل الشك في وجوب إخراج النجاسه الغير الملوّثه منه لم يكن هناك موضع إجراء أصاله الاشتغال باتّفاق من القائلين بجريانها عند الشك في اعتبار شىء في العباده المأمور بها. والحاصل أنّ أصاله البراءه حاكمه على أصاله الاشتغال، مع كون الشك في مجرى الثانيه مسببا عن الشك في مجرى الأولى، وهذا هو الضابط في كلّ أصلين متعارضين، سواء كانا من جنس واحد، كاستصحابين أو من جنسين، كما فيما نحن فيه. والظاهر أنّ تقديم البراءه على الاحتياط - في مثل ما نحن فيه - ممّا اتّفق عليه الموجبون للاحتياط، وإن اختلفوا في الاستصحابين المتعارضين إذا كانا من هذا القبيل. ثمّ إنّ ما نحن فيه ليس من الشك في شرطيه شىء في عباده أو جزئيه لها، بل الشك في صحه العباده لأجل الشك في ثبوت تكليف آخر أهمّ منه، فإذا انتفى بأصاله البراءه فلا مسرح للاحتياط الواجب، فافهم و اغتتم. و اعلم أنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو على تقدير تسليم الصغرى، و هي أنّ الاحتياط في تقديم الفائته، و

أمّا لو أخذنا بظواهر العبائر المحكيه عن جماعه من القدماء «٦» كظاهر بعض الأخبار من وجوب تقديم الحاضره و إن كانت موسعه «٧»، أو لاحظنا قول جماعه كثيره بثبوت الوقت الاضطرارى «٨» فلا احتياط فى المقام.

### الثانى: إطلاق أوامر القضاء

، بناء على كونها للفور أمّا لغيره - كما عن الشيخ و جماعه «٩» - ،

و إما شرعا - كما عن السيد - مدعيا إجماع الصحابه و التابعين عليه «١٠»، و إما عرفا - كما يظهر عن بعض المتأخرين. و الجواب: منع كونه للفور، لا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٢

لغيره و لا شرعا و لا عرفا.

### الثالث: ما دل على وجوب المبادره إلى القضاء

، فمن ذلك قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ 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، فصلها «٣». و فى الذكرى: «قال كثير من المفسرين: إنه فى الفائته، لقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، إن الله تعالى يقول **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ**. و فى روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا فاتتك صلاة ذكرت فى وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنك صليت التى فاتتك، كنت من الأخرى فى وقت فابدأ بالتى فاتتك إن الله عزّ و جل يقول **وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ** «٤» (انتهى). و مثلها - فى تفسير الآيه - : صحيحه أخرى لزراره الواردة فى حكاية نوم النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و فيها قوله عليه السلام:

«من نسي شيئا من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، إن الله تعالى يقول **وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ**» «٥». و منها: الأخبار الداله على الأمر بالقضاء عند ذكره، مثل ما تقدّم فى تفسير الآيه، و مثل ما عن السرائر «٦» فى الخبر

المجمع عليه بين جميع الأمة: «من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها» (٧). و مثل روايه حمّاد، عن نعمان الرازي:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته شىء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلها عند ذكرها» (٨). و روايه يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداء حتى تبرز الشمس، أو 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 أنّ عدّه صلوات يصلّين على كلّ حال، منها: صلاة فاتتك تقضى حين تذكر. و تقريب الاستدلال بالآيه و الروايات: أنّ توقيت فعل الصلاة بوقت الذكر ظاهر فى وجوب إيقاعها فى ذلك الوقت، فهو وقت للواجب، لا لمجرّد الوجوب، كما فى قول القائل: أدخل السوق عند طلوع الشمس أو الزوال، أو افعل كذا حين قدوم زيد، و نحو ذلك. و حملها على الاستحباب مخالف لظاهرها، خصوصا ظاهر الآيه، حيث إنّ قوله تعالى «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (١٢) عطف على قوله فَأَعْبُدْنِي الصريح فى الوجوب، و كذا حملها على مجرد الإذن فى المبادره فى مقام رفع توهم الحظر عنها فى بعض الأوقات التى نهى عن الصلاة فيها تنزيها أو تحريما. و منها: ما دلّ على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء، مثل صحيحه أبى ولّاد- الوارده فى حكم المسافر القاصد للمسافه، الراجع عن قصده قبل تمامها- و فى آخرها: «فإن كنت لم تسر فى يومك الذى خرجت فيه بريدا، فإنّ عليك أن تقضى كلّ صلاة صليتها بالقصر بتمام، من قبل أن تبرح من مكانك» (١٣). و صحيحه زراره: «عن رجل

صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ 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 يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ، وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا، فَإِذَا قَضَاهَا 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 فُورِيَّةِ الْقَضَاءِ، فَدُونَهُ خَرَطَ الْقِتَادَ، إِذْ لَا ظَهْوَرَ فِيهَا إِلَّا فِي خُطَابِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لِتَذَكَّرِي يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قِيدًا لِكَلَا الْأَمْرَيْنِ، أَعْنَى قَوْلَهُ فَاعْبُدْنِي - وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ خُصُوصًا بَعْدَ مَلَاخِظِهِ أَنْ فِي نَسْيَانٍ مِثْلَ مُوسَى لِصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ بَلْ نَوْمِهِ عَنْهَا كَلَامًا تَقَدَّمَ شَطْرَ مَنْهُ فِي نَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ «١٦» وَ «الَلَامُ» فِيهِ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا، وَ كَذَا «الذِّكْرُ». وَ بِالْجَمَلِ، فَعَدَمُ دَلَالَةِ الْآيَةِ بِنَفْسِهَا عَلَى الْمَدْعَى بِحَسَبِ فَهْمِنَا مِمَّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ وَجُوهِ إِجْمَالِ الْآيَةِ أَوْ بَعْضِهَا: وَ لِذَا لَمْ يَحْكُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ مِنْ تَفْسِيرِهَا «١٧» بِخُصُوصِ الْفَائِتَةِ، حَتَّى يُمْكِنَ حَمْلُ الْأَمْرِ فِيهَا عَلَى الْفُورِ. وَ إِنْ أُرِيدَ دَلَالَتُهَا بِضَمِيمِهِ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِهَا - مِنَ الرِّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ الْمُسْتَشْهَدِ بِهَا فِيهَا عَلَى وَجُوبِ الْقَضَاءِ عِنْدَ الذِّكْرِ - مَنَعْنَا دَلَالَتُهَا، لِأَنَّ الرِّوَايَةَ الْأُولَى عَامِيَّةَ «١٨» وَ الصَّحِيحَةَ الْآخِرَةَ «١٩» لَزَرَارِهِ «٢٠» مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى نَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ وَ أَصْحَابِهِ عَنِ مَنَامِهِمْ بَعْدَ الْاسْتِيقَاطِ، وَ تَقْدِيمِ نَافِلَةِ الْفَجْرِ، بَلِ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ. بَلْ قَدْ تَدَلَّ مِرَاعَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ

و سلم للتجنب عن وادى الشيطان و عدم تأخيره نافله الفجر عن فريضةها و عدم ترك الأذان و الإقامه على عدم استحباب المبادره إلى القضاء على وجه يكون له مزيه على المستحبات المذكوره. و أما الروايه الأولى لزاره «٢١»، فلا دلاله فيها إلا على تقدير كون الأمر للفور و قد عرفت منعه سابقا «٢٢»، فهي لا تدلّ إلا على الأمر بتقديم الفائته الواحده على الحاضره، و أين هذا من القول بالمضايقه و وجوب المبادره، و بطلان الحاضره لو قدّمها على الفائته و إن تعددت. و أما الأخبار «٢٣» - غير صحيحى أبى ولّاد «٢٤» و زراره «٢٥» - فهي بين مسوق لبيان أصل وجوب قضاء المتروك لعذر، و مسوق لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت فى مقام رفع توهم مرجوحيته فى بعض الأوقات. مع أنه لو سلم دلالتها على الفور، فهي بنفسها لا يستلزم «٢٦»

الترتيب، إلا إذا قلنا باستلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده، أو عدم الأمر به، كما أنّ ما دلّ بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادره، كما عرفت سابقا «٢٧».

نعم لو ثبت إجماع مركّب أمكن الاستدلال بما دلّ على أحدهما على الآخر بضميمه الإجماع، و هو غير ثابت. و بهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحين الأخيرتين، أعنى صحيحى أبى ولّاد و زراره. مع أنّ دلاله صحيحه أبى ولّاد على المطلب موقوفه على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصوره إذا بدا له عن السفر قبل إتمام المسافه، و هو - مع أنه ممّا لم يقل به أحد - مخالف لصحيحه زراره الأخرى «٢٨» الصريحه فى نفي الإعاده على من رجع عن قصد السفر بعد الصلاه قصرا، فالمتّجه حمل الروايه على الاستحباب، فلا تدل على وجوب المبادره.

و أما صحيحه زراره «٢٩» فهي - كبعض الأخبار الآتية «٣٠» - عمدته أدلّه هذا القول. و ربّما يجاب عنها بأنّ إطلاق السؤال منها، فيها، يقتضى حمل القضاء - فى الجواب - على مطلق الأداء، كما استعمل فيه فى آخر الخبر، فلا يكون الغرض إلّا 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 ولا لغه، إلّا إذا نام أو نسي

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٣

فى مجموع الوقت. و يتلوه فى الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم بأصل وجوبه، فىكون 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 يؤيّده قوله عليه السلام فى صحيحه أخرى لزاره: «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 ربّما يشهد للأوّل كثرة 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 مركب فى البين و كلاهما ممنوعان.

#### الرابع: من أدله هذا القول: ما دل على الترتيب وتقديم 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 أذن لها و أقم، ثم صلّها، و ثم 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» أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صلّيتها «٦». و قال: إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه، أو بعد فراغك فانوها الأولى، ثم صلّ العصر، فإنما هى أربع مكان أربع. و إن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى و أنت فى صلاه العصر و قد صلّيتها «٧» ركعتين، فانوها الأولى، ثم صلّ الركعتين الباقيتين و قم و صلّ العصر. و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتى دخلت «٨» المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثم صلّ المغرب. و إن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر. فإن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر، ثم قم فأتّمها بركعتين، ثم تسلّم، ثم تصلّى المغرب. و إن كنت قد صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم و صلّ المغرب. و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخره ركعتين، أو قمت فى الثالثه، فانوها المغرب ثم سلّم، ثم قم فصلّ العشاء الآخره. و إن كنت قد نسيت العشاء الآخره

حتى صليت الفجر فصلّ العشاء الآخرة. وإن كنت ذكرتها و أنت في الركعة الأولى، أو الركعة الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثم قم فصلّ الغداة و أذن و أقم. و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّي «٩» الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء. فإن خشيت أن يفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، فإن خشيت أن يفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت، فلا تصلّهما «١٠» إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. قلت: لم ذاك «١١»؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» «١٢». و رواه 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، ثمّ صلّاها» «١٥». و رواه أبي بصير: «عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال: يبدأ بالظهر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فيبدأ بالتي أنت في وقتها، ثمّ تصلّي «١٦» التي نسيت» «١٧». و رواه زرارة - المتقدمه في تفسير الآيه - «١٨». و رواه 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 في صلاة بدأ بالتي نسي، و إن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعه، ثمّ

صَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ صَلَّى الْعَتَمَةَ بَعْدَهَا.. الْخَبْرُ «١٩». وَرَوَاهُ مَعْمَرُ بْنُ يَحْيَى: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَنْ رَجُلٍ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ لَهُ الْقِبْلَةُ وَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى؟ قَالَ: يَصَلِّي بِهَا قَبْلَ أَنْ يَصَلِّيَ هَذِهِ الَّتِي دَخَلَ وَقْتُهَا، إِلَّا أَنْ يَخَافَ فَوْتِ الَّتِي دَخَلَ وَقْتُهَا» «٢٠». وَالمَحْكِيُّ «٢١» عَنْ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ: «قَالَ»: رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ فَاتَتْهُ صَلَاةٌ حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى، فَإِنْ كَانَ فِي الْوَقْتِ سَعَهُ بِأَلْتِي فَاتَتْ، وَصَلَّى الَّتِي هُوَ مِنْهَا فِي وَقْتٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْوَقْتِ إِلَّا مَقْدَارٌ مَا يَصَلِّي الَّتِي هُوَ فِي وَقْتُهَا بِدَأُ بِهَا، وَقَضَى بَعْدَهَا الَّتِي فَاتَتْ» «٢٢». وَالمَحْكِيُّ عَنْ كُتُبِ الْأَصْحَابِ «٢٣»-

مرسلا- عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ عَلَيْهِ صَلَاةٌ» «٢٤» وَ لَا رَيْبَ فِي أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَى الْمَكْلُفِ- قَبْلَ تَنْجِزِ الْحَاضِرِ عَلَيْهِ وَ مَشْرُوعِيَّتِهَا لَهُ- أَنَّهُ عَلَيْهِ صَلَاةٌ، فَيَنْفَى مَشْرُوعِيَّةَ الْحَاضِرِ وَ تَعَلُّقَهَا فِي ذِمَّتِهِ بِمَقْتَضَى الرِّوَايَةِ، وَ لَا يَجُوزُ قَلْبَ الِاسْتِدْلَالِ بِهَا فِيمَا إِذَا فُرِضَ تَذَكُّرُ الْفَائِتَةِ بَعْدَ تَنْجِزِ الْحَاضِرِ عَلَيْهِ كَمَا لَا يَخْفَى بِأَدْنَى التَّفَاتِ. وَ الْجَوَابُ: أَمَّا عَنْ صَحِيحِهِ زَرَارَةَ الطَّوِيلَةَ «٢٥» فَبِأَنَّ مَوَاضِعَ الدَّلَالَةِ فِيهَا فُقِرَتْ: إِحْدَاهَا: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تَصَلِّ الْعَصْرَ حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ.. الْخَبْرُ». وَ لَا يَخْفَى- عَلَى الْمُتَأَمِّلِ فِيهَا- ظُهُورُهَا فِي تَضْيِيقِ وَقْتِ الْمَغْرِبِ وَ فَوَاتِهَا بِزَوَالِ الْحَمْرَةِ، وَ إِلَّا لَمْ يَنَاسِبِ التَّفْصِيلُ- فِي فُرْضِ نَسْيَانِ الْعَصْرِ إِلَى دُخُولِ الْمَغْرِبِ- بَيْنَ خَوْفِ فَوَاتِ

المغرب و عدمه، و حينئذ فلا ينهض الروايه دليلا على المضايقه، بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال الحمرة آخر وقت فضيله 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

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٤

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.

الثالثه: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرتها- يعنى: العشاء الآخره- و أنت فى الركعه الأولى أو الثانيه من الغداه.. إلخ». و الإنصاف ظهور دلالة هذه الفقره- بنفسها- على وجوب العدول، لكنّه لا ينفع بعد وجوب حمل الأمر بالعدول عن المغرب إلى العصر على الاستحباب، إذ يتعيّن حينئذ- من جهه عدم القول بالفصل- حمل الأمر بالعدول من الفجر إلى العشاء أيضا على الاستحباب. اللهم إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب «١» بعيد عن السياق من جهه أنّ الأمر فى الصحيحه بالعدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب للوجوب قطعاً، فرغ اليد عن الظهور المتقدم فى وقت المغرب أولى. الرابعه: قوله عليه السلام: «و إن كانت المغرب و العشاء فاتتاك.. إلى

قوله: فابدأ بالمغرب». و حاله كحال الأمر بالعدول عن الغداه إلى العشاء في حمله على الاستحباب بقريته ما سبق، لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في آخر وقت فضيله المغرب و بين تذكر العشاء فقط، أو مع المغرب في وقت صلاة الفجر. و حاصل الجواب عن هذه الصحيحه: أن الاستدلال بها مبني 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 المركب. بل الظاهر أن جمع الإمام عليه السلام في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين و بين حاضره و فائته أماره على أن مناط الترتيب في الكل أمر واحد، فليس لفوريه القضاء- لو قلنا بها- دخل في الترتيب، كما يزعمه أهل المضايقه. ثم لو سلم الإجماع المركب كان التعليل المذكور قريته أخرى على استحباب الترتيب، فافهم. هذا مع أن الخبر مشتمل على بعض الأحكام المخالفه للإجماع، مثل العدول عن اللاحقه إلى السابقه بعد الفراغ عنها، و مثل النهي عن القضاء إلا 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»، فإن الظاهر من قوله: «نسى الظهر حتى دخل وقت العصر» ابتناء الجواب على تعدد أوقات الظهرين و العشاءين و حينئذ فقوله: «يبدأ بالتي نسيت إلا أن يخاف أن يخرج وقت الصلاة» خروج الوقت

المختصّ بها، فلو نسي العصر عند خوف وقت المغرب المغاير لوقت العشاء وجب البدء بالمغرب ثمّ بالعصر، وهذا ممّا لا نقول به، وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعاً. وأمّا روايه معمر بن يحيى «٥» فالأمر يدور بين تقييدها بصورة الاستدبار وحملها 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 عددا و أصحّ سندا 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 الدالّة 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 الدالّة على رجحان تقديم الحاضره مخالف لفتوى الأربعة.

### الخامس من الأدلّة: الإجماعات المنقوله

من أساطين القدماء، كالشيخ المفيد قدّس سرّه حيث حكى عنه أنه قال في رساله نفى السهو: إن الخبر المروى- في نومه صلّى الله عليه و آله و سلم عن صلاه الصبح- «١٢» متضمّن خلاف ما عليه عصابه الحق، لأنّهم لا يختلفون

فى أنّ من فاتته صلاة فريضة، فعليه أن يقضيها فى أى ساعه ذكرها من ليل أو نهار، ما لم يكن ما لم يكن الوقت مضيقاً لفريضة حاضره، و إذا كان يحرم فريضة قد دخل وقتها ليقضى فرضاً فإنه كان حظر النوافل عليه أولى، مع الروايه عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم أنه «لا صلاة لمن عليه صلاة» مريداً به: لا نافله له لمن عليه فريضة «١٣» (انتهى). و كالشريف أبى الحسين الحسن «١٤»

بن محمّد بن ناصر الرسى فى المسأله التاسعه عشره من الرسيات التى سئل عنها السيد المرتضى قال «١٥» إذا كان إجماعنا مستقراً على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلاة على الحاضره منها إلى آخر ما ذكره و قد أقرّه السيد على هذه الدعوى، و الشيخ فى الخلاف «١٦» و السيد فى الغنيه «١٧» و الحلّى فى السرائر فى بحث المواقيت «١٨». و حكى عنه «١٩» الشهيد فى غايه المراد أنه قال فى رسالته المعموله فى هذه المسأله المسماه ب (خلاصه الاستدلال): إنّ ذلك مما أطبقت الإماميه عليه خلفاً بعد سلف و عصراً بعد عصر و أجمعت عليه، و لا يعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإنّ ابني بابويه و الأشعريين كسعد بن سعد و سعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمه، و محمّد بن على بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمه، و القميين أجمع عاملون بالأخبار المتضمنه للمضايقه، لأنهم ذكروا أنه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته و حفظهم «٢٠» الصدوق ذكر ذلك فى كتاب من لا يحضره الفقيه، و حرّيت هذه الصناعه و رئيس الأعاجم أبو جعفر الطوسى مودع أحاديث المضايقه فى كتبه مفت بها، و المخالف إذا

عرف باسمه و نسبه لا يضّرّ خلافه «٢١» (انتهى). و هذه الإجماعات المحكيه - مع كون كل منها - بمنزله خير صحيح عالى 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» نسبه إلى الأ-كث، و عن كشف الرموز «٢٨» و غيره «٢٩» نسبه إلى الثلاثه و أتباعهم. و الجواب: أن حكايه الإجماع - مع وجود القول بالخلاف ممّن عرفت من القدماء و المتأخرين - لا تنهض حجّه إلّا على مدّعياها، لو هن احتمال صدقه حينئذ و قوّه احتمال استناد قطعه إلى ما لا ينبغى أن يوجب القطع، أو احتمال إرادته من الإجماع على الحكم: الإجماع على المبنى الذى يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدّعى، كأن يكون دعوى السيّدين الإجماع على المضايقه باعتبار كون دلاله الأمر على الفور عندهم إجماعيا، أو باعتبار الإجماع على العمل بأخبار وجوب قضاء المنسى

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٥

إذا ذكرها، الدالّه بزعمهم على أنّ وقت الذكر متعين لوقت القضاء، فلا يجوز التأخير عنه، و لا يجوز فعل الحاضره فيه، و قد أطلعنا على موارد من هذا القبيل إمّا بتنصيب مدّعى الإجماع، و إمّا بانفهام ذلك من مطاوى كلامه. و من الموارد التى علم استناد المدّعى إلى ما لا ينبغى أن يوجب «١» القطع: ما تقدّم «٢» من كلام الحلّى - فى هذا المقام - من دعواه إجماع القميين و الأشعريين على الحكم لأجل مقدّمتين: إحداهما: ذكر الثقات روايات المضايقه.

و الثانیه: بناؤهم على وجوب العمل بما يروونه من أخبار الثقات. و يكفى فى 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 أنّ الفوائت ترتّب، فترتّب على الحاضره «٧». و حكى في توجيهه وجهان:

أحدهما: أنّ الفوائت ترتّب في القضاء، لترتّب أزمنتها، و حيث تقدّم أزمنتها على أزمنه الحاضره فيتقدّم «٨» عليها أيضا. ثانيهما: أنّ الحاضره لو كانت فائته و جب تأخيرها عمّا فاتت قبلها، فكذا إذا كانت حاضره. و قد يرد الوجهان بأنّه قد يكون لمساواتها في الفوات و عدم مزّيّه بعضها على بعض من جهه الوقت مدخلّيّه في وجوب الترتيب، و لذلك يجب الحاضره عند ضيقها، ثمّ يجب تأخيرها بعد فواتها المتأخّر عن ضيقها، فلا يكون ترتّب الأزمنه في اليوميه سببا مستقلاّ 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 بأنّ المراد: أنّ الترتيب بين الفوائت يكشف عن أنّ ذلك لأجل تقدّم كلّ فريضه على لاحقتها «٩» قبل تحقّق فوت تلك اللاحقه، فحيث كانت اللاحقه حال حضور وقتها متأخّره عن الفائته انسحب هذا الاشتراط بعد فواتها، فمنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائته و الحاضره. و لا ينافى ذلك تقديم الحاضره عند ضيق وقتها، لأنّه تقديم عارضى لما هو مؤخّر بالذات. و يمكن الاستدلال لما ذكر بإطلاق أدلّه و جوب

قضاء ما فات «١٠»، فإنها تدلّ بإطلاقها على الاكتفاء بفعل الفأنت، فلو اعتبر في الفأنته 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، لأنّ فعل ما فات بجميع شروطه و أجزائه المعبره قبل الفوات لا يتحقّق إلّا بتأخيرها عن السابقه. هذا و لكن يندفع بأنّ التقييد لازم، إمّا في إطلاق الحاضره فلا يحتاج إلى تقييد إطلاق أدله القضاء، إذ لم يعتبر فيها حينئذ أمر زائد على ما اعتبر فيها حال الأداء، و إمّا تقييد أدله القضاء باشتراط تأخر لاحقها 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 الفأنته على الحاضره أمكن الاستدلال في مسأله الترتيب بين الفوائت بأنفسها، بناء على ما ذكر من دلاله أدله وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الأداء في القضاء. هذا خلاصه الكلام في أدله القولين المشهورين: المواسعه المطلقه، و المضايقه المطلقه. و قد عرفت أنّ القول بالمواسعه و عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوّه، خصوصا فيما زاد على الفأنته الواحده، إذ لم يكن فيما تقدّم من أخبار المضايقه ما يتضمّن لزوم ترتيب الحاضره على الفأنته المتعدّده، إلّا ذيل صحيحه زراره الطويله الأمره بتقديم المغرب و العشاء الفأنتين على الفجر.

**بقى هنا أمور:**

**الأول:**

أنّه على القول بعدم وجوب الترتيب، هل يستحبّ تقديم الفأنته أو تقديم الحاضره؟ وجهان، بل قولان، و الأقوى: التفصيل بين

صوره ضيق «١٢» وقت الفضيله للحاضره الذى قيل بكونه هو الوقت للمختار، فالمستحب حينئذ تقديم الحاضره، و بين غيرها، فيستحب تقديم الفائته. أما استحباب تقديم الحاضره فى صوره ضيق وقت فضيلتها، فلعوم أدله تأكد «١٣» عدم تأخير الحاضره عن ذلك الوقت إلا من عذر أو عله، حتى قيل «١٤» بتعيينه للمختار من جهة ظاهر الروايات الداله على ذلك «١٥» و خصوص الصحيحه الطويله المتقدمه فى 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 أبى 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 فى السعه، المحمول على الاستحباب- بناء على القول بالمواسعه- على إرادته سعه وقت الفضيله، دون مطلق الوقت، فلا يوجد فى 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 فى 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 فى هذه الصوره. مضافا إلى ما عرفت فى نقل الأقوال من ظهور عبارته بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضره «٢٤». و أما استحباب تقديم الفائته مع سعه وقت الفضيله أو بعد فواته، فلما تقدّم من الأخبار التى استدللّ بها أهل المضايقه «٢٥» من

الأمر بتقديم الفائته، أو العدول من الحاضره إليها، المحمول على الاستحباب. و أمّا ما تقدّم فى بعض أخبار المواسعه من إطلاق تقديم الحاضره «٢٦» فمحمول على صوره ضيق وقت الفضيله و خوف فواته. ثمّ إنّّه لا ينافى ما ذكرنا- من

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٦

استحباب تقديم الفائته- الأخبار الدالّه على استحباب المبادره أوّل الوقت، لأنّها بين دالّه على استحباب إتيان الفريضة فى الوقت الأوّل، و هذا يجامع تقديم الفائته، و بين دالّه على استحباب المبادره فى أوّل الوقت، الأوّل فالأوّل التى ينافى تقديم الفائته، إلّا أنّه لا بأس بالحكم باستحباب الأمرين المتنافيين، فإنّ جلّ المستحبات كثيرا ما يتفق تنافيا. ثمّ إنّ المحكى «١» عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضره بقول مطلق «٢» ينافى أخبار «٣» العدول عنها إلى الفائته، إذ الظاهر منها أنّ العدول راجح، و معناه رجحان تقديم الفائته، إلّا أن يكون رجحانه مختصا بالتذكّر فى الأثناء أو يكون الأمر لمجرّد بيان الجواز. و كيف كان فلا بدّ من حملة 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 مجرّد بيان جواز الاشتغال بالقضاء فى وقت الفريضة دفعا لتوهم عدم جوازه الناشئ عن بعض الأخبار المانعه للنافله «٤»

أو مطلق الصلاه «٥» أو خصوص بعض الفرائض كالكسوفين فى وقت اليوميه، «٦» إلّا أنّ حمل أخبار العدول على الجواز بعيد جدّا.

## الثانى:

إذا قلنا بالفوريّه و الترتيب، فلا إشكال فى وجوب الاشتغال بالحاضره عند ضيق وقتها، و كذا بما هو ضرورىّ التعيش. و الظاهر أنّه لو كان للإنسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضره و قبلها لم يجب تأخير

الصلاه عنها، لأن تأخيرها إلى وقت ضيقها ليس للتعبّد، وإنّما هو لئلا يزاحم الفائته، و المفروض سقوط التكليف بها حينئذ، لأنّ الوقت بقدر الفعل الضرورى و الحاضره، و كذا لو سقط عنه الفائته بعذر آخر كما إذا بقى من وقت الظهر مقدار عشر ركعات و عليه رباعيته، فإنّه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر. نعم لو أخذ بإطلاق قوله- عليه السلام: «لا صلاه لمن عليه صلاه» (٧) كان مقتضاه الاقتصار على المتيقّن من وقت الاشتغال.

### الثالث:

أنّه لا إشكال فى ترجيح الحاضره على الفائته فى آخر وقتها المضروب لأدائها بالذات أو بالعرض، كطروّ حيض أو فقد طهور، و هل يرجح عليها إذا ضاق وقت أصل الفعل بحيث إنّه يظنّ أنّه لا يتمكّن منها أصلا و لو قضاء كما إذا ظنّ دنوّ الوفاه أم لا؟ صرح بعض محقّقى من عاصرناهم بالترجيح، و بأنّه ممّا لا كلام فيه، فجعله كضيق وقت الأداء. و فيه نظر، لأنّ الحاضره إنّما رجّحت على الفائته عند ضيق وقتها، للنصّ (٨) المعتضد بما علم من أهميته الحاضره بالنسبه إلى المبادره إلى الواجبات الأخر، و تعيّن ترك المبادره إليها. و أمّا ترجيح فعل الحاضره على أصل فعل الفائته، بأنّ يدور الأمر بين ترك الحاضره أداء و قضاء، أو ترك الفائته رأسا، فلم يعلم له وجه عدا إطلاق النصّ (٩) الدالّ على أنّ الحاضره أحقّ بوقتها، لكنّه من صرف إلى صوره التمكّن بعد ذلك من القضاء. و أمّا إذا علم أنّ عمره لا يفى إلّا بفعل أحدهما، فدعوى دخوله فى الإطلاق قابله للمنع. نعم لا يبعد أن يستفاد من الأدلّه أهميّة فعل الفرائض فى وقتها من جميع ما عداها من حقوق

اللَّهِ، مع أنّ الاحتياط يقتضيه، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير، إذ ينبغى القطع بعدم وجوب ترجيح الفائته فى هذه الصورة.

## الرابع:

صرّح بعض بأنّه لا كلام فى أنّ تضيّق الفائته- على القول به- ليس كتضيّق الحاضره فى وجوب الاقتصار على أقلّ ما يحصل به الامتثال. و التحقيق: أنّ أدلّه فوريّه القضاء إن استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره فى مقابل الاشتغال بغيره عنه، فهو كما ذكر، فيجوز له الإتيان فى الفائته مطلقا بجميع المستحبات الصلاتيه كالقنوت و الأذان و الإقامه و غيرها ممّا يستحبّ فى أثناء الصلاه، أو فى أولها. و إن استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن- عقلا و شرعا- فيجوز حينئذ الإتيان بجميع المستحبات الصلاتيه إذا لم يجب بعد هذه الصلاه فائته اخرى، و إلّا لم يجوز، لتفويتها المبادره إلى الاشتغال بالفائته المتأخره. و إن استفيد منها وجوب المبادره إلى تحصيل المأمور به فى أول أوقات إمكانه لم يجوز الاشتغال بشىء من المستحبات، و وجب الاقتصار على أقلّ الواجب فى الفائته مطلقا. و حيث إنّ عمده أدلّه المضايقه عند أهلها دلالة الأمر على الفور، فهو يقتضى الوجه الثالث، لأنّ فعل المستحبات و الآداب فى الفائته السابقه يوجب التأخير فى لاحقته. مضافا إلى أنّ مقتضى فوريه أصل الواجب: وجوب تحصيله فى أول أوقات إمكان حصوله. إلّا أن يقال بعد ثبوت التخيير بين أفراد المأمور به «١٠» المختلفه فى الطول و القصر، يكون المراد المسارعه إلى التلبس بالفعل من غير التفات إلى زمان الفراغ عنه، الذى هو زمان حصول المأمور به فى الخارج، كما إذا وجبت الكفاره المخيره بين الخصال فورا، فإنّ ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين إذا

كان يحصل في زمان أقل من الصوم. وفيه: أنه مسلم إذا كان المأمور به في هي الأمور المخيرة شرعا، أما إذا كان التخيير عقليا، فمنشأ حكم العقل به ملاحظه كون كل من الأفراد مما يتحقق به إتيان المأمور 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، و لذا 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 بالمأمور به- لا- إلى تحصيله في الخارج- صح 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 بعيدا، خصوصا بعد ملاحظه تصريح الشارع بعدم سقوط الأذان والإقامه «١٢» و عدم التعرض لوجوب الاقتصار على أقل الواجب ردعا للقاضي عن اعتقاد اتحاد الأداء و القضاء 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 أما الأجزاء و الشروط الاختياريه

فليست منافيه للفوريه حتى يجب تركها مراعاه للتعجيل، لأنّ الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للأجزاء و الشرائط، إذ الطلب إنّما يعرض الفعل بعد ملاحظه تقييده بها، فلا يجوز ترك السوره- مثلا- مراعاه للفوريه كما تترك عند ضيق الوقت، و كذا تطهير الثوب و البدن، بل التطهير بالماء، فلا يجوز التيمّم كما يجوز عند ضيق الوقت، و هكذا. هذا مع التمكن منها. و أمّا لو لم يتمكن منها، فإن لم يرج التمكن، فلا إشكال في وجوب التعجيل.

أمّا مع ظنّ التمكن فهل يراعى الفوريه فيجب البدار أو يراعى تلك الأجزاء و الشروط فيجب الانتظار؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الفوريه لا صارف عنها، غايه الأمر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الأجزاء و الشروط، فيسقط، لإطلاق ما دلّ على سقوطها عند العجز عنها «١»، بل لو قيل بعدم فوريه القضاء كان مجرّد الأمر كافيا في صحه الفعل حين تعذّر الشروط، إذ لا صارف عنه بعد اختصاص أدلّه اعتبار تلك الشروط بحال التمكن، و لذا صرّح في نهايه الإحكام «٢»، و كشف الالتباس «٣»، و الجعفريه «٤»، و شرحها «٥»، و إرشادها «٦»- مع قولهم بعدم فوريه القضاء- بجواز المبادره حال التعذر. نعم عن الثلاثة الأخيره: استثناء ما لو فقد الطهاره، فأوجبوا التأخير حينئذ، بل عن الأولين و الأخير عدم استحباب التأخير لما في المبادره من المسارعه إلى فعل الطاعه «٧». و من أنّ الواجب هو الفعل المستجمع للأجزاء و الشروط، و العجز المسقط لاعتبار الأجزاء و الشروط الاختياريه هو العجز عن امتثال الأمر الكلى و عدم التمكن رأسا من إتيانه بتلك الشروط، و هذا هو الذى 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 - عاجزا عن الأمور به في الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترقيب زمان القدره على الأمور به. و دعوى أنه يستكشف من إطلاق، الأمر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان، فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبه إليه. مدفوعه بأن الأمر إذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط، بإطلاقه نافع عند تمكن المكلف عن الأمور به، فإذا فرض عجزه في زمان خرج عن الإطلاق. نعم لو فرض دليل دال - و لو بالإطلاق - على أن مجرد العجز عن الشرط - في جزء من أجزاء وقت الواجب - مسقط لاعتباره في ذلك الجزء، تعين بقاء التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان، فيأتي به بحسب الإمكان، لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط و لا يوجد في الآخر، و الكلام في أن مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره ليقى إطلاق الأمر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط.

## الخامس:

أنه لو كان عليه فوائت و لم يتسع الوقت إلّا لمقدار الحاضره و بعض تلك الفوائت، فقد عرفت أنه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضره عند أهل المضايقه، بناء على أن اشتراط الترتيب ينحلّ إلى شروط متعدده عند تعدد الفوائت، فالممكن منها لا يسقط بالتعذر، لا أن الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال هذا أيضا و قد تقدم

ذلك في الجواب عن دليل العسر و الحرج « ٨ » و حينئذ فهل يجب تقديم ما أمكن تقديمه و إن أفضى إلى اختلال الترتيب بين الفوائت، مثلا إذا كان عليه ظهر و صبح و ذكرهما في 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: الأول، لأنّ الترتيب إنّما يعتبر بين الحاضر و بين الفائتة المستجمعه لجميع شرائطها التي منها ترتبها على سابقتها، فالمقدّم على الحاضر هي صلاة الصبح المتأخره شرعا عن سابقتها، فافهم. السادس: لو كانت الفائتة مردّده بين اثنين أو أزيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمه، و لم يتسع الوقت إلّا للحاضر و فعل بعضها، فهل يجب تقديم ما أمكن من المحتملات أم لا؟ وجهان، لا يخفى الترجيح بينهما على الخير بالقواعد.

هذا آخر ما تيسّر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال. و الحمد لله أولا و آخر على كلّ حال، و السلام على محمّد و آله خير آل.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٨

## ٥- رساله في 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 في ألسنة الفقهاء من زمان الشيخ قدس سره إلى زماننا، قضيه كليه يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرّع عليها، كأنّها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، و هي: «إنّ من ملك شيئا

ملك الإقرار به». فأحببت أن أتكلّم في مؤدّاهما، و مقدار عمومها، و فيما يمكن أن يكون وجهاً لثبوتها. و المقصود الأصلي الانتفاع بها في غير مقام إقرار البالغ الكامل على نفسه، إذ يكفي في ذلك المقام ما أجمع عليه نصّياً و فتوى من نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم «١»، لكن لا ينفذ ذلك في إقرار الصبيّ فيما له أن يفعله، و إقرار الوكيل و الوليّ على الأصيل. فلا وجه لما تخيّل بعض من استناد هذه القاعدة إلى قاعده إقرار العقلاء.

### [كلمات الفقهاء في القاعده]

و ينبغي أوّلاً- 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- يتعلّق بالتجاره، مثل ثمن المبيع و أرش المعيب و ما أشبه ذلك، فإنّه يقبل إقراره، لأنّه من ملك شيئاً ملك الإقرار به، إلّا أنّه ينظر فيه، فإن كان الإقرار بقدر ما في يده من مال التجاره قبل، و قضى «٣» منه، و إن كان أكثر كان الفاضل في ذمّته يتبع به إذا أعتق «٤» (انتهى). و حكى هذا عنه الحلّي في السرائر ساكتاً عليه «٥» مع أنّ دأب الحلّي عدم المسامحه فيما لا يرتضيه. و عن القاضي في المهذب: أنّه إذا أقرّ المريض المكاتب لعبده في حال الصحه بأنّه قبض مال الكتابه، صحّ إقراره و عتق العبد، لأنّ المريض يملك القبض فيملك الإقرار به، مثل الصحيح «٦». و قال المحقّق في الشرائع: لو كان- يعنى العبد- مأذوناً في التجاره فأقرّ بما يتعلّق بها صحّ

«٧»، لأنه يملك التصرف فيملك الإقرار و يؤخذ ما أقرّ [به] «٨»، ممّا في يده «٩» (انتهى). وقد استدلّ على تقديم قول الوكيل في التصرف: بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «١٠». ونحوه العلّامة في القواعد في تلك المسألة «١١»، وصرّح بهذه القضية في باب الإقرار «١٢» أيضا، وصرّح في جهاد التذكرة: بسماع دعوى المسلم أنّه آمن الحربى في زمان يملك أمانه، وهو ما قبل الأسر، مدّعيًا عليه الإجماع «١٣». ونحوه المحقّق في الشرائع «١٤» تبعًا للمبسوط «١٥» من دون دعوى الإجماع. و ذكر فخر الدين في الإيضاح - في مسأله اختلاف الولى «١٦» و المولى عليه - أنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله أو «١٧» إنشاؤه غيره، كان إقراره بذلك ماضيا عليه «١٨». و هذه الكليّة و إن كانت أخصّ من القضية المشهورة إلّا أنّ الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على إرادته نفوذ إقرار المالك للتصرف على غيره، و إلّا فقد صرّح بتلك القضية في غير هذا المقام. و ذكر الشهيد في قواعده: أنّ «١٩» كلّ من قدر على إنشاء شيء قدر على الإقرار به إلّا في مسائل أشكلت: منها: أنّ وليّ المرأة الاختيارى لا يقبل قوله، و كذا قيل في الوكيل إذا أقرّ بالبيع أو قبض الثمن أو الشراء أو الطلاق أو الثمن أو الأجل، و إذا أقرّ بالرجعه في العده لا يقبل منه، مع أنّه قادر على إنشائها، و قيل يقبل «٢٠» (انتهى). و فى تقييد الوليّ بالاختيارى احتراز عن الوليّ الإجماعى، فإنّه لا إشكال فى قبول إقراره عليها، و لا خلاف بين العامه و الخاصه، على ما يظهر من التذكرة «٢١»، و يلوح من الشيخ فى

المسأله دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه «٢٢». نعم تأمّل فيه جامع المقاصد «٢٣» على ما سيأتى. قال فى التذكرة: لو أقرّ الوليّ بالنكاح فإن كانت بالغه رشیده 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 تساعد «٢٤» المرأه كالوكيل إذا ادعى 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 الوليّ الاختيارى وغيره فى مسأله ادعاء «٢٦» كلّ من العاقدین على الوليّ سبق عقده على المرأه، فيبطل اللاحق «٢٧». هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة أو ما يرادفها أو ما هو أخص منها، و لا أظنك 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 الوصيّه و الوقف و الصدقه و هى داخله فى عموم القضيّه، 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 أنّ لفظ الشىء يراد به خصوص الأفعال، أعنى التصرفات - على ما يقتضيه

ظاهر «الإقرار به» لأنَّ المقرَّ به حقيقه لا- يجوز أن يكون من الأعيان، و قولهم: الإقرار بإخبار بحق لازم، معناه: الإخبار بشوته، لا الإخبار بنفسه، إذ المخبر به لا- يكون عينا. ثمَّ التسلُّط على التصرّف أعمّ من أن يكون أصله أو وكاله أو ولايه. و المراد من «ملك الإقرار بذلك»: التسلُّط عليه. و المراد من «الإقرار به»: إمّا معناه اللغويّ، و هو إثبات الشىء و جعله قارًا، سواء أثبتته على نفسه أو على غيره. و إمّا معناه الظاهر عند الفقهاء، و هو الإخبار بحق لازم على المخبر، فيختصّ بما أثبتته على نفسه. و يخرج منه دعوى الوكيل «٢٩» أو الوليِّ حقًا على موكله و المولى عليه، أو شهادته لغيره عليهما، و على هذا المعنى فيساوى حديث الإقرار. و هذا المعنى و إن كان أوفق بظاهر الإقرار فى كلمات المتكلمين بالقضيه المذكوره، إلّا أنّه خلاف صريح استنادهم إليها فى موارد دعوى الوكيل و الوليِّ و العبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفضّلا، فلا بدّ من إرادته المعنى اللغويّ. مع أنّ الظهور المذكوره قابل للمنع، كما يشهد به استعمالهم الإقرار فى الإقرار على الغير. ثمَّ الظاهر من القضيه: وقوع الإقرار بالشىء المملوك حين كونه مملوكا، و أنّ ملك الإقرار بالشىء تابع لملك ذلك الشىء حدوثا و بقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطيه الدالّه- 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: المحقّق، حيث اختار فى الشرائع عدم قبول إقرار المريض بالطلاق فى حال الصحّح بالنسبه إلى الزوجه ليمنعها من الإرث «١». و نصّ فى التحرير على عدم سماع

إقرار العبد المأذون في التجاره بعد الحجر عليه بدين يسنده إلى حال الإذن «٢». وقال- أيضا- : و كلّ من لا يتمكّن من إنشاء شىء لا- ينفذ إقراره فيه، فلو أقرّ المريض بأنّه هب و أقبض حال الصّحّه لم ينفذ من الأصل «٣» (انتهى). وقد تقدّم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسأله إقرار الوليّ بالنكاح في زمان ليس له إنشاؤه «٤». و قد نصّ الشهيد رحمه الله عليه على ذلك أيضا في المسالك «٥» كما عن نهايه المرام، تقييد قبول إقرار العبد المأذون بما إذا كان حال الإذن «٦»، و هو ظاهر الشيخ و من عبّر بعبارة في العبد المأذون من أنّه يقبل إقراره و يؤخذ الدين ممّا فى يده «٧» فإنّ ظاهره عدم زوال الإذن بل هو صريحه فى مسأله الجهاد المتقدمه. و على هذا، فالحكم فى مثل إقرار المريض بالهبه أو الطلاق البائن حال الصّحّه «٨» هو نفوذ إقراره بالنسبه إلى أصل الهبه و الطلاق، لأنّه المملوك له حال المرض، لا خصوص الهبه و الطلاق المقيدين بحال الصّحّه 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 أنّ إقراره إذا قبل فى أصل الطلاق قبل فى قيوده، لأنّ الطلاق فى حال المرض لم يقع باعترافه، فلا- معنى للقبول «١٠» إلّا الحكم بوقوعه فى زمان يحتمله. و يرده: أنّ معنى ما ذكرنا، نفوذ الإقرار بالطلاق المقيّد بالصّحه بالنسبه إلى بعض أحكامه و هى البيّنونه، دون بعض آخر مثل الإرث، لا الحكم بوقوع الطلاق فى

حال المرض. فالظاهر أنّ مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ إقرار المقرّ على ما «١١» ملكه و لو فى الزمان الماضى، لا عدم جواز التفكيك فى الإقرار بين القيد و المقيّد. و ممن يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملك التصرف فخر الدين فى الإيضاح- فى مسأله اختلاف الوليّ و المولّى عليه بعد الكمال- حيث رجّح قول الوليّ و قال: إنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله غيره يمضى «١٢» إقراره بذلك [الفعل] عليه «١٣». و ما أبعد ما بين هذا، و ما سيأتى منه من عدم نفوذ إقرار الزوج بالرجعه فى العده، و أنّ اعتباره من حيث كونه إنشاء لها لا إخبارا عنها «١٤». ثمّ معنى «ملك الشىء» يحتمل أن يكون هى السلطنه المطلقه بأن يكون مستقلاً فيه، لا يزاحمه فيه أحد، فيختصّ بالملك الأصيل و الوليّ الإجبارى. و يحتمل أن يراد به مجرد القدره على التصرف، فيشمل الوكيل و العبد المأذون، و هذا هو الظاهر من موارد ذكر هذه القضية فى كلماتهم. و المراد ب «ملك الإقرار به» إذا كان أصيلاً واضح، و إن كان غير أصيل- كالوليّ و الوكيل- فيحتمل أموراً: الأوّل: السلطنه على الإقرار به، بمعنى أنّ إقراره ماض مطلقاً، و يكون كإقرار ذلك الغير الذى 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. الثانى: إنّ إقراره به نافذ بالنسبه إلى الأصيل، كنفوذ إقراره، و إن لم يترتب عليه جميع آثار إقراره، فالتعبير بالإقرار من حيث أنّه لما كان فى التصرف نائباً عنه



و كان كالتصرّف الصادر عن نفسه، فالإخبار به كأنه- أيضا «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، فإخباره يكون بمنزله البيّنه للغريم على الأصيل لو ادّعى عليه بقاء الدين. و كذا أخبار الولي بالتزويج إذا أنكرت المرأة 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، حتّى يكون كالشاهد للثالث على الأصيل. و بهذا يجمع بين حكم المحقّق و العلامه بتقديم قول الوكيل فيما إذا ادّعى على الموكل إتيان ما وّكل 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 شيئا و إنّما يريد أن يثبت لغيره حقّا 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 وّكل رجلا 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 إلا بينه، لأنّ الموكل مدّع للمال على المدين، دون الوكيل، لأنّه يقول: أنا لا أستحقّ عليك شيئاً، لأنّك لم تقبض المال و إنّ مالى باق على المدين. و لذا إذا حلف المدّعى طالب المدين، و لا يثبت بيمينه على الوكيل شىء، 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 وكله بالبيع و التسليم و قبض الثمن فباعه و سلم المبيع و ادّعى قبض الثمن و تلفه فى يده أو دفعه إليه فأنكر الموكل أن يكون قبضه من المشتري، كان القول قول الوكيل مع يمينه، لأنّ الوكيل مدّعى 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 المسألة الأولى لأنّ المدّعى عليه فيها هو الذى عليه الدين و هو الخصم «٢١» فإذا جعلنا القول قول الموكل لم نوجب على الوكيل غرامه، و فى المسألة الثانية نوجب غرامه، فكان القول قول الوكيل (انتهى) «٢٢». و المسألة الأولى نظير ما ذكره المحقّق «٢٣» و العلامة «٢٤»- فى اختلاف الوكيل و الموكل فى الثمن- من أنّ الوكيل ما يدّعى عليه بشىء، بل يريد تغريم الموكل. هذا، لكن المحقّق فى الشرائع تنظر فى الفرق بين المسألتين الذى ذكره فى المبسوط «٢٥». قال فى المبسوط: إذا أذن له فى 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 يتعلق بغيره. و كذلك كل ما اختلفا فيه مما يتعلق بحق غيرهما من بائع أو مشتري أو صاحب حق، فإنه على قولين، و الأول أصح.. «٢٦» (انتهى). ثم إن معنى الملك- فى الموضوع «٢٧»- إما أن يكون هى السلطنة المستقلة، أو مجرد أن له ذلك.

فعلى الأول: يختص بالملك الأصيل و الولي الإجبارى. و على الثانى: يشمل الوكيل و العبد المأذون أيضا. و لا يخفى أن مراد جل الفقهاء، بل كلهم هو الثانى. و يؤيده تعبيرهم بأن 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 أما ملك الإقرار، فيحتمل أن يراد به السلطنة المستقلة المطلقة، بمعنى أنه لا يزاحمه أحد فى إقراره، و أنه نافذ على كل أحد. و أن يراد به مجرد أن له الإقرار به فلا سلطنة مطلقة له، فيمكن أن يزاحمه من يكون له- أيضا- سلطنة على الفعل، فيكون ملك الإقرار بالشىء على نحو السلطنة على ذلك الشىء، فليس للبنات البالغة الرشيدة- بناء على ولايه الأب عليها- مزاحمه الولي فى إقراره، كما ليس لها مزاحمته فى أصل الفعل. و كذا إذا قامت البيّنة على إقرار الأب حين صغر الطفل بتصرف فيه أو فى ماله، فليس له بعد البلوغ مزاحمته. و هذا بخلاف الموكل فإنه يزاحم الوكيل فى إقراره كما يزاحمه فى أصل التصرف. إذا عرفت ما ذكرنا فى معنى

القضيه، فاعلم أنّ حديث الإقرار لا يمكن أن يكون منشأ لهذه القاعده: أمّا أولاً- فلأنّ حديث الإقرار لا يدلّ إلّا على ترتيب الآثار التي يلزم على المقرّ دون غيرها مما يلزم «١» غيره، فإذا قال للكبير البالغ العاقل: إنّه ابني، فلا يترتب عليه إلّا ما يلزم على المقرّ من أحكام الأبوه، ولا يلزم على الولد شىء من أحكام البنوه. نعم لو ترتب على الآثار اللازمه على المقرّ آثار لازمه على غيره ثبت على غيره، فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقيه للمقرّ، فيسقط عنه حق «٢» الغير المتعلّق بأمواله، مثل نفقه واجب النفقه ودين الغريم، لأنّ مثل ذلك تابع للمال حدوثاً وبقاءً، فهو من قبيل الوجوب المشروط بشىء يكون المكلف مختاراً في إيجادهِ وإعدامهِ، لا- من قبيل الحقّ المانع من الإعدام، كحقّ المرتهن والمفلس ونحو ذلك، فإنّه حقّ لصاحبه، نظير الملكيه للمالك، فذو الحقّ كالشريك. والحاصل: أنّ دليل الإقرار لا ينفع في إقرار الوكيل والعبد والولّي على غيرهم. وأمّا ثانياً: فلأنّ جلّ الأصحاب قد ذكروا هذه القضيه مستندا لصحّه إقرار الصبي بما يصحّ منه، كالوصيّ بالمعروف والصدق، ولو كان المستند فيها حديث الإقرار لم يجز ذلك، لبنائهم على خروج الصبيّ من حديث الإقرار، لكونه مسلوب العبارة بحديث «رفع القلم» «٣». وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضيه إلى حديث الإقرار. وربما يدعى الإجماع على القضيه المذكوره، بمعنى أنّ استدلال الأصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه، وإن لم يكشف عن الحكم الواقعي. وهذه الدّعوى إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلاف

أو تردّد منهم فيها «٤»، لكنّا نرى من أساطينهم فى بعض المقامات عدم الالتزام بها أو التردّد فيها، فهذا العلامه فى التذكرة رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل - قبل العزل - التصرف «٥». و تردّد فى ذلك فى التحرير «٦»، و تبع المحقق فى تقديم دعواه نقصان الثمن عما يدّعه الوكيل «٧». و يظهر من فخر الدين فى الإيضاح عدم قبول دعوى الزوج فى العده الرجوع، و جعل نفس الدعوى رجوعاً «٨». و تردّد فى ذلك فى موضع من القواعد «٩». و تقدّم عن الشهيد فى القواعد: الاستشكال فى دعوى الزوج الرجوع «١٠». و أنكر المحقق «١١» هذه القاعده رأساً، حيث تردّد فى قبول إقرار العبد المأذون «١٢» و فى قبول قول الولي فى تزويج بنته لو أنكرت، بل و لو لم تنكر لجهلها بالحال. قال فى جامع المقاصد فى شرح قول العلامه رحمه الله: لو قيل للولي زوجت بنتك من فلان؟ فقال: نعم. فقال الزوج: قبلت.. إلخ بعد شرح العبارة ما لفظه:

و لو صرح بإرادته الإقرار فلا - زوجيه فى نفس الأمر إذا لم يكن مطابقاً للواقع، و هل يحكم به ظاهراً بالنسبه إلى البنت؟ فيه احتمال، و ينبغى أن يكون القول قولها بيمينها ظاهراً إذا ادّعت كذب الولي 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 الاستدانة و إنشاء بيع أمواله. و من أنّ إنشاء النكاح فى وقت ثبوت الولاية فعله و هو مسلط عليه، فينفذ فيه إقراره، و ينبغى التأويل لذلك.. «١٣» (انتهى). و قال

فى شرح قول العلامه: «إنّ المقرّ قسمان مطلق و محجور، فالمطلق ينفذ إقراره فى كل ما ينفذ تصرّفه» ما حاصله: إنّ هذه القضيّه لا- تنقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكلّ فيه، لأنّها شهاده و ليست بإقرار، إذ الإقرار إخبار بحقّ لازم للمخبر «١٤». «١٥» و ظاهر هذا الكلام: أنّ هذه الكليّه المرادفه لقضيّه «من ملك» مختصّه بإقرار المالك بما يتعلّق بنفسه لا غيره. هذا و لكنّ الإنصاف: أنّ القضيّه المذكوره فى الجمله إجماعيه، بمعنى أنّه ما من أحد من الأصحاب- ممّن وصل إلينا كلامهم- إلّا و قد عمل بهذه القضيّه فى بعض الموارد، بحيث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذكرنا خلافهم إنّما خالفوا فى بعض موارد القضيّه، 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 الكليّه «١٧»، مع أنّه لا- يمكن الاستناد إلى غيرها، لأنّ حديث الإقرار مخصّص بالصبى و المجنون لعدم العبره بكلامهما فى الإنشاء و الإخبار. و العلامه و ان ظهر منه المخالفه فى بعض الموارد، حتّى فى مسأله إقرار الصبى بماله أن يفعله «١٨» و إقرار العبد فيما يتعلّق بالتجاره- على ما فى التذكره «١٩»- إلّا أنّ صريحه فى كثير من الموارد الاستناد إلى القاعده، كما فى إقرار الوليّ الإجبارى 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 مسأله 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 بمضى إقراره، فإنّ الشىء مستند إلى أسبق سببه، 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 التمسك، لكن الإجماع على الاستناد إليه فى الجملة إنّما ينفع لو علمنا أنّ إهمالهم له فى الموارد من حيث وجود المعارض.

أمّا إذا ظهر - أو احتمل - كون الإهمال من جهه تفسير القضيّه بما لا يشمل تلك الموارد أو «٢٤» اختلفوا فى التفسير على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضيّه، لم ينفع الاتفاق المذكور. فإنّ ظاهر العلامه فى التذكره فى مسأله إقرار الصبى عدم نفوذه و عدم العبره بكلامه، حتّى فيما له أن يفعله «٢٥». فالمراد بالموصول عنده فى قضيّه «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 التركه، لا مثل العتق. و هذا المحقق الثانى يسلم شمول القضيّه للصبى، لكن ينكر شمولها للإقرار على الغير كما تقدّم من عبارته «١»، حتى فى الوليّ الإجبارى الذى يظهر من العلامه فى التذكره عدم المخالف فيه من العامه و الخاصه «٢». فإذا لم يكن إقرار الصبى أو الإقرار على الغير مما اتفق على شمول القضيّه و كان «٣»

إقرار البالغ العاقل على نفسه داخلا «٤» في حديث الإقرار، لم ينفع القضييه المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجه، إلّا أن بينى على عدم العبره بمخالفه العلامه في التذكره في شمول القضييه للصبى. مع أنّ عبارتها لا تخلو عن الحاجه إلى التأمل، مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه «٥» مع دعواه الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربى فى حال ملكه لأمانه «٦»، و ظاهر ان ليس مستند له إلّا القضييه 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 القضييه 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 التذكره اتفاق العامه و الخاصه على سماع إقرار الولي الإجبارى تزويج «٨» المولى عليه. و يؤيده استقرار السيره على معاملة الأولياء- بل مطلق الوكلاء- معاملة الأصيل فى إقرارهم كتصرفاتهم. هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الإجماع فى المسأله، و لا يخلو بعد عن الشبهه، فاللازم تتبع مدرك آخر لها، حتى يكون استظهار الإجماع عليها مؤيدا له و جابرا لضعفه أو وهنه ببعض الموهنات، و لا بدّ أن يعلم أنّ المدرك 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 الولي على الأصيل حتى يحكم على أدله عدم سماع



إقرار المقرّ على غيره، لكونها دعوى محتاجه إلى البيّنه، لا- إقرارا على النفس. و من هنا يظهر أنّ التمسّك بأدّله قبول قول من اتّمنه المالك بالإذن أو الشارع بالأمر و عدم جواز اتّهامه غير صحيح، لأنّها لا ينفع في إقرار الصبّي، و الرجوع فيه إلى دليل آخر- لا- يجرى في الوكيل و الوليّ- يخرج القضيّه عن كونها قاعده واحده، على ما يظهر من القضيّه: من أنّ العله في قبول الإقرار كونه مالكا للتصرّف المقرّ به. هذا مع أنّه لو كان مدرّك القضيّه قاعده الائتمان لم يتّجه الفرق بين وقوع الإقرار في 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 في 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 في التحرير على القضيّه المذكوره: أنّه لو أقرّ المريض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّه، نفذ من الثلث «٩» و صرّح فيه أيضا و في غيره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون- بعد الحجر عليه- بدين أسنده إلى حال الإذن «١٠» و قد عرفت ما في 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 في قبول قول الوصّي و أمين الحاكم إذا اختلفا مع

الموَلَّى عليه- إرادته مَضَى الإقرار على الغير و لو بعد زوال الولاية. فإن أريد من لزوم فعل المقرّ على الغير: مجرد مَضِيّه و لو من جهه نصب المالك أو الشارع له كانت أعمّ مطلقاً من القاعدتين، لشموله «١٤» لولّي النكاح الإجماريّ النافذ إقراره على المرأه. و إن «١٥» أريد منه لزومه عليه ابتداء لسلطنه عليه كأولياء القاصرين في المال و النكاح كانت أعمّ من وجه من كلّ من القاعدتين، لاجتماع الكلّ في إقرار وليّ الصغير ببيع ماله، و افتراق «قاعده الائتمان» عنهما «١٦»

في إقرار الوكيل بعد العزل، و افتراق قضيه «من ملك» في إقرار الصبيّ بماله أن يفعل، و افتراق ما في الإيضاح بإقرار الوليّ الإجماريّ بعد زوال الولاية بالنكاح في حالها.

ثمّ إنّّه يمكن أن يكون الوجه في القضيه المذكوره، ظهور اعتبره الشارع، و بيانه: أنّ من يملك إحداث تصرف فهو غير متّهم في الإخبار عنه حين القدره عليه، و الظاهر صدقه و وقوع المقرّ به. و إن كان هذا الظهور متفاوت الأفراد قوه 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 أقرّ 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 أقلّ بمراتب من دواعي الكذب المحتمله في إقرار العبد المعزول عن التجاره الممنوع عن الاستدانه. و لو تأمّلت

هذا الظهور- و لو فى أضعف أفراده- وجدته أقوى من ظهور حال المسلم فى صحه فعله، بمعنى مطابقته للواقع. بل يمكن أن يدعى أن حكمه اعتبار الشارع و العرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه: أن الظاهر أن الإنسان غير متهم فيما يخبره مما يكون عليه لا- له، و فى النبوى: «إقرار العقلاء» «١٨» إشاره إليه، حيث أضاف الإقرار إلى العقلاء تنبيها على أن العاقل لا يكذب على نفسه غالبا، و إلما فلم يعهد من الشارع إضافه الأسباب إلى البالغ العاقل، و إن اختص السبب به، إلّا أنه اكتفى عن ذلك فى جميع الأسباب القولىه و الفعلية بحديث «رفع القلم» «١٩» فالصبيّ لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف و نحوه و لم يكن إقراره مظنه للكذب كان مقبولا، و لما كان بعض الأقارير- بحسب نوعه- لا ظهور له فى الصدق لم يعتبره الشارع، كما فى الإقرار المتعارف لإقامه رسم القبالة، و كما فى إقرار المريض مطلقا أو إذا كان متهما. و يؤيده: أن بعض الفقهاء قد يحكم بسماع الإقرار و ان تضمن دفع دعوى الغير مستندا إلى عدم كونه متهما، كما فى إقرار مالك اللقيط [بعثقه] «٢٠» بعد إنفاق الحاكم عليه بإعتاقه قبل ذلك، فإنّ الشيخ رحمه الله عليه حكم فى المبسوط بسماعه، لكونه غير متهم، لأنه لا يريد العبد و لا يريد الثمن «٢١» فيستمع دعواه و إن تضمنت دفع النفقه عن نفسه. و ليس الغرض ترجيح هذا القول فى هذه المسأله، بل الغرض تقريب أن عدم اتهام المخبر فى خبره يوجب تقديم قوله، و مرجعه إلى تقديم هذا الظاهر على الأصل، كما فى نظائره من ظهور الصحه فى 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

### اشاره

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 تاره فى معناها. و اخرى فى مدركها و بيان حالها مع الأدله المعارضه لها فى الظاهر «٣». و ثالثه فى بعض ما يتفرّع عليها ممّا عنونه الفقهاء مستدلّين عليها بها. و لا بدّ أوّلا من ذكر الأخبار الّتى عثرنا عليها فى حكم الضرر، فنقول و بالله التوفيق: منها ما اشتهر عنه صلّى الله عليه و آله و سلم فى قصه سمره بن جندب، و قد روى بألفاظ مختلفه: ففى موثقه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «إنّ سمره بن جندب كان له عذق «٤» فى 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 الأنصارى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم فشكى إليه، فأخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم و خبّره بقول الأنصارى و ما شكاه و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبى. فلما أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن له ما شاء الله، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق فى الجنّه فأبى أن يقبل. فقال رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِلْأَنْصَارِيِّ: أَذْهَبَ فَاقْلَعَهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» (٧). وَفِي رِوَايَةِ الْحَدَّاءِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَحْوَ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ لِسَمْرَةَ بَعْدَ الْاِمْتِنَاعِ: «مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا، أَذْهَبَ يَا فُلَانُ فَاقْلَعَهَا وَارْمِ بِهَا وَجْهَهُ» (٨). وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ مَسْكَانٍ، عَنْ زُرَّارِهِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَحْوَ ذَلِكَ بِزِيَادَةِ لَا تَغْيِيرَ الْمَطْلَبِ، وَفِي آخِرِهَا:

«إِنَّكَ يَا سَمْرَةَ رَجُلٌ مُضَارٌّ. لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ عَلَى الْمُؤْمِنِ. ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فِقْلَعْتَ، فَرَمَى بِهَا وَجْهَهُ، وَقَالَ: انْطَلِقْ فَاغْرَسْهَا حَيْثُ شِئْتَ» (٩). وَفِي هَذِهِ الْقِصَّةِ إِشْكَالٌ مِنْ حَيْثُ حَكَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِقَلْعِ الْعَدُوِّ، مَعَ أَنَّ الْقَوَاعِدَ لَا تَقْتَضِيهِ، وَنَفَى الضَّرَرَ لَا- يُوْجِبُ ذَلِكَ، لَكِنْ لَا يَخْلُ بِالْاِسْتِدْلَالِ. وَمِنْهَا: رِوَايَةُ عَقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالشَّفْعَةِ بَيْنَ الشَّرْكَاءِ فِي الْأَرْضِيْنَ وَالْمَسَاكِنِ. وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» (١٠). وَمِنْهَا: مَا عَنِ التَّذَكْرَةِ وَنَهَايَةِ ابْنِ الْأَثِيرِ، مَرْسَلًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (١١). وَمِنْهَا:

رِوَايَةُ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رَجُلٌ شَهِدَ بَعِيرًا مَرِيضًا يَبَاعُ. فَاشْتَرَاهُ رَجُلٌ بَعِشْرَةَ دِرَاهِمٍ، فَجَاءَ وَاشْرَكَ فِيهِ رَجُلًا بَدْرَهْمِينَ بِالرَّأْسِ وَالْجِلْدِ. فَقَضَى أَنَّ الْبَعِيرَ بَرِيءٌ. فَبَلَغَ ثَمَنَهُ دَنَانِيرًا. قَالَ: فَقَالَ: لِصَاحِبِ الدَّرَهْمِينَ خَمْسَ مَا بَلَغَ. فَإِنْ قَالَ: أُرِيدُ الرَّأْسَ وَالْجِلْدَ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ. هَذَا الضَّرَارُ. قَدْ أُعْطِيَ حَقَّهُ إِذَا

و منها: رواه أخرى لعقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه: لا يمنع نفع البئر، وقضى بين أهل البادية أنه:

لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال: لا ضرر ولا ضرار» (١٣). هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامّة (١٤). وكثرتها تغنى عن ملاحظتها. مضافا إلى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن. ولم أعره عليه (١٥). فالمهم بيان معنى الضرر والضرار. أمّا معنى الضرر فهو معلوم عرفا. ففي المصباح: الضّرّ - بفتح الضاد - مصدر ضرّه يضرّه. من باب قتل، إذا فعل به مكروها وأضرّ به. يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا، والاسم: الضرر، وقد يطلق على نقص في الأعيان. و ضارّه يضارّه مضارّه و ضررا بمعنى ضره. (١٦) (انتهى). وفي النهاية: معنى قوله عليه السلام «لا ضرر»: لا يضرّ الرجل أخاه بأن ينقصه شيئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضّرّ. أى: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه. وقيل: الضرر أن تضرّ صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به. وقيل: هما بمعنى واحد. و الضرار للتأكيد (١٧) (انتهى). و كيف كان فالتباس الفرق بين الضرر و الضرار لا يخلّ بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية. فالأهمّ في ذلك بيان معنى النفي. فنقول:

إن نفي الضرر ليس محمولاً- على حقيقته، لوجود حقيقته 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 ضرراً، 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 منفى، فإذا وجد في الخارج فلا بدّ أن يكون مقروناً بلزوم التدارك. و كذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بإزاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج إلّا مقروناً بالخيار. و هكذا.. الثالث: أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد، و أنّه ليس في الإسلام مجعول ضررى «٢١». و بعبارة أخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد، مثلاً- يقال: إنّ حكم الشرع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون، فهو منفى في الشريعة، و كذلك وجوب الوضوء مع إضرار المكلف حكم ضررى منفى في الشريعة. ثمّ إنّ أردأ الاحتمالات هو الثاني، و ان قال به بعض الفحول «٢٢»، لأنّ الضرر الخارجيّ لا- ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، و إنّما المنزل منزله، الضرر المتدارك فعلاً. و الحاصل:

إنّ إيصال الضرر إن كان لداعى النفع لا نضايق عن سلب الضرر عنه حقيقه، و ان كان قد يناقش فيه. و أمّا الضرر لا لداعى النفع و إن تعقّبه تدارك فهو ضرر حقيقى، لكن بعد

أن اتفق تداركه يمكن تنزيه منزله ما لم يوجد، كما هو معنى التدارك. و أما ما لم يتعقبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيه منزله ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجود تداركه. فمنشأ هذا الاحتمال، الخلط بين الضرر المتدارك فعلا و الضرر المحكوم بلزوم تداركه. و المناسب للمعنى الحقيقي - أعني نفى الماهية - هو الأول.

نعم لو كان حكم الشارع في واقعه بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم آخر، كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد، المتدارك بوجود دفع تسعة أعشار الدية إلى كل واحد، و أما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشرع بلزوم التدارك لينزل منزله العدم. هذا مضافا إلى أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا ضرر في الإسلام» كون الإسلام ظرفا للضرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضّر. و إنما 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 لنفى الحكم الضرري المتعلق بنفس المكلف (١)، كوجوب الوضوء مع التضرر به، فإن فعل الوضوء المضّر حرام، و الواقع منه في الخارج لم يجعل له الشرع تداركا، مع أنّ العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعده بين الإضرار بالنفس و الإضرار بالغير. و أما المعنى الأول فهو مناف لذكرها (٢) في النصّ و الفتوى لنفى الحكم الوضعي، لا مجرد تحريم الإضرار. نعم يمكن أن يستفاد منه تحريم الإضرار بالغير من حيث إنّ الحكم بإباحته حكم ضرري فيكون منفيّا في الشرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته - بل طلبه على وجه الاستحباب - ليس حكما ضرريا، و لا يلزم من جعله ضرر



على المكلفين. نعم قد استفيد من الأدلة العقلية (٣) و النقلية (٤) تحريم الإضرار بالنفس. فتبين مما ذكرناه: أن الأرجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث، لكن في قوله: «لا ضرر ولا ضرار» من دون تقييد، أو مع التقييد بقوله: «في الإسلام».

و أما قوله: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة إلى الغير، فلا يشمل نفى وجوب الوضوء و الحج مع الضرر. و

**ينبغي التنبيه على أمور:**

### **[التنبيه الأول]**

إن دليل هذه القاعدة حاكم على عموم أدلة إثبات الأحكام الشامل لصوره التضرر بموافقتها، و ليس معها من قبيل المتعارضين، فيلتمس الترجيح لأحدهما ثم يرجع إلى الأصول. خلافا لما يظهر من بعض من عدّهما من المتعارضين (٥)، حيث إنه ذكر في مسأله «تصرف الإنسان في ملكه مع تضرر جاره»: إن عموم: «نفى الضرر» معارض بعموم: «الناس مسلطون على أموالهم» (٦). و ذكر نحو ذلك في مسأله جواز الترافع إلى حكّام الجور مع انحصار إنقاذ الحق في ذلك (٧). و فيه ما تقرّر في محلّه من أن الدليل الناظر بدلالته اللفظية إلى اختصاص دليل عام ببعض أفراد حاكم عليه، و لا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين، نظير حكومه أدله 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 «نفى الضرر» مع وجود عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» (١٠) الدالّ على لزوم العقد و عدم سلطنه المغبون على إخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه (١١). ثم إن اللازم مما ذكرناه، الاقتصار في رفع مقتضى الأدلة الواقعية المثبتة للتكاليف،

على مقدار حكومه القاعده عليها، فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء أو الصوم مثلا، فتوضأ ثم انكشف أنه تضرر به، فدليل نفى الضرر لا- ينفى الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر. لأن هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر، ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر- كأن يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله في المتضررين- فلم يستند تضرره إلى جعل هذا الحكم، فنفية ليس امتنانا على المكلف و تخليصا له من الضرر، بل لا يثمر إلا تكليفا له بالإعادة بعد العمل و التضرر. فتحصل: أن القاعده لا تنفي إلا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره، لأن 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 للإلقاء المكلف في مشقه الإعادة، فالتمسك بهذه القاعده على فساد العباده للمتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل، كالتمسك على فسادها بتحريم الإضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي، لأنه الذي يمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا يجرى مع الضرر الواقعي و أن سلم اجتماعه مع التحريم الشأني، كما تسالموا عليه في باب اجتماع الأمر و النهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه، و أن المفسد هو التحريم الفعلي المنجز.

## [التنبیه] الثاني

إنه لا إشكال- كما عرفت- في أن القاعده المذكوره تنفي الأحكام الوجودية الضرورية، تكليفية كانت أو وضعيه، و أما الأحكام العدمية الضرورية- مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حسبه- ففي نفيها بهذه القاعده، فيجب أن يحكم بالضمان، إشكال: من

أن القاعدة ناظره إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعية، فمعنى نفي الضرر في الإسلام أن الأحكام المجعولة في الإسلام ليس فيها حكم ضررى. و من المعلوم أن حكم الشرع في نظائر المسألة المذكوره ليس من الأحكام المجعولة في الإسلام، و حكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به. نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غيرهما. فإنه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقه. و من أن المنفى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به و يعامل عليه في شريعة الإسلام، وجوديًا كان أو عدميًا، فكما أنه يجب في حكمه الشارع نفي الأحكام الضرريه، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر. مع أن الحكم العدمي يستلزم أحكاما وجوديه، فإن عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته و مقاصته و التعرض له، و جواز دفعه عند التعرض له. فتأمل. هذا كله، مضافا إلى إمكان استفاده ذلك من مورد روايه سمره بن جندب، حيث إنه صلى الله عليه و آله و سلم سلط الأنصاري على قلع نخل سمره معللا بنفي الضرر، حيث إن عدم تسلطه عليه ضرر، كما أن سلطانه سمره على ماله و المرور عليه بغير الإذن ضرر. فتأمل. و يمكن تأييد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصه مثل قوله تعالى جزاء سيئه سيئه مثلها.. و لمن انتصير بعيد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل «١٢». و قوله تعالى فأعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم «١٣»

فيقال: إن من فوت على غيره منفعه - كأن حبسه عن عمله - جاز له أخذ ما يساوى تلك المنفعه منه. إلّا

أنّ دلالة هذه الآيات على نفس ما استدّلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصره جدًّا.

### [التنبيه الثالث]

ذكر بعض المعاصرين «١٤» جوابا عن إيراد أورده على الاستدلال بنفى الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم أدلتها في مورد الضرر، مثل وجوب الحجّ و الصلاة و الوضوء و الصوم على من تضرّر، و هو: أنا 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 تضمّن 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 لماهية 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 فلأنّ 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 الأ-خرويّ مخصّيّ ص لعموم نفي الضرر، لا رافع «١» لموضوعه. فجميع ما أثبت التكاليف الضرريّه مخصّيّ ص لهذه القاعده، كيف! و لو كان الأمر كذلك لغت القاعده. لأنّ

كلّ حكم شرعيّ ضرريّ لا بدّ أن يترتب على موافقته الأجر، فإذا فرض تدارك الضرر و خروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنتفه 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»: فلأنّه لو سلّم وجود النفع في ماهية الفعل أو في مقدّماته- كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحجّ أو بمقدّماته- يكون الأمر بذلك الفعل نفسياً أو مقدّمه أمراً بالتضرّر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزكاة و الأمر بالصوم المضرّ أو الحجّ المضرّ بنفسه أو بمقدّماته. فالتحقيق: أنّ المراد بالضرر خصوص الدينويّ، و قد رفع الشارع الحكم في مورد امتنانا. فتكون القاعدة حاكمة «٣» على جميع العمومات المثبتة للتكليف. نعم، لو قام دليل خاصّ على وجوب خصوص تكليف ضرريّ خصّص به عموم القاعدة.

#### [التنبیه] الرابع

إنّ مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز في الأوّل، و الوجوب في الثاني، 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». و قد حمل على ما إذا خاف من وقوعه إهلاك نفس محترمه، إذ يجب حفظ النفس المحترمه «٦» غايه الأمر لزوم اجره المثل للاستناد، كأخذ الطعام قهراً لسدّ الرّمق. و يمكن حمله على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاتّلال بحائظ الغير. فتأمل. و يترتب على الثاني جواز إضرار الغير «٧». إكراها أو تقيّه. بمعنى أنّه إذا

أمر الظالم بإضرار أحد و أوعد 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 الأول- لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغير- لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجّه إلى الغير أولاً، لأنّ المكره يريد ابتداء تضرر الغير فيأمره و أنّما يضرّه لأجل ترك ما أَرادَه أولاً و بالذات.

### [التنبیه] الخامس

لا فرق في هذه القاعده بين أن يكون المحقق لموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف «٨» أو لا- باختياره، و لا في 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 ضرورياً. و كذا إذا أجنب نفسه مع العلم بتضرّره بالغسل، أو قصر «٩» في 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- في وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكة و إن تضرّر الغاصب بذلك- من أنّه هو الذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب «١٠»، لا- يخلو عن نظر. و يمكن أن يوجّه ذلك بملاحظه ما ذكرنا في 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 الغصب- لئلا يتضرر بتركه- حرام، و جوازه منفيّ بقاعده [نفى] «١١» الضرر، كذلك إبقاؤه حرام غير جائز، لأنّ دليل حرمه الإبقاء هو دليل حرمه الأحداث، لأنّ كلّاً منهما غصب.

فإن قلت: حرمة الإيقاع سبب لوجوب التضرّر فيجب تحمّل الضرر عن الغير، و هو منفيّ. قلت: لا ريب أنّ ملاحظه ضرر المالك و نفي الحكم بجواز «١٢» الإضرار به- و إن استضرّ الغاصب- أولى من تجويز الشرع الإضرار بالغير و نفي وجوب تضرّر الغاصب لرفع إضراره بالغير بإمساك ما غصبه، لأنه غير مناف للامتنان، بخلاف الأوّل، فكلّ من جواز الإضرار بالغير و وجوب تحمّل الضرر لرفع إضراره بالغير حكم ضرريّ. لكنّ ثبوت الأوّل في الشريعة مراعاة لنفي الثاني- 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: إنّه إذا تعارض الحكمان الضرريّان، و فرض عدم الأولويّة لإثبات أحدهما و نفي الآخر، كان المرجع أدلّه حرمة الإضرار بالغير، لأنّ حرمة كحرمة الإضرار بالنفس ثابتة بأدله آخر غير قاعده نفي الحكم الضرريّ، و إن كانت هي من أدلتها أيضا. فإذا تعارض فردان من القاعده يرجع إلى عمومات حرمة الإضرار بالغير و النفس.

هذا كله مضافا إلى الروايه المشهوره: «ليس لعرق ظالم حقّ» «١٣». فإنّ هذه الفقره كناية عن كلّ موضوع بغير حقّ. فكلّ موضوع بغير حقّ لا- احترام له، فإذا كان المغصوب لوحا في سفينه كان ما ألصق باللوح و ما ركّب عليه من الأخشاب موضوعا بغير حقّ، فلا- احترام له، و كذا ما بنى على الخشبه المغصوبه. نعم هذه الروايه لا تفي بجميع المراد لو فرضنا أنّ الردّ يتوقف على تضرّر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب أو معه من الأمور الخارجه.

#### [التنبیه] السادس

لو دار الأمر بين حكّمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزما للحكم

بشوت الآخر، فإن كان ذلك بالنسبة إلى شخص واحد فلا إشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضرراً أقل مما يستلزمه الحكم الآخر، لأنّ هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرريّ عن العباد، فإنّ من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلّا أقلّ الضررين عند عدم المناص عنهما. وإن كان بالنسبة إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضاً بترجيح الأقلّ ضرراً، إذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لأنّ العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد. فالقاء الشارع أحد الشخصين في الضرر- بتشريع الحكم الضرريّ، فيما نحن فيه- نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقلّ كذلك في ما نحن فيه. ومع تساوى فالرجوع إلى العمومات الأخرى، ومع عدمها فالقرعه. لكن مقتضى هذا، ملاحظه الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجوده في كل منهما من حيث المقدار و من حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم و ضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبة إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة إلى صاحبه، وقد يعكس حال الشخصين في وقت آخر. و ما عثرنا عليه في كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب. قال في التذكرة: لو غصب ديناراً فوقع في محبره الغير- بفعل الغاصب أو بغير فعله- كسرت لردّه، و على الغاصب ضمان المحبره، لأنّه

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٥

السبب في كسرها. و إن كان كسرها أكثر ضرراً 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 في الدروس: لو أدخل ديناراً في محبرته و كانت قيمتها أكثر و لم يمكن كسره، لم يكسر المحبره و ضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكة (انتهى). «٢»

و لا بدّ أن يقيد إدخال الدينار بكونه بإذن المالك على وجه يكون مضموناً، 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

إنّ تصرّف المالك في ملكك إذا استلزم تضرر جاره، يجوز أم لا؟ الظاهر «٤» أنّ المشهور على الجواز. قال في المبسوط في باب إحياء الموات: إن حفر رجل بئراً في داره، و أراد جاره أن يحفر بالوعه أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه و إن أدى ذلك إلى تغيير ماء البئر، أو كان صاحب البئر يستقدر ماء بئر له لقربه الكنيف و البالوعه، لأنّ له أن يتصرّف في ملكه بلا خلاف «٥». و قال في السرائر في باب حريم الحقوق: و إن أراد الإنسان أن يحفر في ملكه أو داره بئراً، و أراد جاره أن يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف و إن 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، و لا- ضمان إن أفضى إلى تلف، إلّا أن يتعدّى. و قد اختلف كلام الشافعي في أنّه لو أعدّ داره المحفوفه بالمساكن خاناً أو إصطبلًا أو طاحونه، أو حانوتاً في صفّ العطارين، حانوت حدّاد أو قصّار- على خلاف العاده- على قولين:

أحدهما: أنه يمنع. و به قال أحمد، لما فيه من الضرر. و أظهرهما عنده: الجواز. و هو المعتمد، لأنه مالك للتصرف 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 الظن أنه يؤدي إلى خلل في حيطان الجار فأظهر الوجهين عند الشافعيه ذلك، و ذلك كأن يدق في داره الشيء 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 أن لأرباب الأملاك أن يتصرفوا 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 حریم في الأملاك، لتعارضها. فلكل أحد أن يتصرف في ملكه بما جرت العاده به و إن تضرر صاحبه و لا ضمان «١٢» (انتهى). و في جامع المقاصد في شرح مسأله تأجيج النار و إرسال الماء في ملكه: إنه لما كان الناس مسلطين 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 ظنه التعدى إلى الإضرار بالغير «١٣». (انتهى موضع الحاجه). أقول: تصرف المالك في ملكه إما أن يكون لدفع ضرر يتوجه إليه، و إما أن يكون لجلب منفعه، و إما أن يكون لغوا غير معتد به

عند العقلاء. فإن كان لدفع الضرر فلا إشكال، بل لا خلاف في جوازه، لأن إزمائه بتحمّل الضرر، وحبسه عن ملكه لئلا يتضرّر الغير، حكم ضررّي منفيّ. مضافاً إلى عموم: «الناس مسلّطون [على أموالهم]» (١٤). و الظاهر عدم الضمان أيضاً عندهم، كما صرّح به جماعه، منهم الشهيد (١٥) رحمه الله. لكنّه صرّح بالضمان في تأجيج النار على قدر الحاجة مع ظنّ التعدي. و هو مناف لتصريحه المتقدم (١٦). فإن قلت: إذا فرض أنّه يتضرّر بالترك، فالضرر ابتداءً يتوجّه إليه و يريد دفعه بالتصرف. و حيث فرض أنّه إضرار بالغير رجع إلى دفع (١٧) الضرر الموجّه على الشخص عن نفسه بإضرار الغير. و قد تقدّم عدم جوازه، و لذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرّماً لأجل الإضرار بالغير.

قلت: ما تقدّم من عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن النفس إنّما هو في تضرّر الغير الحاصل لغير المتصرف في مال نفسه، و أمّا إذا كان دفع الضرر عن نفسه بالتصرف 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 المتوجّه إليه بالترك ضرر عظيم، بل سيّجىء أنّ منعه عن التصرف لجلب النفع أيضاً ضرر و حرج منفيّ، 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 تحمل الضرر لدفعه لا يجوز إحداثه لدفع الضرر عن النفس. وإن كان لغوا محضاً، فالظاهر أنّه لا يجوز مع ظنّ تضرّر الغير، لأنّ تجويز ذلك حكم ضررى، ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف، وعموم «الناس مسلّتون على أموالهم» محكوم عليه بقاعده «نفى الضرر». وهو الذى يظهر من جماعه كالعلامة فى التذكرة «٢٢» والشهيد فى الدروس «٢٣»، حيث قيّد «٢٤» التصرف فى كلامهما بما جرت به العادة، والمحقق الثانى «٢٥» حيث قيّد الجواز مع ظنّ تضرّر الغير بصورة دعاء الحاجة، بل العلامة فى التذكرة حيث استدلّ على الجواز- فى كلامه المتقدّم- بأنّ منعه عن عموم التصرف ضرر منفيّ، إذ لا شك أنّ منعه عن هذا التصرف ليس ضرراً «٢٦» وقد قطع الأصحاب بضمان من أوجب نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظنّ التعدّي «٢٧». اللهمّ إلما أن يقال: إنّ الضمان لا- يدل على تحريم الفعل. فربّما كان مبنى الضمان على التعدّي العرفى وإن لم يكن محرّماً، كما يظهر من كثير من كلماتهم. وأمّا ما كان لجلب المنفعة، فظاهر المشهور- كما عرفت من كلمات الجماعة- الجواز. ويدلّ عليه أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك. ولا يعارضه تضرر الجار، لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدل عليه تجويز الإضرار مع الإكراه. وأمّا الاستدلال بعموم «الناس مسلّتون على أموالهم» بزعم أنّ النسبة بينه وبين نفى الإضرار عموم من وجه،

و الترجيح مع الأول 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 أولاً 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 ظله العالى و قد فرغ من تحريره تراب الأقدام محمّد بن محمد تقى الدرزابى فى يوم النوروز الواقع فى أوائل العشر الثانى من شهر شوال المكرم من سنه ١٢٨٠.

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٦

@@@@

## ٧- رساله فى 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 جملة أسباب تحريم النكاح الرضاع فى الجملة و الأصل فى 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 الكنانى و عبيد بن زراره عن مولانا الصادق ع مع تخالف يسير فى 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 فى 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 بواسطة النسب الحاصل بين شخصين أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من فى حكمه فإن أم الزوجه محرمه على الزوج من جهه نسب بينهما و بين الزوجه يحدث باعتباره المصاهره بعد التزويج و كذلك الأم الرضاعيه للزوجه فحاصل معنى هذا الحديث التسويه بين النسب و الرضاع فى إيجاب التحريم و أن العلاقه الرضاعيه تقوم مقام العلاقه النسيبه و تنزل مكانها فلا- يتوهم أن تحريم أم الزوجه من جهه المصاهره فينبغى أن لا تحرم من جهه الرضاع. توضيح الدفع أن معنى هذه القضيه السلبيه و هى أن المحرم من جهه المصاهره لا تحرم من جهه الرضاع على قياس تلك القضيه 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 جهه أن جده الولد لأمه إنما تحرم على الأب لأجل نسب بينهما و بين زوجته و لا شك أن الزوجيه هنا منتفيه و مجرد إرضاع ولد الرجل لا يصير المرضعه فى حكم الزوجه لما عرفت من أن الرضاع لا- يقوم مقام المصاهره و أما أم الزوجه المرضعه لها فى المثال الذى قدمناه وإنما 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 علاقه تحدث بين كل من الزوجين و أقارب الآخر توقفت وجودها على أمرين ثبوت الزوجيه بين

الرجل و المرأة 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 جهه 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 جهه قصرها على ما استند فيه التحريم إلى النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه قبالا- للمصاهره الحاصله بينهما إذا عرفت ذلك فدخل 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 استفاده 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 فى تحريم مرضعه الغلام الموقب و أخته و بنته الرضاعيتين على الموقب و إلا- فأى نسب بينهما و بين الموقب و أما دعوى أن التحريم فى غير المحرمات النسبيه السبع ليس من جهه 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 وطء بالزنى لم ينشر على المعروف بين الأصحاب و حكى عليه الإجماع فى المدارك عن جماعه منهم جده فى المسالك للأصل فإن إطلاقات التحريم بالرضاع منصرفه إلى غير ذلك و صحيحه عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن لبن الفحل قال هو ما أرضعت امرأتك من لبنك و لبن ولدك و ولد امرأه أخرى لا من حرام و مثلها حسنه ابن هشام ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك و 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 لبنه 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 والحمل و تخلق الولد. و قد استفيد جميع ذلك من الصحيحه المتقدمه و هل يعتبر انفصال الولد أو يكفى الحمل وجهان بل قولان اختار العلامة أولهما فى التحرير و ثانيهما فى القواعد و هو الأظهر للإطلاقات. و قول الصادق ع فى صحيحه يزيد العجلى: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاربه فذلك الرضاع الذى قال رسول الله ص إلى غير ذلك مما دل من الصحاح و غيرها على إناطه التحريم بكون اللبن من الفحل كصحيحه الحلبي و موثقه جميل بن دراج بأحمد بن فضال و روايه أبى بصير و لا ينافيها قوله فى صحيحه 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 شعيب 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 الصحيح

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 الحلّى الجزم بعدم النشر أولاً ثم النشر ثانياً ثم النظر و التردد ثالثاً و المسأله محل إشكال من إطلاق الكتاب و السنه فإن الفحل فى صحيحه 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 صحيحه ابن سنان و حسنه السابقتين ما أرضعت امرأتك و لو بنى على دعوى ورود التقييد بالمرأه مورد الغالب جرى مثله فى غيره من القيود فينسب 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 صحيحه 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 الثدي**

فلا ينشر الحرمه بوجور اللبن فى حلق الرضيع على المعروف بين معظم الأصحاب لأن الارتضاع المنوط به النشر فى

الأدله لا يتحقق عرفا إلا بالامتصاص فلا يقال لمن شرب اللبن المحلوب 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 باقيا تحت أصاله الإباحه خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فاكتفى بالوجود إما لدعوى صدق الإرضاع و إما لحصول ما هو المقصود منه من إنبات اللحم و شد العظم و إما للمرسل المروى فى الفقيه عن أبى عبد الله ع: قال و جور الصبى بمنزله الرضاع و فى الكل نظر لخلو الدعوى المذكوره عن البيه كدعوى كون المناط فى 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 الحولين ظرفا 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 فى مباشره المرأه للإرضاع المنفيه فى حق الميتة فيدخل فى عموم وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ و لأصاله الإباحه إلى أن يثبت المزيل و قيل لأنها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام فهى كالبهيمة المرضعه و بأن المتبادر من إطلاق الرضاع فى الأدله ما إذا حصل بالارتضاع من الحى فيبقى غيره داخلا فى عموم أدله الإباحه و فى الجميع نظر. أما ظهور الآيه فى مباشره الإرضاع فلا يجدى للقطع بخروج الميتة عن حكم الآيه و لا يلزم منه دخولها فى قوله

وَ أَحَبُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ لِعَدَمِ قَابِلِيهِ الْمَيْتِ لِلْحَكْمِ عَلَيْهِ بِالتَّحْرِيمِ وَ لَا التَّحْلِيلِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي الْارْتِضَاعِ مِنَ الْمَيْتَةِ إِنَّمَا هُوَ فِي حَدُوثِ الْحَرَمِ بَيْنَ الرَّضِيعِ وَ غَيْرِ الْمَيْتَةِ مِمَّنْ يَتَعَلَّقُ بِهِ اللَّبَنُ فَيَكْفِي لِمَدْعَى النَّشْرِ عَمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعِ وَ قَوْلِهِ ص: يَحْرِمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرِمُ مِنَ النَّسَبِ وَ لَا ظُهُورَ لِهَمَا فِي مَبَاشَرَةِ الْمَرْأَةِ لِلْإِرْضَاعِ مَعَ أَنَّ مَبَاشَرَةَ الْمَرْأَةِ لِلْإِرْضَاعِ وَ قَصْدَهَا إِلَيْهِ غَيْرُ شَرْطٍ إِجْمَاعًا كَمَا ادْعَاهُ فِي الْمَسَالِكِ بَلْ لَوْ سَعَى إِلَيْهَا الْوَالِدُ وَ هِيَ نَائِمَةٌ أَوْ التَّقَمُّ ثَدْيِهَا وَ هِيَ غَافِلَةٌ تَحْقُقُ الْحَكْمَ. وَ مَا قِيلَ مِنْ أَنَّ الْآيَةَ دَالَةٌ بِظَاهَرِهَا عَلَى اعْتِبَارِ الْحَيَاةِ وَ الْمَبَاشَرَةِ وَ الْقَصْدِ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْأَخِيرِينَ لِمَصْرُفِ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْأَوَّلِ فَاسِدٌ لِأَنَّ دَلَالَةَ لَفْظِ الرَّضَاعِ عَلَى الْجَمِيعِ دَلَالَةٌ وَاحِدَةٌ فَلَا يُمْكِنُ التَّفْكِيكُ فِي مَدْلُولِهَا وَ لِهَذَا لَمْ يَتَمَسَّكْ بِالْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى الْإِرْضَاعِ مَعَ سَلَامَتِهَا عَنْ بَعْضِ مَا يَرُدُّ عَلَى الْآيَةِ وَ أَمَا التَّمَسُّكُ بِالْأَصْلِ فَهُوَ صَحِيحٌ لَوْ لَا الْإِطْلَاقَاتُ وَ أَمَا خُرُوجُ الْمَيْتَةِ عَنْ قَابِلِيهِ الْحَكْمِ عَلَيْهَا فَهُوَ أَمْرٌ مُسَلَّمٌ لَا كَلَامَ فِيهِ. وَ إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي نَشْرِ الْحَرَمِ بَيْنَ الرَّضِيعِ وَ أَصُولِهِ وَ فُرُوعِهِ وَ بَيْنَ غَيْرِ هَذِهِ الْمَرْأَةِ مِنَ الْفَحْلِ وَ أَوْلَادِهِ وَ أَوْلَادِ الْمَرْضِعَةِ وَ غَيْرِهِمْ وَ أَمَا دَعْوَى تَبَادُرِ غَيْرِ الْارْتِضَاعِ مِنَ الْمَيْتَةِ مِنَ الْإِطْلَاقَاتِ فَهِيَ عَلَى إِطْلَاقِهَا مَمْنُوعَةٌ فَإِنَّا لَا نَجِدُ فِي السَّبْقِ إِلَى الذَّهْنِ تَفَاوُتًا بَيْنَ مَنْ ارْتَضَعَ مِنْهُ جَمِيعَ الرُّضَعَاتِ حَالَ الْحَيَاةِ وَ بَيْنَ مَنْ ارْتَضَعَ مِنْهُ حَالَ الْحَيَاةِ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ إِلَّا جِزْءًا وَاحِدًا فَأَكْمَلَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ.

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 لِانصراف المطلق إلى غيره كما عرفت فيدخل تحت قوله وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمْ فيثبت عدم النشر في هذا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٧٨

الفرد بالآية. و يجب إلحاق غيره من الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بها لعدم القول بالفصل و قلب هذا الدليل بأن يثبت التحريم في الفروض الداخلة تحت إطلاق آية التحريم بها و يلحق الفرض الخارج منه بعدم القول بالفصل و إن كان ممكنا إلا- أن غايه الأمر وقوع التعارض حينئذ بواسطة عدم القول بالفصل بين آيتي التحريم و التحليل فيجب الرجوع إلى أدله الإباحه من العمومات و الأصول المعترضه بفتوى معظم الفحول.

### **الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع في حولى رضاعه**

فلا اعتداد بما يرتضع بعد الحولين على المعروف من مذهب الأصحاب و نقل عن التذكرة دعوى إجماعهم عليه و في المسالك نفى الخلاف عنه و يدل عليه حسنه الحلبي بابن هاشم عن أبي 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 في 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 الجاربه فقد خرج عن حد اللبن و لا يفسد بينه و بين من شرب منه و الأكثر 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 فسرہ ثقہ 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 مرسلًا 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 المعتبر فى الحولين الأهله و لو انكسر الشهر الأول اعتبر ثلاثه و عشرون شهرًا 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 الأطحمه المائعه ثم ارتضع بحيث امتزج اللبن حتى يخرج عن كونه لبنًا 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 الكمية

### 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 الإشاره 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 فاكتفى 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 بثلاثة 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 بابين هاشم و لا يبعد تلازم التقديرين و مع الانفكاك فالأجود ثبوت النشر بتحقيق كل منهما لاعتبار أدله التقدير الثاني أيضا إلا أن الأصحاب لم يتعرضوا لتحقيق الحكم به نفيا و إثباتا 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 أرضعتهما 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 رضعته رضعه ناقصه ثم أكملتها مره أخرى لم يقدح و لو أطعم في الأثناء طعاما فإن كان مما يغتذى به بدلا من اللبن فالظاهر أنه قادح في التقدير كما أن شرب الماء للعتش 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 نالتها بالعدد

## اشاره

و قد اختلف فيه الأصحاب بسبب اختلاف الروايات ظاهرا فالمحكي عن ابن الجنيده الاكتفاء به برضعه واحده تملأ جوف الصبى إما بالمص أو بالوجور لإطلاق الكتاب و السنه و خصوص قول أبي الحسن ع و مكاتبه على بن مهزيار فى 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 الذى يحرم و روايه السكونى و النبوى: يحرم بالرضعه ما يحرم الحولان و العلوى: الرضعه الواحده كالمائه رضعه لا تحل له أبدا و فى آخر: انهوا نساءكم أن يرضعن يمينا و شمالا فإنهن ينسين فإن الإرضاع يمينا و شمالا مع النسيان بعد حين إنما يناسب عدم التحديد بأكثر من رضعه و هذا القول ضعيف فى 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 مضافا إلى إمكان حمل المكاتبه على تحريم أصل الارتضاع. و مما ذكرنا يظهر حال التمسك

بالنبوى 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 كالمفيد و الديلمى و القاضى و التقى و ابن حمزه التحديد بالعشر و تبعهم الفاضل فى المختلف و ولده و الشهيد فى اللمعه و ذهب الشيخ و المحقق و الفاضل فى 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 بالصحه فى 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 الصبى 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 أبى عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و أما الرضعه و الرضعتان و الثلاث حتى بلغ عشرا إذا كن متفرقات فلا بأس و فى الجميع نظر أما فى الإطلاقات فلأنها على فرض تسليم إفادتها العموم و عدم ورودها لبيان أصل نشر الحرمة بالرضاع فى الجمله 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 أبى 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 فى السند و كتب بنى فضال مما أمر العسكرى ع بالأخذ بها فى روايه قريبه من الصحه مع ما ذكر فى ترجمه على بن فضال من مراتب وثاقته و احتياظه فى الروايه و موثقه أخرى رواها الشيخ عن على بن فضال عن أخويه عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله ع قال سمعته يقول: عشر رضعات لا تحرم و هذه قريبه من سابقتها فى اعتبار السند و إن كان جميع رجالها فطحين و تخصيص هذه الأخبار المعبره بروايه الفضيل التى هى أخص منها بعد إخراج

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٠

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 فى نفي النشر بالعشر و لو متواليه أو ترجيحها عليها و هو مسلم لو ثبت صحه روايه الفضيل بتوثيق محمد بن سنان الذى 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 في التهذيب و ليس في سند الفقيه و حيث لم يثبت اعتبار الروايه سندا و سلامتها من الوهن و المفروض أن أخويها أيضا لا يبلغان حد الصحه بل صرح بضعف ثانيهما فترجيحها و إن كانت ثلاثا على موثقه زياد و إن كانت واحده غير معلوم إذ ليس في سند الموثقه إلا عمار و اعتبار رواياته عند الأصحاب محكى عن الشيخ في 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 نفى النشر بال عشر المتوالى بالمنطوق و دلالة الموثقتين على ثبوتها 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 بموافقته الكتاب فحسن إن لم تجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد و إن كان صحيحا و إلا فموافقته 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 وفاقا لجمله من تقدم و معظم من تأخر من الفحول و قد يستدل على إثبات النشر بالعشر بصحيحه عبيد بن زراره بناء على سلامه على بن الحكم الذي يروى عنه ابن عيسى قال: قلت لأبي عبد الله ع إنا أهل بيت كبير فربما كان الفرح و الحزن الذي يجتمع فيه الرجال و النساء فربما استحيت المرأه أن تكشف رأسها عند الرجل الذي بينها و بينه الرضاع و ربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك فما الذي يحرم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم فقلت و ما الذي 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 خير 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 نسبه 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 بالعشر لما ذكرنا تعين 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 أبي عبد الله ع قال: سأله عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد سنه و ما رواه زراره عن أبي عبد الله ع قال: لا- يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد حولين كاملين لكنهما شاذان مخالفان للإجماع كما ادعاه في المسالك و رد الشيخ في التهذيب الروايه الأولى بالشذوذ و حمل الثانيه على كون الحولين طرفا للرضاع لا قيذا لمقداره و هو على بعده حسن في مقام الجمع و

عدم الطرح

**ثم إنه يعتبر في الرضعات العشر أو الخمس عشرة المحرمه أمور**

### **الأول إكمال الرضعه**

فالرضعه الناقصه لا تعد من العدد ما لم يكمل على وجه لا يقدح في الاتحاد فإذا لفظ الصبي الثدي فإن كان أعرض عنه إعراض ميل فهي رضعه كامله و إن كان بغير ذلك كالنفس أو السعال أو الانتقال من ثدى أو الالتفات إلى ملاعب و نحوه ثم عاد في الحال فالمجموع رضعه و لو لم يعد إلا بعد مده فالظاهر عدم احتساب مجموعهما من العدد و كذا لو أخرجت الثدي من فيه كرها فلم تلقمه إياه إلا بعد مده ثم الدليل على اعتبار إكمال الرضعه هو أن المتبادر من الرضعه الوارده في الأخبار هي الكامله و المرجع في كمالها إلى العرف لأنه المحكم في أمثاله و حكى عن بعض تحديده بأن يروى الولد و يصدر من قبل نفسه و ليس ببعيد عن التفسير الأول. و في مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع: الرضاع الذى ينبت اللحم و الدم هو الذى يرضع حتى يتضلع و يمتلى و ينتهى من نفسه

### **الثانى توالى الرضعات**

بأن لا- يفصل بينها رضاع امرأه أخرى و الظاهر عدم الخلاف في اعتباره كما في المسالك و يدل عليه موثقه زياد بن سوجه المتقدمه حيث نص فيها على تقييد الرضعات بأن لا يفصل بينها رضعه من امرأه أخرى و يستفاد منها أن المعبر في الفاصل القادح في التوالى أن يكون رضعه كامله فلو فصل بينها رضعه ناقصه لم تخل بالتوالى خلافا للمحكى عن القواعد و ظاهر عباره الشرائع فأبطل التوالى بفصل مطلق الرضاع و لعله لعدم صدق التوالى المقيد بالرضعات في روايه زياد بن سوجه عرفا إلا مع عدم فصل مسمى الرضاع و إن كان قوله ع فيها: لم



يفصل بينها رضعه امرأه أخرى ظاهرا في اعتبار عدم فصل الرضعه الكامله إلا أن قيد التوالى المذكور قبله أخص منه إلا أن يقال إن قوله لم يفصل إلخ تفسير للتوالى فلا يعتبر فيه أمر زائد على عدم الفصل بالرضعه الكامله اللهم إلا أن يجعل تقييد الفصل المنفى بالرضعه وارده مورد الغالب حيث إن الفصل إذا اتفق لا يكون غالبا بأقل من رضعه كامله و كيف كان فينبغى القطع بعدم قطع تخلل غير الرضاع فى التوالى و ادعى الاتفاق عليه فى الحدائق فلو اغتذى بينها بماكول أو مشروب فالتوالى بحاله.

### الثالث أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأه واحده

فلو ارتضع بعضها من امرأه و أكملها من امرأه أخرى لم ينشر الحرمه و لم تصر واحده من المرزعتين أما للرضيع و لو كان الفعل واحدا و لم يصرف الفصل 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 و لعل المراد العلماء المعتبرين لتعدد الرضعات و إلا فمثل ابن الجنييد القائل بالنشر برضعه واحده لا- يتأتى فى حقه اعتبار هذا الشرط اللهم إلا- فى مجموع الرضعتين الناقصتين المعدودتين برضعه كامله 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 فى صحيحه يزيد العجلى: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك هو الرضاع الذى قال رسول الله ص بعد ما حكم بقربنه 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 أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ بَعْدَ تَقْيِيدِ قَوْلِهِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ بِالْإِرْضَاعِ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضَعَهُ. نعم في إطلاق بعض الأخبار دلالة على كفايه اتحاد الفحل و عدم اعتبار اتحاد المرضعه مثل قوله ع في روايه أبي بصير: ما أحب أن يتزوج ابنه فحل قد رضع من لبنه و صحيحه الحلبي و عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع: في 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 واحدة 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 مطلقات يجب تقييدها بما ذكرنا مضافا إلى إمكان منع استفادة العموم منها نظرا إلى ورودها في 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 في المرضعه بأن ترضع الطفل من لبن فحله 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 امرأة أخرى بأن يستقل الولد في المده الفاصله بين الإرضاعين بالمأكول والمشروب 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 المرأه 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 ولد امرأه أخرى فهو حرام و تقريب الاستدلال فيهما كالسابقه و هذه الأخبار المعتضده بعدم الخلاف يقيده إطلاق 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 في المقدر بالزمان الأعلى فرض نادر بأن يبقى لبن الفحل الأول إلى زمان حصول اللبن من الثاني ولا يحصل من اللبن الأول وحده الرضاع المقدر بل يحصل رضاع يوم من الأول و ليلته من الثاني.

ثم إن هذه خلاصه الكلام في 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 في نشر الحرمة

#### اشاره

بين كل من المرتضعين من مرضعه واحده و بين الآخر و جعلوه منخرطاً في سلك شروط الرضاع باعتبار أنه شرط للنشر في الجملة

### و هو اتحاد الفحل الذي يرتضع المرضعتان من لبنه

#### اشاره

فلو ارتضع أحد من امرأه من لبن فحل و ارتضع آخر من تلك المرأة من لبن فحل آخر لم يحرم أحد المرتضعين أو أصوله أو فروعه على الآخر فالعبره بالأخوه في الرضاع الأخوه من قبل الأب الرضاعي و هو الفحل و لا عبره بالأم الرضاعي حتى أنه لو ارتضع عشرة 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 الطبرسي صاحب التفسير في اعتبار هذا الشرط

و اكتفى باتحاد واحد من المرضعه و الفحل و ألحق الرضاع بالنسب في كفايه الأخوه من أحد الأبوين في نشر الحرمة تمسكاً 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 سألني عنها البارحة فقال لي اشرح لي لبن الفحل و أنا أكره الكلام فقال لي كما أنت حتى أسألك عنها ما قلت في رجل كانت له أمهات أولاد شتى فأرضعت واحده منهن بلبنها غلاماً غريباً ليس كل شيء 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 أيضاً يحرم

### و الأظهر ما عليه الأكثر

بل حكى الإجماع عليه عن بعض أصحابنا غير واحد ممن تأخر لضعف الرواية بعد تسليم ظهورها في المدعى و الإغماض عن اختصاصها بأولاد المرضعه نسبا و لا خلاف في تحريمهم على المرتضع و إن تعدد الفحل كما سيجى ء

### 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 مِنَ الرِّضَاعِ بِمَنْعِ كَوْنِ الرِّضَاعِ مِنْ أُمَّه بَلْبِنِ فحَلِّ أختها أميا رضاعيا للمرتضع من تلك المرأه بلبن فحل آخر لكون الأخت الرضاعى أمرا شرعيا و كون المذكوره مندرجه فيه محل النزاع فلا بد من دليل يدل عليه. 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 أصحابى 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 ولدين رضاعيين للمرضعه و أما إذا كان أحدهما ولدا نسبيا لها فلا يعتبر فى إخوه ولدها الرضاعى لولدها النسبى 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 أبى 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 أبى 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 تفرعا على تعدد الفحل. و مثلها موثقه عمار الساباطى المتقدمه أيضا المعلل فيها بتحريم 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 حرمه 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 خئوله 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 جهة علاقته نسبيه فهذا العنوان يحرم من جهة نظير تلك علاقته 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 الموصوله فى الحديث هو عنوان كلى مشترك بين ما يحصل بالنسب و بين ما يحصل بالرضاع تعلق التحريم به من جهة النسبيه باعتبار بعض أفراد و هو الحاصل بالنسب و تعلق التحريم به من جهة 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 جهة النسب و يحرم من جهة الرضاع و لا- يقدر 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 الحصول بعلاقه النسب بل نقول إنه اعتبر مثلا قدر مشترك بين الأم الرضاعيه و النسيه و أريد من الموصول و إن أبيت إلا عن أن المراد بالموصول خصوص العنونات النسبيه فلا بد فى الكلام من تقدير بأن يراد أنه يحرم من الرضاع نظير كل عنوان من العنونات 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 العنونات المتعلق بها التحريم فى لسان الشارع كالأم 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 المستلزمه لكونها بنتا و كأخت الأخ للأبوين المستلزمه لكونها أختا فليس شىء منهن يحرم من جهه النسب إذ لا نسب بينهن 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 نسيه 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 حرمه أم الأ-خ من جهة النسب إذ لا- نسب بينك و بينها من حيث إنها أم أخيك بل النسب بينها و بين نسبك و النسب بين شخص و بين نسيبه لم يثبت كونه جهة 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 المرتضعه لبنتك محرمة عليك من حيث إنه حصل بالرضاع بنوتها لك فكذلك مرضعه ولد بنتك حيث إنه حصل بالرضاع أمومتها لولد بنتك و أم ولد البنت محرمة نسبا لكونها بنتا فكذلك أم ولد بنتك رضاعا إلى غير ذلك و قد عرفت وجه فساد ذلك و حاصله أن الحديث النبوى: إنما حرم بالرضاع ما حرم من جهة النسب و أم ولد البنت لم تحرم من جهة النسب إذ لا نسب بينها بهذا العنوان بين الشخص بل النسب بينها و بين نسيب 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 المذكوره فى لسان الشارع و لما يستلزمه من العناوين الغير المحصوره موجب للتكرار فى شمول العام. فإن قلت إذا صدق على أم ولد البنت أنها بنت و صدق أن كل بنت محرمة من جهة النسب فلا مساغ 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

جبهه الرضاع. قلت لا- يخفى أن المراد بالأم في قولنا أم ولد البنت بنت إما أن يكون هي خصوص الأم النسيبه 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 النسبتان و الثانى أن يراد من الأم النسيبه و من البنت الأعم فإن أريد الأول منهما فالصغرى و الكبرى إلا أن الحاصل منها ليس إلا- قولنا إن الأم النسيبه لولد البنت النسيبه محرمة من جبهه 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 جبهه الرضاع إلا أن يراد أنه يحرم نظيره كما ذكرنا سابقا و حينئذ نقول كون مرضعه ولد البنت نظيره للأم النسيبه لولد البنت ممنوع لأن اللام النسيبه لولد البنت كانت متصفه بالبنتيه و باعتبارها ثبت لها التحريم و مرضعه ولد البنت ليست كذلك. نعم نظيره الأم النسيبه لولد البنت النسيبه الأم النسيبه لولد البنت الرضاعيه و الحاصل أن المحرم فى النسب أم ولد البنت المقيده بكونها بنتا فنظيرها المحرم فى الرضاع أيضا أو ولد البنت المقيده 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 حرمه و إن أريد الثانى منهما فالمقدمتان مسلمتان و يستنتج منهما أن الأم النسبيه لولد البنت مطلقا محرمه من جهه النسب و لو باعتبار بعض أفرادها و هى الأم النسبيه فيصح أن يضم إليه قوله ع: كلما يحرم من النسب يحرم من جهه الرضاع فيصير حاصل هذا أن الأم النسبيه لولد البنت مطلقا عنوان كلى مشترك بين أم ولد البنت النسبيه و أم ولد البنت الرضاعيه و هذا العنوان الكلى يصدق عليه أنه يحرم من جهه الرضاع كما يحرم من النسب و حينئذ 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 محرمه فأم الأخ للأبوين محرمه ثم يضم إلى ذلك قوله: كلما يحرم من جهه النسب يحرم من جهه 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 النسبيه 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 الإشاره إلى العنوانات المعهوده المتداوله على لسان الشارع و تعلق

التحريم بها في كلامه ثم اعلم أن المراد بالنسب في 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 كالمزني بها و الموطوءه بالشبهه أو الغلام الموطوء و نحو ذلك لأن التحريم في العنوانات كما أنها موجبه بوجه النسب كذلك في هذه العنوانات مثلاً- قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ دال على تعلق التحريم بأُم الزوجه من حيث أُمومتها للزوجه فإذا ظهر نظير هذه الجهه من الرضاع حرمت. و الحاصل أنه لا فرق بين

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٤

تحريم الأُم و تحريم أُم الزوجه و تعلق التحريم في كل منهما بعنوان النسبي فيحرم نظيره من الرضاع و سيأتي زياده توضيح لذلك إن شاء الله تعالى

إذا عرفت هذا

### فلنرجع إلى بيان تفاصيل المسائل المذكوره

#### اشاره

ف نقول

### المسأله الأولى لا شك في تحريم المرتضع على المرضعه

بالإجماع و الكتاب و السنه لأنها أُمه.

### الثانيه لا تحرم أصول المرتضع المذكور على المرضعه من جهه إرضاعها إياه

سواء في 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 زوجة 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 في تفسير الحديث النبوي أنه لا- يدل إلا على تحريم ما صدق عليه بعلاقه الرضاع أحد العناوين المحرمه على لسان الشارع فيجب الرجوع في غيرها إلى أدله الحل. و الحاصل أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مستلزم في النسب لأحد العناوين المعلق عليها التحريم غير ملازم له في الرضاع لا يثبت له التحريم لأن ذلك العنوان النسبي الملتزم إنما حرم لتقييده باللازم و إن كان

هذا المقيد غير منفك عنه فإن حصل هذا القيد في العنوان الرضاعي حتى يتم كونه نظيرا للعنوان النسبي 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 تحريم فروع المرتضع على المرضعه**

لأنهم أحفادها و لا فرق بين الفروع النسيه 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 للمرتضعه من المرضعه و قد عرفت ضعف هذا القول و متمسكه.

#### **الرابعه حواشى المرتضع أعنى من فى طبقته من الإخوه لا يحرمون على المرضعه من جهه ارتضاع أخيهام منها**

لأنها لم تزد على أن صارت إما رضاعيه لأخيهم و لا دليل على تحريم أم الأخ. نعم هى محرمه فى النسب من جهه كونه أما أو زوجة أب و لم يحصل شىء منهنما بالرضاع و أما الإخوه من الرضاع للمرتضع فهم أولى بعدم التحريم عليها و قد يزيد فى الاستدلال على ما ذكرنا بأن أمومه الأخ غير ملازمه للأمومه لتفارقهما فى زوجة الأب و الأم التى ليس لها إلا ولد واحد و فيه أن لمتوهم التحريم أن يقول إن الأم النسيه للأخ من الأبوين محرم لأنها لا تنفك عن كونها إما فالأم الرضاعيه له أيضا محرمه فالأجداد 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 الخثوله 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 حواشيهام**

لما تقدم فى المسأله الرابعه.

#### **التاسعه يحرم المرتضع على فروع المرضعه نسا**

و هم المتولدون منها و إن نزلوا سواء كان أبوهم فحلا للمرضع 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 المرضع عليهم اتحاد الفحل على المشهور خلافا للطبرسى و قد مر ضعفه لورود الخبر الصحيح و ما فى حكمه على خلافه.

### **العاشره تحريم أصول المرضع على فروع المرضعه من النسب على الأظهر**

و إن كانت القاعده لا تقتضى ذلك نظرا إلى أن فروع المرضعه لا تزيد على أن تكون إخوه لولد أصول المرضع و أخ الولد أو أخته لا دليل على تحريمه من حيث إخوه 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



الكلينى 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 ابنة هذه المرضعة 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  
المرضعة فتحرم على أصول المرتضع و أما تحريم الجده المرضعة على جده من جهة صيرورتها أما لولد بنته فقد تقدم فى  
المسألة الثانية أنه لا وجه له هذا كله فى فروع المرضعة 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 للمرضعة ثبت فى الولد الرضاعى لها لأنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. و  
فيه أن الإمام ع حكم بتحريم ولد المرضعة 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 فحل غير فحل المرتضع الذى يكون الكلام فى أصوله لعدم  
الأخوه بين ذلك الولد و بين المرتضع على قول غير الطبرسى و من الظاهر بل المقطوع أن كون ولد المرضعة بمنزله ولد أب  
المرتضع فرع الأخوه الرضاعيه للمرتضع المفقوده مع تعدد الفحل و إنما يصح هذا الكلام لو صح فى

صوره اتحاد الفحل و حدوث الأخوه بين ذلك الولد و بين المرتضع و حينئذ فيكون هذا الولد من أولاد الفحل رضاعا و سيأتي الكلام فيه في مسأله تحريم أصول المرتضع على فروع الفحل. و اعلم أن الخبرين المذكورين و إن دلا- على تحريم أولاد المرتضعه 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.

### **الحادي عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا يحرمون على فروع المرتضعه فى المرتبه الأولى**

لأنهم خئوله لفروع المرتضع و لا فرق بين فروع المرتضعه نسبا و فروعها رضاعا مع نشر الرضاع بينهم و بين نفس المرتضع و أما فروع المرتضعه فى غير المرتبه الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع مطلقا لأنهم ولد خئوله لهم.

### **الثانيه عشر من فى حاشيه نسب المرتضع أو رضاعه أعنى إخوته أو أخواته النسبيه أو الرضاعيه لا يحرمون لأجل ارتضاع أخيهم**

على فروع المرتضعه الرضاعيه بلا إشكال و لا خلاف لأنهم لم يزيدوا على أنهم صاروا إخوه لأخى أولئك الحواشى أو أولادا لأم أخيهم و لم يتعلق التحريم فى الشريعه بأحد العنوانين و كذا فروع المرتضعه النسبيه و هم المتولدون منها لا- تحرم عليهم حواشى المرتضع الرضاعيه لما ذكر و أما تحريم حواشى المرتضع من النسب على فروع المرتضعه النسبيه فاختلف فيه فالأشهر كما قيل عدم التحريم لما ذكر و هو الأظهر و قيل بالتحريم لأن فروع المرتضعه 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 عليهما حكم به لكن لا يستلزم ذلك كونهم بمنزله الإخوة لأولادهما حتى يحرموا عليهم و كذا ليس من الأحكام الشرعية 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 الأخوة التى نيطت بها الحرمة فى آيه المحرمات ليس مفهومها العرفى بل الحقيقى إلا كون الشخصين ولدا لواحد فكونهم أولادا لأبيه أو لأمه عين كونهم إخوة 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 إخوة أولادهما له فيحرمون عليه من هذه الجهه 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 و أخواتها و كذا من فى حاشيه رضاعها و هم إخوتها و أخواتها من الرضاع بلا إشكال و لا خلاف و يدل على تحريم إخوتها من الرضاع المستلزم لتحريم إخوتها من النسب بالأولويه و عدم القول بالفصل صحيحه الحلبي المرويه فى الكافى و التهذيب قال: سألت أبا عبد الله

ع عن الرجل يرضع من امرأه و هو غلام أ يحل له أن يتزوج أختها لأنها من الرضاع فقال إن 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 نحوها موثقه عمار المتقدمه منها فى أدله القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل فى مقابل الطبرسى فتأمل و فى حكم أولئك الحواشى فروعهم فيحرم المرتضع عليهم.

#### **الرابعه عشر لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه**

فيجوز لأباء المرتضع و إن علو التزويج فى أخوات المرضعه و لإخوتها التزويج فى أمهات المرتضع و لا يتوهم فى الأول كون المرضعه فى حكم الزوجه فلا يجوز العقد على أختها لعدم ثبوت الزوجيه بالرضاع و لا فى الثانى كون أم المرتضع أما لولد أخت إخوه المرضعه و أم ولد الأخت محرمة لكونها أختا لما مر من أن الحرمة إنما تعلقت على عنوان الأخت لا على أم ولد الأخت و إن تلازم العنوانان فى النسب.

#### **الخامسه عشر تحرم فروع المرتضع على حواشى نسب المرضعه و رضاعها**

لكونهم خثوله لأبيهم بلا إشكال و لا خلاف و لا 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 و لإخوه المرتضع على نفس المرضعه لعدم تحريمهم على حواشيتها أولى و المستند فى الكل عدم الدليل إذ لم يحدث بينهم بالرضاع عنوان من العناوين المتعلقة 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 و إن علون على الفحل**

أما أمه فواضح و أما جداته فكذلك على الأشهر لأن غايه ما حصل بالرضاع كونهن جدات لولده و جدات الولد لا يحرم على الأب إلا من جهه كونهن جدات النفس الأب أو أمهات أزواجه و لم يحصل بالرضاع شىء من العناوين 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 فروعه 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 فى تلك المسأله.

### الخامسه و العشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا

لأنهم إخوه و أولاد إخوه بلا خلاف فى ذلك و يدل عليه بعد الإجماع أخبار كثيره و لا فرق فى 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 جاريه بلبن ذلك الفحل حرم الذكور العشرون على البنات العشرين.

### السادسه و العشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل

أعنى المتولدين منه و إن لم يقتضه القاعده من جهه 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 لصحيحه على بن مهزيار قال:

سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثانى عن امرأه 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 الجاريه ليست ابنه المرأه التى أرضعت لى بل ابنه غيرها فقال لو كن عشرا متفرقات ما يحل لك شىء منهن و كن فى موضع بناتك و الروايه و إن اختصت بتحريم ولد الفحل على أب المرتضع إلا أن تحريمهم على أمه أيضا ثابت بالإجماع المركب ظاهرا مع أن كونهم بمنزله بنات أب المرتضع يستلزم كونهم بمنزله أبناء أمه ثم إن ظاهر الروايه كما ترى مختص بفروع الفحل نسبا و يلحق بهم فروع 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 لولداهم و لا فرق بين الأخوه النسبيه و الرضاعيه.

### **السابعه و العشرون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا على فروع الفحل نسبا و رضاعا**

و المرتبه الأولى لأنهم عمومهم لفروع المرتضع و أما فروع الفحل فى غير المرتبه الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع.

الثامنه و العشرون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع

و هم إخوته و أخواته على فروع الفحل لأنهم لم يزيدوا على أن صاروا بالرضاع إخوه لأخى أولئك و إخوه الأخ ليست موجبة للتحريم إذ قد يتزوج أخ الرجل لأبيه أخته لأمه و لو قيد بالأخ من الأبوين فلا يوجب التحريم و إنما يحرم إخوه 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 بمنزله الأولاد لأصول المرتضع بحكم صحيحه ابن مهزيار المتقدمه يستلزم كونهم إخوه لإخوه المرتضع فيحرمون عليهم و قد سبق فى المسأله الثانيه عشر أن هذا القول لا يخلو عن قوه.

### **التاسع و العشرون 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 رباطه من الروابط المحرمه.

### **الواحد و الثلاثون 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 في حصول الحرمة بالرضاع ملاحظه الرابطه 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 رابطه مغايره للرابطه 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 الرابطه 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 عباره عن علاقته تحدث بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر كأم الزوجه مثلا فإن التحريم علق على أمومه الزوجه و هى رابطه 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 الرابطه النسبيه المعلق عليها التحريم فى المحرمات السبع و قد يكون أمرا حاصلًا



منها كما فى المحرمات بالمصاهرة و لكن التحريم فى الكل معلق على الرابطة

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٧

النسبىة أما فى المحرمات السبع فظاهر و أما فى المحرمات بالمصاهرة فلأن تحريم أم الزوجه لم تتعلق فى الكتاب و السنه على علاقته المصاهرة التى بينها و بين الزوج و إنما علق على الرابطة النسبىة التى بينها و بين زوجه الزوج و هى 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 مضافاً إلى ما ذكر أن المصاهرة و هى العلاقه الحاصله بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر ليس مما علق عليها التحريم و إنما علق على الرابطة النسبىة التى هى منشأ لانتزاعها فتحرم أم الزوجه على الزوج أيضاً من جهه النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه بل النسب الحاصل بين المحرم و زوجه المحرم عليه و عمدته ما يوقع فى هذا الوهم توهم أن المراد بالنسب فى 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 قسيماً للنسب و لا يخفى أنه لا داعى إلى تقييد النسب فى الحديث بهذا الفرد الخاص بل المراد به أن كل ما يحرم على شخص من جهه نسب حاصل بينهما أو من

جهه نسب حاصل بين أحدهما و زوج الآخر و من فى حكمه فىحرم نظيره من جهه الرضاع الحاصل بينهما أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من فى حكمه. و حاصل معناه بعبارة أضبط كل رابطة نسييه ثبت من جهتها تحريم شخص على آخر فيثبت التحريم أيضا من جهه نظيرها الحاصل بالرضاع فإذا ورد أمهات الأزواج محرمة فنقول إن التحريم تعلق بالنساء المتصفات بالأمومه للزوجات و هى رابطة نسييه علق عليها التحريم فإذا حصل نظيرها بالرضاع يحصل الحرمة للحديث المذكور فظهر أنه كما يصدق على أم الرجل أنها محرمة عليه من جهه النسب أى من جهه رابطة النسييه حيث إنها حرمت عليه بعنوان كونها أما له فكذلك يصدق على أم زوجته أنها محرمة عليه من جهه النسب حيث إنها حرمت عليه من جهه كونها أما لزوجه فالموضوع فى كل من الحكمين معنون بعنوان الأمومه إلا أنها فى الأول بين المحرم و المحرم عليه و فى الثانى بين المحرم و زوج المحرم عليه و من هنا تراهم يتمسكون فى 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 الرابطة النسييه الموجوده بين أحد الزوجين و أقرباء الآخر الموجوده لعلاقه المصاهره بين الزوجين فى ثبوت أحكام المصاهره 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 الواردة في بعض فروع المسأله منها حسنه الحلبي بابن هاشم عن أبي عبد الله ع قال: لو أن رجلا تزوج جاريه فأرضعتها امرأته فسد نكاحه و رواها في الفقيه بسند صحيح عن أبي جعفر ع بتفاوت يسير و نحوها حسنته الأخرى عنه ع و يترتب على ذلك أنه إذا تزوج برضيعه فأرضعتها بعض نساء آباءه 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 نكاحهما عدم جواز الحكم بصحة نكاحهما 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 المرضعتين 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 المرضعه الثانيه إنما صارت أما بعد ما انفسخ عقد الصغيره فحصلت صفه البنتيه للصغيره بعد

زمان الزوجيه. و يؤيده ما رواه فى الكافى بسند ضعيف بصالح بن أبى حماد عن على بن مهزيار و رواه عن أبى جعفر ع: 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 ع أخطأ ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأته التى أرضعتها أولا و أما الأخيره 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 هى نائمه و ارتضعت الرضاع المحرم. فقد صرح فى الشرائع و التحرير و المسالك بسقوط مهرها و يحتمل عدم السقوط لأن المهر ثبت بالعقد و لا دليل على سقوطه بفعل الصغيره الذى 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 فى رجوع الزوج الغارم إلى المرضعه 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 ينفسخ نكاحها بإرضاعه فإن المهر ثابت فى جميع الصور على الزوج و لا- يرجع بعد غرامته إلى أحد نعم مقتضى قاعده نفى الضرر رجوع الزوج بما يغرمه

و إن لم نقل بضمان البضع فإن مقتضى ضمانه الرجوع إلى مهر المثل أو نحوه لا ما يغرمه و عدم الرجوع في الأمثلة 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 لي فلانه فما فعلت شيئا مما

المكاسب، ج ٤، ص ٣٨٨

قاولت من صداق أو ضمننت من شيء أو شرطت فذلك لي رضا و هو لازم لي و لم يشهد على ذلك فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق أو غيره مما طالبوه و سألوه فلما رجع إليه أنكرك ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه و ذلك أنه هو الذي ضيع حقها إذ لم يشهد عليه بذلك الذي قال دل بعموم التعليل على أن التضييع سبب للغرامه و قد حصل فيما نحن فيه من المرضعه الغرور.

### **الثالث [ما حكى عن المحقق الثاني عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع في صور كثيره]**

#### **اشاره**

اعلم أنه قد حكى شيخنا المحقق الثاني في رسالته الرضاعيه عن بعض الطلبة القول بنشر الحرمة بالرضاع في صور كثيره 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 الذي سنح لنا الآن ذكره خارجا عن المسائل الثلاث المشار إليها صور

ثم ذكر الصور ثم عقبها بذكر المسائل الثلاث التي ذكر أنه اختلف فيها الأصحاب.

أقول إن هذا المتوهم قد استند في دعوى النشر إلى عموم المنزلة في الرضاع المشهور في الألسنة 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 بإرضاع امرأتك ولد بنتك تحقق التحريم و بطلان نكاح الجد و المرضعه و إن لم يتحقق عنوان البنتيه و هكذا فهنا أنا أذكر المسائل الثلاث التي ذكر المحقق أنه مما تعرض له الأصحاب و اختلفوا فيها ثم أذكر غيرها من الصور التي 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 حرمه 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 كلتاها محرمتان و مثل هذا جار فى أم المرضعه وجدتها بالنسبه إلى أب المرتضع و مرجع هذا الاستدلال إلى دعوى عموم المنزله فى الرضاع التي ذكرنا تفسيره قريبا و أثبتنا فساده لعدم الدليل

عليه في 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 في 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 غايه ما حصل من ارتضاع أخيهم بلبنه هو كون أخيهم بمنزله ولده فهم إخوه ولده و أخ الولد لا يحرم إلا إذا كان ولدا.

### و ثالثها أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعا و أولاد المرضعه ولاده هل تحرم على أب المرتضع.

و قد عرفت في المسأله العاشره و السادسه و العشرين أن الأصح التحريم للأخبار المتقدمه في 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 التي ذكرها المحقق في الرساله و صرح في 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 التي 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 أباها أو أختها لأبويها أو أحدهما فيقال إن ذلك موجب لتحريم المرضعه على زوجها من جهة 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 التي ذكر فيها الخلاف بين الأصحاب فإن تحريم المرضعه فى الفرض المذكور على زوجها مبنى على تحريم أخوات المرتضع

على الفحل و هي عين المسأله الثانيه من الثلاث المتقدمه. نعم لو كان قولهم التحريم ناشئا عن غير ما ذكر في توجيهه مثل صيروره المرضعه أما لأخ الزوجه من أمها و هي محرمة 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 في هاتين المسألتين من جهه صيروره المرضعه عمه أو خاله لولد الفحل من الرضاع و عمه الولد محرمة جمعا و لأن الفحل في المسأله الأولى أب رضاعي لولد أخ المرضعه فكما أن الأب النسبي لولد أخيها محرمة عليها لأنه أخوها فكذا الأب الرضاعي 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 في المسأله الثانيه عشر و كذا الكلام في الأب النسبي 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 الذي 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 في

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 في الفرض الأول و ضررتها في الفرض الثاني على زوجهما من جهه صيرورتها جده ولدها و جده الولد محرمة على الأب لأنها إما أم و إما أم الزوجه و كلتاهما محرمتان و الأقوى في هذه أيضا عدم التحريم كما نبهنا عليه في المسأله الثانيه عشر من أن أصول المرتضع لا يحرم على الفحل ثم إن هذه المسأله أول المسائل الثلاث الخلافيه التي 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 خالتها

فيقال إن الزوجه تصير بالارضاع إما لعمها أو لعمتها أو خالها أو خالتها و أم عم الزوجه أو عمتها أو خالها أو خالتها 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 خئولتها إنما حرمت على الزوج من جهه 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 بالارضاع 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 أعثر فيه على ما يوجب توهم التحريم فيه إلا إذا قلنا بحرمة الجمع بين المرأه 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 مر مرارا.

#### التاسعه أن ترضع الزوجه المذكوره أخ الزوج أو أخته

فيقال إن المرضعه صارت أم أخيه لأبيويه أو أخته كذلك و هي محرمه لكونها أما و فيه أن حرمة أم الأخ للأبوين في 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 محرمه لكونها إما بنتا و إما زوجة ابن و فيه أن شيئا من عنوانى البنت و زوجة 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 تزد 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 هي محرمه لكونها أختا و فيه أن أم ولد الأخت ليست محرمه إلا لعنوان الأخوه الغير الحاصله بالرضاع.

### **الثانيه عشر**

أن ترضع عم الزوج أو عمته.

### **الثالثه عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته**

فيقال إن المرضعه حيث إنها صارت إما لعمومه الزوج أو خئولته حرمت عليه لكونها جده له و فيه 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 أصاله النسب فنقول فى هذه الصوره الثالثه عشر لم يحصل بالرضاع إلا- علاقته الأمومه بين المرضعه و عمومه الزوج أو خئولته و نظيرها الحاصل بالنسب ليس موجبا للتحريم لأن الأم النسيبه للعمومه و الخئوله لا تحرم على الشخص من حيث أمومتها لعمومته أو خئولته بل من حيث علاقته جدودتها له فلا يحكم بالحرمة فى الرضاع إلا إذا حصلت هذه علاقته لا علاقته مستلزمه لها لا دخل لها فى التحريم و لو حصلت من جهه النسب كما مر مرارا فراجع. الحمد لله أولا و آخرا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٠

### **٨- رساله فى التحريم من جهه المصاهره**

### **الباب الأول فى 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 فى الرياض أن عن الناصريات و  
الغنيه دعوى الإجماع عليه لعموم قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ السليم عن معارضه ما يصلح لتخصيصه عدا ما يتراءى من احتمال كون  
القيد فى قوله مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ راجعا إلى هذه الجملة كما يرجع إلى الربائب اتفاقا فيسقط ذلك عن الحجية و ما

يتوهم من الاتكال على بعض الروايات فى تخصيص الآيه و شىء منهنما لا يقدح فى ظهورها أما القيد الراجع إلى الربائب فلأن إرجاعه إلى قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ موجب لاستعمال كلمه من فى معينين لأنها بالنسبه إلى الربائب ابتدائية و بالنسبه إلى قوله وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ لو رجع إليه بيانيه و هو غير جائز و لو استعملت فى القدر المشترك و هو مطلق الاتصال كان به مخالفا لظهورها فى الابتداء و أما الروايه فلا تصلح مخصصه لمعارضتها بأكثر منها و أشهر و أقوى.

و منها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى حمزه عن مولانا الباقرع: أنه سئل عن رجل تزوج امرأه و طلقها قبل أن يدخل بها أ تحل له ابنتها قال فقال قد قضى فى ذلك أمير المؤمنين ع لا بأس به إن الله يقول وَ رَبَّائِكُمُ 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 نِسَائِكُمْ لم يستثن فى هذه كما اشترط فى 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 العماني من اشتراط الدخول في المعقوده في 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 بينهن لا عينا فإن دخل بالأم حرمن مؤبدا بقوله تعالى وَ رَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمُ 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 النبي ص على الحسن و الحسين ع بقوله و لا تنكحوا ما نكح ءاباؤكم من النساء إنه لا يصلح للرجل أن ينكح امرأه جده و لو وطئ أحدهما زوجه الآخر لشبهه لم تحرم الموطوءه على الزوج لأصالة 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 الْأَكْثَرِ لِاسْتِصْحَابِ صَحَّةِ الْعَقْدِ عَلَيْهَا قَبْلَ الزَّانِي وَ لَا يَعْارِضُهُ اسْتِصْحَابُ حَرَمِهِ الْوَطْئِيِّ وَ النَّظَرُ قَبْلَ الْعَقْدِ لِأَنَّ إِذَا ثَبَتْنَا صَحَّةَ الْعَقْدِ بِالِاسْتِصْحَابِ لَزِمَهَا تَرْتِيبُ الْآثَارِ وَ لِعَمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ أُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمْ وَ لَمَّا دَلَّ مِنَ الرِّوَايَاتِ عَلَى عَدَمِ تَحْرِيمِ أُمِّ الْمَزْنِيِّ بِهَا وَ بِنْتِهَا عَلَى الزَّانِي بِنَاءً عَلَى

عدم الفرق بين أصول الزانى و المزنى بها و فروعهما فى نشر الحرمه و عدمه خلافا للمحكى عن الأكثر فيحرم لروايه ابن أبى عمير عن أبى بصير و روايه على بن جعفر عن أخيه ع و موثقه عمار و كذا لا تحرم أم المزنى بها و لابنتها و إن تقدم لما مر من الأصل.

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 الوطى و إلا يسبق على العقد و إن سبق على الوطى فلا يحرم إجماعا للأخبار المستفيضه الداله على أنه لا يحرم الحرام و الحلال. نعم فى بعض الروايات اشتراط عدم التحريم بتأخر الزنى عن الوطى كروايه أبى الصباح و مفهوم الحصر فى روايه عمار و كذا لا يحرم لأجل الوطى 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 و أحلَّ لَكُمْ ما وراءَ ذلكم. نعم من قال بالنشر في 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 الحرمه 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 و حلائلُ أبنائكم و لصحيحه ابن بزيع: إن جردها فنظر إليها بشهوه حرمت على أبيه و ابنه و نحوها المحكيه عن الفقيه. و عن المفيد تخصيص الحرمه بمنظوره الأب لصحيحه محمد بن مسلم: إذا جرد الرجل الجاربه و وضع يده عليها فلا تحل لابنه و لا يخفى قصورها عن إفاده الاختصاص و عن الإسكافي و الشيخ في الخلاف تحريم أم المنظوره و الملموسه و بنتها على الفاعل لعموم النبيين: لا

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩١

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 العلاقه الحاصله بسبب الرضاع كالحاصله بالنسب و كما أن العلاقه النسبيه الثابته بين الزوجه و أمها

أوجبت حرمة الأم على الزوج فكذلك الرضاعية الحاصلة بين الزوجه و بين مرضعتها و الحاصل أن العلقه 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 ولد 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 علقه 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 الصحة فى مثل هذا العقد المنهى عنه يحتاج إلى دليل خاص غير قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ - وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ لِعَدم ثبوت وجوب الوفاء و الحليه مع الحكم بالحرمه أما الحكم بالحليه فواضح و أما وجوب الوفاء فلأن ما كان ابتداءؤه و إحدائه مبغوضا يكون البقاء عليه كذلك و إما لما يستفاد من الروايات الداله على صحة نكاح العبد بدون إذن مولاه و وقوفه على الإجازة المعلله بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده و فى بعضها أن هذان كإتيان من حرم الله من النكاح فى العده و اشتباهه. و أما الوقوف على الإجازة فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مع ضعف روايه على بن جعفر و منع دلالة النهى على الفساد و لعدم منافاه الحرمه قبل الرضا لوجوب الوفاء إلا إذا ادعى أن النهى هنا لعدم قابليه المعقود عليها للعقد كسائر المحرمات فى النكاح و غيره مثل تحريم الأصول و الفروع و تحريم بيع الخمر و شبهه و هو غير ثابت بل لا يبعد أن يكون النهى هنا لعارض و هو رضاء العمه و الخاله و هذا العارض يندفع بالإذن. و أما حكاية الأخبار الوارده فى وقوف نكاح المملوك على الإجازة معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فالمراد به معصيه الله سبحانه فى نكاح النساء المحرمات عليه لا مطلق المعصيه لتحققها فى نكاح المملوك قطعاً و هنا قول ثالث و هو تخيير العمه و الخاله بين فسخ عقد أنفسهما و فسخ عقد البنت و إمضاءهما لوقوع كليهما صحيحين أما عقد العمه و الخاله فواضح و أما عقد البنت فلأنه عقد صدر من أهله فى محله فإذا وقع كلاهما

صحيحاً و كان الجمع بين العقدين موقوفا على رضاهما تخيرتا بين الرضا بالجمع و دفعه بفسخ أى عقد شاءتا و هو ضعيف لأن العقد الأول وقع لازماً و الأصل يقتضى بقاءه و دفع الجميع يحصل بفسخ العقد الطارى و لا يعلم قابليه العقد الأول للفسخ حتى يرتفع الجمع به فيبقى على أصاله اللزوم. و هنا قول رابع يحكى عن الحلّى و هو بطلان العقد اللاحق و تزلزل العقد السابق و هو ضعيف إذ مع بطلان اللاحق و صيرورته كالعدم لا وجه لتزلزل العقد السابق و القولان الأولان مترتبان فى القوه و ثانيهما أقوى

و الأخيران مترتبان 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 شرعاً و صحه أحدهما ترجيح من غير مرجح كما إذا عقد المرأه و أمها و بنتها فى عقد واحد خلافاً 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 الأعمه الموطوءه بالملك حرمت المملوكه ما دامت الثانيه زوجه أو فى حكمها أما صحه التزويج فلعوموم و أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ و لأن الجمع بين الأختين مطلقاً 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 التي لا- تتعلق بالوطء بالملك مع أن الغرض الأصلي من الملك المالى 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 الثانية أى تبقى على حرمة الوطى كما كانت كذلك قبل وطئها بعد وطء الأول سواء أبقاها على ملكه أو أخرجها و سواء كان عالما أو جاهلا- إلا- أن يخرج الأول عن ملكه فيحل الثانية أما حرمة الثانية 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 المسألة أقوال أخر أقواها دليلا- ما تضمنته حسنه الحلبي بابن هاشم: فى أختين وطئ المالك إحداهما 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 ملكت أيماهم

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

## الثاني الكفر

### إشاره

و فيه بحثان

## الأول يحرم على المسلم نكاح غير الكتابيه

### إشاره

من النساء الكوافر دائما و متعه و ملكك يمين بلا- خلاف كما صرح به غير واحد و إجماعا كما ادعاه آخرون للكتاب و السنه  
المستفيضة و فيها أى فى الكتابيه قولان من حيث حرمة 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  
حرمة الدائم و جواز المنقطع و ملكك اليمين أما حرمة الدائم فلقوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ وَ قَوْلِهِ وَ لَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ  
الْكُوفِرِ 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 بحكايه الإجماع عن غير واحد مضافا إلى ما دل على جواز النكاح بملكك اليمين كآيه  
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَ خصوص الصحيحه فى المجوسيه إذا كانت أمه بعد ما استفيد من غير واحده من الروايات أن المتمتع  
بمنزله الأمه كل ذلك مضافا إلى عموم قوله وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ خَرَجَ مِنْهَا نِكَاحَهُنَّ دَوَامًا وَ لَيْسَ فِي مَقَابِلِ الْمَذْكُورِ عِدَا  
إطلاق الآيتين السابقتين و الروايات و تخصيصها بما ذكرنا طريق الجمع فالقول بالمنع مطلقا ضعيف و أضعف منه القول بالجواز  
مطلقا لعموم وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ عموم بعض الأخبار الصحيحه و بعض الروايات و الآيه نسخت بقوله لا  
تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ كما فى بعض الروايات و بقوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ كما يظهر عن بعض آخر و الأخبار مقيده  
بالمتع مع موافقه عمومها لمذهب العامه على ما حكى

## و المجوسيه كالكتابيه

إما لما ورد من

ثبوت كتاب لهم و نبى فقتلوا نبيهم 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 ملحده الأولى منهم عند النصارى و الثانيه عند اليهود فكالوثنى لخروجهما حينئذ عن كلتا الملتين فلا- يشار كأنهما فى الحكم للاختلاف فى أصول الملّه و إن كانوا مبتدعه متوافقه معهم فى أصل الملّه فكالكتابى. و عن مجمع البحرين عن الصادق ع: أنه ليس للصابئه دين و لا- كتاب و مقتضاه أنهم غير كتابيين 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 فرقان 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 توحّد الصانع فى الأزل و منهم من تجعل معه هيولى 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 ولا مسلمون ولكنهم يعبدون الكواكب و النجوم و عن التبيان و المجمع للطوسى و الطبرسى أنه لا يجوز عندنا أخذ الجزية من الصابئة لأنهم ليسوا من أهل الكتاب و كيف كان فجوز النكاح منهم فى غاية 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 الإباحة لكن الإنصاف أن المتبادر من اليهود و النصارى الخارجين عن العمومات هو ما يقابل الصابئة فالصابئة لو كانت منهم فرضا نشك فى شمول الخاص لهم فيبقى تحت العام ثم اعلم أنه قال فى المسالك لا فرق فى الكتابى بين الذمى و هو القائم بشرائط الذمه منهم و الحربى و هو الناقض لها لعموم الأدله و فيه إشكال لانصراف اليهود و النصارى 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 الكتابى 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 وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و لا- عدّه 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 عدّه عليها منه و فى روايه السكونى: و جوب نصف المهر لأن الإسلام لم يزدّها إلا عزا و هو شاذ و إن كان إسلامها بعده أى بعد الدخول ينتظر العده عدّه الطلاق فإن أسلم فالزوجه باقيه و إلا بطلت من حين إسلامها و هذا الحكم فى غير الزوج الكتابى و المجوسى مما لا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من جماعه و أما الكتابى و المجوسى فحكمه أيضا كذلك عند المشهور بل عن الشيخ فى الخلاف دعوى الوفاق و لكنه خالفه فى التهذيبيين و النهايه على ما حكى عنه فحكم ببقاء النكاح و إن لم يسلم الكتابى 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 المرأه أولا المستلزم لثبوته مع العكس بالإجماع و الأولويه و

روايه محمد بن مسلم عن ابن أبي 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 الذمي الذميه إلى غير الإسلام انفسخ النكاح في الحال و إن عادت قيل لقوله وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ و عموم قوله: فمن بدل دينه فاقتلوه فيجب عليه بعد التبديل القتل أو تدخل في الإسلام و تنظر في ذلك في المسالك من وجهين الأول أنه لا يجوز أن ينتقل إلى دين يصح عندهم التناكح فيه فلا يفسخ ما دامت فيه الثاني أنها إن قتلت فالانفساخ بالقتل لا بالانتقال و إن أسلمت فينبغي 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- المرأة مفوضه و لو ارتد من الزوجين أحدهما قبل الدخول انفسخ العقد في الحال لأن المرتد إن كان هو الزوج وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و إن كانت الزوجه فلا يجوز البقاء على نكاح



غير الكتابيه و المجوسيه إجماعا و لا عدّه 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 يفسخ العقد فى الحال إن كان المرتد هو الزوج و كان ارتداده عن فطره لعدم قبول الإسلام فيه حتى ينتظر العده كما فى غيره من الكفار و إن كان ارتداده عن غيرها أو كانت المرتده هى الزوجه وقف الانفساخ على انقضاء العده مع بقاء المرتد عنهما على ارتداده و هذا الحكم و إن خلا عن النص بل فى بعض الأخبار البيئونه بمجرد الرده إلا أن وقوفه على انقضاء العده الظاهر أنه لا خلاف فيه. و صرح به فى الرياض و حكى التصريح بالاتفاق عن بعض مضافا إلى أن الأصل بقاء النكاح فإن وطئها الزوج لشبهه فى العده قال الشيخ عليه مهرا ن كما لو وطئ مطلقه فى العده البائنه هذا مع عدم الإسلام فى العده فيكشف ذلك عن بينونها 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 الوطى

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 أربعا فطلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضى عدّه فى ظاهر المرأه التى طلق و قال لا يجمع ماءه فى خمسّه

و نحوها روايتا علي 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 استدل له في الرياض و الحدائق بروايه أبي 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 الحرّتين 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 المعتقد بعضه كالحر في حق الإمام كما يظهر فلا- يزيد على أمتين و كالعبد في حق الحرّات فلا- يزيد على حرتين و المعتقد بعضها كالحره في حق العبد و كالأمه في حق الحرّ 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 أرادا أما عدم الحصر في ملك اليمين فموضع وفاق كما صرح في المسالك لعموم قوله تعالى أو ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ و أما في المنقطع فهو المشهور و عن الحلّي الإجماع عليه للروايات الكثيره. و عن القاضي تحريم ما زاد على الأربع لما ورد في بعض الروايات أنها أي 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 أبي الحسن ع لصفوان إنه قال أبو جعفر ع: اجعلوهن من الأربع قلت على الاحتياط قال نعم و المراد

به الاحتياط من المخالفين و اعلم أنه لو طلق واحده من كمال العدد باثنا جاز له نكاح غيرها و أختها على كراهيه في الحال أما الجواز فلانقطاع عصمه المطلقه على ما يستفاد من الروايات و أما الكراهه فلورود النهي عن الخامسة قبل انقضاء عده الرابعه الشامل لغير الرجعيه و كذا عن الأخت على كراهه و لو كان الطلاق رجعيًا حرمت الأخرى و الأخت إلا بعد العده لأنها بحكم الزوجه ما دامت في العده ثم المحكى عن الأكثر بل المشهور إلحاق عده المتعه بعده البائن و يشهد له تعليل الجواز في عده البائن بانقطاع عصمتها الجارى في 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 رجلان 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 الطلقات بكونها للعده كروايه أبى بصير المحكيه عن الكافي

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٤

و روايه جميل المحكيه عن المشايخ الثلاثه و روايه أديم بن بياع الهروي المروييه فى التهذيب و المحكيه عن الكافي و عن كتاب الحسين بن سعيد. نعم حكى عن الخصال فى روايه عد المحرمات من الأزواج قول الصادق ع و تزويج الرجل امرأه طلقها للعده تسع تطليقات و نحو ذلك حكى عن الفقه الرضوى و حيث إنهما فى مقام البيان تدلان على نفي 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 للعده فلو كان فى كل من الأدوار الثلاثه طلاق واحد للعده لم يحصل التحريم الأبدى و كذا لو كان فى بعض الأدوار طلاقان للعده و فى بعض آخر واحد هذا كله فى الحره و أما فى الأمه فالحكم فيه بتحريمها مؤبدا محل نظر من أن الطلقات 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 و إن كان قد نكحها بينها أكثر حينئذ إلا أن ذلك لا ينفي صدق الرجلين و من أن الظاهر المتبادر من النص هي الحره. فينبغي أن تبقى الأمه على أصله الإباحه مع أن ظاهر تحلل الرجلين نفى الزائد فيصير هذا قرينه لإيراده الحره و اعلم أن عقد على امرأه في 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 في الجميع كما يظهر من غير واحد و يدل عليها أخبار منها حسنه الحلبي عن أبي عبد الله ع قال: إذا تزوج الرجل المرأه في 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 في العده أو بعدها. و حسنته الأخرى عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن المرأه الحلبي 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 عده أخرى من الآخر ثلاثه قروء و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما و اعتدت بما بقى

عليها من الأول و هو خاطب من الخطاب و صريحها الدخول فى العده و نحوها فى الصراحه موثقه محمد بن مسلم لكن لا يخفى أن اختصاص موردها بصوره الدخول فى العقد لا تقتضى اختصاص الحكم بذلك فبقى إطلاق روايه الحلبي 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 عده 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 الثانيه 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

بياع الهروى قال قال أبو عبد الله ع: التي 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 الرضوى و يدل على التحريم مع الدخول مضافا إلى الموثقه المذكوره موثقه زراره: فى المرأه فقدت زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك ثم طلقها زوجها أو مات عنها قال تعتد عنهما جميعا ثلاثه أشهر عدّه 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 أيراجعها 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 لبعي و تتم عدّه الأولى لكونها فيها و تقدم سببها و

تستأنف أخرى كل ذلك علم مما سبق و لو زنى بذات بعل أو فى عده 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 لزوجهها 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 فى 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 جهه 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- تحل له أبدا خلافا للمحكى عن المقنع و سلار فحكموا بالتحريم لعموم ما دل عليه. و من أوجب 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 المفارقة 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 اتفاقى 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 العنوانى فيها حال عروض المحمول لها حال الإخبار عن وقوعها. و ظاهر إطلاق العبارة كسائر العبارات عدم الفرق فى الفاعل بين الصغير و الكبير

إلا أن المذكور في الأخبار هو الرجل و حمله 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 في هذه المقامات هو مجرد الفساد كما أن صيغه النهي قد تستعمل لمحض ذلك فكذا مادة التحريم و اعلم أن المشهور أنه لا يحرم على المفعول بسبب هذا العمل أحد من أقارب الفاعل. و حكى عن شرح النافع حكاية نقل القول بإلحاقه بالفاعل عن بعض و من لا عن امرأه حرمت عليه أبدا بلا خلاف في ذلك ظاهرا كما صرح به غير واحد و سيأتي 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 اليقينه 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 عندي 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 بصييه 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 المحكى عن ابن حمزه و أيده في المسالك تبعاً للمحقق الثاني على ما حكى

بأن التحريم المؤبد ينافى النكاح إذ ثمرته حل الاستمتاع و لأنه يمنع النكاح سابقا فيقطعه لاحقا 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 أصله 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 رغبه الأزواج فيها بعد الإفضاء كما تدل عليه الروايه القابله بأنه قد أفسدها و أبطلها على الأزواج مضافا 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 فى مقابل التمكين و غير ذلك مما لا يخفى

## الباب الرابع فى موجب الخيار و هو العيب و التدليس

### الأول فى العيب

#### العيوب المجوزه لفسخ النكاح فى الرجل أربعه الجنون و الخصى و الجب و العنه

و سيأتى الدليل على كونها عيوباً و تفصيل أحكامها و هل الجذام و البرص عيب فى الرجل فيه قولان الأشهر لا و المحكى عن القاضى و الإسكافى و الشهيد الثانى 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 فى الخبر: فر من الجذام فرارك من الأسد مع أنها عيب فى المرأه مع طريق التخلص للرجل إلى فراقها بالطلاق فثبوتها فى الرجل بطريق أولى حيث لا- طريق للمرأه إلى فراقه بوجه آخر و رد باختصاص الصحيح بالمرأه بحكم سياقه و السؤال المذكور له فى غير التهذيب و التخلص يمكن مع التضمر بإجبار الحاكم له على الطلاق لو تضمرت 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 الثانى به العرج و الزمن الثابت قبل العقد أو بعده و حكى عن الشيخ فى المبسوط أنه عد من العيوب ما لو ظهر الزوج خنثى. و فى المسالك

أن موضع الخلاف ما إذا كان محكوما بالذكورية بالأمارات للتنفر عنه و عدم حصول الاطمئنان بالأمارات أما لو كان مشكلا تبين فساد النكاح و عيوب المرأه سببه 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 الأدوارى 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 يشته 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 اللغة التحام الفرج بحيث لا يكون للذكر فيه مدخل و عن التحرير أنه لحم ينبت فى الفرج فيرادف العفل فيه قولان أظهرهما نعم لعدم 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 صاغره 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 الصلاه و إن كان يعقل فإن كان قبل العقد أو مقارنا له فالمعروف عن عدا ابن حمزه الفسخ أيضا و إن كان متأخرا عن العقد فالمحكى عن أكثر المتقدمين عدم الفسخ خلافا لكثير من المتأخرين و لهم إطلاق روايه على بن حمزه عن أبى إبراهيم ع: عن المرأة يكون

لها زوج و قد أصيب فى عقله بعد ما تزوجها أو عرض لها جنون فقال لها أن تنزع نفسها منه إن شاءت و أضاف إليها فى المسالك إطلاق صحيحه الحلبي أنه إنما يرد النكاح من البرص و الجذام و العفل و الجنون و اعترض بأن ظاهر السؤال المذكور فى هذه الروايه فى غير التهذيب هو حكم المرأه. نعم أورد فى التهذيب من غير سؤال و استدلل للقدماء بالمحكى عن الفقه الرضوى و المسأله محل إشكال

### **و تفسخ المرأه نكاحها بالخصاء**

و هو سل الأثنين و إخراجهما و فى معناه حكما الوجاء و هو رض الخصيتين و حكى عن بعض أنه أفراد الخصاء فيعمه كلما دل على ثبوت خيار الفسخ بالخصاء من الأخبار الكثيره و ظاهر اتفاق الفتاوى. نعم حكى عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط أن الخصاء ليس بعيب لأنه يقدر على الوطى و يبالغ فيه أكثر من غيره من جهه عدم الإنزال و هو ضعيف فى مقابله النصوص و إن لم يكن من أفراده فالحاقه به مشكل و هذا الحكم فى الخصاء 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 المرأه 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 قدره 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 للمحكى عن المصنف و جماعه لإطلاق بعض النصوص و قد عرفت أنها مقيده بالروايتين المنجرتين بفتوى الأكثر و حكاية الإجماع عن المعبر و فى الثانى عن المفيد خاصه فاكتفى بالعنه عنها خاصه لبعض الأخبار و يقيد

المكاسب، ج ٤، ص ٣٩٧

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 المرأه 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 المرأه فلا فسخ



وإلا- تصبر رفعت أمره إلى الحاكم فيؤجله سنه من حين المرافعه بلا خلاف ظاهر كما ادعى للمحكى عن قرب الإسناد وروايه البخترى عن علي 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 طلاقا 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 نفي 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 ثبوته فى العنز 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 المرأه عن الإزاله 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 الإزاله مع عدم تضررها بها زائدا على ألم الإزاله لأن حق الزوج فى الاستمتاع ثابت لإمكانه و ما تقدم من دليل الخيار لا ينصرف إليه لأن التعليل المذكور فى القرن أعنى عدم قدره على مجامعتها يراد به عدم قدره 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 العنز إلى الحاكم و ما يتجدد من عيوب المرأه بعد العقد لا يفسخ به و إن كان تجده 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 أطبقت 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 متزلزلا أما لو تجددت بعد العقد و المفروض تملك الصداق بالعقد و استقرار ملكها على المشهور فإذا حصل العيب الحادث بعد العقد يحكم بثبوت المهر كلاً لأن الفسخ ليس طلاقاً و لا أقل من ثبوت نصف المهر لاستقراره بالعقد و عدم وجود عيب حين العقد حتى يوجب تزلزله اللهم إلا- أن يقال إن استقرار نصف المهر المجمع عليه إنما هو بالإضافة إلى عدم اشتراطه بالدخول فلا ضرر فى التزام تزلزله بالنسبة 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 أيضاً و لا يشترط فى الفسخ شرط من شروط الطلاق لأنه ليس طلاقاً شرعياً و إن أطلق عليه التطبيق فى غير واحد من الأخبار و المراد الإطلاق و لا التلفظ بصيغته خاصة و لا أن تكون بحضور الحاكم خلافاً 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 المرأه بالعيب أو التدليس 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 فسخها لأجل العنه فإن لها النصف و إن كان فسخها 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  
وجب 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 الحقائق و ادعى الإجماع عليه فى الرياض و للأخبار فإن كان المدلس هى سقطت إلا أقل ما يمكن أن يكون مهرا لثلا تخلو البضع عن عوض و قيل أقل مهر مثلها و الأخبار خاليه عن هذا الاستثناء و لهذا أنكروه جماعه كما فى الرياض و ارتضاه و لو لم تكن هى المدلس بأن خفى عيب المرأه عليها و على وليها فلا رجوع للزوج على أحد.

## الثانى فى التدليس

و هو إظهار صفه كمال فى المرأه مع انتفائها عنها أو إخفاء صفه نقص و الفرق بينه و بين العيب أن منشأ الخيار فى العيب مجرد ثبوته فى الواقع و فى التدليس 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 المعلل باختصاص العموم بغير المستحق أما المستحق فلا يجب عليه الوفاء إذ له إسقاطه لأنه من حقوقه و أخرى بأن نكاح الأمه بدون إذن المولى باطل و رده المعلل بأنه مختص بما إذا لم يكن التزويج بإذن مولاها و كيف كان فهذا القول ضعيف مع إذن المولى و عدمه أما مع إذن المولى فلعموم أو فوا بالعقود خرج منه الوفاء بالعقد قبل الإمضاء و بقى الباقي و منه هذا العقد

بعد الإمضاء 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 مالك 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 مولاه فلأنه إتلاف اختيارى موجب لضمائه قهرا و إن دلستها مولاهها 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 في بعض الأخبار المتقدمه في العيب ففي بعضها في مقام بيان عله الرجوع إلى ولي المرأه المعينه إذا دلستها قال ع: وإنما جاز عليه المهر لأنه دلستها و يستفاد هذا من غيره أيضا كما لا يخفى على من راجعها و تعتق عليه أى على مولى الجاربه المدلسه لو تلفظ عند التدليس بما يقتضى إنشاء العتق أو الإخبار به على وجه الإقرار و حينئذ فصح العقد مع إذن المرأه 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 فبان 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 في العقد لأن إذنه يستلزم تعلق عوض الوطى بدمته و إن كان بغير إذنه أتبع العبد به بعد العتق و اليسار و مستند الخيار في هذا الفرض مضافا إلى أنه مقتضى الشرط مصححه محمد بن مسلم و لو شرط كون المرأه 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 في 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 الحريه 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 بالحريه فلم يكن لفواته أثر إلا مع الشرط فى ضمن العقد عملا 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 تزوج بنت مهيره و أدخل عليه امرأه أخرى هى بنت أمه لم يعقد عليها ردت وجوبا 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 في تاريخهما لا سبب للفسخ و إن لم يمكن الحكم بتأخر الثيبوبه عن العقد لأن الخيار لا يثبت إلا اذا علم سببه و هو تقدم الثيبوبه على العقد و لو فرض حصول العلم بتاريخ الثيبوبه و شك في 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 في محله. و بالجملة لا يحكم بالخيار إلا أن يعلم سبق الثيبوبه على العقد ثم على تقدير عدم الفسخ لعدم العلم بسبقها على العقد أو اختيار البقاء في 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 الثيبوبه. 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 الإمسак 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 فإن 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 الجمله**

#### **اشاره**

و يدل عليه الأخبار المستفيضه أيضا و إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب بنفس العقد و التمكين فيجب للزوجه الواحده ليله من

أربع ليالٍ و ثلاثين ليلتان و للثلاث ثلاث و الفاضل عن تمام الأربع له يضعه حيث يشاء فإن كن أربعاً فليس له شىء للفاضل من الليالي و كلما فرغ دوره من القسمه يجب عليه الشروع فى دوره أخرى أم يتوقف وجوبه على الشروع فى القسمه و يتفرع عليه كما ذكره جماعه و نسبه بعض إلى الأصحاب عدم الوجوب للزوجه الواحده و عدم وجوب الابتداء بها للمتعدد.

نعم لو بات عند واحده ليلاً يجب عليه المبيت عند غيرها فإذا انقضت دوره القسمه يجب عليه استيناف دوره أخرى إلى أن يبيت عند بعضهن فيجب عليه إيفاء القسمه 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 بجمله من الآيات و الأخبار**

### **فمن الآيات**

قوله تعالى وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دل على وجوب معاشره النساء فى الجمله و لا يصدق عرفاً بمجرد الاتفاق و لا بانضمام وطئها فى كل أربعه 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 إجماعاً و قد عرفت أيضاً 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 القسمه 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 تذرؤا الأخرى كالمعلقه لا ذات بعل و لا مطلقه فدلّت على تحريم الميل لأجل العله المذكوره و هى أن تذرؤا كالمعلقه و لا ريب فى تحقق هذه الغايه فى ترك القسمه ابتداء فيتحقق التحريم. و منها وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا دل على جواز الهجره فى المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها على اختلاف فى التفسير فيدل بمفهومه المعتبر 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 سَبِيْلًا

### و أما الأخبار

فمنها موثقه محمد بن قيس عن أبى جعفر ع 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 الدلاله فضعيف لأن دلالتها على وجوب ما ليس بواجب إجماعا لا يوجب طرح الروايه فإن التقييد و التخصيص فى المطلقات و العمومات بواسطه الإجماع ليس بعزيز فكما أن المراد بالمال فى الروايه خصوص النفقه كما فسره 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 الثقة و الضعيف ففيه أن الظاهر كما استظهره غير واحد هو وثاقه من يروى عنه عاصم بن حميد كما فى هذه الروايه مع أن ما سيجىء 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 فله حره يومان و للأمه يوم و نحوها المحكى عن الفقيه مرسلًا و روايه أبى بصير. و منها صحيحه الحلبي أو حسنه باين 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 فَيَكْرَهُهَا فَيَقُولُ لَهَا إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَطْلُقَكَ فَتَقُولُ لَا تَفْعَلْ إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ تَشْمِتَ 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 يُصْرِخَا بَيْنَهُمَا صُرْخًا وَ هَذَا هُوَ الصَّلْحُ فَإِنَّ الرَّوَايَةَ كَمَا تَرَى ظَاهِرَهُ فِي كَوْنِ اللَّيْلَةِ حَقًّا لِلزَّوْجَةِ وَ لِهَذَا لَهَا إِسْقَاطُهَا وَ الْمَصَالِحُ 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 زُرَّارَةَ الْوَارِدَةَ كُلِّهَا فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ الْمَذْكُورَةِ وَ أَظْهَرَ مِنَ الْجَمِيعِ رَوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ حَمَزَةَ الْوَارِدَةَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ عَ قَالَ: إِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَهَمْ بِطَلَاقِهَا فَقَالَتْ لَهُ أَمْسِكْنِي وَ أَدْعُ بَعْضَ مَا عَلَيْكَ وَ أَحْلِكْ مِنْ يَوْمِي وَ لَيْلَتِي حَلِّ لَكَ 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 يُوجِبُ طَرَحَهَا بِالنَّسْبِ إِلَى الْبَاقِي مَعَ أَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ عِنْدَ الزَّوْجَةِ فِي صَبِيحِهِ لَيْلَتِهَا مِنَ الْحَقُوقِ الْمَسْتَحْبَةِ وَ قِيُولَتِهِ عِنْدَهَا مِنْ

الحقوق الواجبه عند الإسكافي على ما حكى عنه فليس شىء من الروايه مخالفا للإجماع هذا كله مضافا إلى أن فى هجر الزوجه فى المضاجع ضرر عظيم عليها نفى بعموم لا ضرر ولا ضرار الذى تمسكوا بها كثيرا فى موارد خيار الفسخ للزوجين وغيرها و بخصوص ما يستفاد من بعض الروايات من حرمة مضاره الرجل المرأه و المرأه الرجل ثم إن هذه الأدله و إن اختص بعضها بوجوب القسمه مع تعدد الزوجه إلا- أن بعضها يشمل صورته اتحادها مضافا إلى ما يظهر من المسالك من عدم القول بعدم الوجوب فى الواحده و الوجوب المتعدده و يمكن أن يستفاد من كلام غيره أيضا. نعم حكى فى الرياض عن ابن حمزه التصريح باشتراط التعدد فى وجوب القسمه قال بعده و حكى أيضا عن ظاهر جماعه كالمقنعه و النهايه و المهذب و الجامع انتهى كلامه رفع مقامه و يحتمل قويا أن يكون مراد ابن حمزه من القسمه التى اشترط فيها تعدد الزوجه هى القسمه بين الزوجات و لا ريب فى اعتبار تعدد الزوجه فى مفهومها و أما القسم للواحده بمعنى إعطائها قسما أو حظا من الليالى أو نصيبا من المعاشره فلا يعتبر فيه التعدد و كيف كان فلعل مستند التفصيل اختصاص ما اعتبر سنده و دلالاته 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 صورته الاتحاد إلى أصاله البراءه و من ذلك يظهر مستند القائلين بعدم الوجوب مطلقا حيث إنهم ضعفوا دلالة ما اعتبر

سنده و سند ما اعتبر دلالاته و لم يزيدوا على ما فى المسالك و قد

ذكرنا وقد استدل له في المسالك مضافا إلى الأصل بقوله تعالى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ قَالَ إِنْ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَاحِدَةَ كَالْأَمَةِ لَا حَقَّ لَهَا فِي الْقِسْمَةِ الْمَعْتَبَرِ فِيهَا الْعَدْلُ وَ لَوْ وَجِبَتْ لَهَا لَيْلَهُ مِنَ الْأَرْبَعِ لَسَاوَتْ غَيْرَهَا وَ كُلٌّ مِنْ قَالَ بِعَدَمِ الْوَجُوبِ لِلوَاحِدَةِ قَالَ بِعَدَمِهِ لِلْأَزِيدِ إِلَّا مَعَ الْإِبْتِدَاءِ أَنْتَهَى. وَ فِيهِ أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى كَوْنِ الْوَاحِدَةِ كَالْأَمَةِ وَ عَطْفُهَا عَلَيْهَا لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا بَلِ 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 الرَّجُلَ الْحَقَّ الْمَخْتَصَّ بِهِ لَيْسَ ظُلْمًا وَ كَيْفَ كَانَ فَلَيْسَ 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 الْعُرَى وَ يَطْعَمَهَا مِنَ الْجُوعِ كَمَوْثِقِهِ إِسْحَاقُ بْنُ عِمَارٍ وَ رَوَاهُ عُمَرُ بْنُ جَبْرِ الْعَزْرَمِيُّ وَ رَوَاهُ شَهَابُ بْنُ عَبْدِ رَبِّهِ وَ نَحْوَهَا وَ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهَا بِأَنَّ الْمُرَادَ بِحَقِّ الزَّوْجَةِ فِي تِلْكَ الْأَخْبَارِ حَقُّهَا الْمَخْتَصَّ بِهَا وَ لَا ضَيْرَ فِي حَصْرِهِ فِيمَا ذَكَرَ فِيهَا فَإِنَّ الْقِسْمَ عِنْدَ مَنْ يُوْجِبُهُ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الْحَقُوقِ الْمَشْتَرَكَةِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ وَ لَيْسَ مَخْتَصًّا بِالزَّوْجَةِ فَتَأْمَلْ. وَ بِالْجُمْلَةِ فَالْمَسْأَلَةُ مَحَلُّ التَّأْمَلِ وَ إِنْ كَانَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْهُورُ لَا يَخْلُو عَنْ قُوَّةٍ مَعَ أَنَّهُ أَحْوَجُ

المكاسب، ج ٤، ص



## مسألة «١» [١] المقتضى للإرث أمران: نسب، و سبب.

و المراد بالنسب: علاقه بين شخصين تحدث من تولد أحدهما من الآخر، أو تولدهما من ثالث. و السبب أربعة: الزوجيه، و ولاء العتق، و ولاء ضمان الجريه، 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 إليهما أو إلى أحدهما على حسب السهام، بالإجماع، و الأخبار المستفيضه. و لو كان للميت إخوه بالشروط الآتيه- في حجبهام الأم عن الثلث- فالمعروف- المذى ادعى عليه الاتفاق في المسالك «٣»، و عدم معرفه الخلاف في الكفايه «٤»-: أنهم يحجبونها هنا عن حصيتها من الفاضل المردود، و لم أجد عليه دليلا. و استدلل عليه بقوله تعالى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ «٥». و فيه: إِنَّ الظاهر كونه تتمه لقوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ 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 مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ «٧» لا يوجب نفى الرد في صورته 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 الرد عليها، و بقى الباقي. و استدلل عليه أيضا: بأن الإخوه

إذا حجبوها عن فرضها الأصلي - وهو الثلث - فلأن يحجبوها عن المردود عليها بالقرابه أولى. وفي الأولوية منع. واستدل عليه - أيضا - بعموم ما علل به حجبتهم إياها عن الثلث من التوفير على الأب لكون الإخوة عيالا له «٩». وفيه: إنه ظاهر فيما إذا كان المحجوب عنه «١٠» موفرا بتمامه على الأب، فلا - يشمل ما إذا كان الموفّر 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، وأنه لا تعطى البنت منه شيئا، وقواه في الدروس «١٣». ويضعف 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 ثلثه أسهم، وللأمّ السّيدس سهم، و بقى سهمان فهما أحقّ بهما من العمّ و ابن الأخ «١٤»، لأنّ البنت و الأمّ 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 بالشّهره، 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

للأم «٢١» حيث إنها 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 المستفيضه الداله على بطلان العول «٢٤»، و المصرحه بأن الأبوين و الزوجين لا يدخل عليهم النقص عن سهامهم النازله أبدا «٢٥».

### مسأله [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 سلار «٢٦» من علمائنا، و عن الشيخين «٢٧» و السيدين «٢٨» و الحلّي «٢٩» دعوى الإجماع، و به أخبار مستفيضه «٣٠»، و بذلك يخصص عموم قوله: «لا - يرّد 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».

### مسأله [٣] للزوجه من تركه زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إنا فالربع، و الباقي لسائر الورثه.

و مع عدمهم - عدا الإمام - ففي ردّ الباقي عليها، أو كونه للإمام، أقوال: ثالثها: الأول مع غيبه الإمام عليه السلام، و الثانى مع حضوره عليه السلام. و خيرها أوسطها للأصل، لأنّ ثبوت الزائد عمّا فرض لها فى 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 المستفيضه «٣٧» المعتضده بفتوى الأكثر، إذ لم يحك الأول إلّا عن المفيد «٣٨»، [و يدلّ عليه الصحيح] «٣٩»: «عن رجل مات و ترك امرأته؟ قال: المال لها» «٤٠» و يرّد بالشذوذ لأنّ القول به «٤١» مختصّ بالمفيد فيما وجدنا و مع ذلك فرجوعه عنه محكّى عن الحلّي «٤٢». و عن الانتصار: عدم عمل الطائفة بالروايه الداله على الردّ على الزوجه «٤٣». و عن الحلّي: إنّه لا خلاف فيه بين المحصلين «٤٤».

و القول الثالث «٤٥» للصدوق قدس 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 تبيعه «٤٩» حيث إن 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 - ظاهرًا - 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 بئنا، إلا 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 أن 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» الإماميه «٧».

ثم 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 المثبتة 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: «سمعته يقول: لا - يرثن النساء من العقار شيئا، و لهنّ قيمه البناء و الشجر و النخل، يعنى بالبناء: الدور، و إنما 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، إلا أنه وثقه العلّامه «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 أن عمل الأكثر على الروايه. و أمّا ذات الولد من الزوج «١٤»، فظاهر الكلينى «١٥» و

المحكى عن المفيد «١٦»، و الشيخ في الاستبصار «١٧»، و السيد «١٨»، و أبى الصلاح «١٩»، و ابن إدريس «٢٠» إلحاقها «٢١» غيرها، و هو ظاهر المحقق فى النافع «٢٢»، و المحكى عن تلميذه مصنف كشف الرموز «٢٣»، و ذهب إليه كثير من متأخرى المتأخرين، و قواه فى المسالك «٢٤».

خلافًا لجماعه، منهم: الصدوق «٢٥»، و الشيخ فى النهاية «٢٦»، و القاضى «٢٧» و ابن حمزه «٢٨»، و المحقق فى الشرائع «٢٩»، و الفاضل «٣٠» و ولده «٣١»، و الشهيد فى اللمعه «٣٢»، و الفاضل المقداد فى كنز العرفان «٣٣»، و نسب إلى المشهور- سَيِّما 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 أذينة: «فى النساء، إذا كان «٣٧» لهنّ ولد أعطين من الرباع» «٣٨». و الجمع خال عن الشاهد لحمل «٣٩» روايه ابن أبى 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، خلافًا لجماعه، فألحقوه بهما، و لم أجد لهم دليلا تظمّنّ 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 محمد 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 التورث لو «٤٥» ثبت عدم الفصل بين موردها و غيره، و قال به جماعه «٤٦»، و استنبط منه المفيد و الديلمى قدس سرهما: أن كل 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 كل ممّا «٥٠» ورث صاحبه منه، فلعله أمر «٥١» تعبدى لا- نعلمه. و لما ثبت أن هذا التورث مخالف للأصل، فالمتيقن الخروج عنه هو «٥٢» توريث كل عن «٥٣»

صلب مال صاحبه، لا عمّا «٥٤» ورث منه، وفاقا لغير هذين الجليلين من الأجلء المتقدمين و المتأخرين. 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» المحكى عن الأكثر: أن التركة لا تنتقل إلى ورثه «٥٨» الميّت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «٥٩»،**

بل عن السرائر: إنّه لا خلاف فى أن 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 مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ «٦٣». و الأخبار الظاهره فى توقّف الإرث على براءه الميّت، مثل ما ورد فى ديه المقتول: إنه يرثها «٦٤» أولياؤه ما لم يكن عليه دين «٦٥». و قوله عليه السلام فى روايه عباد بن صهيب «٦٦» المرويّه فى زكاه الكافى: «إنما هو بمنزله الدين «٦٧»، ليس للورثه شىء حتى 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 للمحكى عن جماعه منهم الفاضل «٧٠»، و الشهيد «٧١» و المحقّق الثانیان «٧٢»، فقالوا بالانتقال إلى الوارث، و عن التذکره: إنه الحقّ عندنا «٧٣» و إن تعلق به حقّ الديان لإطلاق الآيات مثل قوله إن امرؤ هلك ليس له ولمدّ و له أخت فلها نصف ما ترك «٧٤» دلّ «٧٥»

على سببيه هلاك المورث لتملك الوارث، و قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون.. «٧٦» الآيه، و قوله تعالى و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض «٧٧». و لأنّه لو لم ينتقل إلى الوارث لزم إمّا كونه ملكا بلا مالک، أو بقاؤه على ملك المیت، أو انتقاله إلى غير الوارث، و الأول باطل [إذ يترتب عليه ما يتوقّف على الملك، كورود البيع و الإجاره عليه، و ضمانه بالمثل و القیمه، و منه يظهر بطلان الثانی، مضافا إلى أنّ الملك من الإضافات المتوقفه على تحقّق أطرافها، مضافا إلى ظهور الاتفاق عليه كما عن حجر جامع المقاصد «٧٨»] «٧٩» و إن حکى عن الخلاف أنّه حکم بأنّ من أوصى

بعبد ثم مات قبل هلال شوال و لم يقبل الموصى له إلا بعد الهلال، إنه لا يلزم فطرته على أحد «٨٠». و ظاهره - كما فهم الحلّي في محكي السرائر «٨١» - بقاء العبد بلا مالك، فتأمّل. و أمّا الميث فغير قابل للملك، مع أنّه لا يترتب عليه أحكام المالك كاعتاق أقاربه، و انتقال عوض ماله إليه عند المعاوضه عنه، مع أن الإجماع على عدم بقائه على ملكه حقيقه، و انتقاله إلى غير الوارث مخالف للإجماع. و به يندفع احتمال انتقاله إلى الله تعالى - كما صرّح به بعض «٨٢» فيها - مع أنّ ملكيته تعالى بالملكيه المتعارفه بين الناس محلّ نظر، و إن قال به جماعه في الوقف العام «٨٣». و لأنّه لو لم ينتقل إلى الوارث لم يشارك ابن

المكاسب، ج ٤، ص ٤٠٣

الابن عمّه في ميراث جدّه [إذا مات أبوه قبل إيفائه دين جدّه] «١»، و التالى باطل إجماعاً. و لأنّه لو لم «٢» ينتقل إليه لم يجز له الحلف لإثبات مال لمورثه على غيره لظهور النصوص و الفتاوى في أنّ اليمين المنضمّه إلى الشاهد الواحد هو يمين صاحب الحق.

### **مسأله [٨] المحكى عن الأكثر: أنّ مال الميث باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب،**

بل عن موضع من السرائر - في مقام النقض على من استدلّ على انتقال الموصى به إلى الموصى له بموت الموصى، بأنّه لولاه لزم بقاء الملك بلا مالك - : إنّ لا خلاف في أنّ التركة لا تدخل في ملك الورثه و لا الغرماء، بل تبقى موقوفه على قضاء الدين «٣». و عن موضع آخر: أنّه الذي تقتضيه أصول مذهبنا «٤». للأصل، و قوله تعالى من بعد وصيّه يوصى بها أو دين «٥»، و الأخبار «٦» المستفيضه الوارده في توقّف الإرث على براءه ذمّه الميث، كصحيحه سليمان



«٧» بن خالد: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في ديه المقتول: إنه يرثها الورثة على كتاب الله و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دين» «٨». و في المصحح عن عباد بن صهيب- الذي قيل فيه: إنه ثقه جليل «٩»- عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل فرط في «١٠»

إخراج الزكاة، فلما حضره الموت حسب جميع ما كان فرط فيه مما يلزمه من الزكاة، ثم أوصى أن يخرج ذلك فيدفع ذلك إلى من يجب له ذلك، فقال عليه السلام: جائز، يخرج ذلك «١١» من جميع المال، إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة» «١٢». و موثقه زراره الوارده «في عبد أذن له سيده في التجاره، فاستدان العبد فمات المولى «١٣»، فاختصم الغرماء و ورثه الميت في العبد و ما في يده، قال عليه السلام: ليس للورثة سبيل على رقبه العبد و ما في يده من المال و المتاع، إلا أن يضمّنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما في يده من المال للورثة، 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 دين الغرماء رجعوا إلى الورثة فيما بقى لهم إن كان الميت ترك شيئا «١٤»، و إن فضل «١٥» قيمه العبد و ما في يده عن دين الغرماء ردّ على الورثة» «١٦». إلى غير ذلك من الأخبار. ولأنه لو انتقل المال إلى الوارث لا- نعتق عليه من لا- يستقر ملكه عليه من الأقارب بمجرّد موت المورث إن كان

عليه دين مستوعب. و التالي باطل بلا خلاف، كما عن الخلاف «١٧». و لاستمرار سيره المسلمين على دفع نماء التركة في الدين، و الإنكار على من اقتصر على دفع الأصل في الدين و إن قصر عن الدين، و هو كاشف عن بقاء الأصل في حكم مال الميت، فيتبعه النماء. و للنظر في هذه الوجوه مجال لاندفاع الأصل بما يجيىء من أدلّة الانتقال إلى الوارث، و إمكان دعوى ظهور الآيات في تأخر قسمه الإرث عن الوصية و الدين لدفع توهم مزاحمته لهما بتقسيط التركة على الثلاثة، فمساق الآيه مساق ما ورد من أنه يبدأ بالكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الإرث «١٨»، و ليس في مقام تأسيس حكم تملك الورثة حتى يقيد بكونه بعد الوصية و الدين [و لو سلم ظهورها في تقييد أصل التملك، لوجب حملها على تقييد استقرار الملك و استقلال الملك بالتأخر عن الوصية 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 إما تقييد الدين بالمستوعب، أو إرجاع القيد إلى الاستقرار و الاستقلال، بل هو ظاهر نفي السبيل في موثقه زراره المذكوره «٢١». نعم، هذا لا يتوجه على ظاهر الآيات حيث إنّ المقيّد فيها بالتأخر هو تملك الورثة سهامهم من مجموع ما ترك، و لا-ريب في توقّفه على عدم الدين و لو كان غير مستوعب. و أما لزوم انعقاد [القريب على الوارث فبمنع الملازمه فإنّ عمومات أدلّه انعقاد] «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 زراره المتقدمه. و أما التمسك بالسيره المذكوره ففيه: إنها مجرد 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 المحقق الثانيان «٣١»، و فخر الدين فى حجر الإيضاح «٣٢»، و كاشف اللثام فى شرح ميراث القواعد «٣٣»، بل ظاهر بعض أنه 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» - : أنه لو لا ذلك لم يشارك ابن الابن عمه فى ميراث جدّه إذا مات أبوه قبل إيفاء الدين، و التالى باطل إجماعا. و أنه 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 أنه 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 مشاركته ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لما «٤٣» ترك أبوه من استحقاق الإرث لو لا الدّين، كمشاركته البعيد للقريب فيما ينتقل بالخيار، كما إذا باع الميّت بخيار فمات عن اثنين، فمات أحدهما عن ابن، فإن ابن الابن يشارك عمّه في 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 مورّثه. و عن الوجه الأخير: بمنع عدم قابليته الميتم للملك، و إلّا بقى الكفن و مثونه 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 أنّه 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»

فإنَّ 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» تفصلاً منه عليه السلام على المملوك، فهو حكم شرعى ثانوى، و ليس من باب الإرث بالنسب حتى يكون مخصصاً بالعمومات «إنَّه لا يرث عبد حراً» «٢»، فتأمل. و أمّا احتمال كونه ملكاً لله، فهو - مع أنَّ الظاهر كما ادعى الاتفاق على عدمه - مناف لعموم ما دلَّ على أنَّ ما كان لله فهو للإمام عليه السلام «٣»، مع أنَّ 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 صحه 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 أنَّه لا ريب فى تحقّق الوراثه الفعلية شرعا و عرفاً لجميع التركة بعد إيفاء الدين من الخارج، أو إبراء الديان، أو تبرع الأجنبي، و ليس معنى الوراثه شرعا و عرفاً 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 الميِّت، و لو انتقل إلى الله أو إلى غير الوارث لم يكن الانتقال من الميِّت إلى الوارث] «٩» لأن الوراثه هي الانتقال بلا واسطه، و لذا لا يسمّى انتقال بعض التركه من الموصى له «١٠» إلى الوارث بالاتباع وراثه. و كيف كان، فالظاهر تماميّه مقدمات الدليل المذكور، و به يثبت صحّه 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 التركه، فتاره يقع الكلام فيما قابل الدين منها، و اخرى فى الفاضل عنه. أمّا الأوّل: فالظاهر أنّ الخلاف فيه كما فى الدين المستوعب، و تدلّ عليه الأدلّه المتقدّمه. و أمّا الثانى: فملكيتته للوارث ممّا لا خلاف فيه على الظاهر- كما يظهر من غير واحد- و إن كان ظاهر الأخبار المتقدّمه خلافه. و أمّا جواز تصرّفه 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 عبارته المناهل ظهور عدم الخلاف فيه «١٦»- لأصله 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 المتقدّمه «٢٦»- للأخبار المتقدّمه «٢٧»

الظاهره فى أن [الورثه لا يملكون شيئاً إلّا بعد الأداء أو الضمان خرجنا عن ظاهرها فى أصل الملكيه بالنسبه إلى الفاضل] «٢٨». و قد يتمسك - أيضاً - بالآيه المتقدمه، و فيه نظر لأنّ التقييد فى الآيه بما بعد الدين إمّا للملك، و إمّا [ل] «٢٩» جواز التصرف. و على كل حال، فمفادها تقييد تملك مجموع ما ترك الميت أو التصرف فيه بما بعد الدين، و لا خلاف فى ذلك. فالعمده هى الأخبار، إمّا أنّها معارضه بما يخالفها مثل مرسله البنظى المصحح إليه: «عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أنّ الذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «٣٠». و فى معناها ما عن ثقه الإسلام و الشيخ فى الموثق عن ابن الحجاج عن أبى الحسن عليه السلام «٣١». و لعله «٣٢» يجوز الإنفاق مع الشك فى الإحاطه للبناء على أصله عدمها. فالأقوى الجمع بين هذين و بين الأخبار المتقدمه بتقييد جواز التصرف، بصوره ضمان الورثه أو وليهم دين الغرماء، كما هو صريح موثقه زواره المتقدمه «٣٣». لكن «٣٤» ياباه التفصيل فى هذين بين صورتى الإحاطه و عدمها إذ مع الضمان لا فرق بينهما فى جواز التصرف. فالأولى حملها على الإنفاق بعد عزل القدر المتيقن من الدين، و إنّ ولى الميت أو الورثه يجب عليه مع عدم الإحاطه أن لا يحبس حقّ الورثه لأجل الغرماء، بل يعزل حقهم و ينفق الباقي.

فالأظهر - حينئذ - ما دلّت عليه الموثقه المتقدمه من عدم جواز التصرف قبل الضمان. و أمّا 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 الغائي بمنطوق الموثقه. ثم لا يبعد أن يراد من الضمان فيها هو مجرد التعهد بالمال، مع إذن الغرماء صريحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضى حال الوارث من عزمه على الأداء و وفائه بما يعزم عليه. و على 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 و غير 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 اطلع على ما في عزمه «٣٩»، فالظاهر جواز التصرف و إن استوعب الدين. و على 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»، و إطلاق ذيل موثقه زراره المتقدمه الأمره برجوع الغرماء فيما بقى من حقوقهم إلى الورثه إن كان الميت ترك شيئا «٤٢». و لو 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



الدَّالِهِ عَلَى ضَمَانٍ مِنْ أَوْصِيٍّ إِلَيْهِ بِإِصْطِحَالِ حَقِّ فِتْمَكْنٍ مِنْهُ وَ لَمْ يَفْعَلْ، وَ قَدْ وَرَدَ بَعْضُهَا فِي بَابِ مَنْ تَمَكَّنَ مِنْ إِصْطِحَالِ الزَّكَاةِ فَلَمْ يَفْعَلْ «٤٨»، كَمَصْحَحِهِ الْحَلْبِيِّ [عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: «أَنَّهُ قَالَ»] «٤٩» فِي رَجُلٍ تَوَقَّى فَأَوْصَى إِلَى رَجُلٍ - وَ عَلَى الرَّجُلِ «٥٠» الْمَتَوَقَّى دِينَ - فَعَمِدَ الَّذِي أَوْصَى إِلَيْهِ فَعَزَلَ الَّذِي لِلْغَرْمَاءِ، فَرَفَعَهُ فِي «٥١» بَيْتِهِ وَ قَسَمَ الَّذِي بَقِيَ بَيْنَ الْوَرِثَةِ، فَسَرَقَ «٥٢» الَّذِي لِلْغَرْمَاءِ مِنَ اللَّيْلِ، مِمَّنْ يُؤْخَذُ «٥٣»؟ قَالَ: هُوَ ضَامِنٌ حِينَ عَزَلَهُ فِي بَيْتِهِ يُؤَدِي مِنْ مَالِهِ «٥٤». وَ مَا عَنْ الْمَشَائِخِ الثَّلَاثَةِ عَنْ أَبَانَ عَنْ رَجُلٍ [قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»] «٥٥» عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى إِلَى رَجُلٍ «٥٦» أَنَّ عَلَيْهِ دِينَ، فَقَالَ: يَقْضَى الرَّجُلُ مَا عَلَيْهِ مِنْ دِينِهِ وَ يَقْسَمُ مَا بَقِيَ بَيْنَ الْوَرِثَةِ، قُلْتُ: فَسَرَقَ مَا كَانَ أَوْصَى بِهِ مِنَ الدِّينِ، مِمَّنْ يُؤْخَذُ [الدِّينِ، أ] «٥٧» مِنَ الْوَرِثَةِ أَمْ مِنَ الْوَصِيِّ؟ [قَالَ: لَا يُؤْخَذُ مِنَ الْوَرِثَةِ] «٥٨» وَ لَكِنِ الْوَصِيُّ ضَامِنٌ لَهَا «٥٩» «٦٠». وَ قَرِيبٌ مِنْهَا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ الْهَاشِمِيُّ الْمُحْكِيهِ عَنِ التَّهْذِيبِيِّ فِي وَصِيِّ أَعْطَاهُ الْمَيْتَ زَكَاهُ مَالِهِ فَذَهَبَتْ «٦١».

### مَسْأَلُهُ [٩] «٦٢» إِذَا مَاتَ الْمَدْيُونُ فَالْمُحْكِيُّ عَنِ الْأَكْثَرِ: بَقَاءُ الْمَالِ الْمَقَابِلِ لِلدِّينِ عَلَى حَكْمِ [مَالِ] الْمَيْتِ،

وَ لَا- يَنْتَقِلُ مِنْ حِينَ الْمَوْتِ إِلَى الْوَارِثِ إِلَّا الْفَاضِلُ عَنِ الدِّينِ «٦٣». وَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ الْعَلَمَاءُ «٦٤» وَ الشَّهِيدُ الثَّانِي «٦٥»: [الذَّهَابُ] «٦٦» إِلَى انْتِقَالِ الْمَالِ بِالْمَوْتِ إِلَى الْوَارِثِ وَ إِنْ اسْتَعْرَقَ الدِّينَ التَّرَكَهُ. لِلأَوَّلَيْنِ: ظَاهِرُ قَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ «٦٧» بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ ظَاهِرَ اللَّامِ فِي آيَاتِ الْإِرْثِ التَّمْلِيكُ، فَمَقْتَضَى الْقَيْدَ تَوْقِفِ الْمَلِكِ عَلَى إِيفَاءِ الْوَصِيِّ وَ الدِّينِ. وَ ظَاهِرُ الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ، مِثْلُ قَوْلِهِ فِي الدِّيَةِ: «يَرِثُهَا أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ إِذَا لَمْ

يكن على الميِّت دين» «٦٨». وقوله في الروايه المرويّه في باب الزكاه: «إنّما هو بمنزله الدين لو كان عليه، ليس للورثه شىء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاه» «٦٩». وقوله عليه السلام في موثقه زراه: «فى عبد أذن له سيّده فى التجاره، فاستدان العبد فمات المولى فاختصم الغرماء و الورثه فيما فى يد العبد، قال: ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده من المال و المتاع، إلّا أن يضمّنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما فى يده من المال للورثه، فإن أبوا كان العبد و ما فى يده من المال للغرماء، يقوم العبد و ما فى يده من المال، ثم يقسّم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمه العبد و ما فى يده عن أموال الغرماء رجعوا إلى الورثه فيما بقى لهم إن كان الميِّت ترك شيئا، و إن فضل قيمه العبد و ما فى يده عن دين الغرماء رد على الورثه» «٧٠». و ممّا استدلّ به الشيخ فى المبسوط لهذا القول أيضا: إنّهُ لو انتقل المال إلى الورثه لانعتق قريب الوارث عليه بمجرّد موت المورث و إن كان عليه دين مستوعب، و التالى باطل بلا خلاف «٧١». و للآخرين: إنه لو لم ينتقل إلى الوارث لبقى مالا بلا مالك، و هو محال عقلا. و إنّهُ لو لم ينتقل لم يشارك ابن الابن عمّه فى ميراث جده إذا مات أبوه قبل إيفاء الدين. و التالى باطل إجماعا. و للنظر فى كل من أدلّه الطرفين مجال، إلّا أنّ الأقوى هو القول الثانى 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 الملكية من الإضافات المتوقّفه على تحقّق أطرافها، و ليس هنا من يملك إلّا الوارث لأنّ ملكية الديان منتفیه إجماعا «٧٢». و أورد عليه النقض ب: ثمن الكفن، و مئونه التجهيز، و الزكاه، و ديه الجنايه على الميت - التي ورد النص بأنّها ليست للورثه بل يتصدّق [بها] للميت في وجوه البر «٧٣» - و بالوقف العام. فإن قيل: إنّه ملك لله تعالى. قلنا بمثله في مال الميت، إلّا أنّ الفارق و جوب صرف هذا في ديون الميت. و يمكن الجواب - فيما عدا النقض بالوقف - بالتزام ملكية الكفن و نحوه للورثه، و نحوه المال الموصى به في مصرف مخصوص كاستئجار العباده و نحوه، و ديه الجنايه للفقراء، و الزكاه لهم أو لكافه 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 الميت «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 اختياري، 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 الحقيقة العرفية للفظ و شكّ في كونه في اللغه كذلك، فإنّه يحكم بثبوت الحقيقة العرفية في اللغه - أيضا - بأصالة عدم النقل، و لا يجرى

هنا أصله تأخر الوارث «٧٥». فحاصل الاستدلال: أنّ الأمر دائر بين تملك الميت، أو تملك الوارث، أو كون الملك لله تعالى. والأول باطل قطعاً، فيدور الأمر بين الأخيرين وحيث إنّ تملك الوارث ثابت في الزمان المتأخر، ويشك 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 عرفاً و شرعاً هو انتقال ما كان للميت من مال أو حق منه إلى الوارث، و لا يتحقق هذا المعنى إلا بعد عدم توسط مالك ثالث بين الميت و الوارث، و إلا لانتقل المال إلى الوارث منه لا من الميت، فحينئذ فيدور الأمر- قبل إيفاء الدين- بين تملك الميت و تملك الوارث، و الأول باطل لكونه خرقاً للإجماع، و لأن الميت إما أن يراد به نفس الجسد، و لا يخفى عدم قابليته للتملك، و إما أن يراد به النفس الباقية بعد الموت، و هو و إن تصوّر فيه الملك نظير ما يقال في حصول الملكيه لله تعالى في الوقف العام، إلا أنّ ملاحظه أحكام الملك و المالك يكشف كشفاً قطعياً 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 لأن المالك في حال الحياه ليس خصوص النفس الناطقه- كما لا يخفى- و قد علمت أن الإرث 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 لعمّه 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 عمّه 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 أنهما إنما ينتقلان من الميت إلى وارثه، ثم 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 انقضى الموقوف إليه «٧٦». وبهذا المعنى ينتقل إلى وارثه، ثم إلى وارثه، وهكذا، فيكون انتقال المال تابعا لانتقال ذلك التأهل، كان انتقال المال في الخيار والوصية. ويدل على تملك الوارث - مضافا إلى ما ذكرنا - إطلاقات الإرث، مثل قوله تعالى لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ.. الآية «٧٧». وقوله تعالى إِنَّ أَمْزُؤَ هَلَمَكَ لَيْسَ لَهُ وَوَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ «٧٨». دل على سببه الهلاك لتمام الوارث. ويؤيدها آية أولى الأرحام «٧٩» وقوله تعالى وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ «٨٠». و تقيدها بما بعد الوصية و الدين لوجود الآيات المقيده ممنوع، أولا: بما سيجي ء من عدم دلالة تلك الآيات إلّا على كون القسمة بين الورثة بعد الدين، لا أنّ التملك بعده. و ثانيا: لو سلمنا دلالتها على ذلك لكن نقول: لا يمكن تقييد الآيات المطلقة بها لأننا إن قلنا بظهور اللام - وضعا أو انصرافا - في الملكية المستقره السليمه عن مزاحمه الغير، فلا يخفى أنّ تقييد هذه الملكية بما بعد الدين - كما تضمنته الآيات - متفق عليه. [على أن التقييد في هذه] «٨١» الآيات ليس بأولى من حمل الملكية - المستفاده من اللام - و الأولويه و المولويه على ما لا ينافي مزاحمه حق الغير المانع من التصرف المنافي له، و إن كانت ظاهره في غير ذلك «٨٢». إلّا أنّ الآيات المطلقة المذكوره كما يمكن تقييد الملكية المذكوره المستفاده منها بما بعد الدين بقريته الآيات المقيده، كذلك يمكن أن يراد من الملكية فيها - الظاهره في الفرد المستقر - مطلق الملكية المجامع مع عدم الاستقرار و مزاحمه الغير. و دعوى أولويه تقييد المطلق من

إرادته الإطلاق من المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها، ممنوعه. وإن قلنا بعدم ظهور في أزيد من مطلق الملكية فيدور الأمر بين تقييد الآيات المطلقة بما بعد الدين، لشهادته الآيات المقيده، وبين تقييد الملكية 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 مقيده بشيء، وكيف [كان] «٨٣» فلا يتعين تقييد الآيات المطلقة بالآيات المقيده. وأما ما استدللّ به الأكثر على عدم الملك من الوجوه الثلاثة: فأما أصله عدم الانتقال إلّا بعد الإيفاء وإن كانت جاريه هنا ولا تعارضها أصله عدم الانتقال إلى مالك آخر فضلا عن أن تقدّم عليها، وإنّما تقدّم عليها في تعيين أوضاع الألفاظ لوجوه أخرى - كما عرفت سابقا - إلّا أنّ الأصل يخرج عنه بما ذكرنا من الدليل. وأما التمسك بلزوم انعقاد من ينعقد 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 حقهم «٨٤». و أما التمسك بالآيات المتضمّنه لقوله من بعد وصيّته.. أو دّين «٨٥» ففيه: أوّلا: أنّ الظاهر من الآيه سوقها لبيان كيفيّة القسمة - بعد كون مالكيه الورثه و استحقاقهم في الجملة مفروغا عنه - لا لتأسيس الحكم بأصل التملك، فالمتأخر عن الوصيّة و الدين هي قسمة الإرث بين الورثه على النحو المذكور في الآيات،

فالمراد: أنّ الورثه لا يزاحمون الموصى له ولا الديان. فمساق الآيه مساق ما ورد من أنّ أوّل شىء يبدأ به من المال: الكفن، ثم الدين، ثم الوصيه، ثم الميراث «٨٦». وربما يظهر ما ذكرنا من بعض فقرات الآيات، مثل قوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ.. إلخ «٨٧»، فَإِنْ قَوْلُهُ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ دل على أنّ قوله فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ و قوله فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مسوق لبيان كيفيه القسمة، فالمقيد بقوله: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ هي القسمة بين الأبوين، لا أصل إرث الأبوين لمال الميت. فالمقصود من القيد بيان عدم مزاحمه إيفاء الوارث للوصيه و الدين. و ثانيا- سلّمنا أنّ القيد يرجع إلى الملكيه لكن نقول: لمّا كان الظاهر من الملكيه المستفاده من اللّام- الموضوعه للاختصاص المطلق- هو استقلال المالك و عدم مزاحمته فى التصرف، فالقيد راجع إلى الملكيه على هذا النهج، و تأخرها عن الدين ممّا لا- خلاف فيه. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ خصوصيه الاستقلال فى الملك و التسلّط، و عدم تسلّط الغير ليس من الأمور المستفاده من «لام التمليك»، بل و لا «لام الاختصاص» لأنّ غايه الاختصاص المطلق المستفاد من اللّام هو الاستقلال، بمعنى عدم مدخليه الغير فى الملكيه و نفي تشريك الغير.

و أمّا عدم مدخليه الغير فى مزاحمه المالك و منعه عن التصرف، فهو من الأحكام الشرعيّه الثابته للأملاك لو خليت و أنفسها، و أظهر من ذلك- فى 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 فى



نفس الملك- ليكون داخلا في مفاد اللّام، بل هو مقتضى استصحاب الملك. و أمّا تنجّز الملك و عدم مراعاته بضمان الدين، أو مقتضى إطلاق الحكم بالملك، فاتّضح إنّ شيئا من الخصوصيات المذكوره للملك- اعنى الاختصاص بمعنى عدم مدخلية 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 دلالة اللّام على أكثر من مطلق الملك- لكن ادعى أنّ المراد من المطلق: الملك الخاص، اعنى المنجّز المستقرّ السليم عن المزاحمه، فالتقييد وارد على هذا المقيد 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 المتقدمه «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 نرجح التقييد الأوّل، فلا نرجح الثانى. لكنّ الإنصاف إنّ التقييد الثانى أرجح، و حينئذ فمع الإجمال فى الآيات المطلقة و الآيات المقيده، فالمرجح ما ذكرنا من الدليل العقلى، لا إطلاق الآيات المتقدمه، مضافا إلى قوّه احتمال ورودها فى مقام بيان استحقاق الأقارب فى مقابل الحرمان بالكلية، و يشهد له: أنّ الآيه الأولى إنّما نزلت فى ورثه بعض الأنصار حيث إنّ إخوه الميّت أخذوا المال و حرّموا أولاده الصغار و امرأته «٨٩»، فيكون مساقها مساق جميع

الإطلاقات الواردة في أنّ للأبوين كذا، وللأخ كذا، وللخال كذا، وللعم كذا، إذ لا يرتاب أحد في ورودها في مقام تشخيص المستحقين إذا فرض ثبوت الإرث والاستحقاق لأصل الوارث في وقت. و يؤيده إطلاعهم - ظاهرا - على أنّ الوارث له حق المحاكمه، بمعنى أنّه لو ادّعى لمورثه مالا على أحد، فأقام شاهدا واحدا، فله الحلف وأخذ الحق، وإن كان على الميت دين يحيط بالحق. وقد دلت النصوص «٩٠» و الفتاوى على أن اليمين المثبتة هي اليمين لإثبات مال لنفسه، و لا- يمين لإثبات مال للغير بلا- خلاف ظاهرا «٩١»، مع صراحه النصوص في أنّ المعترف في جزء البيئه يمين صاحب الحق، و مشروعته الحلف من الوارث، مع ما ثبت من أنّه لا يمين لإثبات مال للغير يدلّ على أنّ التركة مال الوارث. و اعلم أنّ الظاهر إنّ حكم الوصيه و حكم الدين واحد، كما صرح به بعض، حاكيا له عن جمع الجوامع «٩٢» و فقه الراوندى «٩٣» و غيرهما من مصنفى آيات الأحكام «٩٤». ثم إنّ الثمره بين القولين تظهر في مواضع: منها: وجوب فطرته - لو كان عبدا - على الوارث، بل وجوب زكاه المال، على أحد الوجوه كما سيجىء. و منها: استحقاق الوارث لنمائه لأنّه نماء ملكه، و فى تعلق حقّ 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 المتقدمه: «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 يؤدي ما على أبيه» «٩٨» فإن الظاهر.. «٩٩». نعم، مقتضى الأصل وقاعده «تسلط الناس على أموالهم» ما نسب إلى الأصحاب. ومنها: جواز بيع التركة قبل الإيفاء، ذكره فى الدروس «١٠٠»، فإن أراد الجواز مع عدم الضمان، وعدم إذن الغرماء، فهو مناف لما سبق من الأخبار «١٠١»- وحكى عليه الإجماع فى الإيضاح «١٠٢» والمسالك «١٠٣» وكشف اللثام «١٠٤»- من عدم استقلال الوارث بالتصرف. نعم، حكم الفاضل بجواز رهن التركة «١٠٥»، ولعله لأنه يرى كون تعلق الدين بالتركة تعلق الرهن، لكن صرح بعض بأنه لم يعهد ذلك من قائل عدا ما حكاه الشهيد فى قواعد عن السيد رضى الدين قدس سرهما «١٠٦». نعم ظاهر محكى جامع المقاصد موافقه الفاضل فى باب الرهن «١٠٧»، لكنه عدل فى باب الحجر «١٠٨» كما عرفت. وإن أراد الجواز مع الضمان أو إذن الديان، فالظاهر جوازه على القولين لأنه وإن لم يكن مالكا- على قول الأكثر- إلما أن له ولاية التصرف بإذن الغرماء، إلا أن يمنع الولاية. بل له إمّا إعطاء الأعيان بإزاء الدين بعد التقويم أو ضمان الدين ثم التصرف فيها بما يشاء، كما يظهر من قوله عليه السلام: «ليس للورثة سبيل على العبد و ما فى يده حتى يضمنوا للغرماء» «١٠٩». ومنها: وجوب الزكاة على الوارث وعدمه، وتوضيحه: إنه إذا مات المالك و عليه دين و ترك نخيلا- مثلا- فإمّا أن يكون موته بعد ظهور الثمره و تعلق الزكاة بها، أو قبله. و الأول سيجىء حكمه. و على الثانى: فإمّا أن تكون التركة فاضلا عن الدين. و إمّا أن يكون الدين محيطا

بالتركه. و على التقديرين: فإمّا أن يكون الموت بعد الظهور أو قبله. فالأقسام أربعة: فعلى الأوّل يحسب الزكاه فى الفاضل إذا بلغ نصاباً، لانتقاله إلى الوارث. و ممنوعيته عن التصرف فيه - على أحد القولين المتقدمين فى الفاضل عن الدين «١١٠» - لا يوجب نفى الزكاه إذ غايته أنّه كالمرهون المقدور على فكه و لو بيعه، بل هو أولى. نعم، لو قيل بعدم الزكاه فى ما تعلق به حقّ الغير كالرهن و لو تمكّن 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 حجه عن التصرف كما تقدّم من أنّه لا يزيد عن الرهن المقدور على فكه، الذى صرح الشهيدان فى الروضه «١١١» و البيان «١١٢» بوجود الزكاه فيه، فما فى المسالك - من أنّ التركه المحاطه بالدين لا تجب زكاتها على الوارث و لو على الانتقال، لمنعه عن التصرف «١١٣» - لا يخفى ما فيه. ثمّ إنّّه إذا أخرج الوارث الزكاه من العين فهل يغرم بدلها للديان؟ الظاهر ذلك إذ لم يجب عليه دفع الزكاه من العين، و لا دفع الدين منها، فالوجوب فى كل منهما تخييرى الأداء من العين و غيره، فلا يلزم من العمل بخطابى أداء الزكاه و أداء الدين محذور لعدم التعارض، و تعلق الزكاه بالعين لا ينافى كون الخطاب تخييرياً. نعم لو قلنا: إنّ دفع قيمه مسقط للتكليف بالإخراج من العين حيث إنّه لولايته الشرعيه نقل العين المستحقه للفقراء إلى نفسه فسقط تكليفه بإخراج العين لا - أنّ دفع العين أحد طرفى التخيير، أمكن القول بأنّ تعلق حق الفقراء بالعين بمنزله تلف بعض التركه بغير اختيار الوارث،

فلا- يجب عليه الغرامه، مع إمكان القول بالوجوب حينئذ نظرا إلى عموم ما دل على أنه لا يجوز للوارث التصرف ما لم يضمن للغرماء حقهم، كما في الروايه المتقدمه في قوله عليه السلام: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده حتى يضمنوا للغرماء» (١١٤). و حينئذ فوجوب التصرف بدفع الزكاه لا ينافى توقف هذا التصرف على الضمان. و إن كان واجبا- أيضا- فيجب الضمان من باب المقدمه، و مجرد الحكم بوجوب إخراجه من العين لا- يوجب كون الإخراج مجانا و من غير عوض، كما أن وجوب أخذ مال الغير فى الاضطرار لا ينافى ضمانه الثابت بالقاعده. فنتيجه القاعده هى وجوب الأخذ بعد الضمان. فإن قلت: بعد تسليم تعلق الزكاه به و اشتراك الفقراء فى إخراج الزكاه ليس تصرفا فى متعلق حق الغرماء لأنه خارج عن الإرث، فلا يشمل ما دل على منعه على التصرف فى الميراث إلا بعد الضمان. قلت: مع أن هذا مبنى على تعلق الشركه فيه، إنه إنما يستقيم لو كان تعلق التكليف بأداء الزكاه متأخرا عن مشاركه الفقراء، نظير التكليف بأداء حصه الشريك إليه فى سائر الأموال المشتركه، و هو ممنوع. و كذا على الرابع، إن قلنا بملك الوارث، و ليس هنا مانع الحجر لأن الثمره تظهر فى ملك الوارث، و قد تقدم أن المنسوب إلى الأصحاب القطع بعدم حجه عن التصرف فى النماء (١١٥). ثم لو قلنا: بأن الشركه فى حكم مال الميت فظهرت الثمره و زادت الشركه و دخلت المسأله فى الصوره الثانيه. و لو زادت الشركه عند بلوغ حدّ الوجوب فى الصوره الثالثه، اتحد زمان تملك الوارث للفاضل و زمان نفي الوجوب، و الظاهر وجوب الزكاه على

الوارث للعمومات. و لو كان موت المالك بعد تعلق الوجوب، فلا إشكال في وجوب الزكاه في هذا المال و إن كان الميِّت مديونا لأنَّ الدين لا يمنع الزكاه. و لو ضاقت التركة عن الدين و الزكاه، فإن كان عين المال الزكوى تالفاً، بأن كانت الزكاه في ذمه الميِّت فهي كأحد الديون يوزع المال على الجميع، و إن كانت العين باقيه فالظاهر دفع الزكاه أولاً، أما على تقدير تعلق الشركه فواضح، و أمّا على تقدير تعلقه كتعلق الدين بالرهن و ديه الجنابه بالعبد الجانى فليسبق تعلق ذلك الحق، فيكون حقَّ الغرماء بعد الموت تعلق بمال تعلق حقَّ الغير به، فلا بدَّ من فكَّ الحقَّ المتقدم. ثمَّ على القول بالانتقال إلى الوارث فالظاهر منعه من التصرف مع مطالبه الورثه «١١٦» مطلقاً و لو كان الدين غير مستوعب - وفاقاً للإيضاح «١١٧»، و المحكى عن الكركى «١١٨» - لعموم الروايتين المتقدمتين في قوله: «ليس للورثه شىء» «١١٩»، و قوله: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده» «١٢٠». و ربّما يستدلّ لذلك بالآيه، و يقال: إنَّ مقتضاها أنّ تسلّط الورثه من جميع الوجوه متأخر عن الدين و الوصيّه، خولف ذلك في أصل الملك لما دلّ عليه من الدليل العقلى و النقلى فيبقى الباقي على المنع. و فيه: أنّ مقتضى الآيه تأخر التسلّط المطلق عن الدين، لا تأخر مطلق التسلط، فالعموم في قوله: التسلّط من جميع الوجوه، مجموعى لا أفرادى. و كيف كان، فمقتضى تلك الروايات هو المنع مطلقاً، إلّا أنّ فى بعض الأخبار دلالة على جواز التصرف إذا لم يحط الدين بالتركة، نحو مرسله البنزطى - المصححه إليه - : «عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ

ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن الذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» (١٢١). وما سيجىء من صحيحه الحلبي الدال على أن الوصى إذا عزل الدين وقسم الباقي بين الورثة ثم تلف المعزول غرمه (١٢٢) إذ لو لم تجز القسمة قبل إيفاء الدين إلى صاحبه لكان حق الديان. وفي معناها ما عن الكليني والشيخ في الموثق عن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام (١٢٣) أن ينفق على الورثة مع عدم الاستغراق، ويوفى الدين - أيضا - لوجوب إيصال حق كل من الورثة والديان إليهم، لكن لا يخفى أنه ليس في الرواية ما يوجب اختصاص ذلك بالوصى للميت - الولي الشرعي للصغار - بل ظاهر مطلق المتولى لأموال الميت والورثة، 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، المروى في باب: من تمكن من إيصال الزكاة فلم يفعل (١٢٤). ولصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: في رجل توفى فأوصى إلى رجل، وعلى الرجل المتوفى دين، فعمد الذى أوصى إليه فعزل الذى للغرماء فرفعه في بيته، وقسم الذى بقى بين الورثة، فسرق الذى للغرماء من الليل، ممن يؤخذ؟ قال: هو ضامن حين عزله في بيته، يؤدى من ماله» (١٢٥).

و روايه 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 ديناً، فقال: «يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسم ما بقى بين الورثه، قلت: فسرق ما كان أوصى به فى الدين، ممن يؤخذ؟ أمن الورثه أم من الوصى؟ قال: لا يؤخذ من الورثه و لكن الوصى ضامن له» «١٢٩». و قريب منها روايه عبد الله الهاشمى المحكيه عن الاستبصار «١٣٠» و التهذيب «١٣١» فى وصى أعطاه الميت زكاه ماله فذهبت. و لا بد من حمل هذه الروايات - وفاقاً للمحكى عن الشيخ فى التهذيبن - على صورته تمكن الوصى «١٣٢» لما تقدم من التقييد فى روايه الوصى الذى أمر بدفع مال إلى غيره، المرويّه فى باب الزكاه «١٣٣». و لو لم يتمكن من الدفع، فالظاهر المطابق للقاعده أن الضمان على الورثه إذ لا يستقر ملك الرجل على شىء من التركه قبل إيفاء الدين، لما تقدم من الروايتين الظاهرتين فى 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 الوصى، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الورثه، بل لا يبعد رجوعهم من أول الأمر إلى الورثه. و

المراد بضمان الوصى وجوب غرامته فيكون ما يغرمه كأصل مال الميت، لا أن الوصى ضامن للديان بمعنى عدم تسلطهم على الورثه. فقولته عليه السلام فى الروايه الثانيه: «لا يؤخذ من الورثه» و إن كان ظاهراً فى ذلك إلا أنه لا يبعد حمله على أن الضمان



يستقرّ على الورثه، بمعنى أن لا يرجع أحدهما إلى الوصى، بل الضمان يستقرّ على الوصى، فإن أخذ الديان منه فهو، وإن أخذوا من الوارث رجع الوارث إلى الوصى، كل ذلك لما تقرّر من أنّ الإرث لا يستقرّ ما لم يبرأ ذمه الميّت.

## المحاضرات فى الالهيات

### مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

الإلتفات إلى ماوراء الطبيعه إنجذاب طبيعى وميل فطرى بشرى، يظهر فى كلّ فردٍ من أفراد النوع البشرى من أوائل شبابه، ومطلع عمره مادامت مرآه تلك الفطره نقيّه صافيه لم تنكسف بآراء بشريه غير نقيّه.

وذلك الإلتفات والانجذاب نعمه كبيره من نعم الله سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون وصانعه ومنشئه، وما يترتب على ذلك من مسائل حيويّه.

ولكن هذا الانجذاب إنّما يجديه إذا خضع لتربيّه الأنبياء ورعايتهم، وصار مشفوعاً بالدليل والبرهان، إذ حينذاك يُصبح هذا الانجذاب كشجره مباركه «تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ»، ولا تُضعفها العواصف مهما كانت شديده قاعه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٦

وأما إذا ترك حتى استغلّته الأهواء والآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعلة المقدّسه واختفت تحت ركام من الأوهام والخرافات.

ولأجل ذلك يجب على القائمين على شؤون التربيّه أن يُطعموا الفطره البشريّه بالبراهين العقلية القاطعه الساطعه التى هداها إليها الذكر الحكيم والأحاديث الصحيحه الشريفة، وما أنتجت الأبحاث الفكرية طوال العصور والأزمنة فى الأوساط الدينيه.

ومن هنا عمد أئمه أهل البيت عليهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان وتنويرها بالبراهين الدامغه، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاك، بل وآخذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمه.

وقد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بتدوين علم الكلام، مقتبسين اصوله من خطبه وكلمه، فلم يزل ينمو ويتكامل فى ظلّ الاحتكاكات والمذاكرات، إلى

أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكره كبيره ألفت في ذلك المضمار كتباً قيّمه.

فمن الشيعة نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجرى) والشيخ المفيد (٤١٣ هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) وأبا الصلاح الحلبي (٤٤٧ هـ) وشيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠ هـ) وابن زهره الحلبي (٥٨٥ هـ) وسديد الدين الحمصي (٦٠٠ هـ) والمحقق الطوسي (٦٧٢ هـ) وابن ميثم البحراني (٦٧٩ هـ) والعلامة الحلبي (٧٢٦ هـ) والفاضل المقداد (٨٢٦ هـ) و... من الأعلام الفطاحل، والعلماء الأفاضل.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٧

وما كتبه تلك الثله المباركه في هذا المضمار رسائل جليله تكفّلت أداء الرساله بصوره كامله.

ولكن حيث إنّ كلّ عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر ويستجيب لمطالبه، فلا بدّ من أبحاث في هذا العصر تناسب حاجاته ومتطلباته.

وقد قام شيخنا العلامة الحجّه آيه الله السبحاني - دام ظلّه - بهذه المهمّه في عصرنا الحاضر، وهو ممّن كرّس قسماً كبيراً من حياته في هذا المجال. وقد أكثر من التأليف في هذا العلم، ودبّجت يراعته أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات، ومن أحسن نتاجاته المباركه في هذا العلم محاضراته القيمه التي ألقاها في جامعه قم الدينيه العلميه، وحرّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّي العاملي - حفظه الله -، وسماها «الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل» حيث كانت المحاضرات جامعه لأطراف هذا العلم، ومتكفّله لجميع مسائله المهمّه، وقد تعرّض فيها للأراء بعد أن حاكمها قضاءً منطقياً منصفاً. فالكتاب يغني الطالب الديني الّذي يريد أن يحيط بالأراء الكلاميه في جميع الأبواب، وقد صار محور الدراسه الكلاميه في جامعه قم منذ سنين. وقد قمت - بإذن من شيخنا الأستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيم على وجه لا يُخلّ بمقاصده وأهدافه،

ومنهجته، ويتمثل عملي هذا في:

تلخيص العبارات، والإكتفاء بأقصرها وأقلها أولًا؛

والاقتصار على أقوى البراهين وأوضحها ثانيًا؛

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨

وحذف الأقوال والأبحاث الموجهة للإطراب ثالثًا؛

والتصرف في تنسيق الأبحاث وترتيبها رابعًا؛

واستدراك ما فات شيخنا الأستاذ في بعض المجالات خامسًا.

وإن كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاه علمه، ومستقى من معين فضله، وله حقوق كبيره على العلم وأهله، والجيل المعاصر، حفظه الله مناراً للعلم، ومشعلاً للهدايه، أنه سميع مجيب.

جامعه قم المقدسه - على الرباني الكليايگاني

٣٠ رجب ١٤١٤ هـ ق

المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هـ ش

المحاضرات في الالهيات، ص: ٩

### مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الإختيار «١»

مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الإختيار «١»

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل» من أجمع وأحسن ما أُلّف في العقائد الإسلاميه في العصر الحاضر.

والكتاب عبارته عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلامة آيه الله جعفر السبحاني (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها وتحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّي العاملی (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعه العقائديه في أربعة أجزاء.

وقد قمت - في سالف الزمان - بتلخيصها وتهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسيه المقرره في الحوزه العلميه في قم المقدسه وقد تولّيت تدريسه دوره بعد دوره كما شاركني في ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا - حفظهم الله - آراءً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر يحقق الهدفين التاليين:

١. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

٢. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه الماده.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠

فلذلك قمت على ضوء مقترحاتهم وتجاربى عبر التدريس بأكمال بعض البحوث، وحذف ما لا يتمتع بأهميه، كما أوجدت تغييراً فى ترتيب مباحث الكتاب، كل ذلك انطلاقاً من قول الإمام على عليه السلام: «أن الأمور بالتجربه» «١».

وها انى اقدم نتيجته عملى فى هذا التلخيص الجديد الوافى للموسوعه

الأم راجياً من الله أن يستفيد منه طلاب العلوم الحقه.

نشكر الله تعالى على الطافه وتوفيقاته العظيمه كما نشكر الأساتذه الكرام على ما أبدوه من ملاحظات حول الكتاب نقداً واصلاحاً.

على الربانى الكليبايگانى

قم المقدسه

٢٩ جمادى الاولى ١٤٢٧ هـ . ق.

المطابق ل ٥ / ٤ / ١٣٨٥ هـ . ش

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١

**الباب الأول: فيما يتعلّق بذاته تعالى**

**الفصل الأول: مقدمات وأصول**

**اشاره**

الفصل الأول: مقدمات وأصول

إنّ هناك مقدمات وأصولاً ينبغى للطلاب الوقوف عليها قبل أن يتدىء بالبحث عن براهين وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وهى:

**الفصل الأول: مقدمات وأصول**

إنّ هناك مقدمات وأصولاً ينبغى للطلاب الوقوف عليها قبل أن يتدىء بالبحث عن براهين وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وهى:

١- دور الدين الإلهى فى حياه الإنسان

الدين ثوره فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقى فى جميع المجالات المهمه التى لها صلته وثيقه بحياه الإنسان؛ أهمها:

أ. تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات؛

ب. تنميه الأصول الأخلاقية؛

ج. تحسين العلاقات الإجتماعيه.

أما في المجال الأول: فإنّ الدين يفسّر واقع الكون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّه وتصويرها وتحديدتها بقوانين وحدود، كما أنه يفسّر الحياه الإنسانيه بأنّها لم تظهر على صفحه الكون عبثا ولم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوّنه في هذا الكوكب غايه عليا يصل إليها في ظلّ تعاليم الأنبياء والهداه المبعوثين من جانب الله تعالى.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤

وفي مقابل هذا التفسير الديني لواقع الكون والحياه الإنسانيه تفسير المادّي القائل بأنّ المادّه الأولى قديمه بالذات وهي التي قامت فأعطت لنفسها نظاماً، وأنّه لا- غايه لها ولا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياه الماديّه، وهذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل والخرافه، إذ كيف يمكن للمادّه أن تمنح نفسها نظاماً؟! وهل يمكن أن تتحد العله والمعلول، والفاعل والمفعول، والجاعل والمجعول؟

ومن هنا يتبين أنّ التكامل الفكرى إنّما يتحقّق في ظلّ الدين، لأنّه يكشف آفاقاً وسيعه أمام عقله وتفكّره.

وأما في المجال الثاني: فإنّ العقائد الدينيه تُعدّ رصيذاً للأصول الاخلاقيه، إذ التقيّد بالقيم ورعايتها لا ينفكّ عن مصائب وآلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلّا بعامل روحى يسهّلها ويزيل صعوبتها له، وهذا كالتضحيه في سبيل الحق والعدل، ورعايه الأمانه ومساعدته المستضعفين، فهذه

بعض الأصول الأخلاقية التي لا تنكر صحتها، غير أن تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاماً وصعوبات، والإعتقاد بالله سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها وتحمل المصائب والآلام.

وأما في المجال الثالث: فإن الدين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكل بالنسبة إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط، ولا يرى أى معنى للمميزات القومية والتفاريق الظاهرية. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن العقيدة الدينية تساند الأصول الاجتماعية، لأنها تصبح عند الإنسان

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٥

المتدين تكاليف لازمه، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء، أى إجراء التكاليف والقوانين الاجتماعية في شتى الحقول.

فهذه بعض المجالات التي للدين فيها دور وتأثير واضح، أفيصح بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبه أن نهمل البحث عنه، ونجعله في زاويه النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين وتأثيره في الجوانب الحيويه من الإنسان إنما هو من شؤون الدين الحقيقي الذي يؤيد العلم ويؤكد الاخلاق ولا يخالفهما، وأما الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحي بكذب وزور فخارجه عن موضوع بحثنا.

## ٢- الدين والفطره

إن علماء النفس يعتقدون بأن للنفس الإنسانية أبعاداً أربعه، يكون كل بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصه:

أ. روح الإستطلاع واستكشاف الحقائق، وهذا البعد من الروح الإنسانية باعث فطرى لسعى الإنسان في سبيل معرفه الكون واستكشاف الحقائق.

ب. حب الخير والنزوع إلى البرّ والمعروف، ولأجل ذلك يجد الإنسان في نفسه ميلًا إلى الخير والصلاح، وإنزجاراً عن الشرّ والفساد، وهذا الإحساس الفطرى مبدء للقيم والاخلاق الإنسانية.

ج. علاقه الإنسان بالجمال في مجالات الطبيعه والصناعه،

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٦

فالمصنوعات الدقيقه والجميله، واللوحات الفنيّه والتمائيل الرائعه تستمد روعتها وجمالها من هذا البعد.

د. الشعور الدينى الذى يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأن وراء

هذا العالم عالماً آخر يستمد هذا العالم وجوده منه، وأنَّ الإنسان بكلِّ خصوصياته متعلِّقٌ بذلك العالم ويستمدُّ منه.

وهذا البعد الرابع الذي اكتشفه علماء النفس في العصر الأخير وأُيدوه بالإختبارات المتنوّعة مما ركّز عليه الذكر الحكيم قبل قرون وأشار إليه في آياته المباركات، منها قوله تعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (١).

فالآية تنصّ على أنّ الدين - بمعنى الإعتقاد بخالق العالم والإنسان وبأنّ مصير الإنسان بيده - شىء خلق الإنسان عليه وفطر به، كما خلق وفطر على كثير من الميول والغرائز.

### ٣. المعرفة المعبره

إنّ الخطوه الأولى لفهم الدين هي الوقوف على المعرفة المعبره فيه؛ فالدين الواقعي لا- يعتبر كلّ معرفه حقاً قابلاً للإستناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفة المناسبه لذلك. يقول سبحانه:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (٢).

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٧

ترى أنّ الآيه ترفض كلّ معرفه خرجت عن إطار العلم القطعي. ولأجل ذلك يذمّ اقتفاء سنن الآباء والأجداد، اقتفاءً بلا دليل معتبر، وبلا علم بصحته وإتقانه. يقول سبحانه:

«وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (١).

وقال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (٢).

ربّما يقال: إذا كان اقتفاء الآباء والأجداد وتقليدهم امراً مذموماً فلماذا جوّز الاسلام تقليد الفقهاء في فروع الدين؟

والجواب: أنّ تقليد الفقيه في الأحكام الدينيه ليس من قسم التقليد المذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلى العالم واقتفائه أثره رجوع إليه مع الدليل، وعليه سيره العقلاء في جميع المجالات، فالجاهل



بالصنعه يرجع إلى عالمها، وجاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هذا، مضافاً إلى أن أصول العقائد ممّا يتمكّن كلّ إنسان بعقله وفطرته أن يتعرّف عليها، ويعتقد بها فليس للتقليد فيها مجال، إلّافما يرجع إلى الأبحاث الدقيقه والغامضه، فيجوز فيها الإستناد بأراء العلماء البارزين فى الكلام.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨

#### ٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى

إنّ العقل يدعو الإنسان العاقل ويحفزه إلى التفكير والبحث عن وجود الله تعالى. وذلك لأنّ هناك مجموعه كبيره من رجالات الإصلاح والأخلاق الدينى فدوا انفسهم فى طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه وتوالوا على مدى القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشرىه إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالىه، وأدعوا أنّ له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم، وأنّ الحياه لا- تنقطع بالموت، وإنّما ينقل الإنسان من دار إلى دار، وأنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، ومن خالف واستكبر فله النكايه الكبرى.

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي والإصلاح، ولم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحته من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّحه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنّ ها هنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود الله تعالى. وهو أنّ الإنسان فى حياته غارق فى النعم، وهذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٩

وعلى هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الذى غمر الإنسان بالنعم وأفاضها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابته لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعم المتوقّف على معرفته «١».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١

#### الفصل الثانى: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم

##### إشاره

الفصل الثانى: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم

إنّ البراهين الدالّه على وجود خالق لهذا الكون ومفيض لهذه الحياه كثيره متعدّده، ونحن نكتفى بتقرير ثلاثه منها:

١. برهان النظم؛

٢. برهان الحدوث؛

٣. برهان الإمكان والوجوب.

ففى هذا الفصل نبين برهان النظم ونقول:

إنّ من أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم، وهو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن

طريق مشاهدته النظام الدقيق البديع السائد في عالم الكون والتفكر فيه.

## ما هو النظم؟

إن مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان ومن خواصه أنه يتحقق بين أمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢

أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط وتناسق بين الأجزاء، أو توازن وانسجام بين الأفراد يؤدى إلى هدف وغايه مخصوصه، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر، وكتوازن الحاصل بين حياه الشجر والحيوان.

## تقرير برهان النظم

إن برهان النظم يقوم على مقدمتين: إحداهما حسيه، والأخرى عقليه.

أما الأولى: فهى هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعیه التى يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسيه الظاهريه وإمّا بفضل الأدوات والطرق العلميه التجريبيه. وما زالت العلوم الطبيعیه تكشف مظاهر وأبعاداً جديده من النظام السائد فى عالم الطبيعه، وهناك آلاف من الرسائل والكتب المؤلفه حول العلوم الطبيعیه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال.

وأما الثانيه: فهى أن العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبه والتقدير والتوازن والانسجام، يحكم بالبدهاه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلا عن فاعل قادر عليم ذى إرادته وقصد، ويستحيل تحقّقها صدفة وتبعاً لحركات فوضويّه للمادّه العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم وأنّه ملازم للمحاسبه والعلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجد، وغير ذلك من البديهيات العقليه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣

## برهان النظم فى الوحي الإلهي «١»

إنّ الوحي الإلهي قد أعطى برهان النظم إهتماماً بالغاً، وهناك آيات كثيره من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعته الكون وما فيه من النظم والإتقان حتى يهتدى إلى وجود الله تعالى وعلمه وحكمته.

نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير فى الآفاق والأنفس ويقول:

«سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (٢).

ويقول: «قُلْ أَنْظَرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «٣».

ويقول: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ

دَائِهِ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٤).

ويقول: «أَوْ لَمْ يَتَّفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ» (٥).

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٤

ويقول ايضاً: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (١).

وقال على عليه السلام: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وخلق له السمع والبصر، وسوى له العظم والبشر، أنظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبت على أرضها وصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها وتعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها وفي وزدها لصدّرها» (٢) ... فالويل لمن أنكر المقدرّ وجحد المدبّر...» (٣)

وقال الامام الصادق عليه السلام في ما أملاه على تلميذه المفضل بن عمر:

«أول العبر والأدلة على الباري جلّ قدسه، تهيئه هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت بفكرك وميزته بعقلك وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعة كالسّقف، والأرض ممدوده كالسّاط، والنجوم مضيئه كالمصابيح، والجواهر مخزونه كالذخائر، وكلّ شيء فيه لشأنه معدّ، والإنسان كالمملك ذلك البيت، والمخوّل جميع ما فيه، وضروب النبات مهينه لماربه، وصور الحيوانات مصروفه في مصالحه ومنافعه.

ففي هذا دلاله واضحه على أنّ العالم مخلوق بتقدير وحكمه ونظام وملائمه، وأنّ الخالق له واحد، وهو الذي ألفه ونظّمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه وتعالى جدّه». (٤)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٥

### إشكالات والإجابة عنها

إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها، والمعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم (١) الفيلسوف الانكليزي (١٧١١-١٧٧٦ م) في كتابه «محاورات حول الدين الطبيعي» (٢) وهي ستّة إشكالات كما يلي:

### الإشكال الأوّل

إنّ برهان النظم لا- يتمّتع بشرائط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجزّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جربنا المصنوعات البشريه فأرنا أنّها لا توجد إلاّ بصانع عاقل كما في البيت والسفينه والساعة وغير ذلك، ولكننا لم نجزّب ذلك في الكون، فإننا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم وهي مخلوقه لخالق عاقل وحكيم حتى نحكم بذلك في خلق هذا العالم، ولهذا لا يمكن أن نثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريه.

والجواب عنه: إنّ برهان النظم ليس برهاناً تجريبيّاً بأن يكون الملا-ك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجزّبه وغير المجزّبه، بل هو برهان عقلي يحكم العقل بعد مشاهدته النظم الحاكم على

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦

العالم الطبيعى والتفكر فيه بأنّه مخلوقٌ موجودٌ عالم قادر مختار من دون حاجه إلى مقوله التمثيل ونحوه.

وكون إحدى مقدماتيه حسيّيه لا يضّرّ بكون البرهان عقليّاً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر فى إثبات الموضوع، أى إثبات النظم فى عالم الكون، وأمّا الحكم والإستنتاج يرجع إلى العقل ويبتنى على محاسبات عقليه، وهو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ ها هنا مربّعاً، فإنّ العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعة متساويه فى الطول.

فالعقل يرى ملازمه بينه بين النظم بمقدماته الثلاث، أعنى: الترابط والتناسق والهدفية، وبين دخاله الشعور والعقل، فعندما يلاحظ ما فى جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفه كمّاً وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها

ويتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بأنها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخاله شعور وعقل وهدفه وقصد.

## الإشكال الثاني

إنّ هناك في عالم الطبيعه ظواهر وحوادث غير متوازنة خارجة عن النظام وهي لا تتفق مع النظام المدعى ولا مع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون، كالزلازل والطوفانات.

والجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الكونية شروراً كالزلازل والطوفانات لها نظام خاصّ في صفح الكون، ناشئه عن علل وأسباب معيَّنه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٧

تتحكّم عليها محاسبات ومعادلات خاصّه وقد وُقّ الإنسان إلى اكتشاف بعضها وإن بقي بعض آخر منها مجهولاً له بعد. «١»  
وأما أنّها ملائمه لمصالح الإنسان أو غير ملائمه له، فلا صله له ببرهان النظم الذي بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً وفاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم وقدره وإرادته، وسيجيء البحث عنها في الفصول القادمة فانتظره.

## الإشكال الثالث

ما ذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد في عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن في نفس الطبيعه، أي أنّ النظام يكون ذاتياً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّه معيَّنه لا تنفكّ عنها، وهذه الخواصّ هي التي جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

والجواب عنه: أنّ غايه ما تعطيه خاصيّه المادّه هي أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيَّنه من التكامل الخاصّ والنظام المعيَّن - على فرض صحّه هذا القول - لا أن تتحسّب للمستقبل وتتهيأ للحاجات الطارئه، ولا أن تقيم حاله عجيبه ورائعه من التناسق والإنسجام بينها وبين الأشياء

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٨

المختلفه والعناصر المتنافره في الخواصّ والأنظمه.

ولنأت بمثال لما ذكرناه، وهو مثال واحد من آلاف الأمثله في هذا الكون، هب أنّ خاصيّه الخليّه البشريّه عندما تستقرّ في رحم المرأه، هي أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظّمه، ولكن هناك في الكون في مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل وتهيؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن

يستند إلى خاصيته المادّه، وهو أنّه قبل أن تتواجد الخليه البشريّه في رحم الأمّ وجدت المرأه ذات تركيبه وأجهزه خاصه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأمّ تطوّرات في أجهزتها البدنيه والروحيّه مناسبه لحياه الطفل وتطوّراته.

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليه البشريّه، وما علاقه هذا بذاك؟

### ثلاثه اشكالات أخرى لهيوم

١. من أين نشبت أنّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأننا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به؟

٢. من يدري لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلي؟

٣. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غير أنّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكماليه كالعداله والرحمه التي يوصف بها.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩

والجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئه من عدم الوقوف على رساله برهان النظم ومدى ما يسعى إلى اثباته، إنّ رساله برهان النظم تتلخّص في إثبات أنّ النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة ولا من خاصيته ذاتيه للمادّه العمياء، بل وجد بعقل وشعور ومحاسبه وتخطيط، فله خالق عالم قادر.

وأما أنّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجوب الأزلي الأبدى أم لا، وأنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتي فعلي أو إنفعالي تدريجي، وأنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهي ممّا لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان ولا أنّه في رسالته ولا مقتضاه، بل لا بدّ في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أخرى مثل برهان الإمكان والوجوب، والاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه المذكوره في كتب الفلسفه والكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتي فعلي وليس بانفعالي تدريجي، وأنّ النظام الكياني ناشئ عن النظام الربّاني ومطابق له، وذلك النظام الربّاني العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير



ذلك من الأصول الفلسفيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠

٢

## برهان الحدوث

من البراهين التى يُستدلُّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وهو المشهور عند المتكلمين وتقرير البرهان يتوقف على تعريف الحدوث وأقسامه أولاً وإثبات حدوث العالم ثانياً فنقول:

## تعريف الحدوث وأقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوقاً بالعدم وهو على قسمين:

الأول: الحدوث الزمانى وهو مسبقته وجود الشئ بالعدم الزمانى كمسبقته اليوم بالعدم فى أمس ومسبقته حوادث اليوم بالعدم فى أمس.

والثانى: الحدوث الذاتى وهو مسبقته وجود الشئ بالعدم فى ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التى لها الوجود بعلة خارجه من ذاتها، وليس لها فى ماهيتها وحد ذاتها إلاالعدم، هذا حاصل ما ذكره فى تعريف الحدوث وتقسيمه إلى الزمانى والذاتى والتفصيل يطلب من محله. «١»

ثم إن مرجع الحدوث الذاتى إلى الإمكان الذاتى، فالاستدلال

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١

بالحدوث الذاتى راجع إلى برهان الإمكان والوجوب، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزمانى فنقول:

## حدوث الحياه فى عالم الماده

أثبت العلم بوضوح أن هناك انتقالاً حراريّاً مستمراً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام الباردة، ولا تتحقّق فى عالم الطبيعه عمليه طبيعه معاكسه لذلك، ومعنى ذلك أن الكون يتّجه إلى درجه تتساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره وعند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيه أو طبيعيه، ويستنتج من ذلك: أن الحياه فى عالم الماده أمر حادث ولها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزليّاً وبلا إبتداء لزم استهلاك طاقات الماده، وانضباب ظاهره الحياه الماديه منذ زمن بعيد. وإلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أن العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تتساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام، ولا توجد هناك طاقه مؤثره

لعملية الحياة، فلو لم يكن للعالم بدايه وكان موجوداً من الأزل لزم أن يقضى للحياه أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشمس المشرقه والنجوم والأرض المليئه من الظواهر الحيويه وعملياتها أصدق شاهد على أن العالم حدث في زمان معيّن، فليس العالم إلامخلوقاً حادثاً. (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢

### تقرير برهان الحدوث

مما تقدم تبينت صغرى برهان الحدوث وهى أن الحياه فى العالم المادى حادث، فليس بذاتى له، «١» وليضم إليها الأصل البدئى العقلى وهو أن كل أمر غير ذاتى معلل، كما أن كل حادث لابد له من محدث وخالق، فما هو المحدث لحياه الماده؟ إما هى نفسها أو غيرها؟ ولكن الفرض الأول باطل، لأن المفروض أنها كانت قبل حدوث الحياه لها فاقده لها، وفاقد الشىء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانى، فهناك موجود آخر وراء عالم الماده هو الموجد للماده ومحدث الحياه لها.

إلى هنا تم دور الحدوث الزمانى فى البرهان، وأنتج أن هناك موجوداً غير مادى، محدثاً لهذا العالم

المادى، وأمّا أنّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، وحادث أو قديم، فلا بدّ لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان والوجوب وامتناع الدور والتسلسل.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣

### الإجابة عن شبهه رسل

إنّ لبرترند رسل «١» هاهنا شبهه يجب أن نجيب عنها وهى: أنه بعد الإشاره إلى قانون «ترموديناميا» وما يترتب عليه من حدوث العالم المادى، قال:

لا- يصحّ أن يستنتج منه أنّ العالم مخلوق لخالق وراءه، لأنّ استنتاج وجود الخالق استنتاج على والاستنتاج العلىّ فى العلوم غير جائز إلّا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، ومن المعلوم استحاله إجراء العمليه التجريبيه على خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا- علّه محدثه، فإنّ الفرضين مشتركان فى نقض القوانين العلميه المشهوده لنا. «٢»

والجواب عنها: أنّ برهان الحدوث- كما عرفت- متشكّل من مقدّمتين، الأولى: حدوث العالم، وهذا نتیجه واضح من الأبحاث العلميه التجريبيه، والثانيه: الأصل العقلى البديهي، وليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوى فرض مخلوقيه العالم وفرض وجوده صدفةً أنّهما خارجتان عن نطاق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٤

العلوم التجريبيه، فصحيح، لكنّهما غير متساويين عند العقل الصريح الذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقلية الخارجيه عن نطاق العلوم التجريبيه الحسيه، فكأنّ رسل رفض العقل والبراهين العقلية وحصر طريق الاستدلال على طريقه الحسّ والاستقراء والتجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسيين الأوروبيين وغيرهم، وقد برهن على فساد هذا المبنى فى محله.

### برهان الحدوث فى الكتاب والسنة

إنّ فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضاً وسماءً وما بينهما وما فيهما. قال سبحانه: «أَنّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَهُ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» «١».

وقال سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» «٢».

فصرّح فى الآيه الأولى بخلق كلّ شىء فى الآيه الثانيه بخلق السموات والأرضين. وقد صرّح فى الآيه التاليه

بخلق كل دابته قال سبحانه:

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ» (٣).

وقال في حق الإنسان: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (٤).

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٥

إلى غير ذلك من الآيات. وكل مخلوق فهو حادث في ذاته كما أن كل مخلوق مادي حادث ذاتاً وزماناً. فالآيات الناظرة إلى مخلوقيه العالم المادي ناظرة إلى برهان الحدوث.

والأحاديث المروية عن العتره الطاهره عليهم السلام في حدوث العالم كثيره نكتفى بذكر بعض منها:

١. قال الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وبمحدث خلقه على أزلتيه» (١).

٢. وقال عليه السلام: «الحمد لله الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده» (٢).

٣. دخل رجل على الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وقال: يا ابن رسول الله، ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال عليه السلام: «أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا تكونك من هو مثلك». (٣)

٤. دخل أبو شاعر الديصاني على الإمام الصادق عليه السلام وقال: «ما الدليل على حدوث العالم؟» فدعا الإمام عليه السلام بيضه فوضعه على راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقىء رقيق لطيف به فضه سائله وذهبه مائعه، ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدخلها شيء؟ فقال: لا.

قال عليه السلام: فهذا الدليل على حدوث العالم. (٤)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦

٣

### برهان الإمكان والوجوب

إن برهان الإمكان والوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذات وهو الله - عز اسمه - ومن هنا قد اكتفى به المتكلم البارع نصير الدين الطوسي في سفره القيم «تجريد الاعتقاد» وتقرير هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وذلك لأن الموجود إما أن يستدعى من صميم ذاته ضروره وجوده ولزوم تحققه في

الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون متساوي النسبه إلى الوجود والعدم ولا يستدعى في حد ذاته أحدهما أبداً، وهو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان وغيره.

الأمر الثاني: كلّ ممكن يحتاج إلى علّه في وجوده، وهذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنّ العقل يحكم بالبدهاه على أنّ ما لا يستدعى في حد ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلّه، وإلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٧

الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارته عن كون الشيء موجداً لثان وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول.

وجه امتناعه أنّ مقتضى كون الأول علّه للثاني، تقدّمه عليه وتأخر الثاني عنه، ومقتضى كون الثاني علّه للأول تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حاله واحده وبالنسبه إلى شيء واحد، متقدّماً وغير متقدّم ومتأخراً وغير متأخر وهذا هو الجمع بين التقيضين.

إنّ امتناع الدور وجداني ولتوضيح الحال نأتى بمثال: إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقه واشترط كل واحد منهما لإمضاءها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقّف إمضاء كل على إمضاء الآخر، وعند ذلك لن تكون تلك الورقه ممضاه إلى يوم القيامة، وهذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارته عن اجتماع سلسله من العلل والمعالي الممكنه، مترتبه غير متناهيه، ويكون الكلّ متّسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي إلى علّه ليست بممكنه ولا معلوله.

والدليل على استحالته أنّ المعلوليه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسله، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسله الهائله معلوله، فما هي العلّه التي أخرجتها من كتم

العدم إلى عالم الوجود؟ والمفروض أنه ليس هناك شىء يكون علّه ولا يكون معلولاً، وألا يلزم إنقطاع السلسله

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨

وتوقفها عند نقطه خاصه، وهى الموجود الذى قائم بنفسه وغير محتاج إلى غيره وهو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إن كل معلول من السلسله متقوم بالعلّه التى تتقدمه ومتعلق بها، فالجزء الأول من آخر السلسله وجد بالجزء الثانى، والثانى بالثالث، وهكذا إلى أجزاء وحلقات غير متناهيه، وهذا المقدار من التعلق يكفى لرفع الفقر والحاجه.

قلت: المفروض أن كل جزء من أجزاء السلسله متّسم بوصف الإمكان والمعلوليه، وعلى هذا فوصف العلّيه له ليس بالأصالة والإستقلال، فليس لكل حلقة دور الإفاضه والإيجاد بالإستقلال، فلا بد أن يكون هناك علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها وتكون سناداً لها.

ولتوضيح الحال نمثل بمثال وهو أن كل واحد من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله إجتماع الأصفار، ومن المعلوم أن الصفر بإضافه أصفار متناهيه أو غير متناهيه إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتى يكون مصححاً لقراءه تلك الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهى أن فرض علل ومعاليل غير متناهيه مستلزم لأحد أمرين: إما تحقّق المعلول بلا علّه، وإما عدم وجود شىء فى الخارج رأساً، وكلاهما يدهى الإستحاله.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩

### تقرير برهان الإمكان

إلى هنا تمّت المقدمات التى يبتنى عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شك أن صفحه الوجود مليئه بالموجودات الإمكانيه، بدليل أنها توجد وتنعدم وتحدث وتفتنى ويطرأ عليها التبدل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات التى هى آيات الإمكان وسمات الإفتقار.

وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علّه لوجودها، وهذا باطل بحكم المقدمه الثانيه (كلّ

ممکن يحتاج إلى عله).

٢. البعض منها عله لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى المقدمه الثالثه (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهى إلى عله ليست بمعلول، وهو ممتنع بمقتضى المقدمه الرابعه (استحاله التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانيه عله ليست بمعلوله بل يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

فأوضح أنه لا يصح تفسير النظام الكونى إلبالقول بانتهاه الممكنات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠

إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصوره هى التى يصححها العقل ويعدها خاليه عن الإشكال، وأما الصور الباقية، فكلها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

### برهان الإمكان فى الذكر الحكيم

قد أشير فى الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أن حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً وتحققاً ولا أى شىء آخر أشار بقوله:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (١).

ومثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى» (٢).

وقوله سبحانه: «وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (٣).

وإلى أن الممكن ومنه الإنسان لا- يتحقق بلا- عله، ولا- تكون علته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (٤).

وإلى أن الممكن لا يصح أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصالة والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ» (٥).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١

### إجابه عن إشكال

قد استشكل على القول بإنهاء الممكنات إلى علّه أزلّيه ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقليه، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشئ لا يتحقّق بلا علّه.

والجواب: أنّ القاعده العقليه تختص بالموجودات الإمكانيه التي لا تقتضى في ذاتها وجوداً ولا عدماً، إذ الحاجه إلى العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضى في حدّ ذاته الوجود ولا العدم، لا بدّ له من علّه توجده، ويجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته ولا يحتاج إلى غيره، لما تقدّم من إقامه البرهان على امتناع التسلسل، فالإشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العلّه وهو الإمكان لا الوجود.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣

## الباب الثاني: في التوحيد ومراحله

### الفصل الأوّل: التوحيد في الذات

#### اشاره

يعنى بالتوحيد في الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أنّ ذاته تعالى متفرّد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأوّل بأحدية الذات وعن الثاني بواحديته. وفي سوره التوحيد إشاره إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الأوّل وقوله تعالى: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الثاني.

#### البرهان على بساطه ذاته تعالى

اعلم أنّ التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقليه فقط كالجنس والفصل.

٢. التركيب منها ومن الأجزاء الخارجيه كالمادّه والصوره والأجزاء العنصريه.

٣. التركيب من الأجزاء المقداريه كأجزاء الخط والسطح.

والمدعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٦

والدليل على أنّه ليس مركّباً من الأجزاء الخارجيه والمقداريه أنّه سبحانه منزّه عن الجسم والمادّه كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السلبيه.

والبرهان على عدم كونه مركّباً من الأجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيه له، وما لا ماهيه له ليس له الأجزاء



العقلية التي هي الجنس والفصل « ١ ».

والوجه في انتفاء الماهية عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فكلّ ماهية من حيث هي، تكون ممكنة، فما ليس بممكن، لا ماهية له واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهية له.

### دلائل وحدانيته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلا بدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركيب كلّ منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧

والآخر إلى ما به الإمتياز، وقد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

ب. صرف الوجود لا يتشّى ولا يتكرّر

قد تبين أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهية له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ كلّ حقيقة من الحقائق إذا تجرّدت عن أيّ خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تشّى وتتعدّد.

وعلى هذا، فإذا كان سبحانه - بحكم أنّه لا ماهية له - وجوداً

صرفاً، لا يتطرق إليه التعدد، ينتج أنه تعالى واحد لا ثانى له ولا نظير وهو المطلوب.

## التوحيد الذاتى فى القرآن والحديث

إن القرآن الكريم عندما يصف الله تعالى بالوحدانيه، يصفه ب «القَهَّارِيَّه» ويقول:

«هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (١)

وبهذا المضمون آيات متعدده أخرى فى الكتاب المجيد، وما ذلك إلا لأن الموجود المحدود المتناهى مقهور للحدود والقيود الحاكمه عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فاللأ محدوديه تلازم وصف القاهريه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨

ومن هنا يتضح أن وحدته تعالى ليست وحده عدديه ولا مفهوميه، قال العلامة الطباطبائى قدس سره:

إن كلاً من الواحده العدديه كالفرد الواحد من النوع، والوحده النوعيه كالإنسان الذى هو نوع واحد فى مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحد الذى يميز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شىء وهو القاهر فوق كل شىء، فليس بمحدود فى شىء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه باطل، فله من كل كمال محضه «١».

ثم إن إمام الموحدين علياً عليه السلام عندما سئل عن وحدانيته تعالى، ذكر للوحده أربعه معان، إثنان منها لا يليقان بساحته تعالى وإثنان منها ثابتان له.

أما اللذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه والوحده المفهوميه حيث قال:

«فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثه، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنه تشبيه وجل ربنا وتعالى عن ذلك».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٩

وأما اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته، وعدم المثل والنظير له، حيث قال:

«وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه ... وأنه عز وجل أحدي المعنى ... لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ...» (١).

نظريه التثليث عند النصارى

إن كلمات المسيحيين في كتبهم الكلاميه تحكى عن أن الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه التي تبتنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لأي مسيحي من الاعتقاد به، وفي عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحدين غير مشركين، وأن الإله في عين كونه واحداً ثلاثه ومع كونه ثلاثه واحد أيضاً.

وأقصى ما عندهم في تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أن عقيدته التثليث عقيدته تعبدية محضه ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلا الوحي، فإنها فوق التجريبات الحسيه والإدراكات العقليه المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظرية

ويلاحظ عليه أن عقيدته التثليث بالتفسير المتقدم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرفون كل واحد من الآله الثلاثه بأنه متشخص ومتميز عن البقيه، وفي الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

المحاضرات في الالهيات، ص: ٥٠

حقيقه لا مجازاً، أفيمكن الاعتقاد بشي ء يضاد بدهاه العقل، ثم إسناده إلى ساحه الوحي الإلهي؟

وأيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآله الثلاثه التي تتشكّل منها الطبيعه الإلهيه الواحده، فإن لها صورتين لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكل واحد من هذه الآله الثلاثه وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص و وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقسام أصل مستقل و شخصيه خاصه مميزه عما سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدد الإله الواجب بذاته، وقد افتكك أدله وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقسام الثلاثه موجوده بوجود واحد، فيكون الإله هو المركب من هذه الأمور الثلاثه، وهذا هو القول بتركب ذات الواجب، وقد عرفت بساطه ذاته تعالى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥١

تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه

إنّ التاريخ البشرى يرينا أنّه طالماً عمد بعض أتباع الأنبياء- بعد وفاه الأنبياء أو خلال غيابهم- إلى الشرك والوثنيه، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عباده بنى اسرائيل للعجل فى غياب موسى عليه السلام أظهر نموذج لما ذكرناه وهو ممّا أثبتته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرّب خرافه التثليث إلى العقيدة النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام وغيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

«وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (١)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه أنّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه والهندوكيه قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر وآله:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنوا (الواقى).

٣. سيفا (الهادم).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٢

وبذلك يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسيحيه تطوّرها فى القرون الخمسه الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسفيه والدينيه اليونانيه والشرقيه، وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصريه والإيرانيه التى انتشرت فى المناطق الأوروبيه حوالى القرن الأوّل الميلادى فاعتق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من «نروبي تر» و «وزنون» و «نرو». (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٣

### الفصل الثانى: التوحيد فى الصفات

إختلف الإلهيون فى كيفيه إجراء صفات الله الذاتيه عليه سبحانه على قولين:

الأول: عينيه الصفات مع الذات، وهذا ما تبنته أئمة أهل البيت عليهم السلام واختاره الحكماء الإلهيون وعليه جمهور المتكلمين من الإمامية والمعتزلة وغيرهما.

والثاني: زيادتها على الذات

وهو مختار المشبّه من أصحاب الصفات والأشاعره، قال الشيخ المفيد في هذا المجال:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ اسْمُهُ حَيٌّ لِنَفْسِهِ لَا بِحَيَاةٍ، وَأَنَّهُ قَادِرٌ لِنَفْسِهِ وَعَالَمٌ لِنَفْسِهِ لَا بِمَعْنَى كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْبُوهُ مِنْ أَصْحَابِ الصِّفَاتِ ...  
وهذا مذهب الإماميه كافّه والمعتزله إلّامن سمّيناه «١» وأكثر المرجئه وجمهور الزيديه وجماعه من اصحاب الحديث والمحكمه.  
«٢»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٥٤

قوله: «لابحياه» يعنى حياه زائده على الذات، وقوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم والقدره.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الصحيح هو القول بالعينيه، فإنّ القول بالزيادة يستلزم إفتقاره سبحانه فى العلم بالأشياء وخلقه إياها إلى أمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، ويخلق بقدره هى خارجه عن حقيقته وهكذا، والواجب بالذات منزّه عن الإحتياج إلى غير ذاته، والأشاعره وإن كانوا قائلين بأزليه الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزليه لا ترفع الفقر والحاجه عنه، لأنّ الملازمه غير العينيه. ثمّ إن زياده الصفات على الذات تسلزم الإثنيه والتركيب، قال الامام على عليه السلام:

«وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفه أنّها غير الموصوف، وشهاده كلّ موصوف أنّه غير الصفه، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جرّأه، ومن جرّأه فقد جهله». «١»

فإن قلت: لا شك أنّ لله تعالى صفات وأسماء مختلفه أنهيت فى الحديث النبوى المعروف إلى تسع وتسعين «٢»، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعيته ووحده الذات والصفات؟

قلت: كثره الأسماء والصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٥٥

ناظره إلى مقام الواقع العينى، ولا يمتنع كون الشىء على درجه من الكمال يكون فيها كلّ علماً وقدره وحياه ومع ذلك فينتزع منه باعتبارات

مختلفه صفات متعدده متكثره، وهذا كما أنّ الإنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً وجزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّ معلوم وكلّ مخلوق، وكلّ مقدور.

ثم إنّ الشيخ الأشعري استدللّ على نظريه الزياده بأنّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم عالماً، ومن المعلوم أنّ الله عالم، ومن قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. «١»

يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحاله اتحاد العلم والعالم وعينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه فى الإنسان ونحوه من الموجودات الممكنه فى ذاتها ولاشكّ فى مغايره الذات والصفه فى هذا المجال، ولكن لا تصحّ تسريته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينه هنا، فلا استحاله فى كون العلم عالماً وبالعكس.

وهناك ادلّه أخرى للأشاعره على إثبات نظريّتهم، والكلّ مخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. «٢»

ثم إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً وقائلون بنيابه الذات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٦

عن الصفات، ولكّنه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الأزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينه كالإماميه، ويدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الأنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان وأبى على الجبائى. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٧

### الفصل الثالث: التوحيد فى الخالقيه

#### إشاره

إنّ العقل يدلّ بوضوح على أنّه ليس فى الكون خالق أصيل إلّا الله سبحانه، وأنّ الموجودات الإمكانيه مخلوقه لله تعالى، وما يتبعها من الأفعال والآثار، حتى الإنسان وما يصدر منه، مستنده إليه سبحانه بلا مجاز وشائبه عنايه، غايه الأمر أنّ ما فى الكون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسييب.

وذلك لما عرفت من

أنه سبحانه هو الواجب الغنى، وغيره ممكن بالذات، ولا- يعقل أن يكون الممكن غنياً في ذاته وفعله عن الواجب، فكما أن ذاته قائمه بالله سبحانه، فهكذا فعله، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقيه. ومن عرف الممكن حق المعرفة وأنه الفقير الفاقد لكل شىء في حد ذاته، يعد المسأله بديهيه.

هذا ما لدى العقل، وأما النقل فقد تضافرت النصوص القرآنيه على أن الله سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإليك نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

«قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (١).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٨

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (١).

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٢).

«أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (٣).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» (٤).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنيه الداله على ذلك.

### موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلبه

إن الامعان فى الآيات الكريمه يدفع الإنسان إلى القول بأن الكتاب العزيز يعترف بأن النظام الإمكانى نظام الأسباب والمسببات، فإن المتأمل فى الذكر الحكيم لا يشك فى أنه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه والأشياء الواقعه فى دار الماده، كالسماه وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادننا، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الوارده فى القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسنا فأنما أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإليك ذكر نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

١. «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ». (٥)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٩



صَرَّحَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِتَأْثِيرِ الْمَاءِ فِي تَكْوُنِ الثَّمَرَاتِ وَالنَّبَاتَاتِ، فَإِنَّ الْبَاءَ فِي قَوْلِهِ: «بِهِ» بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ، وَنَظِيرُهَا الْآيَةُ: ٢٧ مِنْ سُورَةِ السَّجْدَةِ وَالْآيَةُ: ٤ مِنْ سُورَةِ الرَّعْدِ، وَغَيْرُهَا مِنَ الْآيَاتِ.

٢. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنفِثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ». «١»

فَقَوْلُهُ سَبَّحَانَهُ: «فَتَنفِثُ سَحَابًا» صَرِيحٌ فِي أَنَّ الرِّيَّاحَ تَحْرُكُ السَّحَابَ وَتَسَوِّقُهَا مِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ، فَالرِّيَّاحُ اسْبَابٌ وَعِلَلٌ تَكْوِينِيَّةٌ لِحَرَكَةِ السَّحَابِ وَبَسْطِهَا فِي السَّمَاءِ.

٣. «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» «٢».

فَالْآيَةُ تَصْرِّحُ بِتَأْثِيرِ الْمَاءِ فِي اهْتِزَازِ الْأَرْضِ وَرَبْوَتِهَا، ثُمَّ تَصْرِّحُ بِانْبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.

٤. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ» «٣».

فَالْآيَةُ تَسْنِدُ انْبَاتِ السَّنَابِلِ السَّبْعِ إِلَى الْحَبَّةِ.

ثُمَّ إِنَّ هُنَاكَ أفعالًا أَسْنَدَهَا الْقُرْآنُ إِلَى الْإِنْسَانِ لَا تَقُومُ إِلَّا بِهِ، وَلَا يَصِحُّ إِسْنَادُهَا إِلَى اللَّهِ سَبَّحَانَهُ بِحُدُودِهَا وَبِلَا وَاسِطَةٍ كَأَكْلِهِ وَشَرْبِهِ وَمَشِيهِ وَقَعُودِهِ

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٠

وَنِكَاحِهِ وَنُمُوِّهِ وَفَهْمِهِ وَشَعُورِهِ وَسُرُورِهِ وَصَلَاتِهِ وَصِيَامِهِ، فَهَذِهِ أفعالٌ قَائِمَةٌ بِالْإِنْسَانِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْهِ، فَهُوَ الَّذِي يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ وَيَنُمُو وَيَفْهَمُ.

فَالْقُرْآنُ يَعِدُّ الْإِنْسَانَ فَاعِلًا لِهَذِهِ الْأفعالِ وَعَلَّهُ لَهَا.

كَمَا أَنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٍ مُشْتَمِلَةً عَلَى الْأوامرِ وَالنَّوَاهِي الْإِلَهِيَّةِ، وَتَدَلُّ عَلَى مَجَازَاتِهِ عَلَى تِلْكَ الْأوامرِ وَالنَّوَاهِي، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْإِنْسَانِ دَوْرٌ فِي ذَلِكَ الْمَجَالِ وَتَأْثِيرٌ فِي الطَّاعَةِ وَالْعَصِيَانِ فَمَا هِيَ الْغَايَةُ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَمَا مَعْنَى الْجَزَاءِ وَالْعُقُوبَةِ؟

### التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقيه

إِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ حَصْرِ الْخَالْقِيَّةِ بِاللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْخَالْقِيَّةُ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِقْلَالِ وَبِالذَّاتِ، وَأَمَّا الْخَالْقِيَّةُ الْمَأْذُونَةُ مِنْ جَانِبِهِ تَعَالَى فَهِيَ لِاتِنَافِي التَّوْحِيدِ فِي الْخَالْقِيَّةِ. كَمَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ الْإِمْكَانِيَّةِ (اعْمَ مِنَ الطَّبِيعِيَّةِ وَغَيْرِهَا) لَيْسَتْ فِي عَرْضِ السَّبَبِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ، بَلِ الْمَقْصُودُ أَنَّ هُنَاكَ نِظَامًا ثَابِتًا فِي

عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعیه والأفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر وفعل مبدأً فاعلياً خاصياً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل وأثر صادراً من كل مبدأً فاعلي، كل ذلك ياذن منه سبحانه، فهو الذى أعطى السبب للناظر كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثر ياذن وتقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّه العامّ الجارى فى النظام الكونى الذى يؤيده الحسّ والتجربه وتبنتى عليه حياه الإنسان فى ناحيه العلم والعمل.

وبهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٦١

الطائفه الدالّه على حصر الخالق بالله تعالى، والطائفه الدالّه على صحّه قانون العليّه والمعلوليه واستناد الآثار إلى مبادئها القريبه، والشاهد على صحّه هذا الجمع، لفيف من الآيات وهى التى تسند الآثار إلى أسباب كونيه خاصه وفى عين الوقت تسندها إلى الله سبحانه، وكذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم والشعور، وفى الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيئته سبحانه، وإليك فيما يلي نماذج من هذه الطائفه:

١. انّ القرآن الكريم أسند حركة السحاب إلى الرياح وقال: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا» (١)

كما أسندها إلى الله تعالى وقال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا» (٢).

٢. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبه ويقول:

«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ» (٣)

وأخرى إلى الله تعالى ويقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ» (٤)

٣. انه تعالى نسب توفى الموتى إلى الملائكه تاره وإلى نفسه أخرى فقال: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (٥)

وقال: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (٦).

المحاضرات فى الالهيات،

٤. انّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنة الكاتب لأعمال عباده ويقول: «وَ اللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ» (١).

ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله ويقول: «بَلَى وَ رُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٢).

٥. لا شكّ انّ التدبير كالخلقه منحصر في الله تعالى، والقرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك ويقول: «وَ مَنْ يُدَبِّرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» (٣)

و- مع ذلك- يصرح بمدبريه غير الله سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (٤).

٦. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى الله سبحانه وإلى الإنسان) في جملة و يقول: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (٥).

فهو يصف النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله بالرمى وينسبه إليه حقيقه ويقول: «إِذْ رَمَيْتَ»، ومع ذلك يسلبه عنه ويرى أنه سبحانه الرامى الحقيقى.

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقه في تفسير التوحيد في الخالقيه وهو- كما تقدّم- أنّ الخالقيه على وجه الإستقلال منحصره فيه سبحانه، وغيره من الأسباب الكونيه والفواعل الشاعره إنما

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٣

تكون مؤثرات وفواعل بإذنه تعالى ومشيئته، وليست سببيتها وفاعليتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

### الإجابة عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقيته تعالى عامه لجميع الأشياء والحوادث، وكلّ ما في صفحه الوجود يستند إليه سبحانه، وعندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها، وهى:

أ. شبهه الثنويه في خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلى الله تعالى؛

ج. شبهه الجبر في الأفعال الإراديه.

أ. الثنويه وشبهه الشرور

نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادّه من الشرور والبلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا

يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، وثانيهما: مبدأ الشرور.

والجواب عنه بوجهين:

١.

إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صلته وثيقه بحياء الإنسان، أو لا تؤدّي

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٤

صلتها بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشرِّ والبلاء، إنما تتَّصف بصفه الشرِّية إذا أوجبت نحو اختلال في حياه الإنسان بحيث يوجب هلاكه نفسه أو ما يتعلَّق به أو يتضرَّر به بوجه.

ومن المعلوم أنّ هذه النسبه والإضافه متأخره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحققت الظاهره وقطع النظر عن المقايسه والإضافه لا يتَّصف إلَّا بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شىء يلائم ذاته، وإنما يأتي حديث الشرِّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل أوّلاً وبالذات، هو وجوده النفسى، والمفروض أنّ وجود كلّ من المقيس والمقيس إليه، لا يتَّصفان بالشرِّ والبلاء، بل بالخير والكمال، وأمّا الوجود الإضافى المنتزع من مقايسه إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها. «١»

٢. الشرُّ عدمى

هناك تحليل آخر للشبهه وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنّ ما يسمّى بالشرِّ من الحوادث والوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالذى

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٥

يسمّى بالشرِّ عند وقوع القتل ليس إلّا انقطاع حياه البدن الناشئ عن قطع علاقه النفس عن البدن، وما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس إلّا الإختلال الواقع فى أجهزه البدن وزوال ما كان موجوداً له عند الصحه من التعادل الطبيعى فى الأعضاء والأجهزه البدنيه.

وكذلك سائر الحوادث التى تتَّصف بالبلية والشرِّية.

ومن المعلوم أنّ الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، واما العدم فليس له حظٌّ من الواقعيه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. وإلى هذا أشار الحكيم السبزوارى فى منظومه حكيمته:

والشرُّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن

ب. التوحيد فى الخالقيه وقبائح الأفعال

ربّما يقال: الإلتزام بعموميه خالقيته تعالى لكلّ شىء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، وهذا ينافى تنزّهه سبحانه من كلّ قبح وشين.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٦٦

والجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهه الثبوت والوجود، وجهه استنادها إلى فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطّاعه والمعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، وما يستند إلى الله تعالى هى الجهه الاولى، والأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن والجمال، أى الحسن التكويني.

وبعبارة أخرى: عنوان الحسن والقبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الّذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقه الأفعال لأحكام العقل والشرع وعدمها، وهذا الحسن والقبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل - مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع - يستند إلى الله تعالى وينتهى إلى إرادته سبحانه، والفعل بهذا الإعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود والوجود خير وحسن فى حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (١).

وقال: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (٢).

فكلّ شىء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقه والحسن متصاحبان لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً.

وأما الإجابة عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٦٧

## الفصل الرابع: التوحيد فى الربوبية

### إشاره

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد فى الخالقيه كان موضع الوفاق عند الوثنيين قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (١)

ومثله فى سورة الزمر الآيه ٣٨.

وقال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (٢).

وأما مسأله التوحيد فى التدبير فلم تكن أمراً مسلماً عندهم، بل الشرك فى التدبير كان شائعاً بين الوثنيين، كما أنّ عبده الكواكب والنجوم فى عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين فى أمر التدبير،

حيث كانوا يعتقدون بأنّ الأجرام العلويه هي المتصرّفه في النظام السفلى من العالم وأنّ أمر تدبير الكون، ومنه الإنسان، فوض إليها فهي أرباب لهذا العالم ومدبرات له لا خالقات له، ولأجل ذلك نجد أنّ ابراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشاره إلى أفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٨

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسُ بِازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (١).

تري أنه عليه السلام استعمل كلمه الربّ في إحتجاجه مع المشركين، ولم يستعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد في الأوّل وإصرارهم على الشرك في الثاني. (٢)

### حقيقه الربويه والتوحيد فيها

لفظه الربّ في لغه العرب بمعنى المتصرّف والمدبّر والمتحمّل أمر تربيه الشىء، وحقيقه التدبير تنظيم الأشياء وتنسيقها بحيث يتحقّق بذلك مطلوب كل منها وتحصل له غايته المطلوبه له، وعلى هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست العا خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسببات دبر الأسباب وعقيب العلل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٦٩

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (١).

والتوحيد في الربويه هو الاعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكانى بيد الله سبحانه وأما الأسباب والعلل الكونيه فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته وقد صرح القرآن الكريم على أن هناك مدبرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (٢).

ويقاله الشرك



فى الربوبية وهو تصور أنّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون ومصير الإنسان فى حياته تكويناً وتشريعاً.

و هاهنا نكته يجب التنبيه عليها و هى أنّ الوثنية لم تكن معتقده بربوبيّة الأصنام الحجرية و الخشبية ونحوها بل كانوا يعتقدون بكونها اصناما للآله المدبّره لهذا الكون، و لمّا لم تكن هذه الآلهه المزعومه فى متناول أيديهم و كانت عباده الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهه و تصويرها فى أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقيقيه و هى الآلهه المزعومه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٠

## دلائل التوحيد فى الربوبية

١. تدبير الكون لا ينفك عن الخلق

إنّ النكته الأساسية فى خطأ المشركين تتمثل فى أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائله أو مؤسسه و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فى الغايه، فإنّ تدبير الكون فى الحقيقه إدامه الخلق والإيجاد.

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكونى بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقده للوجود الذاتى، لكن فقره ليس منحصراً فى بدء خلقته بل يستمرّ معه فى بقائه وعلى هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلق وإيجاد مستمرّ.

فتدبير الورده مثلاً ليس إلّا تكوّنها من المواد السّكريه فى الأرض ثم توليدها الأوكسجين فى الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية و الكيمياءيه فى ذاتها و ليست كل منها إلّا شعبه من الخلق، و مثلها الجنين مذ تكوّنه فى رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النموّ حتى يخرج من بطنها، و ليست هذه التفاعلات إلّا شعبه من عمليه الخلق و فرعاً منه.

٢. إنسجام النظام واتصال التدبير

إنّ مطالعه كلّ صفحه من الكتاب التكوينى العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحد

وارتباط وثيق بين أجزائه، ومن المعلوم أنّ وحده النظام

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧١

وانسجامه وتلائمه لاتتحقق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبّر واحد، ولو خضع الكون لإرادته مدبّرين لما كان من اتصال التدبير وانسجام اجزاء الكون أى اثر، لأنّ تعدّد المدبّر والمنظّم - بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات والمشخصات - يستلزم بالضرورة الاختلاف فى التدبير والإرادة، وذلك ينافى الانسجام والتلائم فى أجزاء الكون.

فوحده النظام وانسجامه كاشف عن وحده التدبير والمدبّر وإلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١).

وهذا الإستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمة اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام: «دَلَّ صَحَّه الأَمْر والتدبير واتتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد». (٢)

وسأله هشام بن الحكم: ما الدليل على أنّ الله واحد؟

فقال عليه السلام: «إتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال الله عزّ وجلّ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (٣)

### مظاهر التوحيد فى الربوبية

إنّ للتوحيد فى الربوبية نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونية والحقائق الوجودية فلا مدبّر فى صفحه الوجود، بالذات على وجه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٢

الإستقلال، سوى الله تعالى فهو ربّ العالمين لا ربّ سواه.

وينبغى فى ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثة أقسام لها أهميّة خاصّة فى حياه الإنسان الإجتماعيه وهى:

١. التوحيد فى الحاكميه

الحاكم هو الذى له تسلّط على النفوس والأموال، والتصرّف فى شؤون المجتمع بالأمر والنهى، والعزل والنصب، والتحديد والتوسيع ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا يحتاج إلى ولاية له بالنسبه إلى المسلّط عليه، ولولا ذلك لعدّ التصرّف عدوانياً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر الولاية على الغير متفرّع على كون الوالى مالكا للمولّى عليه أو مدبّر أموره فى الحياه، وبما أن لا مالكيه لأحد

على غيره إلا لله تعالى ولا مدبر سواه فإنه الخالق الموجد للجميع والمدبر للكون بأجمعه، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحقّ الولاية منحصر لله تعالى.

قال سبحانه: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (١).

وقال سبحانه: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (٢).

ومن جانب ثالث: أنّ وجود الحكومه والحاكم البشرى فى المجتمع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٣

أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لابد للناس من أمير برّ أو فاجر». (١)

ومن المعلوم أنّ ممارسه الإمره وتجسيد الحكومه فى الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فى النوع ويشافهه ويقابله مقابله الإنسان للإنسان، وعلى ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فى الله سبحانه ولزوم كون الحاكم والأمر بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور والتصرّف فى النفوس والأموال، وأن تكون ولايته مستمدّه من ولايته ومنبعته منها.

وعلى هذا فالحكومات القائمه فى المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّه من ولايته سبحانه وحكمه بوجه من الوجوه، وإذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهى حكومات طاغوتيه لا مشروعيتها لها.

٢. التوحيد فى الطّاعه

لا شكّ أنّ من شؤون الحاكم والولى، لزوم إطاعته على المحكوم والمولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، وقد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلا الله تعالى.

وعلى هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلا هو تعالى وأما غيره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٤

تعالى، فبما أنّه ليس له ولاية ولا حكومه على أحد إلا بإذنه تعالى وباستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حقّ الطّاعه على أحد إلا كذلك.

قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا

مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (١).

وقال سبحانه: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (٢).

٣. التوحيد فى التشريع

إنَّ الربوبية على قسمين: تكوينية وتشريعية ودلائل التوحيد فى الربوبية التكوينية تثبت التوحيد فى الربوبية التشريعية أيضاً، فإنَّ التقنين والتشريع نوع من التدبير، يدبّر به أمر الإنسان والمجتمع البشرى، كما أنه نوع من الحكومه والولاية على الأموال والنفوس، فيما أن التدبير والحكومه منحصرتان فى الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حقّ التقنين والتشريع إلّاه تعالى.

وأما الفقهاء والمجتهدون فليسوا بمشرّعين، بل هم متخصّصون فى معرفه تشريعه سبحانه، ووظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها وجعلها فى متناول الناس.

وأما ما تعرف فى القرون الأخيره من إقامة مجالس النّوّاب أو الشورى فى البلاد الإسلاميه، فليست لها وظيفه سوى التخطيط لإعطاء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٥

البرنامج للمسؤولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها، والتخطيط غير التشريع كما هو واضح.

والقرآن الكريم يعدّ كل تقنين لا يطابق الحكم والتشريع الإلهى كفراً وظلماً وفسقاً، قال سبحانه:

١. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١).

٢. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

٣. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (٣).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٧

## الفصل الخامس: التوحيد فى العباده

### إشاره

التوحيد فى العباده هو الهدف والغايه الأسنى من بعث الأنبياء والمرسلين، قال سبحانه:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (١).

وناهيك في أهميته ذلك أن الإسلام قرره شعاراً للمسلمين يؤكدون عليه في صلواتهم الواجبه والمندوبه بقولهم:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» «٢».

كما أن مكافحه النبي صلى الله عليه وآله بل وسائر الانبياء للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع

القرآن الكريم.

ولا تجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشكّ فيه وإتّما الكلام في حقيقه العباده ومصاديقها، فترى أنّ أتباع الوهابيّه يرمون غيرهم بالشرك في العباده

المحاضرات في الالهيات، ص: ٧٨

بالتبرّك بآثار الأنبياء والتوسّل بهم إلى الله سبحانه ونحو ذلك، فتميز العباده عن غيرها هي المشكله الوحيديه في هذا المجال، فيجب قبل كلّ شىء دراسه حقيقه العباده على ضوء العقل والكتاب والسّنّه فنقول:

### ما هي حقيقه العباده؟

العباده في اللغه بمعنى الخضوع والتذلل وقيل إنها غايه الخضوع والتذلل. «١» وهذا المعنى ليس هو المقصود من العباده المختصّه بالله تعالى.

توضيح ذلك: أنّ القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» «٢».

فلو كان الخضوع والتذلل عباده لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتّخاذ الشريك له تعالى في العباده!

كما أنّه سبحانه أمر الملائكه بالسجود لآدم فيقول: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» «٣».

مع أنّ السجود نهايه التذلل والخضوع للمسجود له، فهل ترى أنّ الله سبحانه يأمر الملائكه بالشرك في العباده؟!

المحاضرات في الالهيات، ص: ٧٩

إنّ إخوه يوسف ووالديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك والسلطنه، كما يقول سبحانه:

«وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» «١».

إذن ليس معنى العباده التي تختصّ بالله سبحانه ولا- تجوز لغيره تعالى هو الخضوع والتذلل، أو نهايه الخضوع، فما هي حقيقه العباده؟

حقيقه العباده- على ما يستفاد من القرآن الكريم- هي «الخضوع والتذلل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأنّ المخضوع له خالق وربّ ومالك وهي من شؤون الإلهيه». فترى أنّ القرآن في سوره الفاتحه قبل تخصيص العباده بالله تعالى، يوصفه بأنّه ربّ العالمين، ومالك يوم الدين، وأنّه هو الرحمن الرحيم، ومثله قوله

تعالى:

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (٢).

فالخضوع لله تعالى إنما يكون عباده له لأنه هو الخالق والرب وهو المالك والإله واختصاص هذه النعوت بالله تعالى يستلزم اختصاص العبادة له.

والحاصل: أن أي خضوع ينبع من الاعتقاد بأن المذخوع له إله العالم أو ربه أو فوض إليه تدبير العالم كله أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده ويكون صاحبه مشركاً في العبادة إذا أتى به لغير الله، ويقابل ذلك

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨٠

الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود وتكريمه - مبالغاً في ذلك - من دون أن ينبع من الاعتقاد بألوهيته، لا يكون شركاً ولا عباده لهذا الموجود، وإن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجها، فإنه وإن كان حراماً في الشريعة الإسلاميه لكنه ليس عباده بل حرام لوجه آخر، ولعلّ الوجه في حرمة هو أن السجود حيث أنه وسيله عامه للعباده عند جميع الأقسام والملل، صار بحيث لا يراد منه إلا العباده، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتى في الموارد التي لا تكون عباده، والتحرير إنما هو من خصائص الشريعة الإسلاميه، إذ لم يكن حراماً قبله، وإلا لما سجد يعقوب وأبناؤه ليوسف عليه السلام ويقول عز وجل: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا» (١).

قال الجصاص: قد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين، ويشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام... إلما أن السجود لغير الله على وجه التكرمه والتحيه منسوخ بما روت عائشه وجابر وأنس أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح

لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها». (٢)

وإلى ما ذكرناه في حقيقته العباده المختصه بالله تعالى وأنها ليست إلاخضوعاً خاصاً نابعاً عن الإعتقاد بألوهيه المخضوع له وأن له شأن الربوبيه والخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨١

تدلّ الأساليب الصحيحه والاستعمال العربى الصراح على أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهايه ناشٍ عن إستشعار القلب عظمه للمعبود لا- يعرف منشأها، واعتقاده بسلطه لا- يدرك كنهها وماهيتها. وقصارى ما تعرفه منها أنها محيطه به ولكنها فوق إدراكه. فمن ينتهى إلى أقصى الذلّ لملك من الملوك لا يقال إنه عبده، وإن قبل موطنه أقدامه، ما دام سبب الذلّ والخضوع معروفاً وهو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بكرمه المحدود. (١)

## نتائج البحث

وعلى ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبى أو الإمام أو المعلم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينيه، أو أضرحة الأولياء، وما يتعلّق بهم من آثار، إلاّ تعظيماً وتكريماً، لا عباده، وبذلك يتّضح أنّ كثيراً من الموضوعات التى تعرّفها فرقه الوهابيه عباده لغير الله وشركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه، وإنّما هو شرك وعباده إذا كان المخضوع له معنوناً بالألوهيه وأنه فوّض إليه الخلق والتدبير والإحياء والإماتة والرزق وغير ذلك من شؤون الإلهيه المطلقه، أو الإعتقاد بأنّ فى أيديهم مصير العباد فى حياتهم الدنيويه والأخرويّه. وأمّا إذا كان بداعى تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسناً عقلاً وشرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه والمودّه للصالحين من عبادالله تعالى وفيه رضاه سبحانه بالضروره.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨٣

## الباب الثالث فى صفاته تعالى

### إشاره

الباب الثالث فى صفاته تعالى

وفيه عشره فصول:

١. تقسيمات الصفات عند المتكلمين؛

٢. طرق معرفه صفاته تعالى؛

٣. علمه تعالى؛



٤. قدرته سبحانه؛

٥. حياته تعالى؛

٦. ارادته سبحانه؛

٧. كلامه تعالى؛

٨. الصفات الخبرية؛

٩. الصفات السلبية؛

١٠. نفى الرؤيه البصريه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٨٥

## الفصل الأول: تقسيمات الصفات عند المتكلمين

### اشاره

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات وهى:

### ١. الصفات الجماليه والجلاليه

إذا كانت الصفه مثبتة لجمال ومشيره إلى واقعيه فى ذاته تعالى سمّيت «ثبوتيه» أو «جماليه» وإذا كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص وحاجه عنه سبحانه سمّيت «سلبيه» أو «جلاليه».

فالعلم والقدرة والحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعيه فى الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيز والحركه والتغير من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحتها سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الإصطلاحين (الجماليه) و (الجلاليه) قريبان ممّا ورد فى الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» «١».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٨٦

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغير، وصفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، فيوصف بالكمال وينزّه بالجلال». «١»

### ٢. صفات الذات و صفات الفعل

قسّم المتكلمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل، والأول: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره والحياه والعلم. والثاني: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هي المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

### ٣. الحقيقه والإضافه

إنّ للصفات تقسيماً آخر وهو تقسيماً إلى الحقيقه والإضافه والمراد من الأولى ما تتّصف به الذات حقيقه، وهي إمّا حقيقه ذات إضافه كالعلم والقدره، إمّا حقيقه محضه كالحياه. والإضافه هي الصفات الانتزاعيه كالعالميه والقادره والخالقيه والرازقيه والعليه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨٧

### ٤. الذاتيه والخبريه

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه وخبريه. والمراد من الأولى أوصافه المعروفه من العلم والقدره والحياه، والمراد من الثانيه ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب والسّنّه ولولا ذلك لما وصف الله تعالى بها بمقتضى حكم العقل وذلك ككونه سبحانه مستويّاً على العرش وكونه ذا وجه، ويدين، وأعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الوارده في القرآن أو الحديث التي لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم والتشبيه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٨٩

### الفصل الثاني: طرق معرفه صفاته تعالى

#### إشاره

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفات الله تعالى ثلاثه:

#### الأول: الطريق العقلي

للطريق العقلي إلى التعرف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأول: الطريق العقلي الصرف ويكفي لذلك إثبات أنّه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق اللّم جميع صفاته الجماليه والجلاليه.

وقد سلك المتكلم الإسلامى الشهير نصير الدين الطوسى هذا السبيل للبرهنه على جملة من الصفات الجلاليه والجماليه حيث

قال:

وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته، ونفى الزائد، والشريك، والمثل، والتركيب بمعانيه، والصدِّ، والتحيُّز، والحلول، والاتِّحاد، والجهه، وحلول الحوادث فيه، والحاجه، والألم مطلقاً، واللَّهه المزاجيه، والمعاني، والاحوال، والصفات الزائده والرؤيه وعلى ثبوت الجود، والملك، والتمام، والحقيته،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٠

والخيريه، والحكمه، والتَّجْبُر، والقهر، والقِيُومِيَّه. «١»

والوجه الثانى: مطالعه الكون المحيط بنا، وما فيه من بديع النظام، فيكشف بطريق الإِنَّ عن علم واسع وقدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه، وكلَّ القوانين التى تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أى مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه لمبدع الكون وخالقه وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «٢».

وقال سبحانه:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» «٣».

وقال سبحانه:

«إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» «٤».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩١

### الثانى: طريق الوحي الإلهي

الطريق الثانى لمعرفة صفات الله تعالى الوحي الإلهي إلى انبياء الله تعالى وما روى عن الهداه الإلهيين المعصومين عليهم السلام وذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه وقسم من صفاته، ووقفنا على أنَّ الأنبياء مبعوثون من جانب الله وصادقون فى أقوالهم وكلماتهم.

وباختصار، بفضل الوحي - الذى لا خطأ فيه ولا زلل - نقف على ما فى المبدأ الأعلى من نعوت وشؤون، فمن ذلك

قوله سبحانه:

«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وعترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبره.

### الثالث: طريق الكشف والشهود

هناك ثله قليله يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالأبصار، فيرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراك قلبى، يدرك لأصحابه ولا يوصف

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٢

لغيرهم. والفتوحات الباطنيه من المكاشفات أو المشاهدات الروحيه والإلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنص الكتاب العزيز.

قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (١).

أى يجعل فى قلوبكم نورا تفرقون به بين الحق والباطل، وتميزون به بين الصحيح والزائف، لا بالبرهنه والاستدلال بل بالشهود والمكاشفه.

وقال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٢).

والمراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوءه طيله حياته فى معاشه ومعاده، فى دينه ودنياه. (٣)

وقال سبحانه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٤).

إلى غير ذلك من الآيات الظاهره فى أن المؤمن يصل إلى معارف

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٣

وحقائق فى ضوء المجاهده والتقوى، إلى أن يقدر على رؤيه الجحيم فى هذه الدنيا الماديه.

قال سبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (١).

نعم ليس كل من رمى، أصاب الغرض، وليست الحقائق رميه للنبال، وإنما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من

المكاشفات الغيبية والفتوحات الباطنية إلّا النزر القليل ممّن خلّص روحه وصفًا

## الفصل الثالث: علمه تعالى

### اشاره

لا خلاف بين الإلهيين فى أنّ العلم من صفاته تعالى وأنّ العالم والعليم من أسمائه سبحانه، لكنهم اختلفوا فى كيفية علمه تعالى بذاته وبغيره على أقوال. وقبل البحث عن مراتب علمه تعالى وكيفيته يجب أن نبحت عن حقيقه العلم فنقول:

### ما هو العلم؟

### اشاره

عرّف العلم بأنّه صورته حاصله من الشىء فى الذهن، وهذا التعريف لا يشمل إلّا العلم الحسولى، مع أنّ هناك قسماً آخر للعلم وهو العلم الحضورى، والفرق بين القسمين أنّ فى العلم الحسولى ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هى الصوره المنتزعه من الشىء وهذه الصوره الذهنيه وسيله وحيدته لدرك الخارج وإحساسه ولأجل ذلك أصبح الشىء الخارجى معلوماً بالعرض والصوره الذهنيه معلومه بالذات، وأمّا العلم الحضورى فهو عبارته عن حضور المدرك من دون توسط أى شىء وذلك كعلم الإنسان بنفسه.

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحسولى والحضورى يصحّ أن يقال:

«إنّ العلم على وجه الإطلاق عبارته عن حضور المعلوم لدى العالم».

وهذا التعريف يشمل العلم بكلاً قسّميه، غير إنّ الحاضر فى الأوّل هو الصوره الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه، وفى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم.

إذا وقفت على حقيقه العلم، فاعلم أنّ الإلهيين أجمعوا على أنّ العلم من صفات الله الذاتيه الكماليه، وأنّ العالم من أسمائه الحسنى، وهذا لم يختلف فيه إثنان على إجماله، ولكن مع ذلك اختلفوا فى حدود علمه تعالى وكيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال فى هذا المجال، فنقول:

### ١. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأول: مفيض الكمال ليس فاقدا له

إنَّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علماً حضورياً، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتم والأكمل، لأنَّ فاقداً الكمال لا يعطيه، ونحن وإن لم نحط ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٧

غير إننا نرزم إلى هذا العلم ب «حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة

شىء فى البين».

الثانى: التجرد عن الماده ملاك الحضور

ملاك الحضور والشهود العلمى ليس إلما تجرد الوجود عن الماده، فإن الموجود المادى بما أنه موجود كمى ذو أبعاد وأجزاء ليس لها وجود جمعى، ويغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنه فى تحوّل وتغيّر دائمى، فلا يصحّ للموجود المادى من حيث إنه مادى أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الذى هو حضور شىء لدى آخر.

فإذا كان الموجود منزهاً من الماده والجزئيه والتبعض، كانت ذاته حاضره لديها حضوراً كاملاً وبذلك نشاهد حضور ذاتنا عند ذاتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستو عالٍ من التجرد والبساطه عارياً عن كلّ عوامل الغيبه التى هى من خصائص الكائن المادى، كانت ذاته حاضره لديه، وهذا معنى علمه سبحانه بذاته أى حضور ذاته لدى ذاته بآتم وجه لتنزّهه عن الماديه والتركب والتفرّق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابة عن إشكال

قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشىء المغايره والإثنيه بين العالم والمعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايره وإثنيه فى ذاته سبحانه وهو محال.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٨

والجواب عنه: أنّ المغايره الإعتباريه تكفى لإنتزاع عناوين العلم والمعلوم والعالم من ذات واحده، وليس التغاير الحقيقى من خواص العلم حتى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحيد العالم والمعلوم، بل الملاك كلّهُ هو الحضور، وهذا حاصل فى الموجود المجرد كما تقدّم.

## ٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام ذاته سبحانه، وعلم بعد الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام فعله. ونستدلّ على القسم الأول بوجهين:

الأول: العلم بالسبب علم بالمسبب

إنّ العلم بالسبب والعلة بما هو سبب وعلة، علم بالمسبب، والمراد من العلم بالسبب والعلة، العلم بالحيثيه



التي صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ولتوضيح هذه القاعده نمثل بمثالين:

١. إنّ المنجم العارف بالقوانين الفلكيه والمحاسبات الكونيه يقف على أنّ الخسوف والكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع خاص، وليس علمه بهذه الطوارىء، إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هي علّه لكذا وكذا.

٢. إنّ الطيب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه وليس هذا العلم إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هي علّه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٩

إذا عرفت كيفيه حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالى علّه له، وقد تقدّم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

وبعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثيه التي صدر منها الكون بأجمعه، والعلم بتلك الحيثيه يلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألهين:

إنّ ذاته - سبحانه - لما كانت علّه للأشياء - بحسب وجودها - والعلم بالعلّه يستلزم العلم بمعلولها ... فتعقلها من هذه الجهه لابد أن يكون على ترتيب صدورهما واحداً بعد واحد «١».

الثانى: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع

إنّ المصنوع من جهه الترتيب المذى فى أجزاءه ومن جهه موافقه جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما أنّه مخلوق لله سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق ودقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونه فى المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» «٢».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٠

وقال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته،

أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كل شيء منه موضعه بعلمه». (١)

### ٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إن كل ممكن، معلول في تحققه لله سبحانه، وليس للمعلوليه معنى سوى تعلق وجود المعلول بعلمته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي، فكما أن المعنى الحرفي بكل شئونه قائم بالمعنى الإسمي فهكذا المعلول قائم بعلمته المفيضه لوجوده، وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علمته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الإستقلال وهو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع في حيطته، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلها حاضره لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أن العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم.

ويتربّب على ذلك أن العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه التي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، وكما أن النفس محيطه بتلك الصور وهي قائمه بفاعلها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق لله سبحانه قائم به وهو

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٠١

محيط به، فعلم الله وفعله مفهومان مختلفان، ولكنهما متصادقان في الخارج.

وقد اتضح بما تعرّفت أن علمه بأفعاله بعد إيجادها حضوري، كما أن علمه سبحانه بذاته وبأفعاله قبل إيجادها حضوري، فإنّ المناط في كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم وحضوره لدى العالم لا حضور صورته وماهيته، وهذا المناط متحقق في علمه تعالى بذاته وبأفعاله مطلقاً.

### علمه تعالى بالجزئيات

والإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانيه يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً، وذلك لما تقدّم أن نفس وجود كل شيء عين معلوميته لله تعالى ولا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرد والمادّي، والكلّي والجزئي، فكما أن الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغير معلوم لله سبحانه بتغيره

وتبدّله فالإفاضه التدريجيّه، والحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجيه.

## شبهات المنكرين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، وبقي الكلام فى تحليل الشبهات الّتى أُثيرت فى هذا المجال، وإليك بيانها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٢

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم وإلّا لانتقت المطابقه، وعلى هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله لا بما هى جزئيه متغيّره.

إنّ الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه، وعند ذلك يكون التغيّر فى المعلوم ملازماً لتغيّر الصور القائمه به سبحانه ويلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغيّر والتبدّل.

وقد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضوري بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه وحقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطرود التغيّر على علمه سبحانه إثر طرود التغيّر على الموجودات العينيه، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى، وأمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آله

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّيه وآلات جسمانيه، وهو سبحانه منزّه عن الجسم ولوازمه الجسمانيه.

والجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٣

الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطه قيوميّه، ولم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان فى علمه الحصولى بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان

إدراك الجزئيات متوقفاً على تلك الأدوات، وأما الواجب عزّ اسمه فلَمَّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقف علمه بها على الأدوات وإعمالها.

## تكملة

قد ورد في الشريعة الإسلامية الحقّ توصيفه تعالى بالسمع والبصر وعدّ السميع والبصير من أسمائه سبحانه «١» والحقّ أنّ سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغيّران وصف العلم، إنّما المغيّره بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقة والمصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانية حاضره لديه سبحانه، فالأشياء على الإطلاق، والمسموعات، والمبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، وفي الوقت نفسه علمه تعالى.

ثمّ إنّ الملايك المتقدّم وإن كان موجوداً في المشمومات والمذوقات والملموسات، فإنّها أيضاً حاضره لديه سبحانه كالمسموعات والمبصرات، لكنّ لَمَّا كان إطلاق هذه الاسماء ملازماً للمادّة والإحساس في أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس والذائق والشامّ عليه.

ومن الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٠٤

بالسميع والبصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربّه سميع يسمع ما يتلفّظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه وراآه.

ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى والمدرك - بصيغه الفاعل - من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» «١».

ولا شكّ أنّه سبحانه - بحكم الآيه الشريفه - مدرك، لكن الكلام في أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات والجزئيات؟ أو هو يعادل العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخير وهو العلم بالموجودات الجزئية العينية، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجيّه ووقوفه عليه وقوفاً تاماً. قال سبحانه:

«أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» «٢».

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٠٥

## الفصل الرابع: قدرته تعالى

### إشاره

اتَّفَقَ الإلهيُّونَ على أنَّ القدره من صفاته الذاتيه الكماليه كالعلم، ولأجل ذلك يعدُّ القادر والقدير من أسمائه سبحانه، لكنَّهم اختلفوا في حقيقه قدرته تعالى. فيجب تعريف القدره أوَّلًا وبيان

المعنى المناسب لساحته تعالى من قدره ثانياً.

## تعريف القدره

إنّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: (١)

الأول: أنّها عباره عن صحّه الفعل والترك، والمراد من الصحّه: الإمكان، فالقادر هو الذى يصحّ أن يفعل وأن يترك.

والثانى: أنّها عباره عن صدور الفعل بالمشيّه والاختيار، فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

وقد أورد على التعريف الأول بأنّ الإمكان المأخوذ فى التعريف، إمّا إمكان ماهوى يقع وصفاً للماهيه، أو إمكان استعدادى يقع وصفاً للمادّه؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٦

وعلى كلا التقديرين لا يصحّ أخذه فى تعريف قدرته سبحانه، لأنّ الله تعالى منزّه عن الماهيه والمادّه.

والمراد من المشيّه فى التعريف الثانى هو الإختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل بإختياره الذاتى ويترك كذلك، أى ليس فعله وتركه لازماً عليه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه على الفعل أو الترك.

## برهان قدرته تعالى

إذا كان الفعل متّسماً بالإحكام والإتقان، والجمال والبهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات وقدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع.

ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله وبدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى وقدرته، يقول سبحانه:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (١).

فالإحكام والإتقان فى الفعل آيتا العلم وعلامتا القدره، وإنّا نرى فى كلمات الإمام على عليه السلام أنّه يستند فى البرهنه على قدرته تعالى بروعه فعله وجمال صنعه سبحانه. قال عليه السلام: «وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكّمته».

(٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٧

وقال أيضاً: «واقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته». (١)

وقال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولائم بقدرته بين متضادّها». (٢)

### سعه قدرته تعالى

إنّ الفطره البشريه تقضى بأنّ الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان قادر على كلّ شيء ممكن، ولا يتبادر إلى الأذهان أبداً- لولا تشكيك المشكّكين- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر على شيء دون شيء. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء له سواء علماً وقدره وسلطاناً وملكاً وإحاطة». (٣)

والعقل الفلسفي يؤيّد هذا القضاء الفطري، لأنّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، وما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال والجمال، لأنّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، وأيّ كمال أبهى من القدره، فهي غير متناهيه تبعاً لعدم تناهي وجوده وكماله والنصوص الدينيه أيضاً دالّه على سعه قدرته تعالى. قال سبحانه: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٨

وقال تعالى: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» «١».

كما صرّح بعموميه قدرته تعالى فى الأحاديث المرويّه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

دفع شبهات فى المقام

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعموميه قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها ونبيّن وجه الدفع عنها:

١. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أوجب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، ولو أوجب بالنفى ثبت ضيق قدرته وعدم عمومها.

ويدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدره به أو عدمه، والوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شىء واحد واجباً بالذات وممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً وبما أنّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، وهو محال بالضرورة.

٢. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح فى البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟

والجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساوياً للمظروف، فجعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلك

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٩

الظرف مساوياً للمظروف لما يقتضيه قانون مساواه الظرف والمظروف، وأن يكون أصغر منه غير مساوٍ له - لما هو المفروض - وهذا محال، وإنّما يبحث عن عموميه القدره وعدمها بعد فرض كون الشىء ممكناً فى ذاته، وإلى هذا أشار الإمام على عليه السلام فى الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذى سألتنى لا يكون». «١»

٣. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإنّ أوجب بالإيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا



يقدر على إفئائه وإن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

والجواب عنه: أنّ الشىء المذكور بما أنّه ممكن فهو قابل للفناء، وبما أنّه مقيد بعدم إمكان إفئائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شىء واحد ممكناً وواجباً، قابلاً للفناء وغير قابل له، وهو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عموميه القدره، كما تقدّم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١١

## الفصل الخامس: حياته تعالى

### اشاره

يتفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى، وأنّ الحى من أسمائه الحسنى، ولكن إجراء هذا الإسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياه وكيفيه إجرائها على الله تعالى، فنقول:

### حقيقه الحياه

إنّ الحياه الماديه فى الحيوان والإنسان- بما أنّه حيوان- تقوم بأمرين، هما: الفعاليه والدراكيه، فالخصائص الأربع «١» التى ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل والإنفعال، والتأثير والتأثر ونرمز لها «بالفعاليه»، كما نرمز إلى الحسّ والإدراك المتسالم على وجودهما فى انواع الحيوان، وقد يقال بوجودهما فى النبات أيضاً، ب «الدراكيه» فالحيّ هو الدراك والفعال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الإلهيين.

فملاك الحياه الطبيعيه هو الفعل والدرك، وهو محفوظ فى جميع المراتب لكن بتطوير وتكامل، أعنى: حذف النواقص والشوائب الملازمه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٢

للمرتبه النازله عن المرتبه العاليه، فالفعل المترقّب من الحياه العقليه فى الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتيه والحيوانيه، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الكليه أعلى وأكمل من حسّ النبات وشعور الحيوان ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنّا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد إلّا كون الموجود «دراكاً» و «فعالاً».

### معنى حياته تعالى

فإذا صحّ إطلاق الحياه بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوته فليصحّ على الموجودات الحيه العلوويه لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حىّ بالمعنى الذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسبه لمقامه الأسنى، بحذف النواقص والأخذ بالزّيد واللّب، فهو تعالى حىّ أى «فاعل» و «مدرّك» وإن شئت قلت: «فعال» و «دراك» لا كفعاليه الممكنات ودراكيته.

قد ثبت بالبرهان أنه سبحانه عالم وقادر، وقد تقدّم البحث فيه، وقد بيّنا أنّ حقيقه الحياه فى الدرجات العلويه، لا تخرج عن كون المتّصف بها ذراكاً وفعالاً، ولا شكّ أنّ لله تعالى أتمّ مراتب الدرك والفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم والقدرة، ففعله النابع عن علمه وقدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيّ بأعلى مراتب الحياه.

أضف إلى ذلك أنه سبحانه خلق موجودات حيّه، مدركه فاعله، فمن المستحيل أن يكون معطى الكمال فاقداً له.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٣

### تذييل

عُيّد من صفاته الثبوتيه الذاتيه، الأزليه والأبديه والسرمدية والقدم والبقاء، وعليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، وموجود سرمدىّ.

قالوا: يطلق عليه الأُولان لأجل أنه المصاحب لمجموع الأزمنه المحقّقه أو المقدّره فى الماضى، كما اطلق عليه الآخران لأجل أنه الموجود المستمرّ الوجود فى الأزمنه الآتية محقّقه كانت أو مقدّره، ويطلق عليه السرمدية بمعنى الموجود المجمع لجميع الأزمنه السابقه واللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون فى تفسير هذه الأسماء والصفات.

يلاحظ عليه: أنه يناسب شأن الموجود الزمانى الذى يصاحب الأزمنه المحقّقه أو المقدّره، والماضيه أو اللاحقه، والله سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمكان، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبقاً بالعدم فى ذاته ولا يمتنع طروء العدم عليه، ويقابله واجب الوجود بالذات وهو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته، ويمتنع عليه طروء العدم ولا يلابسه أبداً، ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبديّاً باقياً، وبملاحظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبقه وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسرمدية

ويقال: إنه سرمدى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٥

## الفصل السادس: إرادته تعالى

### إشاره

إنَّ الإراده من صفاته سبحانه، والمريد من أسمائه، ولم يشكَّ فى ذلك أحد من الإلهيين أبداً، وإنما اختلفوا فى حقيقتها، وأنها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

### حقيقه إرادته تعالى

إنَّ الإراده فى الإنسان بأى معنى فسّرت، ظاهره تظهر فى لوح النفس تدريجيّ، ومن المعلوم أنَّ الإراده بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنَّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغير والتبدل من فقدان إلى الوجدان، وما هذا شأنه لا يليق بساحه البارىء، ولأجل ذلك اختلفت كلمه الإلهيين فى تفسير ارادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء والمتكلمين «١» أنَّ اراده الله سبحانه هى علمه تعالى بأنَّ الفعل على نظام الخير والأحسن أو علمه بأنَّ الفعل ذو مصلحه عائده إلى غيره تعالى وعلى هذا تكون الإراده من الصفات الذاتيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٦

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنَّه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته وأنَّه كيف يكون. «١»

وقال ابواسحاق النوبختى:

وهو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. «٢»

يلاحظ عليه: أنَّ مفاهيم الصفات ومعانيها متغايره وعينيتها فى حقه تعالى راجعه إلى واقعيتها ومصادقها وعلى هذا تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه، ولأجل عدم صحه هذا التفسير نرى أنَّ أئمه اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبى عبدالله الصادق عليه السلام: علمه ومشيتته مختلفان أو متفقان...؟

فقال عليه السلام: «العلم ليس هو المشيئه، ألا ترى أنَّك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول سأفعل كذا إن علم الله» «٣».

والحق أنَّ الإراده من الصفات الذاتيه وتجرى عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادته كونه فاعلاً مختاراً

فى مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لإثبات الإرادة له بنعت كونها طارئه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٧

زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوه إلى الفعل، لأنها لا تعدّ من صفات الكمال مقينه بهذه الخصائص، بل كمالها فى كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإراده فالله سبحانه واجد له عى النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غيرالمقهور فى سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإراده إلى وصف سلبي وهو كونه غير مقهور ولا مستكره، بل هى وصف وجودى هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا- يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز.

فلو صحّ تسميه هذا الاختيار الذاتى بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى وإلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل. «١»

### الإرادة فى روايات اهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام أنّ مشيئته وإرادته من صفات فعله، كالرازقيه والخالقيه، وإليك نبذاً من هذه الروايات:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٨

١. روى عاصم بن حميد، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلّا المراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد». «١»

٢. روى صفوان بن يحيى قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: أخبرنى عن الإراده من الله ومن الخلق.

قال: فقال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإنّ إرادته إحدائه لا غير ذلك، لأنّه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّه عنه، وهى صفات الخلق، فإنّ إرادته الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّه، ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنّه

لا كيف له». (٢)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئه محدثه». (٣)

ترى أنّ الروايه الأولى تنفى الأزليه عن الإراده، فلا تكون من صفاته الذاتيه التي هي عين ذاته تعالى، كما أنّ الروايه الثالثه صرّحت على أنّ المشيئه محدثه، فلا تكون من صفاته الذاتيه وقد صرّحت الروايه الثانيه على أنّ إرادته تعالى عين إحداثه تعالى وإيجاده فهي عين فعله، ولكنّ الروايات لاتنفي كون الإراده بالمعنى الذي فسرناها به، أعنى: الإختيار

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٩

الذاتى من صفات ذاته، بل الذى نفته، هي الإراده بالمعنى الموجود فى الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإراده لله تعالى يستلزم محذورين:

الأول: قدم المراد أو حدوث المرید، كما ورد فى الروايه الأولى؛

الثانى: طروء التغيير والتدریج على ذاته سبحانه، كما ورد فى الروايه الثانيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٢١

## الفصل السابع: كلامه تعالى

### اشاره

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنة على كونه سبحانه متكلماً، ولكنهم اختلفوا فى أمرين:

أ. تفسير حقيقه كلامه تعالى؛

ب. حدوثه وقدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال علماء والمفكرين الاسلاميين فى عصر العباسيين، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره فى التاريخ تفصيلاً، وعرفت ب «محنه القرآن» فيلزمنا البحث والتحليل حول دينك الأمرين على ضوء القرآن والنقل المعبر فنقول:

## الأقوال فى تفسير كلامه تعالى

الأقوال التي ذكرها المتكلمون والفلاسفه فى هذا المجال، ثلاثه:

١. نظريه العدليه «١»: وهو أنّ كلامه تعالى عبارته عن أصوات وحروف

غير قائمه بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبى أو غير ذلك فكما يكون الله تعالى منعماً بنعمه يوجد فى غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام فى غيره وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعل. «١»

وهذا المعنى من الكلام يسمى بالكلام اللفظى وهو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

٢. نظريه الأشاعره: يظهر من مؤلف المواقف «٢» أن الأشاعره معترفون بالكلام اللفظى وبأنه حادث، ولكنهم يدعون معنى آخر وراءه ويسمونه بالكلام النفسى.

قال الفاضل القوشجى فى تفسير الكلام النفسى:

إن من يورد صيغه أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالألفاظ التى نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلد، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والإصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجب، هو الذى نسميه الكلام النفسى. «٣»

وهذا المعنى من الكلام- على فرض ثبوته- يكون من صفات ذاته تعالى وقديم بقدم الذات، ولكنه ليس امراً وراء العلم التصورى أو التصديقى، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى

الحقيقي للكلام، وأما تسميه العلم بالكلام على سبيل المجاز فهي خارج عن موضوع البحث.

٣. نظريّة الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظي، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى ونسّميه بـ «الكلام الفعلي».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظي ليس إلبراز ما هو موجود في نفس المتكلّم ومستور عن المخاطب والسامع، فالكلام ليس إلفظاً دالاً على المعنى الّذي تصوّره المتكلّم وأراد إيجاده في ذهن السامع، فحقيقه الكلام هي الدلالة والحكاية، ولا شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله وعلى خصوصياته الوجودية، وليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى ودلاله الفعل على الفاعل، إلّا أنّ دلاله الأوّل وضعي اعتباري، ودلاله الثاني تكويني عقلي، والدلالة التكوينيّة العقليّة أقوى من الدلالة اللفظية الوضعيّة.

وعلى هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذي يفيدته الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل في سريره من المعاني والحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع والتطوير.

ونظريه الحكماء في تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٢٤

الإلهي في الكتاب والسنة، فالقرآن يصف المسيح عليه السلام بأنّه كلمه الله الّتي ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ». «١»

وقد فسّر الامام على عليه السلام: قوله تعالى بفعله الّذي ينشئه ويمثله، حيث قال:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا ببناء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله».

وبذلك يظ «٢» هر أنّ الصواب من الآراء المتقدّمة هو نظريّة الحكماء، وأما نظريه العدليه من المتكلّمين فهي غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه

وإنّما هو قسم قليل منه. وأمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر في الكتاب والسنة.

فالعديله أصابوا في جهه وأخطأوا في جهه اخرى، أصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه وأخطأوا في حصره في الكلام اللفظي.

ولكنّ الأشاعره أخطأوا في جهتين: في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي، وفي ادعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى وجعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٢٥

### كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

#### ١. نظريه القدم

أول من أكّد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى مخلوقاً وأصرّ عليه، أهل الحديث، وفي مقدّماتهم «أحمد بن حنبل» فإنه الّذى أخذ يروج فكره عدم خلق القرآن ويدافع عنها بحماس، متحمّلاً في سبيلها من المشاقّ ما هو مسطور في زبر التاريخ، وإليك نصّ نظريته في هذه المسأله:

والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو اخبث من الأول. «١»

#### ٢. نظريه الحدوث

قد تبنت المعتزله القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتى الوسائل، ولما كانت الخلافه العباسيه في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق بالله، تؤيد حركه الاعتزال وآراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٢٦

وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه في هذه المسأله، وكانت نتيجة هذا الإمتحان أن أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظريه الخلق، ولم يمتنع الا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، وإليك ما ذكره القاضى عبد الجبار في هذا المجال:

أمّا مذهبنا في ذلك أنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته،



وجعله دلاله لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذا هو المذى نسمعه اليوم وتلوه وإن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيده امرىء القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. «١»

وهذه النظرية هي المقبولة عند الشيعة الإمامية. «٢»

٣. نظريته القدم والحدوث

أول ما أعلنه الشيخ الأشعري في هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر. «٣»

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٢٧

ولكنه رأى القول بأن قدم القرآن المقروء والملفوظ شىء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظرية جديدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلى أن المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسى.

ويردّه أنه لا دليل من العقل والوحي على الكلام النفسى.

### دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى

صرح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى - أعنى: القرآن - فى قوله سبحانه: «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ». «١»

والمراد من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» «٢».

وقوله سبحانه: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ». «٣»

والمراد من «محدث» هو الجديد وهو وصف «للذكر» ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل، كما أن الإنجيل جديد، لأنه أتاهم بعد التوراه، وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٢٨

### موقف أهل البيت عليهم السلام

إن تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن لإحقاق الحق وإزاحة الشكوك بل استغلت

كل طائفه تلك المساله للتنكيل بخصوصها، فلأجل ذلك أن أئمه أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسأله، فقد سأل الريان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال عليه السلام:

«كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا». «١»

نرى أن الامام عليه السلام يتعد عن الخوض في هذه المساله لما رأى من أن الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأن الإكتفاء بأنه كلام الله أحسم لمادّه الخلاف. ولكنهم عليهم السلام عندما أحسوا بسلامه الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرّحوا بأن الخالق هو الله سبحانه وغيره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سبحانه وإلا يلزم اتحاد المنزل والمنزل، فهو غيره، فيكون لا محاله مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنه كتب على بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد، وفيه: «وليس الخالق إلا الله عزوجل وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله لا تجعل له

اسماً من عندك فتكون من الضالّين». (٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٢٩

### تكملة

إتفق المسلمون والإلهيون على أنّ الصدق من صفاته تعالى وأنه سبحانه صادق. والمراد من صدقه تعالى كون كلامه منزهاً عن شوب الكذب، ولما كان المختار عندنا فى «الكلام» أنه من الصفات الفعلية يكون الصدق فى الكلام مثله وهو واضح.

ويمكن الإستدلال على صدقه بأنّ الكذب قبيح عقلاً، وهو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح، والبرهان مبنى على قاعده التحسين والتقييح العقلين، وهى من القواعد الأساسية فى كلام العدلية.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣١

## الفصل الثامن: الصفات الخبرية

### اشاره

قسم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه وخبريه، والمراد من الأولى أوصافه المعروفه من العلم والقدره والحياه، والمراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلوّ والوجه واليدين إلى غير ذلك، وقد اختلفت آراء المتكلمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

### الأول: الإبتات مع التكييف والتشبيه

زعمت المجسّمه والمشبّهه أنّ لله سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان. قال الشهرستاني:

أما مشبّهه الحشويه ... أجازوا على ربّهم الملامسه والمصافحه وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا والآخرة، إذا بلغوا فى الرياضه والإجتهد إلى حدّ الإخلاص. (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٢

وبما أنّ التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا ريب فى بطلان هذه النظرية.

### الثانى: الإبتات بلا تكييف ولا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعري ومن تبعه يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه ولا تكييف». يقول الأشعري:

إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَجْهًا بِلَا كَيْفٍ، كما قال: «وَيَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (١).

وإنَّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (٢). (٣)

وقد نقلت هذه النظرية عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير. (٤) وحاصل هذه النظرية أنَّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده في البشر، فله يد وعين، لا- كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا- على حسب زعمهم- في الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنَّ لله يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجهنا، وهكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز، فاستعمالها في المعاني الحقيقية وإثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفيه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه ولكن بلا

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٣٣

ذنب ولا- مخلب ولا- ناب ولا- ... وإبراز العقيدة الإسلامية بصورة الإبهام والألغاز كما في هذه النظرية كإبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية كما في النظرية الأولى، لا يجتمع مع موقف الاسلام والقرآن في عرض العقائد على المجتمع الإسلامي.

وممن خالف هذه النظرية أبو حامد الغزالي، وحاصل ما ذكره في نقدها أنَّ هذه الألفاظ التي تجرى في العبارات القرآنية والأحاديث النبوية لها معان ظاهره وهي الحسيه التي

نراها، وهي محاله على الله تعالى، ومعان أخرى مجازيه مشهوره يعرفها العربي من غير تأويل ولا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد في قوله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ خَمَّرَ آدَمَ بِيَدِهِ، وَإِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» فينبغي أن يعلم أن هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما- وهو الوضع الأصلي-: هو عنصر مركب من لحم وعظم وعصب، وقد يستعار هذا اللفظ، أعني: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلاً، كما يقال: «البلده في يد الأمير». فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً وبقيناً أن الرسول صلى الله عليه وآله لم يرد بذلك جسماً، وأن ذلك في حق الله محال، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإن كل جسم مخلوق وعباده المخلوق كفر وعباده الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق. «١»

ومن المخالفين لهذه النظرية أبو زهره المعاصر فإنه قال: «قولهم بأن

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٣٤

لله يداً ولكن لا نعرفها ولله نزولاً لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤداها ولا غاياتها «١».

### الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعره وغيرهم إلى اجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستاني:

إن جماعه كثيره من السلف يثبتون صفات خبريه مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك، إلّا أنهم يقولون: إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

ومثل قوله: «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ». ولسنا مكلفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنه لا شريك له وذلك قد أثبتناه «٢».

وإليه جنح الرازي وقال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء

غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها «٣».

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٣٥

أقول:

إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون أنّ الآيات المشتملة على الصفات الخبريّة من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها. «١»

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنّ الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإنّ المفاد فيها غير متشابه «٢» إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق.

### الرابع: التأويل «٣»

إنّ العدليّ من المتكلّمين هم المشهورون بهذه النظريّة حيث يفسّرون اليد بالنعمة والقدرة، والإستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة وتبعهم في ذلك جماعه من الأشاعره وغيرهم.

أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي والظاهر الجملي، فإنّ اليد مثلاً مفردة ظاهره في العضو الخاص، وليست كذلك فيما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل في مدح انسان أنّه «باسط اليد»، أو في ذمّه «قابض

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٣٦

اليد» ليس ظاهراً في اليد العضويه التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد، وحمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

وعلى ذلك يجب ملاحظه كلام المؤوّل، فان كانت تأويلهم على غرار ما بيّناه فهؤلاء ليسوا بمؤوّل بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنة، ولا- يكون تفسير الكتاب العزيز- على ضوء القرائن الموجوده فيه- تأويلاً وإنما هو اتّباع للنصوص والظواهر، وان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصله أو منفصله دالّه عليها فليس التأويل- بهذا المعنى- بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام.

وعلى ضوء ما قرّرنا من الضابطه والميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التنزيل

من الوجه «١» والعين «٢» والجنب «٣» والإتيان «٤» والفوقيه «٥» و العرش «٦» والاستواء «٧» وما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه، ومن دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٧

## الفصل التاسع: الصفات السلبيه

### اشاره

الصفه السلبيه ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص والحاجه، كمن ليس بجاهل، وليس بعاجز، ولمّا كان معنى النقص والحاجه فى معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص، راجعه إلى سلب واحد وهو سلب النقص والإحتياج ولقد أجاد الحكيم السيزوارى فى المقام حيث قال:

وَ وَصْفُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِي سَلْبِ الإِحْتِيَا جِ كُلًّا أُدْرَجَا «١»

وقد ظهرت فى مجال صفاته السلبيه عقائد وآراء سخيفه كالحلول والجهه والرؤيه وغير ذلك، فدعا ذلك المتكلمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبيه فى مسفوراتهم الكلاميه، والأصل الكافل لإبطال جميع تلك المذاهب والآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب والجسميه وهما آيتا الفقر والحاجه المنافيه لوجوب الوجود

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٨

بالذات. وقد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفى الشريك والتركيب والصفات الزائده على الذات فى مباحث التوحيد، ونبحث الآن عن غيرها فنقول: إنّه تعالى:

### ١. ليس بجسم

الجسم - على ما نعرف له من الخواصّ - هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثه من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للتركيب، والمركب محتاج إلى أجزاءه والمحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

### ٢. ليس فى جهه «١» ولا محلّ

وقد تبين استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفى الجسميه، فإنّ الواقع فى جهه أو محلّ لا يكون إلّاجسماً أو جسمانياً.

### ٣. ليس حالاً فى شيء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، وهذا المعنى لا يصحّ فى حقّه سبحانه لإستلزامه الحاجه

وقيامه فى الغير.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٩

#### ٤. ليس متحداً مع غيره

حقيقه الإتحاد عبارته عن صيروره الشئيين المتغايرين شيئاً واحداً، وهو مستحيل فى حقه تعالى مضافاً إلى إستحاله فى ذاته، فإن ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود فى واحد، ممكن، فبعد الإتحاد إتماً أن يكونا موجودين فلا إتحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً والآخر معدوماً، والمعدوم إتماً هو الممكن، فيلزم الخلف وعدم الإتحاد، أو الواجب فيلزم إنعدام الواجب وهو محال.

#### ٥. ليس محلاً للحوادث

والدليل على ذلك أنه لو قام بذاته شىء من الحوادث للزم تغييره، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أن التغيير عبارته عن الانتقال من حاله إلى أخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل فى ذاته شىء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله إلى أخرى.

وأما بطلان اللازم، فلأن التغيير نتيجة وجود استعداد فى الماده التى تخرج تحت شرائط خاصه من القوه إلى الفعل، فلو صح على الواجب كونه محلاً للحوادث، لصح أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوه إلى الفعلية، وهذا من شؤون الأمور الماديه، وهو سبحانه أجل من أن يكون ماده أو مادياً.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٤٠

#### ٦. لا تقوم اللذه والألم بذاته

قد يطلق الألم واللذه ويراد بهما الألم واللذه المزاجيان، والاتصاف بهما يستلزم الجسميه والماده وهو تعالى منزّه عنهما كما تقدم. وقد يطلقان ويراد بهما العقليان، أعنى إدراك القوه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، وبما أنه لا منافى فى عالم الوجود لذاته تعالى لأن الموجودات أفاعيله ومخلوقاته، وبين الفعل وفاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصور ألم عقلى له سبحانه.

وأما اللذه العقليه فأثبتها لله تعالى بعضهم قائلين بأن واجب الوجود فى غايه الجمال والكمال والبهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتم الموجودات وأكملها، فيكون أعظم مدرِك لأجل مدرِك بآتم إدراك.

ولكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعى بذلك، وممن جوز الاتصاف باللذه العقليه من متكلمي الإماميه، مؤلف الياقوت حيث قال:



المؤثر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا والواحد منّا يلتذّ بكماله النقصاني «١».

وهو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤١

مطلقاً وقتيد اللذه المنفيه بالمزاجيه «١»، ومن المانعين له المحقّق البحراني

حيث قال:

اتَّفَق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى ... وأمّا الفلاسفة فإنَّهم ... لمَّا فسروا اللّٰه بأنّها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللّٰه وعنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن في المعنى، إذ لكلّ أحد أن يفسر لفظه بما شاء، لكننا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي. «٢»

\*\*\*

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٣

## الفصل العاشر: أنه تعالى ليس بمرئي

### إشارة

إنّفقت العدليّة على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأمّا غيرهم فالكراميّة والمجسّمه الّذين يصفون الله سبحانه بالجسميّة ويثبتون له الجهة، جَوَّزوا رؤيته بلا- إشكال في الدارين، وأهل الحديث والأشاعره- مع تحاشيهم عن إثبات الجسميّة والجهة له سبحانه- قالوا برؤيته يوم القيامة وإنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر، وتحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسته تحليليه حول أمور ثلاثه:

أ. تحديد محلّ النزاع؛

ب. أدلّه امتناع الرؤيه؛

ج. أدلّه القائلين بالجواز.

### ما هو موضوع النزاع؟

الرؤيه الّتي تكون في محلّ الإستحاله والمنع عند العدليه هي الرؤيه البصريّه بمعناها الحقيقي، لا ما يعبر عنه بالرؤيه القلبيه كما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام والشهود العلمي التام في مصطلح العرفاء، وهذا المعنى من

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٤

الرؤيه هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال:

وندين بأنّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله «١».

وقال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلت إن رؤيه الله بالابصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه، لا يلزم في القول بجواز الرؤيه «٢».

لكن المتأخرين منهم لما رأوا أن القول بجواز الرؤيه بالابصار يستحيل في حقه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجه مختلفه، فقال الامام الرازى:

وقبل الشروع في الدلاله لابد من تلخيص محل النزاع، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤيه الكشف التام، فذلك مما لا نزاع في ثبوته، وإن أردت بها الحاله التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتقائه- إلى أن قال:- والجواب أننا إذا علمنا الشىء حال

ما لم نره، ثم رأينا، فإننا ندرك تفرقه بين الحالين، وتلك التفرقة لا تعود إلى ارتسام الشبح في

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٥

العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائده إلى حاله أخرى مسماه بالرؤية، فنُدعى أنّ تعلق هذه الصفه بذات الله تعالى جائز. «١»

وحاصله- كما لخصه المحقق الطوسي-: أنّ الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أنّ الحاله المذكوره إما تكون رؤيه بصريّه بالحقيقه، فذلك محال في حقه تعالى كما اعترف به الرازي ايضاً، وإما لا تكون كذلك وإنما هي مشتركه مع الرؤيه البصريه في النتيجة، أعنى: المشاهده، فهي راجعه إلى الكشف التام والرؤيه القلبيه ولا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي: «ويحتاج في إثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام إلى دليل». «٢»

### أدله امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤيه وجوه:

١. إنّ الرؤيه إنّما تصحّ لمن كان مقابلها- كالجسم- أو في حكم المقابل- كالصوره في المرآه- والمقابله وما في حكمها إنّما تتحقّق في الأشياء ذوات الجهه، والله منزّه عنها فلا- يكون مرئياً، وإليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ رؤيته، لإستحاله الجهه عليه». «٣»

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٦

٢. إنّ الرؤيه لا تتحقّق إلّا بانعكاس الأشعه من المرئى إلى أجهزه العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

٣. إنّ الرؤيه بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، وهي إشاره حسيه لا تتحقّق إلّا بمشار إليه حسي واقع في جهه، والله تعالى منزّه عن الجسمانيه والجهه.

٤. إنّ الرؤيه إما أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهيّاً، وعلى الثانى يلزم أن يكون مركّباً

ذا أجزاء وأبعاض والجميع مستحيل في حقه تعالى.

أدله القائلين بالجواز

إنَّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدله عقليه ونقلية، فمن أدلتهم العقليه ما ذكره الأشعري بقوله:

ليس في جواز الرؤيه إثبات حدث، لأنَّ المرئي لم يكن مرئياً لأنَّه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلَّ محدث وذلك باطل عنده» (١).

يلاحظ عليه: أنَّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤيه حتَّى تلزم رؤيه كلِّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها وبما أنَّ بعضها غير متوفّر في الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرؤيه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٧

وهناك دليل عقلي استدلل به مشايخ الأشاعره في العصور المتأخره، وحاصله أنَّ ملاك الرؤيه والمصحح لها أمر مشترك بين الواجب والممكن وهو الوجود، قالوا:

إنَّ الرؤيه مشتركه بين الجوهر والعرض، ولا بدّ للرؤيه المشتركه من علّه واحده، وهي إتيان الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلّيه لأنَّه أمر عدمي، فتعين الوجود، فينتج أنَّ صحّه الرؤيه مشتركه بين الواجب والممكن (١).

وهذا الدليل ضعيف جداً ومن هنا لم يتمّ عند المفكرين من الأشاعره أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنَّ الجهه المشتركه للرؤيه في الجوهر والعرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّه قيود، وهي كونه ممكناً، مادياً، يقع في إطار شرائط خاصّه يستحيل في حقه تعالى، ولو كان الوجود هو الملاك التام لصحّه الرؤيه للزم صحّه رؤيه الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدره والإراده وغير ذلك من الأمور الروحيه الوجوديه التي لا تقع في محل الرؤيه.

### استدلال المجوزين بالكتاب العزيز

استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٤٨

١. قوله تعالى: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ\* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». (١)

وتوضيح الاستدلال: أنَّ النظر في اللغه جاء بمعنى الإنتظار ويستعمل بغير

صله، وجاء بمعنى التفكير ويستعمل ب (فى) وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل ب (اللام) وجاء بمعنى الرؤيه ويستعمل ب (إلى) والنظر فى الآيه موصول ب (إلى) فوجب حمله على الرؤيه. «٢»

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدى ب «إلى» كما يجىء ب معنى الرؤيه، كذلك يجىء ب كناية عن التوقع والانتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمان يأتى بالفلاح

وكقول آخر:

إنى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

وقد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

والتأمل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآيه، هو التوقع والانتظار، لا الرؤيه، وإليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» ويقابلها قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٤٩

«إلى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ». ويقابلها قوله تعالى: «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ».

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة وأنهم على طائفتين: طائفة مطيعه وهم ذات وجوه ناضره، وطائفة عاصيه وهم ذات وجوه باسره، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فلأولى أنهم ناظره إلى ربها، وللتانيه أنهم يظنون أن يفعل بهم فاقره، أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم ويقصم ظهورهم.

فالمقابله بين الفقره الثالثه والرابعه تشهد على المراد من الفقره الثالثه التى مضادّه للرابعه. وبما أنّ الفقره الرابعه ظاهره فى أنّ المراد توقع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه والكرم من الله تعالى، لا رؤيته تعالى.

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ». «١»

وجه الإستدلال: أنّ الرؤيه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً. «٢»

والجواب عنه: أنّ التدبر فى مجموع ما ورد من

الآيات فى القصة يدلنا على أنّ موسى عليه السلام ما كان طلب الرؤية إلابتبيت قومه عندما طلبوا منه أن يسأل الرؤية لنفسه، حتى تحلّ رؤيته لله مكان رؤيتهم، وذلك بعد ما سأله أن يريهم الله جهره لكى يؤمنوا بأنّ الله كلمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٠

الكليم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع اليهم، فلربما قالوا: «إنك لم تكن صادقاً فى قولك إنّ الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه، وإليك الآيات الواردة فى القصة:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ». «١»

ب) «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» «٢».

ج) «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّائى أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» «٣».

د) «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنى أَنْظُرْ إِلَيْكَ» «٤».

فالآيتان الأولى والثانية تدلان على أنّ أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذتهم الصاعقه، والآيه الثالثه تدلّ على أنّ الذين اختارهم موسى لميقات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥١

رَبِّهِ أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ، ولم تأخذهم إلابما فعلوه من السفاهه، والظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور فى الآيتين المتقدمتين، والمقصود من الرجفه، هى رجفه الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرجفه «١» وأخرى بالصاعقه. «٢»

وبما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلاميقات واحد، كان

الميقات في الآيه الثالثه نفس الميقات الوارد في الآيه الرابعه، ففي هذا الميقات وقع السؤال، غير إن سؤال الرؤيه عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤيه لنفسه، والقوم سألوا الرؤيه حقيقه وموسى سألها تبيكياً لقومه وإسكاتاً لهم، يدل على ذلك أنه لم يوجه إلى الكليم من جانبه سبحانه أى لوم وعتاب أو مؤاخذه وعذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ تَرَانِي».

٣. قوله تعالى- فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤيه لنفسه:-

«وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (٣)

وجه الإستدلال: «أنه تعالى علّق الرؤيه على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤيه ممكنه». (٤)

يلاحظ عليه: أن المعلّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٥٢

وتحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، والمفروض أنه لم يستقرّ بعد التجلّي، كما قال تعالى:

«فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (١)

أضف إلى ذلك أن المذكور في الآيه هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، ومن المعلوم استحاله استقراره في تلك الحاله، وإليه اشار المحقّق الطوسي بقوله: «وتعليق الرؤيه باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان». (٢)

### الرؤيه في روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام في التوحيد وما أثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم في ذلك امتناع الرؤيه، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام على عليه السلام أن يراجع نهج البلاغه، وعلى كلمات سائر أئمه اهل البيت عليهم السلام أن يراجع الكافي لثقه الإسلام الكلينى والتوحيد للشيخ الصدوق. (٣)

ثمّ إنهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤيه الحسيّيه البصريّه صرّحوا على إمكان الرؤيه القليّيه، فهذا هو الإمام على عليه السلام



حينما سأله ذعلب اليماني

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٣

هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان».» (١)

وهكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (٢)

وروى الصدوق بسنده عن عبدالله بن سنان عن أبيه، قال:

حضرت اباجعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيتة؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».» (٣)

إلى غير ذلك من الروايات، وأمّا البحث عن حقيقه تلك الرؤيه القلبيه التى هى غير الرؤيه البصريّه الحسيّه، فيطلب من مظانّه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٥

## الباب الرابع: فى مباحث العدل والحكمه

### اشاره

الباب الرابع: فى مباحث العدل والحكمه

وفيه اثنا عشر فصلًا:

١. تعريف العدل والحكمه ودلائلهما؛

٢. التحسين والتقييح العقليان؛

٣. أفعال الله سبحانه معلله بالغايات؛

٤. المصائب والشورور وحكمته تعالى؛

٥. التكليف بما لا يطاق قبيح؛

٦. وجوب اللطف عند المتكلمين؛

٧. الجبر والكسب؛

٨. نظريه التفويض؛

٩. أمر بين الأمرين؛

١٠. شبهات وردود؛

١١. القضاء والقدر؛

١٢. حقيقه البداء.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٧

### الفصل الأول: تعريف الحكمة والعدل ودلائلها: تعريف الحكمة

#### إشاره

أصل الحكمة الحكم وهو المنع، قال ابن فارس:

الحاء والكاف والميم اصل واحد وهو المنع وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم وسميت حكمه الدابته لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابته وأحكمتها، ويقال: حكمت السيفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه والحكمه هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل وتقول: حكمت فلاناً تحكيماً: منعه عما يريد. «١»

وقد أطلقت الحكمة على العدل، والعلم والحلم، والنبوه وما يمنع من الجهل، وكل كلام موافق للحق، ووضع الشىء فى موضعه وصواب الأمر وسداده. «٢»

وقد عرّف الراغب الإصفهاني الحكمة ب «إصابه الحقّ بالعلم والعقل» ثم قال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٨

فالحكمه من الله تعالى معرفه الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفه الموجودات وفعل الخيرات. «١»

ثم إنّ الحكمة فى اصطلاح المتكلمين قد تكون وصفاً للعلم وقد تكون وصفاً للفعل، ويفسر الأول بأفضل العلم وأكمّله، ويفسر الثانى بإتقان الفعل وتنزّهه عما لا ينبغى. قال الرازى «٢»:

فى الحكيم وجوه: الأوّل: إنّه فعيل بمعنى مفعّل كألّيم بمعنى مؤلم. ومعنى الإحكام فى حقّ الله تعالى فى خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، وحسن التقدير لها، قال تعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». «٣»

ليس المراد الحسن الرائق فى المنظر وإنما المراد منه حسن التدبير فى وضع كلّ شىء فى موضعه بحسب المصلحه، وهو المراد

بقوله:

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» «٤».

الثاني: إنَّ الحكمة عبارته عن معرفه

أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥٩

الثالث: الحكمة عبارته عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي.

قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (١).

والحاصل: أنَّ الحكمة إما وصف للعلم وإمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحكمة العلميه، والثانى الحكمة العمليه أو الفعليه، والحكمة العلميه راجعه إلى علمه تعالى بذاته وبفعله وهى من الصفات الثبوتيه الذاتيه، وقد تقدّم الكلام فيها من الباب الأوّل. والذى يراد بالبحث فى هذا الباب الحكمة الفعليه بمعنييه وهما: الإحكام فى خلق العالم وتدييره وتنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغي من الجهاله والسفاهه.

### تعريف العدل:

للعديل فى معاجم اللّغه إطلاقات أو معانٍ كالقصد فى الأمور، والتعادل والتساوى، والإستواء والإستقامه، والتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط (٢). والمعنى الجامع بينها هو وضع كل شىء فى موضعه المناسب له. وإليه أشار الإمام على عليه السلام بقوله: «العدل يضع الامور موضعها». (٣)

توضيح ذلك: أنَّ لكلّ شىء وضعاً خاصاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحي وباعتبار المصالح الكليه والجزئيه فى نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع وعدم الإنحراف إلى جانب الإفراط والتفريط.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٠

نعم موضع كل شىء بحسبه، ففى نظام الطبيعه بوجهه، وفى المجتمع البشرى بوجه آخر، وبلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلّا أنَّ موارد العدل بالنسبه إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

١. العدل التكويني: وهو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، ولا يعطل استعداداً فى مجال الإفاضه والإيجاد.

٢. العدل التشريعى: وهو أنّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته الماديّه والمعنويه، والدينيويه والاخرويّه، كما أنّه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائى: وهو أنّه تعالى

لا- يساوى بين المصلح والمفسد، والمؤمن والكافر فى مقام الجزاء بل يعجزى كلَّ إنسان بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسان والثواب، والمسىء بالعقاب. كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفته التكليف إلا بعد البيان والإبلاغ.

### الملازمه بين الحكمة والعدل

إنَّ الحكمة الفعلية والعدل متلازمان، فإنَّ لازم إتقان الفعل وإحكامه كونه واقعاً فى موضعه اللاتق به، كما أنَّ لازم كون الفعل واقعاً فى موضعه المناسب كونه محكماً ومتقناً. ومن هنا نرى أنَّ المتكلمين يردفون العدل بالحكمة فى أبحاثهم. قال عبدالجبار المعتزلى:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦١

يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنَّ أفعاله كلّها حسنه». «١»

وقال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الذى لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب». «٢»

وقال سديد الدين الحمصى:

«الكلام فى العدل، كلام فى أفعاله تعالى، وأنها كلّها حسنه، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب فى حكمته». «٣»

### دلائل عدله تعالى وحكمته

إنَّ العدل والحكمة من الأوصاف الكمالية، والله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجودية، ومنزه عن كلّ نقص وقبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شىء من الأشياء بعلمه وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغايه حقيقته يلزمه، فهو حكيم فى علمه وفعله، فهو الحكيم المطلق. «٤»

ويدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنَّ القبح فى الفعل كالظلم، والعبث ونحو ذلك، إما ناشىء عن جهل الفاعل بجهات الحسن والإتقان.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٢

وإما ناشىء عن حاجته إلى ذلك. والله سبحانه عالم بكلّ شىء كما أنه غنى بالذات. وإليه أشار المحقق الطوسى بقوله: «واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». «١»

ونصوص الكتاب والسنة في عدله تعالى وحكمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ». «٢»

قوله «قائماً» إما حال من اسم الله تعالى مؤكّده، وإما حال من «هو» في قوله: «لا إله الا هو»

والمراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (فى التكوين والتشريع والجزاء) وإمّا يختص بالقسط التكويني كما اختاره بعضهم. «٣»

وقال تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا». «٤»

هذا ناظر إلى عدله تعالى فى مقام الحساب والجزاء.

وممّا يدلّ على عدله تعالى فى التشريع قوله سبحانه: «لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». «٥»

وقوله سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٣

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». «١»

وقال الإمام على عليه السلام: «العدل أن لا تتهمه». «٢»

وفسره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». «٣»

وقال اميرالمؤمنين عليه السلام:

«وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته ... فظهرت البدائع التى أحدثتها آثار صنعته وأعلام حكمته .... قدر

ماخلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلّاق أحكم صنعها ...». «٤»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٥

## الفصل الثانى: التحسين والتقيح العقليان

### إشاره

قد تقدّم أنّ العدل الحكيم هو الذى لا يفعل القبيح ولا يُخلُّ بالحسن، والتصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنى على القول بالتحسين والتقيح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسأله: أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه، ويدرك أنّ الغنى بالذات منزّه عن الإتصاف بالقبيح وفعل ما لا ينبغى، ومن هنا يلزمنّا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل والكتاب العزيز فنقول:

ذهبت العدليه إلى أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته ومن دون استعانه من الشرع أنّها حسنه وأفعالاً أخرى يدرك أنّها قبيحه كذلك؛ وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها، فلا حسن إلّا ما حسنه الشارع ولا قبيح إلّا ما قبحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئى و السلب الكلى، فالعدليه يقولون بالأول

و الأشاعره بالثانى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٦

### ملاكات الحسن والقبح

لاشك أن للحسن والقبح معنى واحداً، وإنما الكلام فى ملاك كون الشىء حسناً أو قبيحاً، وهو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن والقبح ملاكات وهى:

١. ملائمته الطبع ومنافرته: فالمشهد الجميل بما أنه يلائم الطبع حسن، كما أن المشهد المخوف بما أنه منافر للطبع قبيح، ومثله الطعام اللذيذ والصوت الناعم، فإنهما حسنان، كما أن الدواء المرّ ونهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقه الغرض والمصلحه ومخالفتهما: والغرض والمصلحه إما شخصيان وإما نوعيان، فقتل عدو الإنسان يعد حسناً عنده لأنه موافق لغرضه، ولكنه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى، وأما فى المجال النوعى، فإن العدل بما أنه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أن الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحه النوع فهو قبيح.

٣. كون الشىء كمالاً للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم والجهل، فالأول زين لها والثانى شين، ومثلهما الشجاعه والجبن، وغيرهما من كمالات النفس ونقائصها.

٤. ما يوجب مدح الفاعل وذمه عند العقل: وذلك بملاحظه الفعل من حيث إنه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٧

فيستقل العقل بحسنه ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب تركه وهذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه وجزاء الإحسان بالإساءه فيحكم بقبحه، فالعقل فى حكمه هذا لا يلاحظ سوى أن بعض الأفعال كمال للموجود الحى المختار وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأول وقبح الثانى.

تعيين محل النزاع

لا- نزاع فى الحسن والقبح بالملاك الأول والثالث، وهو واضح، وكذلك فى الحسن والقبح بملاك الغرض والمصلحه الشخصيين، وأما الغرض والمصلحه النوعيان فإن كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقييح العقليين يعللون حسن العدل والإحسان وقبح الظلم



والعدوان، باشتمال الأوّل على مصلحه عامّه والثانى على مفسده كذلك. وهذا الملاك فى الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل وذمّه على فعل لغايه المصالح والمفاسد النوعيه. والإتيان بالفعل وتركه بهذه الغايه يعدّ كمالاً ونقصاناً للفاعل. وهذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين المثبتين والنافين.

### دلائل المثبتين والنافين

أ. دلائل المثبتين: استدلل القائلون بالتحسين والتقييح العقلين بوجوه عديده نكتفى بذكر وجهين منها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٨

الدليل الاوّل: وهو ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». «١»

توضيحه: أنّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً فى إدراك حسن الصدق وقبح الكذب فلا اشكال فى أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح والشارع منزّه عن إرتكاب القبيح.

وأما لو لم يستقلّ العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا- يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً فى كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره ونستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع فى أخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعدُ وإثبات قبح الكذب ياخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثانى: وهو ما ذكره العلّامة الحلّى بقوله:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لاغير لما قبح من الله تعالى شىء «٢» ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجوز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أىّ نبيّ أظهر المعجزه عقيب إدعاء النبوه لايمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوه «٣».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٩

والعجب أنّ الفضل بن روزبهان الأشعري حاول الإجابة عن هذا

الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزه على يد الكذابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك «١».

فعند ذلك لا ينسَد باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادى حاكم باستحاله هذا الإظهار.

يلاحظ عليه: أنه من أين وقف على تلك العاده وأنّ الله لا- يجرى الإعجاز على يد الكاذب؟ ولو كان التصديق متوقفاً على إحرازها لزم أن يكون المكذّبون بنبوّه نوح أو من قبله ومن بعده معذورين فى إنكارهم لنبوّه الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العاده، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تكرر رؤيه المعجزه على يد الصادقين دون الكاذبين.

ب. أدلّه النافين

الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأنّ الواحد نصف الإثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان.

ويلاحظ عليه أوّلًا: أنه يجوز التفاوت فى الادراكات البديهيه،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٠

فالأولىيات متقدمه على المشاهدات وهى على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافى بدهتها، وإليه أشار المحقق الطوسى بقوله:

«ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور». «١»

وثانياً: نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهياً لا يدلّ على نفى كونه عقلياً، فإنّ نفى الأخصّ لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل والنظر، فعلى فرض قبول ما ادعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً.

الدليل الثانى: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبى من الهلاك والصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمه دم نبى عن

ظالم يقصد قتله. «٢»

والجواب عنه: أنّ كلّاً من الكذب فى الصورة الأولى والصدق فى الصورة الثانية على حكمه من القبح والحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبىّ أقبح من الكذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق وارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧١

الدليل الثالث: إنّ القول بالتحسين والتقييح العقليين دخاله فى شؤون ربّ العالمين الذى هو مالك كل شىء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء، ولازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبحه تحديد لملكه وقدرته سبحانه.

ويردّه أنّ العقل ليس فرضاً على الله تعالى شيئاً وإنما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولاً صفات الله الكماله كالغنى الذاتى، والعلم والقدرة الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح، وهذا كما أنّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائده على نظام الكون وعالم الطبيعه.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدللّ به القائلون بنفى التحسين والتقييح العقليين ولا ترى حاجه فى ذكرها وبيان وجوه الخلل فيها. «١»

### التحسين والتقييح فى الكتاب العزيز

إنّ التدبّر فى آيات الذكر الحكيم يعطى أنّه يسلمّ إستقلال العقل بالتحسين والتقييح خارج إطار الوحي ثمّ يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وإليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

١. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٢

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ يَعْظُمُ لِعَظْمِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». «١»

٢. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ». «٢»

٣. «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». «٣»

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلّق الأمر والنهى بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال

بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع، وإنما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقل العقل في إدراك حسنه وقبحه، وتدلل على ما تقدم بأوضح دلالة الآيه التاليه:

٤. «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». «٤»

فإن الظاهر من الآيه أن المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم وأنها من الفحشاء ولكنهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعه إما بكونها إبقاء لسيره آبائهم وهم كانوا يحسنون ذلك، وإما بكونها ممّا أمر بها الله سبحانه ولكن الله تعالى يخطئهم في ذلك ويقول إن الله لا يأمر بالفحشاء كما يخطئهم في اتباعهم سيره آبائهم بقوله:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٣

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْتَلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ». «١»

٥. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». «٢»

٦. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» «٣».

٧. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» «٤».

وهذه الآيات تدل على أنه سبحانه اتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقلية، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسويه عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، كما أنه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك الفطرى هو السند فى حكم العقل بوجوب يوم البعث والحساب كى يفصل بين الفريقين ويجزى كل منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٥

### الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلله بالغايات

#### إشاره

من مظاهر عدله تعالى وحكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العيب ولزوم إقترانها بالغايات والأغراض، وهذه المسأله من المسائل التى تشاجرت فيها العدليه والأشاعره، فالأولى على الإيجاب والثانيه

على السلب.

واستدلَّت العدليه على مدَّعاهم بأنَّ خلوّ الفعل عن الغايه والغرض يعدّ لغواً وعبثاً وهو من القبائح العقليه، والله تعالى منزّه عن القبائح فلا بدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض ومعلّله بغايات.

والمهمّ في هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات، وأمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لأنّ هذه المسأله- كما تقدّم- من فروع مسأله التحسين والتقييح العقليين فنقول:

استدلّت الأشاعره على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال. (١)

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٧٦

يلاحظ عليه: أنّ الأشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأوّل دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معلّله بالأغراض والغايات والدواعى والمصالح، إنّما يعنى بها الثانى دون الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ العله الغائيه فى أفعال الفواعل البشريه هى السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوه إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهى متقدّمه على الفعل صورته وذهناً ومؤخّره عنه وجوداً وتحققاً، ولا- تتصوّر العله الغائيه بهذا المعنى فى ساحته تعالى، لغناه المطلق فى مقام الذات والوصف والفعل، فلا يحتاج فى الإيجاد إلى شىء وراء ذاته، وإلّا لكان ناقصاً فى مقام الفاعليه مستكملاً بشىء وراء ذاته وهو لا- يجتمع مع غناه المطلق، ولكن نفى العله الغائيه بهذا المعنى لا- يستلزم أن لا- يترتب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنه إلّا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاذه ويخالفه. (١)

### القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمه

والعجب من غفله الأشاعره من النصوص الصريحه فى هذا المجال،

يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ». (٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٧

وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ». (١)

وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». (٢)

وقال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». (٣)

### مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى

ربما يتوهم إتفاق رأى الحكماء مع الأشاعره فى نفي الغايه والغرض عن أفعاله تعالى، ولكنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحكماء ما نفوا الغايه والغرض عن شىء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فى فعله المطلق (٤) وفى فعله الأول غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأما ثوانى الأفعال والأفعال المخصوصه والمقيده فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصوصه كيف وكتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها .... (٥)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧٩

### الفصل الرابع: المصائب والشور وحكمته تعالى

#### اشاره

إنّ الله سبحانه خلق السّماوات والأرض وما بينهما لمصلحه الإنسان وانتفاعه بها فى معيشته، مع أنّ المصائب والبلايا تنافى هذه الغايه وتضادّها، والفاعل الحكيم لا يصنع ما يضاّد غرضه. أضف إلى ذلك أنّ مقتضى رحمه الله الواسعه رفع المصائب ودفع الشور الواقعه فى عالم الطبيعه كى لا تصعب المعيشه على الإنسان وتكون له هنيئه مريئه بلا جزع ومصيبه.

والإجابة عن هذه الشبهه تبينى على بيان أمور:

#### الأول: المصالح النوعية راجحه على المصالح الفرديه

لاشكّ أنّ الحياه الإنسانية حياه إجتماعيه، فهناك مصالح ومنافع فرديه، وأخرى نوعيه إجتماعيه، والعقل الصريح يربح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه، وعلى هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعيه لبعض الأفراد فى صوره المصيبه والشّر، هو فى عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع والإجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شور، تنافى مصلحه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٠

الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص والتجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى في غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها.

### الثاني: ضآله علم الإنسان ومحدوديته

إن علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأفضيه الشاذة، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقري قائلاً: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». (١)

ولأذن عن بقوله تعالى: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (٢).

وما أشبه الإنسان في حكمه بأن المصائب شرور محضه للإنسان ليس لها دور في مصالحه بعابر سبيل يرى جرافه تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيره الغبار والتراب في الهواء، فيقضى من فوره بأنه عمل ضارّ وشرّ، وهو لا يدري بأن ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويهيئ لهم العلاج وسائل المعالجه والتمريض. ولو وقف على تلك الأهداف النبيله لقضى بغير ما قضى، ولو وصف ذلك التهديم بأنه خير وأنه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرافه وتساعد الغبار.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٨١

### الثالث: الغفله عن القيم الإنسانيه العليا

ليست الحياه الإنسانيه حياه ماديه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، ولا شك أن الفلاح والسعي معاده في هذه الحياه، هي الغايه القصوى من خلق الإنسان، ومفتاح الوصول إلى تلك الغايه هو العباده والخضوع لله سبحانه، وعلى هذا الأساس فالحوادث التي توجب إختلالاً ما في بعض شؤون الحياه الماديه ربما تكون عاملاً أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى الله سبحانه كما قال سبحانه:

«فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَنَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا». (١)

كما سيوافيك بيان ذلك.

### الرابع: المصائب وليده الذنوب والمعاصي

#### إشاره

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسؤولاً عن كثير من الحوادث المؤلمه والوقائع الموجهه في عالم الكون، قال سبحانه:

«ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ». (٢)

وقال سبحانه:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (٣)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٢

وقال سبحانه:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (١)

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً فى البلى والشور الطبعيه والإجتماعيه، ولكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبه وكارثه يعجل من فوره، وبدل أن يرجع إلى نفسه ويتفحص عن العوامل البشره لتلك الحوادث ويقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله ورحمته.

### الفوائد التربويه للمصائب

إذا عرفت هذه الأصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب والشور، فنقول:

١. المصائب وسيله لتفجير الطاقات

إنّ البلى والمصائب خير وسيله لتفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقى الحياه البشره، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل فى حياته لا تفتح طاقاته ولا- تنمو، بل نموها وخروجها من القوه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان فى مهبّ المصائب والشدائد. وإلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا\* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا\* فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ\* وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ». (٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٣

٢. البلى جرس إنذار وسبب للعوده إلى الحقّ

إنّ التمتع بالمواهب الماديه والإستغراق فى اللذائذ والشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الأخلاقيه وكلّما ازداد الإنسان توغلاً فى اللذائذ والنعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنويه. وهذه حقيقه يلمسها كلّ إنسان فى حياته وحياه غيره، ويقف عليها فى صفحات التاريخ، ونحن نجد فى الكتاب العزيز التصريح بصله الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عزّ وجلّ: «إِنَّ



الإنسان لِيَطْغَى \* أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى. «١»

فإذاً لابدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّه وجرس إنذار يذكره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياه الناعمه بشىء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتبته من نوم الغفله. ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ». «٢»

ويقول أيضاً:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٤

«وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». «١»

ويقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». «٢»

ويقول تعالى: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». «٣»

٣. حكمه البلى فى حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم والأحاديث المتضافره أنّ البلى والمحن الطاف إلهيه فى حياه الأولياء والصالحين من عباد الله وشرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فى الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالصَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ». «٤»

وقال أيضاً:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٥

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». «١»

وروى هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الأمثل

فالأمثل». (٢)

وروى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنه قال: «وإنه ليكون للعبد منزله عند الله فما ينالها إلا بإحدى خصلتين، إما بذهاب ماله أو ببلية في جسده». (٣)

وقد شكَا عبدالله بن أبي يعفور إلى أبي عبدالله الصادق عليه السلام ممَّا أصابته من الأوجاع- وكان مسقماً- فقال عليه السلام: «يا عبدالله لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنى أنه قرَضَ بالمقاريض». (٤)

حاصل المقال:

إنَّ المصائب على قسمين: فرديه ونوعيه، وإن شئت فقل: محدوده ومطلقه، ولأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب والبلايا، وهي جميعاً موافقه للحكمه وغايه الخلقه، فإنَّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلى

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٨٦

الكمالات المعنويه الخالده، وتلك المصائب جرس الإنذار للغافلين وكفَّاره لذنوب المذنبين وأسباب الإرتقاء والتعالى للصالحين.

هذا في جانب الغرض الأخرى، وأمَّا في ناحيه الحياه الدنيويه فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

١. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطنين في نواحي العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفه من الناس.

٢. ملاحظه ما يتوصّل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل والشدائد من الإختراعات والإكتشافات الجديده المؤدّيه إلى صلاح الإنسان في حياته الماديه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٨٧

## الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

### إشاره

إنَّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيات الأولىه عند العقل العملى، فيستحيل على الحكيم أن يكلف العبد بما لا قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكناً بالذات، ولكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلف، كالتيران إلى السّماء بلا-وسيله، أو كان نفس الفعل بما هو هو محالاً، كدخول الجسم الكبير فى الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل فى المسأله.

والآيات القرآنيه أيضاً صريحه فى أنه سبحانه

لا يكلف الإنسان إلّا وسعه، وقدر طاقته ولا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». «١»

وقال تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٨

### الأشاعره وتجويز التكليف بما لا يطاق

مع هذه البراهين المشرقة نرى أنّ الأشاعره جَوَّزوا التكليف بما لا يطاق، وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية، عقيدته مخالفة للوجدان والعقل السليم، ومن المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطره لأنهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق.

إنّ الأشاعره استدلّوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام، وأظهر ما استدلّوا به آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» «١».

وجه الإستدلال: إنّ الآية صريحة على أنّ المفترين على الله سبحانه فى الدنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله ويصغوا إلى دعوته النبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلفين باستماع الحقّ وقبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ وقبوله، وقد تواترت النصوص من

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٩

الآيات والأحاديث على أنّ العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياء والأسماع صمّاء.

قال سبحانه: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». «١»

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ». «٢»

فقولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب فى مقام الإعتذار أن يقولوا: «ما كُنَّا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب».

ولقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:

أراد أنهم لفرط تصامهم عن إستماع الحق وكرهتهم له، كأَنهم لا يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كلِّ لسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمع. «٣»

الآية الثانية: قوله تعالى:

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». «٤»

وجه الإستدلال: إنه تعالى يدعوا الضالين والطاغين إلى السجود يوم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٩٠

القيامة مع أنهم لا يستطيعون الإجابة، والإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه فى الآخرة، جاز ذلك فى الدنيا.

يلاحظ عليه: أن يوم القيامة دار الحساب والجزاء، وليس دار التكليف والعمل، فدعوته تعالى فى ذلك اليوم ليس بداعى التكليف وغايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين وإيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود فى الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ». «١»

ونظير الآية قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٩١

## الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

### إشاره

مما يترتب على حكمته تعالى وجوب اللطف عليه سبحانه. واللطف عند المتكلمين عباره عما يقرب المكلف إلى الطاعه، ويبغده عن المعصيه، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمى لطفًا محصلاً، وإلا يسمى لطفًا مقرباً، قال السيد المرتضى:

إنَّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعه، وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعه ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً. «١»

### برهان وجوب اللطف

استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأن ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد وتكليفهم، وهو قبيح لا يصدر من

الحكيم، قال المحقق البحراني:

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٢

إنه لو جاز الإخلال به في الحكمه فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: إنه تعالى أراد من المكلف الطاعه، فإذا علم أنه لا يختار الطاعه، أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقّه عليه فيه ولا غضاضه، وجب في الحكمه أن يفعله، إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنه أنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدّ مناقضاً لغرضه.

وبيان بطلان اللازم: إنّ العقلاء يعدّون المناقضه للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحكمه ونقص، والنقص عليه تعالى محال. «١»

### شروط اللطف

إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:

الأول: أن لا يكون له حظّ في التمكين وحصول القدره، إذ العاجز غير مكلف فلا يتصور اللطف في مورده.

الثاني: أن لا يبلغ حدّ الإلجاء ولا يسلب عن المكلف الاختيار، لئلا ينافي الحكمه في جعل التكليف من ابتلاء العباد وامتحانهم.

وباعتبار الشرط الأخير يتبين وهن ما استشكل على وجوب اللطف بأنه لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٣

من مكلف إلّا وفي مقدور الله تعالى من الألفاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح وذلك لأنّ قدره الله تعالى وإن كانت مطلقة في نفسها، لكن أعمالها مقيدّه بما لا ينافي مقتضى حكمته تعالى من كون الإنسان مختاراً ومكلفاً. «١»

### أقسام اللطف

اللطف إمّا من فعل الله تعالى، ويجب في حكمته فعله كالبعثه، وإلّا عدّ تركه نقضاً لغرضه كما مرّ، أو من فعل المكلف، وحينئذٍ إمّا أن يكون لطفاً في تكليف نفسه، ويجب في حكمته تعالى أن يعرفه إياه ويوجهه عليه، وذلك كمتابعه الرسل والاقتداء بهم، أو في تكليف غيره، وذلك كتبليغ الرسول الوحي، ويجب أن يشتمل على مصلحه تعود إلى فاعله، إذ إيجابه عليه لمصلحه غيره مع خلوه عن مصلحه تعود إليه ظلم وهو عليه تعالى محال. «٢»

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٥

إشاره

من الأبحاث الكلاميه الهامه، البحث عن كيفيه صدور أفعال العباد، وأنهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ والمسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهي، فإنّ العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وأنّ الله سبحانه منزّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكرية التي يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، ولأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكوّنها في البيئات البشرية، ومع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت في الأوساط الإسلاميه وبحث عنها المتكلّمون والفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربيه الحديثه، والمذاهب والآراء المطروحه في هذا المجال في الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض؛

٢. مذهب الكسب؛

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٦

٣. مذهب التفويض؛

٤. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أالجبر المحض

وهو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ)، قال الأشعري:

تفرّد جهم بأمر، منها: أنّه لا- فعل لأحد في الحقيقه إلّا الله وحده، وأنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجره، ودار الفلك، وزالت الشمس «١».

وعرّفهم الشهرستاني بأنّهم يقولون:

إنّ الإنسان لا يقدر على شى ولا يوصف بالاستطاعه وإنّما هو مجبور في أفعاله لا قدره له ولا إرادته ولا اختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً. «٢»

ولا ريب فى بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وإنزال الكتب والشرائع السماويه لغواً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٩٧

نظريه الكسب

قد انطرحت نظريه الكسب فى معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور

الشيخ الأشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضاربيه «١» قالت:

«إن أفعال العباد مخلوقه لله تعالى حقيقه والعبد مكتسبها» (٢).

وتبعتهم في ذلك الطائفة النجاريه «٣» فعرفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

إن الباري تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها، ويثبتون تأثيراً للقدره الحادثه، ويسمّون ذلك كسباً. «٤»

ومع ذلك فقد اشتهرت نسبه النظرية إلى الأشاعره وعدت من مميزات منهجهم، وما ذلك إلا لأن الشيخ الأشعري وتلامذه مدرسته قاموا بتحكييم هذه النظرية وتبيينها بالأدلة العقلية والنقلية وقد اختلفت عبارات القوم في تفسيرها، ومرجعها إلى أمرين:

١. إن للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل لكن لا في وجوده وحدوثه بل في العناوين الطارئه عليه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٨

٢. ليس للقدره المحدثه تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقيق الفعل من جانبه سبحانه.

وإليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

كلام القاضي الباقلاني

إن للباقلاني تفسيراً لكسب الأشعري وهو يرجع إلى الوجه الأول حيث قال:

الدليل قد قام على أن القدره الحادثه لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث.

ثم ذكر عدّه من الجهات والاعتبارات، كالصلاه والصيام والقيام والقعود، وقال:

إن الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» وقولنا: «صلّى» و«صام» و«قعد» و«قام» وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهه ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهه ما يضاف إلى الباري تعالى. «١»

ثم استنتج أن الجهات التي لا يصح إسنادها إلى الله تعالى فهي

المحاضرات في الالهيات، ص: ١٩٩

متعلقه للقدره الحادثه ومكتسبه للإنسان، وهي التي تكون ملاك الثواب والعقاب.



يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات لا تخلو

من صورتين:

إمّا أن تكون من الأمور العدمية، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل والتأثير، فكيف تؤثر القدره الحادثه فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، ويكون ملاكاً للثواب والعقاب؟

وإمّا تكون من الأمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه لله سبحانه حسب الأصل المسلم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالي وتفسير الكسب

فسّر الغزالي الكسب بما يرجع إلى الوجه الثاني حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلاّ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنّما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإنّ اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شئ واحد غير محال.

وحاصل ما ذكره في تغيير وجه تعلق القدرتين هو:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٠٠

إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيري، وتعلق قدره العبد نفسه تعلق تقارني، وهذا القدر من التعلق كاف في إسناد الفعل إليه وكونه كسباً له. «١»

وقد تبعه في ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازاني والجرجاني والقوشجي. «٢»

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد في أفعاله على هذا التفسير ليس إلّادور المقارنه، فعند حدوث القدره والإراداه في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، ومن المعلوم أنّ تحقق الفعل من الله مقارناً لقدره العبد، لا يصحّ نسبه الفعل في تحقّقه إليه، ومعه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير في وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقي الأشاعره

إنّ هناك رجالاً من الأشاعره أدركوا جفاف النظرية وعدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالاً ثلاثه:

الأول: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب والمسببات الكونيه أوّلاً، وانتهائها إلى الله سبحانه وأنّه خالق للأسباب ومسبباتها المستغنى على

المحاضرات في

الإطلاق ثانياً، وأنّ لقدره العباد تأثيراً في أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرته سبحانه ثالثاً. «١»

الثاني: الشيخ عبدالوهاب الشعراني، وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال وقال:

من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ قدره الحادثه، إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطّرّ على الإختيار. «٢»

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال في كلام طويل:

منهم القائل بسلاطه العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق (يريد المعتزله) وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر وصرّح به (يريد الجبريه الخالصه) ومنهم من قال به وتبرّأ من إسمه (يريد الأشاعره) وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الايمان.

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد «٣» لأفعاله يؤدّي إلى الإشراك باللّه - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت إلى معنى

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٠٢

الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهره، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدره المخلوقين... «١».

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٠٣

## الفصل الثامن: نظريه التفويض

### إشاره

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مفوّضه إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدره، وليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبار:

ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله: اتفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثه من جهتهم، وأن الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم. «١»

وقال أيضاً:

فصل في خلق الأفعال، والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم وأنهم

ثم إن دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلمّا كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٠٤

عمدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه ينافي عدله تعالى وحددوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه. والذي أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أحدهما: خطأ وهم في تفسير كفيته ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافي الآخر ويستحيل الجمع بينهما، وبما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهي لجأوا إلى التفويض ونفى ارتباط الأفعال إلى الله تعالى؛ قال القاضي عبد الجبار:

إنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه. «١»

يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا- استقلال له، لا- في وجوده، ولا- فيما يتعلّق به من الأفعال وشؤونه الوجودية، فهو محتاج إلى إفاضه الوجود والقدرة إليه من الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». «٢»

وثانيهما: عدم التفكيك بين الإرادة والقضاء التكوينيين والتشريعيين، فالتكويني منهما يعمّ الحسنات والسيئات بلا تفاوت، ولكنّ التشريعي منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». «٣»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٠٥

وقال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». «١»

فالآيات النازله في تنزيهه تعالى عن الظلم والقبايح إمّا راجعه إلى أفعاله سبحانه، ومدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبيح مطلقاً، وإمّا راجعه إلى أفعال العباد، ومدلولها أنّه تعالى لا يرضاها، ولا يأمر بها بل يكرها وينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات أفعال العباد وقبايحها إنّما يتمّ بالنسبه إلى الإرادة والقضاء التشريعيين، لا التكوينيين، وهذا هو مذهب أئمّه أهل

البيت عليهم السلام.

روى الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليهم السلام قال: سمعت أبي علي بن أبي طالب عليه السلام يقول:

«الأعمال على ثلاثه أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصي. فأما الفرائض فبأمر الله تعالى وبرضى الله وبقضائه وتقديره ومشيتته وعلمه. وأما الفضائل فليست بأمر الله، ولكن برضى الله وبقضاء الله وبقدر الله وبمشيته الله وبعلم الله. وأما المعاصي فليست بأمر الله، ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيته الله وبعلمه، ثم يعاقب عليها». (٢)

وقال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء لهم الكفر وأراد؟ فقال: «نعم» قلت: فأحب ذلك ورضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء وأراد ما

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٠٦

لم يحب ولم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (١)

إلى غير ذلك من الروايات، ومفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية والتشريعية، أعنى: الرضى الإلهي، فالمعاصي وإن لم تكن برضى من الله ولم يأمر بها، ولكنها لا تقع إلا بقضاء الله تعالى وقدره وعلمه ومشيته التكوينية.

### بطلان التفويض فى الكتاب والسنة

إن الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس ووضوح:

١. يقول سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (٢)

٢. ويقول سبحانه: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٣)

٣. ويقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَتْنَهُ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (٤)

٤. ويقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٥)

إلى غير ذلك من الآيات التى تقيد فعل الإنسان بإذنه تعالى، والمراد منه الإذن التكويني ومشيته المطلقه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٠٧

وأما السنة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمة أهل البيت عليهم السلام وكان المعتزله مدافعين عن تلك النظرية فى عصرهم، مروّجين

لها.

١. روى الصدوق في «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً». «١»

٢. وفي «الإحتجاج» عن أبي حمزه الثمالى أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إياك أن تقول بالتفويض فإن الله عز وجل لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً». «٢»

٣. وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام أنه قال: «مساكين القدرية، «٣» أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه». «٤»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٠٩

## الفصل التاسع: الأمر بين الأمرين

### إشاره

قد عرفت أنّ المجتبره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفظ على التوحيد الأفعالى وحصر الخالقيه فى الله سبحانه، كما أنّ المفوضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفظ على عدله سبحانه، وكلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيدها العقل ويدعمها الكتاب والسنة، وفيها الحفاظ على كل من أصلى التوحيد والعدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذى أبدعته ائمه اهل البيت عليهم السلام وهو مختار الحكماء الإسلاميين والإماميه من المتكلمين، وتبين هذه النظرية رهن المعرفه بأصلين عقليين برهن عليهما فى الفلسفه الأولى وهما:

### ١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته

إنّ قيام المعلول بالعله ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الإسمى فى المراحل الثلاث: التصور، والدلاله والتحقق، فإذا قلت: سرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميه هى السير والبصره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٠

والكوفه، ومعنى حرفى وهو كون السير مبدؤاً من البصره ومنتهاً إلى الكوفه، فالإبتداء والإنتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للإستقلال فى مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين ومنفكّين عن تصور البصره والكوفه، وإلا لعاد المعنى الحرفى معنى إسمياً ولصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

وكذلك فاقدان للإستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلّان على شىء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للإستقلال فى مقام التحقق والوجود، فليس للإبتداء الحرفى وجود مستقل منفكّ عن متعلقه، كما ليس للإنتهاء الحرفى وجود كذلك.

وعلى ضوء ذلك يتبين وزن الوجود الإمكانى الذى به تتجلى الأشياء وتحقق الماهيات، فإنَّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزن المعنى الحرفى إلى الإسمى، لأنَّ توصيف الوجود بالإمكان ليس إلّامعنى قيام وجود الممكن وتعلّقه بعلته الموجبه له، وليس وصف الإمكان

خارجاً عن هويته وحقيقته، بل الفقر والربط عين واقعيته، وإلا فلو كان في حاق الذات غتياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

## ٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير

قد ثبت في الفلسفه الأولى أنّ سنخ الوجود الواجب والوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرده العدم وما يفيد ذلك، وأنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد وبمعنى فارد.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢١١

وعلى ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقه في مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازله، أخذاً بوحده الحقيقه، نعم يكون الأثر من حيث الشده والضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحيشيه، فالوجود الواجب بما أنه أقوى وأشدّ، يكون العلم والدرك والحياه والتأثير فيه مثله، والوجود الإمكانى بما أنّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى في المقام وأنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غتياً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الأول، وبذلك يتضح بطلان نظريه التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاءً للأصل الثاني، وبذلك يتبين بطلان نظريه الجبر في الأفعال ونفى التأثير عن قدره الحادثه.

فالفعل مستند إلى الواجب من جهه ومستند إلى العبد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتا، ويكون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزهاً عن مغبه الشرك والثويّه.

إيضاح وتمثيل

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه، ولايضاحها تأتي بمثال وهو أنه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد



المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٢

فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع على آخر ويهلكه، فإذا وقع السيف وقتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدره فى حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبرى فى أفعال الإنسان.

ولو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، وهذا مثال لما يعتقده التفويضى فى أفعال الإنسان.

ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا- مرتعشها) غير قادر على الحركه إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه ليعث فى عضلاته قوه ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آن انقطعت القوه عن جسم هذا الشخص، فذهب بإختياره وقتل إنساناً به، والرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أما إلى المباشر فلائنه قد فعل بإختياره وإعمال

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٣

قدرته، وأما إلى الموصل، فلائنه أقدره وأعطاه التمكّن حتى فى حال الفعل والإشتغال بالقتل، وكان متمكناً من قطع القوه عنه فى كل آن شاء وأراد، وهذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كل حال يحتاج إلى إفاضه القوه والحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آن واحد بطلت الحياه والقدره، فهو حين الفعل يفعل بقوه مفاضه منه وحياه كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء.

محضّل هذا التمثيل أن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه بإختياره وإعمال قدرته، وثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياه والقدره فى

كُلَّ آنٍ وَبصوره مستمرّه حتى في آن اشتغاله بالعمل «١».

## الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنة

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبه إلى الله سبحانه، ونسبه إلى العبد، من دون أن تزامم إحداهما الأخرى، فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١. قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». «٢»

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي، وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ». «٣»

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدٍ من المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخي ولا الأخرى،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢١٤

فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين وإلى خالقهم.

٣. إنّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوه قلوبهم ويقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ...» «١».

ولا يصحّ الذم واللوم إلّا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحالة على قلوبهم، وفي الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى الله تعالى ويقول:

«فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» «٢».

وقد تقدّم تفصيل ذلك في البحث عن التوحيد في الخالقيته.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، وأمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق في «توحيده» والعلامة المجلسي في «بحاره»:

١. روى الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالاً: «إنّ الله عزّ وجلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعذبهم عليها والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلاً عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزله ثالثه؟ قال:

«نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض» (٣).

٢. وروى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٥

بإكراه، ولم يُعصَ بغلبه، ولم يهمل العباد فى ملكه، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإنّ إثم العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّاً ولا- منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه». (١)

٣. وروى أيضاً عن المفصّل بن عمر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذى أمرته بالمعصية». (٢)

٤. وللإمام الهادى عليه السلام رساله مبسّطه فى الردّ على أهل الجبر والتفويض، وإثبات العدل والأمر بين الأمرين نقلها على بن شعبه قدس سره فى «تحف العقول»، وأحمد بن أبى طالب الطبرسى قدس سره فى «الاحتجاج»، وممّا جاء فيها فى بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عبايه بن ربيع الاسدى حين سأله عن الاستطاعه التى بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبايه، فقال

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٦

له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عبايه، قال: وما أقول؟ قال عليه السلام: ... تقول إنّك تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبها كان ذلك

من بلائه، هو المالك لما ملكك، والقادر على ما عليه أقدرك». «١»

ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، محمد عبده في رسالته حول التوحيد، قال:

جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشريه، الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيله لسعادته، والثاني: أن قدره الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريد....

وقد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجاده العمل، وهذا الذي قرناه قد اهتدى إليه سلف الأمم، وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. «٢»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢١٧

## الفصل العاشر: شبهات وردود

### إشارة

إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب والآراء في مسأله الجبر والاختيار، ثم إن هاهنا شبهات وشكوكاً يجب علينا دراستها والإجابة عنها:

### ١. علم الله الأزلي

قالوا: «إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب وهو محال في حقه سبحانه، وذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدره على الواجب والممتنع، ويبطل أيضاً التكليف لابتناؤه على قدره والاختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء» «١».

والجواب عنه: أن علمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢١٨

الموجوده فيه وعلى ضوء ذلك، تعلّق علمه الأزلي بصدور الحراره من النار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشه من المرتعش كذلك، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الإختياري منه بقيد الإختيار والحريّه، ومثل هذا العلم يؤكّد الإختيار. قال العلّامة الطباطبائي:

إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شىء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الإختياريه بما هي إختياريه، فيستحيل أن تنقلب غير

## ٢. إرادته الله الأزليه

قالوا: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدره له على شىء منهما». «٢»

والجواب عنه: أن هذا الإستدلال نفس الإستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادته، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه فى الجواب عن سابقه. قال العلامة الطباطبائى:

تعلّقت الإرادته الإلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، فى زمان كذا  
ومكان كذا، فإذن تأثير الإرادته الإلهيه فى الفعل يوجب كون

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٩

الفعل اختياريّاً وإلّا تخلف متعلّق الإرادته

... فخطأ المجبره في عدم تمييزهم كيفيته تعلق الإراده الإلهيه بالفعل .... «١»

### ٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار

قالوا: «إنَّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بدَّ من أن يتمكن من فعله وتركه، وإلَّا لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. وعلى هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، وإلَّا لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجح وسبب وهو محال، وذلك المرجح إن كان من العبد وباختياره لزم التسلسل الباطل، لأننا نقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره عنه إلى مرجح ثان وهكذا ....

وإن كان من غيره وخارجاً عن اختياره، فيما أنه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، والمفروض أنَّ ذلك المرجح أيضاً خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوقوع غير إختياري له». «٢»

والجواب عنه: أنَّ صدور الفعل الإختياري من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادئ من تصوّر الشئ والتصديق بفائدته والإشتياق إلى تحصيله وغير ذلك من المقدمات، ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلّا بحصول الإراده النفسانيه التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون الفعل واجب التحقق وتركه ممتنعاً.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٢٠

والمرجح ليس شيئاً وراء داعي الفاعل وإرادته وليس مستنداً إلّا إلى نفس الإنسان وذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير، إنّما الكلام في كونه فعلاً اختياريّاً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاك في اختياريه الأفعال كونها مسبوقه بالإراداه وقع في المضيق في جانب الإراده، لأنَّ كونها مسبوقه بإراداه أخرى يستلزم التسلسل في الإرادات غير المتناهيه، وهو محال.

وأما على القول المختار، من أنَّ الملاك في اختياريه الأفعال كونها فعلاً للفاعل الذي يكون الإختيار عين هويته وينشأ من صميم ذاته وليس أمراً زائداً على هويته عارضاً عليها،

فلا- إشكال مطلقاً، وفاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الإختياريه كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختاراً، وعلى هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الإختيار ويكون فاعلاً مضطراً كالفواعل الطبيعيه.

#### ٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفه الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل، وهو محال، وإن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليه فى صحه التكليف منه، غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال». (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢١

والجواب عنه: أننا نختار الشقّ الأوّل من الإستدلال ولكن لا بمعنى المعرفه التفصيليه حتى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفه الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنّ التكليف بمعرفه الله تعالى تكليف عقلى، يكفى فيه التوجه الإجمالى إلى أنّ هناك منعماً يجب معرفته ومعرفه أسمائه وصفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

#### ٥. لا يوجد الشىء إلا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت فى الفلسفه الأولى أنّ الموجود الممكن ما لم يجب وجوده من جانب علته لم يتعين وجوده ولم يوجد، وذلك: لأنّ الممكن فى ذاته لا- يقتضى الوجود ولا- العدم، فلا- مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجى يقتضى وجوده، ثمّ ما يقتضى وجوده إمّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوّل وجب وجوده، وعلى الثانى، بما أنّ بقاءه على العدم لا- يكون ممتنعاً بعداً، فيسأل: لماذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ وهذا السؤال لا ينقطع إلا بصيروره وجود الممكن واجباً وبقائه على العدم محالاً، وهذا معنى قولهم: «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعده، ورتّب عليها القول بالجبر، لأنّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلا بعد إتصافه بالوجوب، والوجوب ينافى الإختيار.

والجواب عنه: أنّ القاعده لا تعطى أزيد من أنّ المعلول إنّما يتحقّق بالإيجاب المتقدّم على وجوده، ولكن هل الإيجاب المذكور جاء من

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢٢

جانب الفاعل والعلّه أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل ووجوبه المتقدّم

عليه صادراً عنه بالإختيار، وإن كان الفاعل مضطراً كالفواعل الكونية كانا صادرين عنه بالإضطرار.

والحاصل: أنّ الوجوب المذكور في القاعده وإن كان وصفاً متقدماً على الفعل، ولكنّه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلّا كون الفعل موجباً (بالفتح) وأما الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك وقد يكون موجباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٢٣

## الفصل الحادي عشر: القضاء والقدر

### اشاره

إنّ القضاء والقدر من الأصول الإسلاميه الوارده في الكتاب والسنة، وليس لمن له إمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما، إلّا أنّ المشكله في توضيح ما يراد منهما، فإنّه المزلقه الكبرى في هذا المقام، واستيفاء البحث عنه يستدعي بيان أمور:

### ١. تعريف القضاء والقدر

قال ابن فارس:

القدر - بفتح الدال وسكونه مبلغ الشئ وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (١)

فمعناه قُتِرَ وقياسه أنّه أعطى ذلك بقدر يسير. (٢) وقال أيضاً:

قضى ... يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٢٤

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»

أى أحكم خلقهنّ - إلى أن قال: - وسمى القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام وينفذها، وسميت المتيه قضاءً لأنها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق (١).

وقال الراغب: «القدر والتقدير تعيين كميته الشئ، والقضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (٢)

هذا ما ذكره أئمة اللغة، وقد سبقهم أئمة أهل البيت عليهم السلام، كما ورد فيما روى عنهم عليهم السلام فقد روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، فقال:



«هى الهندسه ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامه العين». (٣)

والحاصل: أنّ حدّ الشىء ومقداره يسمّى قدره وكونه بوجه يتعيّن وجوده ولا يتخلف يسمّى قضائه.

## ٢. القضاء والقدر التشريعيان

ويعنى بهما الأوامر والنواهي الإلهيه الوارده فى الكتاب والسنة، وقد

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢٥

أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى كلامه حينما سأله الشامى عن معنى القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهى عن المعصيه، والتمكين من فعل الحسنه وترك السيئه، والمعونه على القربه إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١)

## ٣. القضاء والقدر العلميان

التقدير العلمى عباره عن تحديد كلّ شىء بخصوصياته فى علمه الأزلى سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حدّ كلّ شىء ومقداره وخصوصياته الجسمانيه وغير الجسمانيه. والمراد من القضاء العلمى هو علمه تعالى بضروره وجود الأشياء وإبرامها عند تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب والشرائط ورفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء وضروره وجودها، تقدير وقضاء علميان، وقد أشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلًا» (٢)

وقال أيضاً:

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (٣).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢٦

وقال: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (١).

وقال:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (٢).

هذه بعض الآيات التى وردت فى بيان أن خصوصيات الأشياء وضروره وجودها متحققه فى علمه الأزلى، أو مراتب علمه

#### ٤. القضاء والقدر العينيان

التقدير العينى عبارته عن الخصوصيات التى يكتسبها الشئ ء من علله عند تحققه وتلبسه بالوجود الخارجى.

والقضاء العينى هو ضروره وجود الشئ ء عند وجود علته التامه ضروره عينيه خارجيه.

فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضروره الخارجيين اللذين يحتفان بالشئ ء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشئ ء بل متحداً معه، مع أنّ التقدير والقضاء العلميان مقدّمان على وجود الشئ ء.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢٧

فالعالم المشهود لنا لا- يخلو من تقدير وقضاء، فتقديره تحديد الأشياء الموجوده فيه من حيث وجودها، وآثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنّها متعلقه الوجود والآثار بموجودات أخرى، أعنى العلل والشرائط، فيختلف

وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدّر له في مسير وجوده، قال تعالى: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى \* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (١)

. أي هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

وأما قضاؤه، فلمّا كانت الحوادث في وجودها وتحققها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتم لها العلة والشرائط الموجهة لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع، فإذا تمّت عللها وعمّه شرائطها ولم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك من الله قضاءً وفصلًا لها من الجانب الآخر وقطعاً للإيهام.

وبذلك يظهر أنّ التقدير والقضاء العينيّين من صفاته الفعلية سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ والضرورة على الموجودات، وإليه يشير الإمام الصادق عليه السلام في قوله:

«القضاء والقدر خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء». (٢)

ومن هنا يكشف لنا الوجه في عناية النبي وأهل البيت عليهم السلام بالإيمان

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٢٨

بالقدر، وأنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّا بالإيمان به (١)، فإنّ التقدير والقضاء العينيّين من شعب الخلقه، وقد عرفت في أبحاث التوحيد أنّ مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقيه، وقد عرفت أنّ حدود الأشياء وخصوصياتها، وضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقيه.

ولأجل ذلك ترى أنّه سبحانه أسند القضاء والقدر إلى نفسه، وقال:

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». (٢)

وقال تعالى: «وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (٣)

وقال سبحانه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (٤).

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٢٩

وقال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (١)

وقال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ». (٢)

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضاائه سبحانه بالشئىء وإبرامه

## الفصل الثانى عشر: فى حقيقه البداء

### اشاره

تحتلّ مسأله البداء مكانه مهمه فى عقائد الشيعة الإماميه، وهم تابعون فى ذلك للنصوص الوارده عن أئمه أهل البيت عليهم السلام فى تلك المسأله:

١. روى الصدوق بإسناده عن زرارہ عن أحدهما، يعنى أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام، قال:

«ما عبد الله عزّ وجلّ بشىء مثل البداء». (١)

٢. وروى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما عظم الله عزّ وجلّ بمثل البداء». (٢)

٣. وروى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله عزّ وجلّ نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبوديه، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء». (٣)

٤. وعن الزّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٢

«ما بعث الله نبياً قطّ إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرّ له بالبداء». (١)

إلى غير ذلك من مآثوراتهم عليهم السلام فى هذا المجال.

والبداء فى اللغه هو الظهور بعد الخفاء وهو يستلزم الجهل بشىء وتبدل الإراده والرأى وهما مستحيلان فى حقّه تعالى.

واتّفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب والسّنّه والبراهين العقليه على أنه سبحانه عالم بالأشياء والحوادث كلّها غابرها وحاضرها ومستقبلها، كلّها وجزئها، وقد وردت بذلك نصوص عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

قال الامام الباقر عليه السلام: «كان الله ولا شىء غيره، ولم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كونه».

(٢)

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «فكلّ أمر يريد الله فهو فى علمه قبل أن يصنعه ليس شىء يبدو له إلّا وقد كان فى علمه، إنّ

اللّٰه لا يبدو له من جهل». «٣»

إلى غير ذلك من

النصوص المتضافره فى ذلك.

### حقيقه البداء عند الإماميه

وبذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد فى أحاديث الاماميه - ويعدّ من العقائد الدينيه عندهم - ليس معناه اللغوى، أفهل يصحّ أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقر العلوم وصادق الأئمّه عليهما السلام - القول بأنّ الله لم يعبد ولم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٣

يعظّم إلّابالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! كلاً، كلّ ذلك يؤيد أنّ المراد من البداء فى كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلّا أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحه والطالحه «١» وأنّ لله سبحانه تقديرًا مشتركاً موقوفاً، وتقديراً مطلقاً، والإنسان إنّما يتمكّن من التأثير فى التقدير المشترك، وهذا بعينه قدر إلهى، والله سبحانه عالم فى الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانيه المؤثره فى تغيير مصيره وعدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشىء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى:

«ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ». «٢»

فتبين أنّ الآجال على ضربين، وضرب منهما مشترك يصحّ فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى قوله تعالى: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ». «٣»

وقوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». «٤».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٤

فبين أنّ آجالهم كانت مشتركه فى الإمتداد بالبرّ والإنقطاع عن الفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام فى خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» «١»

فاشترط لهم فى مدّ الأجل وسبوغ النعم الإستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم وبتر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختصّ

بما كان مشروطاً في التقدير وليس هو انتقالاً من عظيمه إلى عظيمه، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً. «٢»

تفسير البداء في ضوء الكتاب والسنة

قد اتضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء ليس إلتغيير المصير والمقدّر بالأعمال الصالحة والظالحة وتأثيرها في ما قدر الله تعالى لهم من التقدير المشروط، ولإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات القرآنية وما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة والظالحة.

١. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». «٣»

٢. وقال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». «٤»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٣٥

٣. وقال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». «١»

٤. وقال سبحانه: «وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» «٢».

٥. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا - كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ» «٣».

٦. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» «٤».

٧. وقال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» «٥».

إلى غير ذلك من الآيات. ومن الروايات يدل على ذلك ما يلي:

١. روى جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) عن علي عليه السلام أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذه الآية «يَمْنَحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ»، فقال:

«لَا قَرْنَ

المحاضرات في

عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمتي بعدى بتفسيرها: الصدقه على وجهها، وبز الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادته، ويزيد في العمر، ويقى مصارع السوء». (١)

٢. وأخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (٢)

٣. وقال الإمام الباقر عليه السلام: «صله الأرحام تركى الأعمال، وتنمى الأموال، وتدفع البلوى، وتيسر الحساب، وتنسى في الأجل». (٣)

٤. وقال الصادق عليه السلام: «إن الدعاء يرد القضاء، وإن المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق». (٤)

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافره المرويه عن الفريقين فى هذا المجال.

### النزاع لفظى

مما تقدم يظهر أن حقيقه البداء - وهى تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحه والطالحه - مما لا مناص لكل مسلم من الاعتقاد به وإلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله:

فمن أقر لله عز وجل بأن له أن يفعل ما يشاء، ويعدم ما يشاء،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٧

ويخلق مكانه ما يشاء، ويقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقر بالبداء، وما عظم الله عز وجل بشىء أفضل من الإقرار بأن له الخلق والأمر والتقديم والتأخير وإثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان (١).

فالنزاع فى الحقيقه ليس إلفى التسميه، ولو عرف المخالف أن تسميه فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسع لما شهر سيف النقد عليهم، وإن أبى حتى الإطلاق التجوزى، فعليه أن يتبع النبى الأعظم صلى الله عليه وآله حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازى الذى قلنا، فى حديث الأقرع والأبرص والأعمى، روى أبو هريره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إن ثلاثة فى بنى إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله عز



وجل أن يبتليهم». (٢) فبأى وجه فسّر كلامه صلى الله عليه و آله يفسّر كلام أوصيائه.

والتسميه من باب المشاكله، وأنه سبحانه يعبر عن فعل نفسه فى مجالات كثيره بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكله الظاهرية، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْدًا\* وَ أَكِيدُ كَيْدًا». (٣)

«وَ مَكَرُوا مَكْرًا وَ مَكَرْنَا مَكْرًا». (٤).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٨

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ». (١)

«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (٢).

«فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ». (٣)

إلى غير ذلك من الآيات والموارد.

وبذلك تقف على أن ما ذكره الأشعرى فى «مقالات الاسلاميين»، والبلغمى فى تفسيره، والرازى فى المحصّل، وغيرهم حول البداء، لا صلّه له بعقيدته الشيعيه فيه، فإنهم فسّروا البداء لله بظهور ما خفى عليه، والشيعه برآء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من الله تعالى، بالفعل الصالح والطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى الله تعالى، بل هو بالنسبه إليه إبداء ما خفى وإظهاره، ولو أطلق عليه البداء من باب التوسع.

اليهود وإنكار النسخ والبداء

إنّ المعروف من عقيدته اليهود أنّهم يمنعون النسخ سواء كان فى التشريع والتكوين، أمّا النسخ فى التشريع فقد استدّلوا على امتناعه بوجوه مذكوره فى كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، وأمّا النسخ فى التكوين وهو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته واختياره، فقد استدّلوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء فى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٣٩

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئه بخلافه. وبعبارة أخرى: ذهبوا إلى أنّ الله قد فرغ من أمر النظام

وجفّ القلم بما كان فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت وتغيير ما كتب أوّلاً.

وهذا المعنى من النسخ الّذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقه البداء بالمعنى الّذى تعتقده الشيعة الإماميه كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهوديه الّتى تسرّت إلى المجتمعات الإسلاميه فى بعض الفترات واكتسى ثوب العقيدة الإسلاميه، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه ويقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

ويقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (٢).

وقد حكى سبحانه عقيدته اليهود بقوله: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (٣).

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم فى حق الله سبحانه، وأنّه مسلوب الإراده تجاه كلّ ما كتب وقدر، وبالنتيجه عدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدر وقضى، فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة بقوله:

«بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (٤).

ولأجل ذلك فسّر الإمام الصادق عليه السلام الآية بقوله: «ولكنّهم (اليهود) قالوا:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٠

قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

ومن هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صميم الدين ولوازم التوحيد والاعتقاد بعموميه قدرته سبحانه، وأنّه من مقاديره وسننه السائده على حياه الإنسان من غير أن يسلب عنه الإختيار فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو فى شأن، ومشيتته حاكمه على التقدير، وكذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره ومقدّره بحسن فعله، ويخرج نفسه من عداد الأشقياء ويدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له

عكس ذلك. فالله سبحانه:

«لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (٢)

فهو تعالى إنما يعيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوءه، ولا يعدّ تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضاً لتقديره الأول سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره وسننه.

التقدير المحتوم والموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع في التقدير الموقوف دون المحتوم، وهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٤١

إنّ لله سبحانه تقديرين، محتوماً وموقوفاً، والمراد من المحتوم ما لا يبدّل ولا يغيّر مطلقاً، وذلك كقضائه سبحانه للشمس والقمر مسيرين إلى أجل معيّن، وللنظام الشمسي عمراً محدّداً، وتقديره في حقّ كلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلك من السنن الثابتة الحاكمة على الكون والإنسان.

والمراد من التقدير الموقوف الأمور المقدّره على وجه التعليق، فقدّر أنّ المريض يموت في وقت كذا إلّا إذا تداوى، أو أجريت له عمليته جراحية، أو دعى له وتصدّق عنه، وغير ذلك من التقادير التي تغيّر بإيجاد الأسباب الماديّة وغيرها التي هي أيضاً من مقدراته سبحانه، والله سبحانه يعلم في الأزل كلا التقديرين: المحتوم، الموقوف، وما يتوقف عليه الموقوف، وإليك بعض ما ورد عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام حول هذين التقديرين:

١. سئل أبو جعفر الباقر عليه السلام عن ليله القدر، فقال: تنزل فيها الملائكة والكتبه إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنه ... إلى أن قال:- وأمر موقوف لله تعالى فيه المشيئه، يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، وهو قوله:

«يَمْنُحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١)

٢. روى الفضيل: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأمور أمور محتومه جائيه لا محاله، ومن الأمور

أُمر موقوفه عند الله يقَدَّم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء: ويثبت منها ما يشاء». (٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٢

٣. وفى حديث قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزى: «يا سليمان إنَّ من الأمور أموراً موقوفه عند الله تبارك وتعالى يقَدَّم منها ما يشاء ويؤخَّر ما يشاء». (١)

ثمَّ إنَّ القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، وبوصف كونه مسمّى فقال:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (٢).

فجعل للإنسان أجلين: مطلقاً ومسمّى.

والمقصود من الأجل المسمّى هو التقدير المحتوم، ومن الأجل المطلق التقدير الموقوف، قال العلامة الطباطبائي:

إنَّ الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمّى عند الله تعالى، وهذا هو الذى لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله (عنده) وقد قال تعالى: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِالْقِيَامِ» (٣).

وهو الأجل المحتوم الذى لا يتغيَّر ولا يتبدَّل، قال تعالى: «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (٤)

فنسبه الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى، نسبة المطلق المنجَز

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٣

إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذى علق عليه، بخلاف المطلق المنجَز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة.

والتدبُّر فى الآيات يفيد أنَّ الأجل المسمّى هو الذى وضع فى أمِّ الكتاب، وغير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه ب (لوح المحو والإثبات). (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٥

## الباب الخامس فى النبوه العامه وفيه خمس فصول:

### اشاره

الباب الخامس فى النبوه العامه وفيه خمس فصول:

١. أدلّه لزوم البعثه.

٢. أدلّه منكرى النبؤه.

٣. طرق التعرّف على صدق مدّعى النبؤه.

٤. حقيقه الوحي فى النبؤه.

٥. عصمه أنبياء الله تعالى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٧

#### مقدمه:

النبؤه سفاره بين الله وبين ذوى العقول من عباده، لتدبير حياتهم فى أمر معاشهم ومعادهم، والنبى هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهى.

والبحث فى النبؤه يقع على صورتين:

الأولى: البحث عن مطلق النبؤه ويسمى النبؤه العامه؛

الثانى: البحث عن نبؤه نبى خاص، كنبؤه سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ويسمى النبؤه الخاصه.

والأبحاث التى طرحها المتكلمون حول النبؤه العامه تتمحور فى أربعة أمور وهى:

١. حسن البعته ولزومها، أو تحليل أدلّه مثبتى البعته ومنكريها؛

٢. الطريق الذى يعرف به النبى الصادق من المتبىء الكاذب؛

٣. الطريق أو الوسيله التى يتلقى بها النبى تعاليمه من الله سبحانه؛

٤. الصفات المميزه للنبى عن غيره.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤٩

#### الفصل الأول: أدلّه لزوم البعته:

#### ١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل

لا يشكّ أحد من الفلاسفه والباحثين فى الحياه الإنسانيه، فى أنّ للإنسان ميلاً إلى الإجتماع والتمدّن، كما أنّ حاجه المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، وذلك لأنّ الإنسان مجبول على حبّ الذات، وهذا يجزّه إلى تخصيص كلّ شىء بنفسه من دون أن

يراعى لغيره حقاً، ويؤدى ذلك إلى التنافس والتشاجر بين أبناء المجتمع وبالتالي إلى عقم الحياه وتلاشى أركان المجتمع، فلا يقوم للحياه الإجتماعيه أساس إلبوضع قانون جامع يقوم بتحديد وظائف كل فرد وحقوقه، فيمكن لكل فرد أن يعيش فى ظلّ العداله الإجتماعيه ويسلك سبيل الفلاح والنجاح.

شرائط المقتن

لا ريب فى أن جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفر شروط أهمها شرطان تاليان:

الأول: معرفه المقتن بالإنسان؛ إن أول وأهم خطوه فى وضع القانون،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٠

أن يكون المقتن عارفاً بالإنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطرياته، وما يصلح لهذه الأمور أو يضرّ بها، وكلّما تكاملت هذه المعرفه بالإنسان كان القانون ناجحاً وناجحاً فى علاج مشاكله وإبلاغه إلى السعاده المتوخاه من خلقه.

الثانى:

عدم انتفاع المقتن بالقانون؛ وهذا الشرط بديهي، فإنَّ المقتن إذا كان منتفعاً من القانون الذي يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمت إليه بصله خاصه، فهذا القانون سيمت لصالح المقتن لا لصالح المجتمع، ونتيجته الحتميه الظلم والإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقق إلا إذا كان واضعه مجرداً عن حب الذات وهوى الانتفاع الشخصي.

أمّا الشرط الأول: فإننا لن نجد في صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنَّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:

«أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (١).

إنَّ عظمه الإنسان في روحه ومعنوياته، وغرائزه وفطرياته، أشبه ببحر كبير لا يرى ساحله ولا يضاء محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياته ورموز وجوده حتى لقب ب «الموجود المجهول».

وأما الشرط الثاني: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرداً عن أى فقر وحاجه وانتفاع سواه سبحانه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥١

ومما يدل على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدل الدائم فى القوانين والنقض المستمر الذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كل يوم إلى استثناء بعض التشريعات وزيادة أخرى، إضافة إلى تناقض القوانين المطروحة فى العالم من قبل البشر، وما ذلك إلا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقيقه المعرفه وانتفاء سائر الشروط فى واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياه الاجتماعيه للبشر متوقفاً على التقنين الإلهي، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، والحامل لرساله الله سبحانه هو النبى المنبى ء عنه والرسول المبلّغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقف على التقنين الكامل. وإلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

## ٢. حاجة الإنسان إلى المعارف العالیه

إنَّ أهمَّ ما يحتاج الإنسان إلى التعرّف عليه ليكون ناجحاً في الوصول إلى السعادة المطلوبه من حياته أمران: المعرفه باللّه سبحانه، والتعرّف على مصالح الحياه ومفاسدها، والمعرفه الكامله في هذين المجالين لا- تحصل للإنسان إلّا في ضوء الوحي وتعاليم الأنبياء، وأما العلوم الإنسانيه فهي غير كافيه فيهما.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٥٢

ومما يوضح قصور العلم البشري في العلوم الإلهيه أنّ هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق في الصناعات والعلوم الطبيعیه، ومع ذلك فهم في الدرجه السفلى في المعارف الإلهيه، فجلبهم- إن لم يكن كلهم- عبّاد للأصنام والأوثان، وبيابك بلاد الهند الشاسعه وما يعتقده مئات الملايين من أهلها من قداسه في «البقر».

نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكّر والتعقّل كسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنهم أناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً في البحث، وكونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلاً على مقدره الآخرين عليه.

على أنّه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف في ظلّ ما وصل إليهم من التعاليم السماويه عن طريق رسله سبحانه وأنبيائه، قال صدر المتألّهين:

أساطين الحكمه المعتبره عند اليونانيين خمسه: أنباز قلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس قدس سره، وقد لقي فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود عليهما السلام بمصر واستفاد منهم وتلمّذ للحكيم المعظم الربّاني أنباز قلس وهو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه السلام، ثمّ سقراط أخذ عن فيثاغورس وأفلاطون عن سقراط والآخذ أرسطا طاليس عن أفلاطون وصحبه تيّفاً وعشرين سنه ... «١».

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٥٣

ومما يدلّ على قصور العلم الإنساني عن تشخيص منافع البشر والمجتمعات ومضارّها، أنّ المجتمع الإنساني- مع ما بلغه من الغرور العلمی- لم يقف بعدّ على النظام الإقتصادي النافع له،



فطائفه تزعم أنّ سعادته البشرى فى نظام الرأسماليه والاقتصاد الحرّ المطلق، والأخرى تدعى أنّ سعادته البشرى فى النظام الاشتراكى وسلب المالكيه عن أدوات الانتاج وتفويضها إلى الدوله الحاكمه.

كما أنّه لم يصل بعدُ إلى وفاق فى مجال الأخلاق وقد تعدّدت المناهج الأخلاقيه فى العصر الأخير إلى حدّ التضادّ فيها.

وأيضاً نرى أنّ الإنسان- مع ما يدّعيه من العلم والمعرفه- لم يدرك بعدُ عوامل السّيعاده والشّقاء له، بشهادته أنّه يشرب المسكرات، ويستعمل المخدّرات، ويتناول اللحوم الضارّه، كما يقيم اقتصاده على الرّبا الذى هو عامل إيجاد التفاوت الطبقي بين أبناء المجتمع.

وفيما روى عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان نأتى بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام:

«يا هشام: ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلّاليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابته أحسنهم معرفه، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجه فى الدنيا والآخره» (١).

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٤

«لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّى إليهم أمره ونهيّه وأدبه، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم إذ لم يكن فى خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه» (١).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٥

## الفصل الثانى: أدله منكرى بعثه الأنبياء

### إشاره

إستدلّ المنكرون لبعثه الأنبياء على مدّعايم بوجه أهمّها ما يلى:

### الدليل الأوّل

إنّ الرسول إمّا أن يأتى بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجه، ولا فائده فيه، وإن جاء بما يخالف العقول، وجب ردّ قوله.

والجواب عنه: أنّ ما يأتى به الرّسول موافق للعقل فى نفس الأمر، لكن لا يستلزم ذلك أن يكون العقل عارفاً بجميع ما يأتى به النّبىّ.

فهاهنا فرض ثالث وهو إثبات الرسول بما لا يصل إليه العقل بالطاقات الميسوره له، فإنك قد عرفت فيما أقمنا من الأدله على لزوم البعثه، أن عقل الإنسان وتفكره قاصر عن نيل الكثير من المسائل.

### الدليل الثاني:

قد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، وأنه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٦

أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا، ونشكره بآلائه علينا، وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالناس نبتع بشراً مثلنا؟!

والجواب عنه: أن كثيراً من الناس لا يعرفون كيفية الشكر، فربما يتصورون أن عباده المقرّبين نوع شكر لله سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبده الأصنام والأوثان يعتقدون أن عبادتهم للمخلوق شىء موجب للتقرب. «١» أضف الى ذلك أن تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر والنهي عن كفران النعمه، غفله عن أهدافهم الساميه، فإنهم جاءوا لإسعاد البشر فى حياتهم الفرديه والاجتماعيه، ولا تختص رسالتهم بالأوراد والأذكار الجافه، كتلك التى يرددها أصحاب بعض الديانات أيام السبوت والأحد فى البيع والكنائس، وإنك لتقف على عظيم أهداف رساله النبى الأكرم صلى الله عليه وآله إذا وقفت على كلمته المأثوره: «إنى قد جئتكم بخير الدنيا والآخره». «٢»

### الدليل الثالث:

إن أكبر الكبائر فى رساله، إتباع رجل هو مثلك فى الصوره والنفس والعقل، يأكل ممّا تأكل، ويشرب ممّا تشرب ...

فأى مزيه له عليك؟ وأى فضيله أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ «٣»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٧

والجواب عنه: أن هذه شبهه أشير إليها فى القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير الى الشبهه فى قوله تعالى:

«.... وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» «١»

وفى قوله تعالى:

«وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَتْرَفْنَاهُمْ فى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ\* وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ

بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ». (٢)

وقد أُجيب عنها في قوله سبحانه:

«قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». (٣)

وفي قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ». (٤)

فالجمله الأولى، وهى الإتحاد فى البشرى، إشاره إلى أحد ركنى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٨

الرساله، وهو لزوم المساخه التامه بين المرسل - بالفتح - والمرسل إليه. وقوله: «يُوحَىٰ إِلَيَّ»، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، وأنه لأجل نزول الوحي عليه يجب أتباعه وإطاعته. وبذلك يظهر مزيه الأنبياء وفضيلتهم وتقدمهم على غيرهم.

وأما دليلهم على صدق ادعاءاتهم، فسيوافيك فى البحث التالى أن المعجزه طريق برهانى لتمييز النبى الصادق عن المتبىء الكاذب.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٥٩

### الفصل الثالث: المعجزه وإثبات صدق دعوى النبوه

#### إشاره

يجب أن تفترن دعوى النبوه بدليل يثبت صحتها وإلما كانت دعوى فارغه غير قابله للإدعان والقبول وهذا ما تقتضيه الفطره الإنسانى، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَنْ قَبِلَ دَعْوَى الْمَدْعَى بِلَا بَيِّنَةٍ وَبِرْهَانٍ، فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْفَطْرَةِ الْإِنْسَانِيَةِ».

ثم إن هنا طرقاً ثلاثه للوقوف على صدق مدعى النبوه فى دعواه وهى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبى السابق نبوه النبى اللاحق؛

ج. جمع القرائن والشواهد من حالات المدعى وتلامذه منهجه.

ونحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه التى هى الأهم منها.

#### تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنّها: «أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدى، مع عدم المعارضه». «١» وإليك توضيحه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٠

إن هناك أموراً تعدّ مضادّه للعقل، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علّه ونحو ذلك، وأموراً أخرى تخالف القواعد العاديه، بمعنى أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات والأجهزه العاديه، والمجارى الطبيعيه، ولكنها ليست مستحيله عقلاً لو كان هناك أدوات أخرى خارجه عن نطاق العاده، وهى المسّماه بالمعاجز، وذلك كحركه جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيد عنه، فى فتره زمانيه لا- تزيد على طرفه العين بلا- تلك الوسائط العاديه، فإنّه غير ممتنع عقلاً ولكنه محال عاده، ومن هذا القبيل ما يحكيه القرآن من قيام من أوتى علماً من الكتاب يا حصار عرش بلقيس ملكه سبأ، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام فى طرفه عين بلا توسط شىء من تلك الأجهزه الماديه المتعارفه. «١» فتحصل أنّ المعجزه أمر خارق للعادة لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتيان بما هو خارق للعادة لا يسمّى معجزه إلّا إذا كان مقترناً بدعوى النبوه، وإذا تجرّد عنها وصدر من بعض أولياء الله تعالى يسمّى «كرامه» وذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعى طبيعى. «٢» ولأجل ذلك كان الأولى

أن يضيفوا إلى التعريف قيد: «مع دعوى النبوه». (٣)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦١

ولاء يتحقق الإعجاز إلا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدعى النبوه، ويترتب على هذا أن ما يقوم به كبار الأطباء والمخترعين من الأمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أن ما يقوم به السحرة والمرتاضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط.

ومن شرائط كون الإعجاز دليلاً على صدق دعوى النبوه أن يكون فعل المدعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعه لما سمى معجزه وإن كان أمراً خارقاً للعادة، ومن ذلك ما حصل من مسيلمه الكذاب عندما ادعى أنه نبي، وآيه نبوته أنه إذا تفل فى بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

### دلاله المعجزه وقاعده الحسن والقبح العقليين

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوه يتوقف على القول بالحسن والقبح العقليين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلاً على صدق النبوه، إذا قبح فى العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقف العقل عن إدراك قبحه واحتمل صحّه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق والكاذب، فالذين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوه من طريق الإعجاز، قال العلامة الحلّي:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شىء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٢

نبي أظهر المعجزه عقيب ادعاء النبوه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوه. (١)

### المعجزه دليل برهانى

هناك من يتخيل أن دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوه، دلاله إقناعيه لا برهانيه، بحجّه أنّ الدليل البرهانى يتوقف على وجود رابطه منطقيه بين المدعى والدليل، وهى غير موجوده فى المقام، ويردّه أنّ دعوى النبوه والرساله من كلّ نبيّ ورسول - على ما يقصّه القرآن - إنّما كانت بدعوى الوحي والتكليم الإلهى بلا واسطه أو بواسطه نزول ملك، وهذا أمر لا يساعده الحسن ولا تؤيده التجربه، فإنّ الوحي والتكليم الإلهى وما يتلوه من التشريع والتربيه الدينيه ممّا لا يشاهده البشر فى أنفسهم، والعادة الجاريه فى الأسباب والمسببات تنكره، فهو أمر خارق للعادة.

فلو كان النبيّ صادقاً فى دعواه النبوه والوحي، لكان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبيعه، مؤيد بقوّه إلهيه تقدر على خرق العاده، فلو كان هذا حقاً كان من الممكن أن يصدر من النبيّ خارق آخر للعادة يصدّق النبوه والوحي من غير مانع

منه، فإنَّ حكم الأمثال واحد، فلئن أراد الله هداية الناس بطريق خارق للعادة وهو طريق النبوة والوحي، فليؤيدها وليصدقها بخارق آخر وهو المعجزة.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٣

وهذا هو الذى بعث الأمم إلى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوة كلما جاءهم رسول من أنفسهم. (١)

### فوارق المعجزة لسائر خوارق العادة

إنَّ هناك جهات من التمايز والتفارق بين المعجزة والكرامه وبين غيرهما من خوارق العادات وهى:

الجهة الأولى من حيث طريق الحصول عليها، فإنَّ المعجزة والكرامه وليدتان لعنايه إلهيه خاصه، وليس السبب لهما ممَّا تناله يد الدراسه والتعلم، ولكنَّ السحر ونحوه نتاج التعليم والتعلم ولها مناهج تعليميه يجب ممارستها حتى يصل طالبها إلى النتائج المطلوبه يقول سبحانه:

«وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِكُمْ سَيْلِمَانٌ وَ مَا كَفَرَ سَيْلِمَانٌ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» (٢).

ولمَّا كان السحر ونحوه رهن التعليم والتعلم، فهو متشابه فى نوعه، متّحد فى جنسه، يدور فى فلك واحد، ولا يخرج عن نطاق ما تعلمه أهله ولذا لا- يأتون إلّابما تدرّبوا عليه، بخلاف معجزة الأنبياء فإنّه على جانب عظيم من التنوع فى الكيفيه إلى حدّ قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدراً

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٤

مشتركاً وجنساً قريباً، كما فى المعجزات التى يخبر بها القرآن عن موسى وعيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (١).

وقوله تعالى: «وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ» (٢).

وقوله تعالى:

«وَ إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (٣).

وقوله تعالى:



إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ» «٤».

وقوله سبحانه:

«وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبَيِّتُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» «٥».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٥

نعم، الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبة للفنون الرائجة فى عصورهم حتى يتسنى لخبراء كل فن تشخيص المعاجز وإدراك استنادها إلى قدره الغيبية، وتمييزها عن الأعمال الباهرة المستنده إلى العلوم والفنون الرائجة.

الجهة الثانية من حيث الأهداف والغايات، فإن أصحاب المعاجز يتبنون أهدافاً عالية ويتوسلونها بمعاجزهم لإثبات حقايق تلك الأهداف ونشرها، وهى تتمثل فى الدعوه إلى الله تعالى وحده وتخليص الإنسان عبوديته الأصنام والحجاره والحيوانات والدعوه إلى الفضائل ونبد الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعى وغير ذلك، كما أن أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنون إلّما يكون موافقاً لرضى الله سبحانه لا غير.

وهذا بخلاف المرتاضين والسحرة، فغايتهم إمّا كسب الشهرة والسّمعه بين الناس، أو جمع المال والثروه، وغير ذلك ممّا يناسب متطلبات القوى البهيمية.

الجهة الثالثه من حيث التقيد بالقيم الأخلاقية، فإن أصحاب المعاجز والكرامات- باعتبار كونهم خريجي المدرسه الإلهية- متحلّون بأكمل الفضائل والأخلاق الإنسانيه، والمتصفّح لسيرتهم لا يجد فيها أى عمل مشين ومناف للعفه ومكارم الأخلاق، وأمّا أصحاب الرّياضه والسحر، فهم دونهم فى ذلك، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل والفضائل والقيم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٦

فبهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزه عن غيرها من الخوارق والنبي عن المرتاض والساحر.

## المعجزه وقانون العليه

إنّ المعجزات لا تعدّ نقضاً



لقانون العلية العام، فإنّ المنفى فى مورد المعجزه هو العلل الماديّ المتعارفه الّتى وقف عليها العالم الطيعى واعتاد الإنسان على مشاهدته فى حياته ولكن لا- يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أخرى لم يشاهدها الناس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليها التجربة.

كما أنّها لا تضعع برهان النظم الّذى يستدل به على وجود الصانع، وذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، وإنّما هو خرق فى جزء من أجزاءه غير المتناهيه الخاضعه للنظام والدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٧

### الفصل الرابع: حقيقه الوحى فى النبوه

#### اشاره

الوحى فى اللغه كما يستنبط من نصوص أهلها فى معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق «١» وقد جاء استعماله فى القرآن الكريم فى موارد متعدده مختلفه يجمعها المعنى اللغوى حقيقه أو ادعاء، منها قوله سبحانه:

«وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» «٢»

أى أودع فى كلّ سماء السنن والأنظمه الكونيه، وقدّر عليها دوامها، فأيجاد السنن والنظم فى السّماوات على وجه لا يقف عليه إلّا المتدبّر فى عالم الخلقه يشبه الإلقاء والإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلّا الملقى إليه، وهو الوحى.

ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ». «٣»

فأطلق الوحى على ما أودع فى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٨

صميم وجود النحل من غريزه إلهيه تهديه إلى أعماله الحيويّه الخاصّه.

ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» «١»

حيث إنّ تفهيم أم موسى ومصير ولدها كان بإلهام وإعلام خفى، عبّر عنه بالوحى.

ومنها قوله تعالى فى وصف زكريّا:

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» «٢».

والمعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلّم، لأمره

سبحانه إياه أن لا يكلم الناس ثلاث ليال سويًا، فأشبه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشارة أمراً مبهماً.

ومنها قوله تعالى: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (٣)

ويعلم وجه استعمال الوحي هنا ممّا ذكرناه فيما سبقه.

## وحي النبوة

إنّ الغالب في استعمال كلمه الوحي في القرآن هو كلام الله المنزل على نبيّ من أنبيائه، فكلمًا أطلق الوحي وجرد عن القرينه يراد منه ذلك، وهذا هو المذى نحن بصدد بيان حقيقته، فنقول: الوحي المذى يختصّ به الأنبياء إدراك خاصّ متميز عن سائر الإدراكات فإنّه ليس نتاج الحسّ ولا

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٦٩

العقل ولا الغريزه، وإنّما هو شعور خاص يوجده الله سبحانه في الأنبياء لا يغلط معه النبيّ في إدراكه ولا يشبهه ولا يختلجه شكّ ولا يعترضه ريب في أنّ المذى يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامة حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَىٰ قَلْبِكَ» (١)

فهذه الآيه تشير إلى أنّ الذى يتلقّى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبيّ الشريفه، من غير مشاركة الحواس الظاهره التى هى الأدوات المستعمله فى إدراك الأمور الجزئيه.

وعلى هذا، فالوحي حصيله الإتصال بعالم الغيب، ولا- يصحّ تحليله بأدوات المعرفه المعتاده ولا بالأصول التى تجهّز بها العلم الحديث.

ومن لم يدعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الذى لا صلّه له بعالم المادّه وأصوله.

## فرضيه النبوغ

قد فسّر بعض المتجددين النبوه بالنبوغ والوحي بلمعات ذاك النبوغ. وحاصل مذهبهم: أنّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطره سليمه وعقولاً مشرقه تهديهم إلى ما فيه صلاح الإجتماع وسعاده الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحه المجتمع وعمران الدنيا، والإنسان الصالح المذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبيّ، والفكر الصالح المترشّح من مكان عقله وومضات نبوغه هو الوحي، والقوانين التى يسنّها لصلاح

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٧٠

الإجتماع هو الدّين، والروح الأمين هو نفسه الظاهره التى تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، والكتاب

السماوى هو كتابه الذى يتضمّن سننه وقوانينه.

يلاحظ عليه أولًا: لو صحّت هذه النظرية لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلّا الاعتقاد بوجود الخالق البارئ، أمّا ما سوى ذلك فكلّه نتاج الفكر الإنسانى الخاطىء، وهذا فى الواقع نوع إنكار للدين.

وثانيًا: أنّ قسمًا ممّا يقع به الوحي الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا يخطئ تحقّقه أبدًا، مع أنّ النوابع وإن سموا فى الذكاء والفظنه لا- يخبرون عن الحوادث المستقبله إلّامع الإحتياط والتردد، لا- بالقطع واليقين، وعلى فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصونًا عن الخطأ والكذب.

وثالثًا: أنّ حمله الوحي ومدعى النبوه- من أولهم إلى آخرهم- إنّما ينسبون تعاليمهم وسننهم إلى الله سبحانه ولا يدعون لأنفسهم شيئًا، ولا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السنن التى أتوا بها من وحي أفكارهم، فلماذا يغزّون المجتمع بنسبتها إلى الله تعالى؟

### هل الوحي نتيجته تجلّى الأحوال الروحيه؟

زعم بعض المستشرقين «١» أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النبى لا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧١

من الخارج، وذاك أنّ منازع نفسه العالیه، وسريرته الطاهره، وقوّه إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عباده وثنيه وتقاليد وراثيه رديئه يكون لها من التأثير ما يتجلّى فى ذهنه، ويحدث فى عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحيه فيتصوّر ما يعتقد وجوبه، إرشادًا إلهيًا نازلًا عليه من السماء بدون وساطه، أو يتمثّل له رجل يلقّنه ذلك، يعتقد أنّه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنه إنّما يرى ويسمع ما يعتقد فى اليقظه كما يرى ويسمع مثل ذلك فى المنام الذى هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظرية: لا نشكّ فى صدق الأنبياء فى إخبارهم عمّا رأوا وسمعوا، وإنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه وليس فيه

شىء جاء من عالم الغيب الذى يقال إنه وراء عالم المادّه والطبيعه.

## نقد هذه النظرية

هذه النظرية التى جاء بها بعض الغربيين وإن كانت تنطلى على السّدج من الناس وتأخذ بينهم رونقاً إلا أنّ رجال التحقيق يدركون تماماً أنّها ليست بشىء جديد قابل للذكر، وإتّما هى تكرر لمقالات العرب الجاهليين فى النبوه والوحى، فمن جملة افتراءاتهم على النبى الأكرم صلى الله عليه وآله، وصم شريعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه التى كانت تراود خاطره، ثمّ تتجلى على لسانه وبصره، قال تعالى: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» (١).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٢

والقرآن يردّ مقالتهم ويركّز على أنّ الوحي أمر واقعى مفاض من الله سبحانه، ويقول:

«وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ \* وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (١).

وكذلك يقول: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (٢).

أى لم يكذب فؤاد محمّد صلى الله عليه وآله ما أدركه بصره، أى كانت رؤيته صحيحه غير كاذبه وإدراكا حقيقياً.

وكذلك يقول: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ» (٣).

كنايه عن صحه رؤيته وإنه لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقيه ولا أبصر ما لا حقيقه له.

والحاصل: أنّ الأنبياء كانوا يعرّفون أنفسهم بأنهم مبعوثون من جانب الله تعالى ولا شأن لهم إلاّ إبلاغ الرسالات الإلهيه إلى الناس.

ولا ريب فى أنّهم كانوا صادقين فى أقوالهم - كما اعترف به صاحب النظرية - وعندئذ لو قلنا بأنّ ما ذكروه غير مطابق للواقع وأنّ ما أتوا به من المعارف والشرائع لم يكن رسالات إلهيه وذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضميرهم وتجلّيات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين فى مجال المعرفة، ما زالوا فى جهل مركب، وهذا ما

لا يتفوّه به من له أدنى معرفه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٣

بمقالات الأنبياء وشخصياتهم الجليله فى مجال العلم والعمل، بل يأبى العقل والفطره من اتسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدين بمثل هذا الجهل والخبط.

### الوحى والشخصيه الباطنه

إن جماعه من الغريبيين فسّروا الوحى بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيه الباطنه لكل إنسان، وقد جرّبوا ذلك على المنوّمين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أنّ النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا- يكون له وهو يقظان، فيعلم الغيب ويخبر عن البعدين، يبصر ويسمع ويحسّ بغير حواسه الظاهره ويكون على جانب كبير من التعقّل والإدراك.

قالوا: هذه الشخصيه هى التى تهدى الإنسان بالخواطر الجيده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، وهى التى تعطيه الإلهامات الطيبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، وهى التى تنفث فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من الله، وقد تظهر له متجسّده فيحسبونها من ملائكه الله هبطت عليهم من السماء. «١»

يلاحظ عليه أولاً: أنّ هذه النظرية على فرض صحتها لا دلالة لها على أنّ خصوص الوحى عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه وتجليها عند تعطل القوى الظاهرية.

وثانياً: أنّ الشخصيه الباطنيه للإنسان إنّما تتجلى وتجد مجالاً للظهور

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٤

بآثارها المختلفه، عند تعطل القوى الظاهرية، فلذا يقوى ظهورها فى المرضى والسكرارى والنائمين، وتبقى مندثره ومغموره فى طوايا النفس عندما تكون القوى الظاهرية والحواس البشرية فى حاله الفعاليه والسعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحى الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تبتهم واشتغالهم بالأمر السياسيه والدفاعيه والتبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبي وهو يخوض غمار الحرب، تجلياً للشخصيه الباطنه والضمير المخفى؟ وأين الأنبياء من الخمول والانعزال عن المجتمع؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٥

### الفصل الخامس: عصمه أنبياء الله تعالى

#### إشاره

إنّ للعصمه مراتب أو أبعاداً وهى:

١. العصمه فى تلقى الوحى وإبلاغه؛

٢. العصمه فى العمل بالشريعته الإلهيه؛

٣. العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعته؛

٤. العصمه عن الخطأ فى تشخيص مصالح الأمور ومفاسدها؛

٥. العصمه عن الخطأ فى الأمور العاديه؛

٦. التنزه عن المنفّرات.

والبحث

عنها وعن مسائل أخرى متعلّقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

## العصمه فى اللّغه والإصطلاح

العصمه فى اللّغه بمعنى الإمساك والمنع «١» وأمّا فى اصطلاح

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٦

المتكلّمين فالمشهور عند العدليه أنّها لطف من الله لا داعى معه إلى ترك الطاعه ولا إلى ارتكاب المعصيه مع القدره عليهما «١» وعند الأشاعره «أن لا يخلق الله فيهم ذنباً». «٢» وقال المحقّق الجرجانى: «العصمه ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها». «٣»

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح وما ذكره المشهور سبب إلهى لتحقّق العصمه، فالحقّ أنّ العصمه ملكه نفسانيه راسخه فى النفس، تمنع الإنسان عن المعصيه مطلقاً، فهى من سنخ التقوى لكنّها درجه قصوى منها، فالتقوى فى العاديين من الناس، كيفيه نفسانيه تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصى، فهى إذا ترقت فى مدارجها وعلت فى مراتبها، تبلغ بصاحبها درجه العصمه الكامله والإمتناع المطلق عن ارتكاب أى قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير فى خلاف أو معصيه «٤».

## عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي وإبلاغه

ذهب جمهور المتكلّمين من السنّه والشيعه إلى عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي وإبلاغه. والعصمه فى هذه المرحله على وجهين:

أحدهما: العصمه عن الكذب، والثانى: العصمه عن الخطأ سهواً فى تلقى الوحي

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٧

ووعيه وأدائه، وما سيجىء من الدليل الأوّل على إثبات العصمه عن المعصيه، يثبت عصمتهم فى هذا المجال أيضاً، فإنّ الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلّا بالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ فى تلقى الوحي وتحمله وأدائه، عمداً وسهواً.

أضف إلى ذلك أنّ تجويز الخطأ فى التبليغ ولو سهواً ينافى الغرض من الرساله، أعنى: إبلاغ أحكام الله تعالى إلى الناس.

ويدلّ على عصمه الأنبياء فى هذا المجال قوله تعالى: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا\* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا\* لِيُعَلِّمَ أَنْ

قَدْ أبلغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (١).

إنَّ الآيات تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل، ومنهم إلى الناس بأنه محروس بالحفظه يمنعون تطرُق أي خلل وانحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما أنزل من الله تعالى، ويعلم هذا بوضوح ممَّا تذكره الآيه من أن الله سبحانه يجعل بين الرسول ومن أرسل إليهم «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ» وبينه ومصدر الوحي «وَمِنْ خَلْفِهِ» رصداً مراقبين هم الملائكة.

### لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصي

إنَّ الأدلَّة العقليَّة على وجوب عصمه الأنبياء كثيرة نكتفي بتقرير دليلين منها:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٧٨

١. الوثوق فرع العصمه

قال المحقق الطوسي:

«ويجب في النبيّ العصمه ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض».

تقريره- كما قال العلامة الحلّي:-

إنَّ المبعوث إليهم لو جَوَّزوا الكذب على الأنبياء والمعصيه، جَوَّزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذٍ لا ينفادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض الغرض من البعثه. (١)

وبعبارة أخرى- كما قال العلامة الطباطبائي:- «التبليغ يعمّ القول والفعل، فإنّ في الفعل تبليغاً، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصيه باقتراف المحرّمات وترك الواجبات الدينيّه، لأنّ في ذلك تبليغاً لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصيه». (٢)

فإن قلت: إنَّ هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمه الأنبياء بعد البعثه.

قلت: لو كانت سيره النبيّ مخالفه لما هو عليه بعد البعثه لا يحصل الوثوق الكامل به وإن صار إنساناً مثاليّاً، فتحقّق الغرض الكامل من البعثه رهن عصمته في جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى في الإجابة عن هذا السؤال:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٧٩

إنّا نعلم أنّ من نجوّز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال، وإن تاب منهما... لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى من لا نجوّز عليه ذلك في



حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه ... فليس إذاً تجويز الكبائر قبل النبوه منخفضاً عن تجويزها في حال النبوه وناقصاً عن رتبته في باب التنفير. «١»

٢. التريه رهن عمل المرَبى

إنَّ الهدف العامَّ الذي بعث لأجله الأنبياء هو تزكيه الناس وتربيتهم، ولا شكَّ أنَّ تأثير التريه بالعمل أشدَّ وأعمق وأكد منها عن طريق الوعظ والإرشاد، وذلك أنَّ التطابق بين مرحلتى القول والعمل هو العامل الرئيسى فى إذعان الآخرين بأحقَّيه تعاليم المصلح والمرَبى، وهذا الأصل التربوى يجزنا إلى القول بأنَّ التريه الكامله المتوخاه من بعثه الأنبياء لا تحصل إلَّا بمطابقه أعمالهم لأقوالهم، وهذا كما يوجب العصمه بعد البعثه، يقتضيها قبلها أيضاً، لأنَّ لسوابق الأشخاص وصحائف أعمالهم الماضيه تأثيراً فى قبول الناس كلامهم وإرشاداتهم. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٠

### عصمه الأنبياء فى الكتاب العزيز

إذا ثبتت عصمه الأنبياء فى التبليغ، يجوز الإستناد بكلامهم فى العصمه عن المعاصى، وعلى ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمه بلطائف البيان ودقائقه، نكتفى بالإشاره إلى نموذج منها، قال عزَّ وجلَّ - بعد ذكره عدّه من الأنبياء -: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدُهُ» «١».

وقال فى موضع آخر: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» «٢».

ثمَّ يبيِّن أنَّ المعصيه ضلاله بقوله: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا» «٣»

فإذا كان الأنبياء مهديين بهدايه الله، ومن هداه الله لا تتطرق إليه الضلاله، وكانت المعصيه نفس الضلاله، فينتج أنَّ المعصيه لا سبيل لها إلى الأنبياء.

### العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعة والأمر العاديه

إنَّ صيانته النبى عن الخطأ والإشتباه فى مجال تطبيق الشريعة (مثل أن يسهو فى صلاته، أو يغلط فى إجراء الحدود) والأمر العاديه المرتبطه بحياته الشخصيه (مثل خطائه فى مقدار دينه للناس) ممَّا طرح فى علم الكلام، وطال البحث فيه بين المتكلمين، فالظاهر من الأشاعره والمعتزله

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨١

تجويزهم السهو على الأنبياء فى هذا المجال، فإنَّهم جوزوه فى صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه فى غيره أولى، وأمَّا الإماميه، فالصدوق وأستاذه محمَّد بن الحسن بن الوليد جوزاه «١»، ولكن مشهور المحققين على خلافه «٢» وقد أُلِّف غير واحد منهم كتباً

ورسائل في نفي السهو عن النبي، وقد فصل العلامة المجلسي في البحار «٣» الكلام في المسألة، وأطنب في بيان شذوذ الأخبار التي استند إليها القائلون بالسهو، وناقشها بأدلة متعدّده السيد عبد الله شبر في كتابه: «حقّ اليقين» «٤» و «مصايح الأنوار» «٥»  
والحقّ أنّ الدليل العقلي الدالّ على لزوم عصمه النبي في مجال تبليغ الرساله دالّ - بعينه - على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعة وأموره الفرديه، فإنّ التفكيك بين صيانه النبي في مجال

الوحي، وصيانه في سائر المجالات وإن كان أمراً ممكناً عقلاً، لكنّه كذلك بالنسبه إلى عقول الناضجين في الأبحاث الكلاميه، وأمّا عامّه الناس فإنّهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في إحداهما دليلاً على إمكان تسرب السهو في الأخرى. فلا بدّ لسدّ هذا الباب الذي ينافي الغايه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن يكون النبيّ مصوناً عن الخطأ في عامّه المراحل.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٨٢

ومما تقدّم يظهر الحكم في عصمه الأنبياء في تشخيص مصالح الأمور ومفاسدها، فإنّ الملاك في لزوم العصمه فيما تقدّم من المراتب والموارد، موجود هنا.

التنزه عن المنفّرات

كما أنّ العصمه عن الذنوب والخطأ في التبليغ وتطبيق الشريعه والأمر العاديه لازمه للأنبياء حتّى يحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ويحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغي تنزههم عن كلّ صفة توجب تنفّر الناس، وتحليلهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقّق البحراني:

ينبغي أن يكون منزهاً عن كلّ أمر ينفّر عن قبوله، إمّا في خلقه كالرذائل النفسانيه من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجدام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءه الآباء، لأنّ جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الألفاف التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستماله قلوبهم إليه. (١)

العصمه والاختيار

ربّما يتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحريه والاختيار وتقهره

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٨٣

على ترك المعصيه، لتكون النتيجة انتفاء كلّ مكرمه ومحمده تنسب إليه لإجتنابه المعاصي والمآثم.

ويدفعه أنّ المعصوم قادر على اقرار المعاصي بمقتضى ما أعطى من القدره والحريه، غير أنّ تقواه العاليه، وعلمه بآثار المعاصي، واستشعاره عظمه الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الذي لا يقدم على ذبح ولده

ولو أعطى ملء الأرض ذهباً، وإن كان مع ذلك قادراً على قطع وتينه كما يقطع وتين عدوه. يقول العلامة الطباطبائي:

إن ملكه العصمه لا تغير طبيعه الإنسانيه المختاره فى أفعاله الإراديه ولا تخرجها إلى ساحه الإجبار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامه إذا أيقن بكون مائع مائماً قاتلاً من حينه، فإنه يمتنع باختياره من شربه. (١)

وهذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فإنه ممكن بالذات ويقع تحت إطار قدرته، فيمكنه تعالى إخلاص المطيع فى نار جهنم، لكنّه لا يصدر منه لكونه مخالفاً للحكمه، ومبائناً لما وعد به.

فالعصمه موهبه تفاض على من يعلم من حاله أنه باختياره ينتفع منها فى ترك القبائح، فيعدّ مفخره قابله للتحسين والتكريم، وقد شبه الشيخ المفيد العصمه بالحبل الذى يعطى للغريق ليتشبّث به فيسلم، فالغريق مختار فى التقاط الحبل والنجاه، أو عدمه والغرق.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٥

## الباب السادس: فى النبوه الخاصه

### اشاره

الباب السادس: فى النبوه الخاصه

وفيه تمهيد وثلاثه فصول:

١. الإعجاز البيانى للقرآن الكريم؛

٢. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛

٣. الخاتيمه فى ضوء العقل والوحى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٧

### تمهيد

بعد الفراغ عن البحث حول النبوه العامه، علينا أن نبحث عن النبوه الخاصه، أعنى: نبوه نبي الإسلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فنقول:

ولد صلى الله عليه وآله بمكّه عام (٥٧٠ م) وقام بالدعوه فى أوائل القرن السابع الميلادى (٦١٠ م) وأول ما بدأ به، دعوه أقربائه وعشيرته، وبعد سنوات- استطاع فى أثنائها هدايه جمع من عشيرته- وجّه دعوته إلى عموم الناس، ثم استمرّ فى رسالته والناس بين مؤمن به مفاد بنفسه ونفيسه، وعدوّ يناديه ويتحّين الفرص للفتك به وقتله، فلمّا أحسّ بالخطر، غادر موطنه إلى مدينه يثرب فأقام هناك سنين عشر، إلى أن أجاب داعى الموت وذلك فى عام ٦٣٣ ميلادى. إنّ التدبر فى آثار دعوته صلى الله عليه وآله

يدفع الإنسان إلى الإذعان بأن لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غيرها وهي:

١. سرعه انتشارها في أقطار العالم الإنساني لا سيما بين الأمم المتحضّره، سرعه لم ير التاريخ لها مثيلاً.

٢. تحفّظ الأممه المؤمنه على حضارات الأمم المغلوبه والحضارات المفتوحه، وبذلك افتترقت عن سائر الثورات البشريه، وأصبح التمدّن الإسلامي حضاره إنسانيه مكتمله الأبعاد، وصانت السالف من الحضارات اليونانيه والرومانيه والفارسيه، والتمدّن الصناعي الحديث.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٨٨

٣. تضحيه المعتنقين لدينه وتفانيهم في سبيله حتى قدّموا كلّ دقيق وجليل ممّا يملكون في سبيل نصرته وإعزازه.

وهناك سمات للدّعوه المحمّديه وردت في القرآن الكريم من أهمّها عالميه رساله، وخاتميتها، وعلى هذا فاللازم على المنصف المتحرّي للحقيقه أن يبحث عن حقيقه هذه الدعوه وصحّه دلائلها،

وقد وقفت عند البحث عن النبوه العامه على أن للتعرف على صدق مدعى النبوه طرقاً ثلاثه، وهى: إتيانه بالمعجز، وتصديق النبى السابق وتنصيبه على نبوته، والقرائن الداله على صدق دعواه، ونحن نكتفى هنا ببيان طريق الإعجاز.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٩

## الفصل الأول: الإعجاز البيانى للقرآن الكريم

### إشاره

قد ضبط التاريخ أنه كانت لنبى الإسلام معاجز كثيره فى مواقف حاسمه غير أنه كان يركز على معجزته الخالده وهى القرآن الكريم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إن الحكمه الإلهيه اقتضت أن يكون الدين الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتى تتم الحجّه على جميع الأجيال والقرون إلى أن تقوم الساعه: «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (١)

بل تكون «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢)

على الناس فى كل زمان ومكان.

إن للقرآن فى مجالى اللفظ والمعنى كيفيه خاصه يمتاز بها عن كل كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء والبلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الذى لمسّه العرب المعاصرون لعصر الرساله، ونحن نعيش فى بدايات القرن الخامس عشر من هجره النبى صلى الله عليه وآله، وندعى أن القرآن لم يزل كان معجزاً إلى الآن، وأنه أرقى من أن يعارض أو يبارى ويؤتى بمثله أبداً،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٩٠

والدليل الواضح على إعجاز القرآن فى مجال الفصاحه والبلاغه أن العرب فى عصر الرساله وقبله كانوا على درجه عاليه من الفصاحه والبلاغه والنبى صلى الله عليه وآله قد عاش بينهم أربعين سنه لم يأت بكلام يتحدّى به، فإذا هوادعى النبوه وأتى بالقرآن الكريم وتحدى به على صدق دعواه وعجز المشركون عن معارضته، مع أنهم قاموا بالمكافحه معه بكل ما كان فى مقدرتهم، وقد تحمّلوا مصاعب ومصائب كثيره فى هذا المجال، فإن كانت المعارضه

مع النبي صلى الله عليه وآله من طريق الإتيان بكلام يماثل القرآن في الفصاحه والبلاغه ممكنه لهم عارضوه بذلك بلا ريب، ولو فعلوا ذلك لنقل في التاريخ نقلاً متواتراً لكثرة الدعاوى على ذلك مع كثره المخالفين والمعاندين للإسلام.

### اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني

إن التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعه كبيره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

أ) الوليد بن المغيرة: كان الوليد بن المغيرة شيخاً كبيراً ومن حكام العرب يتحاكمون إليه في أمورهم وينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدماً مختاراً، يروى التاريخ أنه سمع آيات من القرآن عندما كان يتلوها النبي صلى الله عليه وآله ولما سمع ذلك قام حتى أتى مجلس قومه بنى مخزوم فقال:

والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وأن له لحلاوه، وأن عليه لطلاوه، وأن أعلاه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩١

لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه ليعلو وما يعلى عليه. «١»

ب) عتبه بن ربيعه: سمع عتبه بن ربيعه آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله صلى الله عليه وآله عليه «٢» فرجع إلى أصحابه وقال لهم:

إنني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالكهانه، ... فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم. «٣»

ج) ثلاثه من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أن المشركين تواصلوا بترك سماع القرآن والإلغاء عند قراءته في قوله:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ» «٤».

ومع ذلك فأولئك الذين كانوا مبدئاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشده التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثه من بلغاء قريش وأشرفهم وهم: أبو سفيان بن

حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق، خرجوا ليله ليستمعوا كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩٢

وقال بعضهم لبعض: «لا- تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا». «١» ولكن عادوا في ليلتين أخرتين بمثل ذلك.

وما هذا إلا لأن القرآن كان كلاماً خلاباً لعدوبه ألفاظه وبلاغه معانيه، رائعاً في نظمه وأسلوبه، ولم يكن له نظير في أوساطهم.

د) الطفيل بن عمر الدوسى: من الجبائل التي سلكها أعداء النبي صلى الله عليه وآله لصد تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول صلى الله عليه وآله ومن تلك الشخصيات الطفيل، وكان رجلاً شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكة ورسول الله بها فمشى إليه رجال من قريش وخوفوه من سماع كلام النبي صلى الله عليه وآله وبالغوا في ذلك، يقول الطفيل:

فوالله ما زالوا بي حتى أجمعت أن لا- أسمع منه شيئاً ولا- أكلمه، حتى حشوت في أذني حين غدوت إلى المسجد كرسفاً... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله قائم يصلي عند الكعبة، فقامت منه قريباً فأبى الله إلا أن يسمعني بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت في نفسي واثكل أمي، والله إنني لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى عليّ الحسن من القبيح، فما يمنعني أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته وإن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت



عليه فقلت: «يا محمد إنَّ

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩٣

قومك قد قالوا لي كذا وكذا، فوالله ما برحوا يخوّفونني أمرك حتى سددت أذني بكرسف لئلا أسمع قولك، ثم أبي الله إلّا أن يسمعني قولك فسمعته قولاً حسناً، فأعرض عليّ أمرك.

قال: «فعرض عليّ رسول الله صلى الله عليه و آله الإسلام وتلا- عليّ القرآن، فلا- والله ما سمعت قولاً قط أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهادته الحق». «١»

نقد مذهب الصّرفه

الرأى السائد بين المسلمين في إعجاز القرآن هو كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغه مع ما له من النظم الفريد والأسلوب البديع. وهناك مذهب آخر نجم في القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّيرفه وإليه ذهب جماعه من المتكلمين، وأقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النّظام، وتبعه أبو إسحاق النصيبى، وعباد بن سليمان الصيمرى، وهشام بن عمرو الفوطى وغيرهم من المعتزله، واختاره من الإماميه الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» وإن حكى عنه غيره، والسيد المرتضى في رساله أسماها ب «الموضح عن جهه إعجاز القرآن» والشيخ الطوسى في شرحه لجمل السيد، وإن رجح عنه في كتابه «الاقتصاد» وابن سنان الخفاجى (المتوفى ٤٦٤ هـ) في كتابه «سرّ الفصاحه».

وحاصل هذا المذهب هو أنّه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩٤

الفصاحه والبلاغه وروع النظم وبداعه الأسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، وإنّما العجز والهزيمه في حليه المبارزه لأمر آخر وهو حيلولته سبحانه بينهم وبين الإتيان بمثله، فالله سبحانه لأجل إثبات التحدى، حال بين فصحاء العرب وبلغائهم وبين الإتيان بمثله.

وقد أورد عليها وجوه من النقاش والإشكال نكتفى بذكر ثلاثه منها:

الأول: إنّ المتبادر من آيات التحدى أنّ القرآن فى ذاته متعال، حائر أرقى

الميزات وكمال المعجزات حتى يصحّ أن يقال في حقّه بأنّه:

«لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١). «٢»

الثاني: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانية، لأثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما ليس في حسابانهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك في الناس، ليتمسوا العذر لأنفسهم وليقللوا من شأن القرآن في ذاته. «٣»

الثالث: لو كان الوجه في إعجاز القرآن هو الصرفه كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحه القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته وحسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيرة، فإنّ المعلوم من حال كلّ بلّغ فصيح

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩٥

سمع القرآن يتلى عليه، أنّه يدهش عقله ويحير لُبّه وما ذاك إلّالما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف في كلّ موعظه وحكاية كلّ قصّه، فلو كان كما زعمه أهل الصرفه لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلّمّا علمنا بالضروره إعجابهم بالبلاغه، دلّ على فساد هذه المقاله. «١»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩٧

## الفصل الثاني: إعجاز القرآن من جهات أخرى

### إشاره

قد تعرّف على الإعجاز البياني للقرآن الكريم، غير أنّ له جهات أخرى من الإعجاز لا يختصّ فهمها بمن كان عارفاً باللغه العربيه وواقفاً على فنون البلاغه في الكلام، وهذه العموميه في الإعجاز هي التي يدلّ عليها قوله تعالى:

«قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

فلو كان التحديّ ببلاغه بيان القرآن وجزاله أسلوبه فقط لم يتعدّد التحديّ العرب العرباء، وقد قرع بالآيه أسماع الإنس والجن، فإطلاق التحديّ على الثقلين ليس إلّافي جميع ما يمكن فيه التفاضل

فى الصفات، فالقرآن آيه للبلوغ فى بلاغته وفصاحته، وللحكيم فى حكيمته، وللعالَم فى علمه، وللمقنن فى تقنينهم، وللسياسيين فى سياستهم، ولجميع العالمين فيما لا- ينالونه جميعاً كالغيب وعدم الاختلاف فى الحكم والعلم والبيان، وإليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٩٨

## ١. عدم التناقض والإختلاف

مما تحدى به القرآن هو عدم وجود التناقض والإختلاف فى آياته حيث قال: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» (١).

توضيح ذلك: أن الإنسان جبل على التحول والتكامل، فهو يرى نفسه فى كل يوم أعقل من سابقه وأن ما صنعه اليوم أكمل وأجمل مما أتى به الأمس، وهناك كلمه قيمه للكاتب الكبير عماد الدين أبى محمد بن حامد الإصفهاني (المتوفى ٥٩٧هـ) يقول فيها:

إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه، إلّا قال فى غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

هذا من جانب. ومن جانب آخر، أن القرآن نزل نجومًا فى مدّه تقرب من ثلاث وعشرين سنه فى فترات مختلفه وأحوال متفاوتة من ليل ونهار، وحضر وسفر، وحرب وسلم وضراء وسراء وشده ورخاء، ومن المعلوم أن هذه الأحوال تؤثر فى الفكر والتعقل.

ومن جانب ثالث، أن القرآن قد تعرّض لمختلف الشؤون وتوسّع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٩٩

فيها أحسن التوسّع، فبحث فى الإلهيات والأخلاقيات والسياسيات والتشريعات والقصص وغير ذلك، مما يرجع إلى الخالق والإنسان والموجودات العلويه والسفليه.

ومع ذلك كله لا- تجد فيه تناقضاً واختلاًفاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل والعقلاء، بل ينعطف آخره على أوله، وترجع تفاصيله وفروعه إلى أصوله

وعروقه، إن مثل هذا الكتاب، يقضى الشعور الحي في حقه أن المتكلم به ليس ممن يحكم فيه مرور الأيام ويتأثر بالظروف والأحوال، فلا يكون إلّا كلاماً إلهياً ووحياً سماوياً.

ثم إن كلمة «كثيراً» وصف توضيحي لا احترازي، والمعنى: لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً، وكان ذلك الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير المذى يوجد في كل ما هو من عند غير الله، ولا تهدف الآية إلى أن المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. «١»

## ٢. الإخبار عن الغيب

إن في القرآن إخباراً عن شؤون البشر في مستقبل أوداره وأطواره، وإخباراً بملاحم وفتن وأحداث ستقع في مستقبل الزمن، وهذا الإخبار إن دلّ على شى فإنما يدلّ على كون القرآن كتاباً سماوياً أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الذين ارتضاهم من البشر، لأنه أخبر عن حوادث كان التكهن والفراسه يقتضيان خلافها، مع أنه صدق في جميع أخباره، ولا يمكن حملها

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٠٠

على ما يحدث بالمصادفه، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة والعرفان والمنجمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز وكنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنه ينطق عن الأحداث بحماس ومنطق قاطع، وإليك الأمثلة:

(أ) التنبؤ بعجز البشر عن معارضة القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

وقال أيضاً:

«وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ \* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (٢).

ترى في هذه الآيات التنبؤ الواثق بعجز الجنّ والإنس عن معارضة القرآن عجزاً أبدياً، وقد صدق هذا

التَّبَوُّ إِلَى الْحَالِ، فَعَلَى أَى مَصْدَرِ اعْتَمَدَ النَّبِيُّ فِي هَذَا التَّحْدَى غَيْرِ الْإِيحَاءِ إِلَيْهِ مِنْ جَانِبِهِ تَعَالَى؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠١

ب) التَّبَوُّ بَانْتِصَارِ الرُّومِ عَلَى الْفَرَسِ:

قال سبحانه:

«الْمُ \* غَلَبَتِ الرُّومُ \* فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعِيدٍ عَلَيْهِمْ سَيِّئُ الْعِلْمُونَ \* فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعِيدٍ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ » (١).

ينقل التاريخ أن دولة الروم- وكانت دولة مسيحية- انهزمت أمام دولة الفرس- وهى وثنيه- بعد حروب طاحنه بينهما سنه ٦١٤ م، فاغتم المسلمون لكونها هزيمه لدوله إلهيه أمام دوله وثنيه وفرح المشركون، وقالوا للمسلمين بشماته: إن الروم يشهدون أنهم أهل كتاب وقد غلبهم المجوس، وأنتم تزعمون أنكم ستغلبوننا بالكتاب الذى أنزل عليكم فسغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمت تُنبئ بأن هزيمه الروم هذه سيعقبها إنتصار لهم فى بضع سنين، وهى مدّه تتراوح بين ثلاث سنوات وتسع، تُنبئ بذلك، وكانت المقدمات والأسباب على خلافه، لأن الحروب الطاحنه أنهكت الدوله الرومانيه حتى غزيت فى عقر دارها كما يدلّ عليه قوله: «فِي أَدْنَى الْأَرْضِ»، ولأنّ دوله الفرس كانت دوله قويّه منيعه، وزادها الإنتصار الأخير قوّه ومنعه، ولكنّ الله تعالى أنجز وعده وحقق تبوّ القرآن فى بضع سنين، فانتصر الروم سنه ٦٢٢ م.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٢

ج) التَّبَوُّ بِالْقَضَاءِ عَلَى الْعَدُوِّ قَبْلَ لِقَائِهِ:

قال سبحانه:

«وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ » (١).

نزلت الآيه قبل لقاء المسلمين العدوِّ فى ساحه المعركه، فأخبر النبى صلى الله عليه و آله عن هزيمه المشركين، واستئصال شأفتهم، ومحقق قوتهم كما يدلّ عليه قوله:

«وَ يَقْطَعَ

دَابِرَ الْكَافِرِينَ».

(د) التَّبَوُّ بِكَثْرَةِ الذَّرِيَّةِ:

قال سبحانه: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ». الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقريته قوله: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» كثره ذريته صلى الله عليه وآله فالمعنى أَنَّ الله تعالى يعطى نبيه نسلاً يبقون على مَرِّ الزمان.

قال الرازى:

فانظر كم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتلئ منهم ولم يبق من بنى أمية أحد يعبأ به، ثم انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٣

كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفوس الزكية وأمثالهم. «١»

هذه نماذج من تتبؤات الذكر الحكيم، وهناك تتبؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الإختصار. «٢»

### ٣. الإخبار عن القوانين الكونية

لا شك أَنَّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون والقوانين السائده عليه، ولأجل ذلك نرى أَنَّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين التي كانت مجهوله للبشر فى عصر الرساله، وإنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، وهذا فى الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، وإليك نماذج من ذلك:

(أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» «٣»

إنّ الآيه تثبت للسموات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامه عمداً تمسك السماوات - حسب ما اكتشفه نيوتن وهو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين - فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوه وإنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان فى القرون الغابره والحاضره،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٤

وقد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أخبرنى عن قول الله تعالى

«رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟

فقال: «سبحان الله، أليس يقول: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا»!؟»

فقلت: بلى، فقال: «ثُمَّ عَمَدٌ وَلَكِنْ لَا تَرَى». «١»

ب) حركة الأرض:

يشير القرآن إلى حركة الأرض بقوله تعالى: «وَ

تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». (٢)

وقد خصَّ بعض المفسِّرين الآيه بيوم القيامة، لأنَّ الآيه السابقه عليها راجعه إليها، غير أنَّ هناك قرائن تدلُّ على أنَّ الآيه ناظره إلى نظام الدنيا وهي أنَّ القيامة يوم كشف الحقائق وحصول الاذعان واليقين فلا يناسب قوله:

«تَحْسَبُهَا جَامِدَةً».

وأيضاً إنَّ الأرض في القيامة تبدل غير الأرض، والآيه ناظره إلى الوضع الموجود في الجبال، ويشعر بذلك كلمه الصنع في قوله:

«صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ».

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٠٥

وأيضاً إنَّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». هو ما يفعله الإنسان في حياته الدنيا، فوحده السِّياق في الأفعال المستعمله في الآيه أعنى «ترى» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرينه على أنَّ المقصود حركه الجبال في هذا النظام الموجود، وبما أنَّ الجبال راسخه في الأرض فحركتها تلازم حركه الأرض، وتخصيصها بالذكر لبيان عظمه قدرته تعالى على حركه هذه الأشياء العظيمة الثقيله كالسحاب، وتشبيه حركتها بالسحاب لبيان أنَّ حركه الأرض دائمه أولاً، وأنها متحققه بهدوء وطمأنينه ثانياً.

ج) دور الجبال في ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال وفوائدها في آيات شتى، منها أنها حافظه لقطعاعات القشره الأرضيه، تقيها من التفزق والتبعثر، كما أنَّ الأوتاد والمسامير تمنع القطعاعات الخشبيه عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا وأساتذه الفيزياء والتضاريس الأرضيه يفسرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمي خاص، لا يقف عليه إلا المتخصص في تلك العلوم والمطلع على قواعدها. (٢)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٠٦

وفي الختام نؤكد على ما أشرنا إليه



فى صدر البحث من أنّ المقصود الأعلى للقرآن هو الهدايه والتزكيه وليس من شأنه تبين قضايا العلوم الطبيعيه ونحوها وإنما يتعرّض لذلك أحياناً لأجل الإهتمام إلى المعارف الإلهيه، وعلى ذلك فلا يصحّ لنا الإكثار فى هذا النوع من الإعجاز وتطبيق الآيات القرآنيه على معطيات العلوم حتى وإن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد فى تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعبر من صاحب الشريعه ومن جعلهم قرناء الكتاب وأعداله- صلوات الله عليه وعليهم أجمعين

#### ٤. الجامعيه فى التشريع

إنّ التشريع القرآنى شامل لجميع النواحي الحيويّه فى حياه البشر يرفع بها حاجه الإنسان فى جميع المجالات، من الاعتقاد والأخلاق والسياسه والاقتصاد وغيرها، إنّ نفس وجود تلك القوانين فى جميع تلك الجوانب، معجزه كبرى لا تقوم بها الطاقه البشريه واللجان الحقوقيه، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجماع كلّ الحضارات والمجتمعات البدائيه والصناعيه المتطوره، يقول الإمام الباقر عليه السلام فى هذا المجال:

«إنّ الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّه إلّا أنزله فى كتابه وبينه لرسوله، وجعل لكل شىء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه». (١)

والدليل الواضح على ذلك أنّ المسلمين عندما بسطوا ظلال دولتهم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٧

على أكثر من نصف المعموره، وأمّ الأرض كانت مختلفه فى جانب العادات والوقائع والأحداث، رفعوا- رغم ذلك- صرح الحضاره الإسلاميه وأداروا المجتمع الإسلامى طيله قرون فى ظلّ الكتاب والسّنّه من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبيّه، وسنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميّه.

#### ٥. أمّيه حامل الرساله

إنّ صحائف تاريخ حامل الرساله أوضح دليل على أنّه لم يدخل مدرسه، ولم يحضر على أحد للدراسه وتعلّم الكتاب، وقد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرَاتَبَ الْمُمْبِطُونَ». (١)

كيف وقد عاش وتربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم والحضاره آنذاك ولذلك وصفهم القرآن بـ «الأميين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب والمستغربه وتشبّثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، وانتحالات الملاحده فى هذا الأمر، فإنّ أمّيه النبىّ صلى الله عليه وآله وقومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب والتاريخ والحديث. (٢)

نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب وبلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٨

وأنه ليس من سنخ كلام البشر، اتهموه بأنه أساطير الأولين تملى

عليه بكره وأصيلاً يملئها عليه بشر (١) ويردّه تعالى بقوله:

«لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (٢).

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يدعن بأن من الممتنع أن يخرج منه شخصيه فذه كشخصيه النبي صلى الله عليه وآله وكتاب مثل كتابه إلا أن يكون له صله بقدره عظيمه مهيمنه على الكون، كما أنه لو قارن القرآن فيما بينه في مجال المعارف ويقصه من قصص الأنبياء الإلهيين بالعهدين، يتجلى له أن القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين، بل ويتضح له أن ما في العهدين ليس وحياً إلهياً وإنما هي من منشآت الأخبار والرهبان خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فمؤهوا الكتب السماويه بخرافاتهم. (٣)

وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي قدس سره:

إن من قرأ العهدين وتأمل ما فيهما ثم رجع إلى ما قصه القرآن من تواريخ الأنبياء السالفين وأممهم رأى أن التاريخ غير التاريخ

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٠٩

والقصه غير القصه، ففيهما عثرات وخطايا لأنبياء الله الصالحين تنبو الفطره وتنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن يبرؤهم منها. (١)

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣١١

### الفصل الثالث: الخاتميّه في ضوء العقل والوحي

#### إشاره

اتفقت الأئمه الإسلاميه على أن نبيها محمداً صلى الله عليه وآله خاتم النبيين، وشريعته خاتمه الشرائع، وكتابه خاتم الكتب السماويه، ويدل على ذلك نصوص من الكتاب والسنه نشير إليها، ثم نجيب عن أسئله حول الخاتميّه.

نص القرآن الكريم على أنه خاتم النبيين بقوله: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

والختم هو بلوغ آخر الشئ، يقال: ختمت العمل وختم القارىء السوره، والختم وهو الطبع على الشئ فذلك من هذا الباب أيضاً، لأن الطبع على الشئ لا يكون إلا بعد بلوغ آخره. (٢) ثم

إن ختم باب النبوة يستلزم ختم باب الرسالة، وذلك لأن الرسالة هي إبلاغ ما تحمله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي والاتصال بالمبدأ الأعلى فلا يبقى للرسالة موضوع. وهناك آيات أخرى تدل على خاتمية الرسالة المحمدية تصريحاً أو تلويحاً يطول المقام بذكرها.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣١٢

ومما ينص على الخاتمية من الأحاديث، حديث المنزلة المتفق عليه بين الأمة فقد نزل النبي صلى الله عليه وآله نفسه مكان موسى، ونزل علياً عليه السلام مكان هارون، وقال مخاطباً علياً عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». (١)

ودلاله الحديث على الخاتمية واضح، كدلالته على خلافه على عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله بعد رحلته كما سيوافيك بيانه في باب الإمامه.

وقال على عليه السلام: «أرسله على حين فتره من الرسل، وتنازع من الألسن، ففقي به الرسل وختم به الوحي». (٢)

إلى غير ذلك من النصوص المتضافره في ذلك. (٣)

### شبهه واهيه

أورد على الخاتمية شبهات واهيه غنيه عن الإجابة يقف عليها كل من له إلمام بالكتاب والسنة والأدب العربي، ولأجل إراءه وهن هذه الشبهات (٤) نأتى بما تعدد من أقواها، ثم نرجع إلى البحث حول سؤال مهم حول الخاتمية، وهى قابله للبحث والنقاش، أما الشبهه فهى:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣١٣

كيف يدعى المسلمون انغلاق باب النبوه والرساله، مع أن صريح كتابهم ناص بانفتاح بابهما إلى يوم القيامة حيث يقول:

«يا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُضُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (١).

والجواب: أن الآيه تحكى خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم فى بدء الخلقه، وفى الظرف الذى هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس

من الخطابات المنشأه فى عصر الرساله حتى ينافى ختمها، بل حكايه للخطاب الصادر بعد هبوط آدَم إلى الأرض، والشاهد على ذلك أمران:

الأول: سياق الآيات المتقدمه على هذه الآيه.

الثانى: قوله سبحانه فى موضع آخر: «قَالَ اهْبِطْ مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى» (٢).

فقوله: «فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى». يتحد مضموناً مع قوله: «إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي».

### الخاتمه وخلود التشريع الإسلامى

إنَّ هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، وهو أنَّ توسع الحضاره يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديده تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، وبما أنَّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١٤

الحضاره والحاجات فى حال تزايد وتكامل، فكيف تعالج القوانين المحدوده الوارده فى الكتاب والسنة، الحاجات المستحدثه غير المحدوده؟

والجواب: أنَّ خلود التشريع الإسلامى وغناه عن كل تشريع مبنئ على أمور تاليه:

١. حجيه العقل فى مجالات خاصه

اعترف القرآن والسنة بحجيه العقل فى مجالات خاصه، مما يرجع إليه القضاء فيها، وقد بين مواضع ذلك فى كتب أصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقلية الكاشفه عن أحكام شرعيه، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة والوجوب إلأبالبیان، واستقلاله بلزوم الإجتنب عن أطراف العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه، ولزوم الموافقه القطعيه فى الشبهات الوجوبيه، واستقلاله بإطاعه الأوامر الظاهريه.

ومن مصاديق هذا الأصل قاعده الأهمّ والمهمّ.

توضيح ذلك: يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أنَّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد، وبما أنَّ للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحكام وتصادمها، فيقدمون الأهم على المهمّ، والأكثر مصلحه على الأقلّ منه، وقد أعان فتح هذا الباب على حلّ كثير من المشاكل الإجتماعيه التى ربّما يتوهم الجاهل أنّها تعرقل خطى المسلمين فى معترك الحياه.

وبما أنّ هذا البحث، يرجع إلى علم أصول الفقه نقتصر على هذا القدر، ونختتم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وهو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّته ظاهره، وحجّته باطنه. فأما ظاهره فالرسل والأنبياء والأئمّه، وأما الباطنه فالعقول». «١»

## ٢. تشريع الإجتهد

إنّ من مواهب الله تعالى العظيمه على الأمة الإسلاميه، تشريع الإجتهد، وقد كان الإجتهد مفتوحاً بصورته البسيطة بين الصحابه والتابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الائمه الطاهرين عليهم السلام.

وقد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإسلاميه حيث أقفلت باب الإجتهد فى أواسط القرن السابع وحرمت الأمة الإسلاميه من هذه الموهبه العظيمه، يقول المقرئى:

استمرت ولايه القضاء الأربعة من سنه ٦٦٥، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعة وعودى من تمذهب بغيرها وأنكر عليه، ولم يولّ قاض، ولا قبلت شهاده أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب ... «٢»

ومن بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّه وقفه موضوعيه، وأحسّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. «١»

## ٣. صلاحيات الحاكم الإسلامى وشؤونه

من الأسباب الباعثه على كون التشريع الإسلامى صالحاً لحلّ المشاكل أنّه منح للحاكم الإسلامى كافه الصلاحيات المؤدّيه إلى حقّ التصرف المطلق فى كلّ ما يراه ذا صلاحيه للأئمّه، ويتمتع بمثل ما يتمتع به النبى صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقق النائنى قدس سره:

فوضّ إلى الحاكم الإسلامى وضع ما يراه لازماً من المقررات، لمصلحه الجماعه وسدّ حاجاتها فى إطار القوانين الإسلاميه. «٢»

وهناك كلمه قيمه للإمام الخمينى قدس سره ناتى بنصّها:

إنّ الحاكم الإسلامى إذا نجح فى تأسيس حكومه إسلاميه فى قطر من أقطار الإسلام، أو فى مناطقه كلّها، وتوفّرت فيه الشرائط والصلاحيات اللازمه، وأخصّ بالذكر: العلم الواسع، والعدل، يجب على المسلمين إطاعته، وله من الحقوق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١٧

والمناصب والولايه، ما للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله من

إعداد القوّات العسكريه، ودعمها بالتجنيد، وتعيين الولاه وأخذ الضرائب، وصرّفها في محالّها، إلى غير ذلك ....

وليس معنى ذلك أنّ الفقهاء والحكّام الإسلاميين، مثل النّبى صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام في جميع الشؤون والمقامات، حتّى الفضائل النفسانيه، والدرجات المعنويه، فإنّ ذلك رأى تافه لا يركن إليه، إذ أنّ البحث إنّما هو في الوظائف المحوّله إلى الحاكم الإسلامى، والموضوعه على عاتقه، لا في المقامات المعنويه والفضائل النفسانيه، فإنّهم - صلوات الله عليهم - في هذا المضمّر في درجه لا يدرك شأوهم ولا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم وكلماتهم. «١»

#### ٤. الأحكام التي لها دور التحديد

من الأسباب الموجهه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد والرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونة يماشى بها كلّ الأجيال والقرون.

يقول سبحانه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «٢».

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣١٨

ويقول سبحانه: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» «١».

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». «٢»

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» «٣».

وما ورد حول النهى عن الضرر من الآيات، كلّها تحدّد التشريعات القرآنيه بحدود الحرج والعسر والضرر، فلولا هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعه الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

#### ٥. الاعتدال في التشريع

من الأسباب الموجهه لصالح الإسلام للبقاء والخلود كون تشريعاته مبتنيه على أساس الاعتدال موافقه للطره الإنسانيه، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، ومن الآخره مثله، فكما ندب إلى العباده، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، والتخليه بينها وبين لذاتها بوجه مشروع.

وقال الإمام على عليه السلام: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه ينجى ربّه، وساعه يرّم فيها معاشه، وساعه يخلى بين نفسه ولذاتها».

«٤»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣١٩

#### الباب السابع: في الإمامه والخلافه



الباب السابع: فى الإمامه والخلافه

وفيه ثمانيه فصول:

١. لماذا نبحت عن الإمامه؟
  ٢. حقيقه الإمامه عند الشيعة وأهل السنّه؛
  ٣. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛
  ٤. أدلّه وجوب تنصيب الإمام عند الشيعة؛
  ٥. وجوب العصمه فى الإمام؛
  ٦. النصوص الدينيه وتنصيب على ٧ للإمامه؛
  ٧. السنّه النبويه والأئمّه الإثنا عشر؛
  ٨. الإمام الثانى عشر فى الكتاب والسنّه.
- المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢١

### الفصل الأوّل: لماذا نبحت عن الإمامه؟

إنّ أوّل خلاف عظيم نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الاختلاف فى مسأله الإمامه والخلافه، وصارت الأمم بذلك فرقتين، فرقه تشايح عليّاً عليه السلام وفرقه تشايح غيره من الخلفاء، والبحث حول كيفيه وقوع هذا الاختلاف وعلله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاريخى على كاهل علم الممل والنحل، والمقصود بالبحث فى هذا المجال هو تحليل حقيقه الإمامه وشروطها عند الشيعة وأهل السنّه، على ضوء العقل والوحى والواقعيات التاريخيه.

قد يقال: إنّ البحث عن صيغه الخلافه بعد النبى الأكرم صلى الله عليه وآله يرجع لُبّه إلى أمر تاريخى قد مضى زمنه، وهو أنّ الخليفه بعد النبى هل هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو أبوبكر، وماذا يفيد المؤمنون البحث حول هذا الأمر الذى لا يرجع إليهم بشىء فى حياتهم الحاضره، أو ليس من الحرى ترك هذا البحث حفظاً للوحده؟

والجواب أنّه لا شك أنّ من واجب المسلم الحرّ السعى وراء الوحده، ولكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأساً، فإنّه إذا كان البحث نزيهاً موضوعياً

يكون مؤثراً في توحيد الصفوف وتقريب الخطى، إذ عندئذٍ تتعرّف كلّ طائفه على ما لدى الأخرى من العقائد والأصول، وبالتالي تكون الطائفتان متقاربتين، وهذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافه الفرقه فإنّه يثير سوء الظن من

كل طائفه بالنسبه إلى أختها في مجال العقائد فرّما تصوّرها طائفه أجنبيه عن الإسلام، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبيّ صلى الله عليه و آله بُعدين: أحدهما تاريخي مضي عصره، والآخر بُعد ديني باق أثره إلى يومنا هذا، وسيبقى بعد ذلك، وهو أنّه إذا دلّت الأدلّه على تنصيب على عليه السلام على الولاية والخلافه بالمعنى الذي تتبناه الإماميه يكون الإمام وراء كونه زعيماً في ذلك العصر، مرجعاً في رفع المشاكل التي خلفتها رحله النبيّ صلى الله عليه و آله، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه في تفسير القرآن وتبينه، وفي مجال الموضوعات المستجده التي لم يرد فيها النصّ في الكتاب والسنة، فليس البحث متلخصاً في البعد السياسي حتى نشطب عليه بدعوى أنّه مضي ما مضي، بل له مجال أو مجالات باقيه.

ولو كان البحث بعنوان الإمامه والخلافه مثيراً للخلاف ولكن للبحث صورته أخرى نزيه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمي للمسلمين بعد رحله النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله في مسائلهم ومشاكلهم العلميه، وهل قام النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله بنصب شخص أو طائفه على ذلك المقام أو لا؟

والبحث بهذه الصوره لا يثير شيئاً.

والشيعة تدعى أنّ السنّه النبويّه أكّدت على مرجعيه أهل البيت عليهم السلام في

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٢٣

العقائد والمسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيّه المحدّده بوقت خاصّ ومن أوضّحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين ولا يشكّ في صحّته إلّا الجاهل به أو المعاند، فقد روى بطرق كثيره عن ثيف وعشرين صحابياً. «١»

روى أصحاب الصحاح والمسائيد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«يا أيّها الناس إنّي تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب الله

وعترتى أهل بيتى».

وقال فى موضع آخر:

«إِنّى تركت فىكم ما إن تمسّيتكم به لن تضلّوا، كتاب الله حبل ممدود من السّماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض، فانظروا كيف تخلّفونى فىهما».

وغير ذلك من النصوص المتقاربه.

إنّ الإمعان فى الحديث يعرب عن عصمه العتره الطاهره، حيث قورنت بالقرآن الكريم وأنهما لا يفترقان، ومن المعلوم أنّ القرآن الكريم كتاب لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكيف يمكن أن يكون قرناء القرآن وأعداله خاطئين فيما يحكمون، أو يقولون ويحدّثون.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢٤

أضف إلى ذلك أنّ الحديث، يعدّ المتمسّك بالعترة غير ضالّ، فلو كانوا غير معصومين من الخلاف والخطأ فكيف لا يضلّ المتمسك بهم؟

كما أنّه يدلّ على أنّ الإهتمام بالكتاب والوقوف على معارفه وأسراره يحتاج إلى معلّم خبير لا يخطأ فى فهم حقائقه وتبيين معارفه، وليس ذلك إلّا من جعلهم النّبى صلى الله عليه وآله قرناء الكتاب إلى يوم القيامة وهم العتره الطاهره، وقد شبّههم فى حديث آخر بسفينه نوح فى أنّ من لجأ إليهم فى الدين وأخذ أصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلّف عنهم كمن تخلّف يوم الطوفان عن سفينه نوح وأدركه الغرق. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢٥

## الفصل الثانى: حقيقه الإمامه عند الشيعة وأهل السنّه

### إشاره

الإمام فى اللغه هو الذى يؤتّم به إنساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك، محقّقاً كان أو مبطللاً وجمعه أئمّه. «١» وقوله تعالى:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» أى بالذى يقتدون به، وقيل بكتابهم. «٢»

وعرّف المتكلّمون الإمامه بوجه:

١. الإمامه رئاسه عامّه فى أمور الدين والدنيا؛

٢. الإمامه خلافه الرسول فى إقامة الدين، بحيث يجب أتباعه على كافّه الأئمّه؛ «٣»

٣. الإمامه خلفه عن صاحب الشرع في حراسه الدين وسياسه

٤. الإمامه رئاسه عامه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه والدنياويه، وزجرهم عمّا يضرهم بحسبها. «١»

واتفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالى: «إعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات». «٢»

وقال الآمدى: «واعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». «٣»

وقال الإيجى: «ومباحثها عندنا من الفروع، وإنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسيّاً بمن قبلنا». «٤»

وقال ابن خلدون: «وقصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه ولا تلحق بالعقائد». «٥»

وقال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق...». «٦»

وأما الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميه، وزانها وزان النبوه، سوى تلقى الوحي التشريعى والإتيان بالشريعته، فإنّها

مختومه بارتحال النبى الأكرم صلى الله عليه و آله، فمسأله الإمامه تكون من المسائل الجذريه الأصلية. «١»

### مؤهلات الإمام وصفاته

اختلفت كلمات أهل السنّه فى ما يشترط فى الإمام من الصفات، فمنهم «٢» من قال إنّها أربع، هى: العلم، والعداله، والمعرفه بوجوه السّياسه وحسن التدبير، وأن يكون نسبه من قريش، وزاد بعضهم «٣» عليها سلامه الحواسّ والأعضاء والشجاعه، وبعض آخر «٤» البلوغ والرجوليه، قال الإيجى:

الجمهور على أنّ أهل الإمامه: مجتهد فى الأصول والفروع ليقوم بأمر الدين، ذو رأى ليقوم بأمر الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزه، وقيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ومستلزماً للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلا يجور، عاقلاً ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً

لئلا يشغله خدمه السيّد ولئلا يحتقر فيعصى. «١»

يلاحظ على هذه الشروط

أولاً: أنّ اختلافهم في عددها ناش من افتقادهم لنصّ شرعى في مجال الإمامه، وإنّما الموجود عندهم نصوص كليّه لا تتكفّل بتعيين هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الإستحسان والإعتبارات العقلانيه في ذلك، وهذا ممّا يقضى منه العجب، فكيف ترك النبي صلى الله عليه وآله بيان هذا الأمر المهمّ شرطاً وصفه، مع أنّه بيّن أبسط الأشياء وأدناها من المكروهات والمستحبات!؟

وثانياً: أنّ اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أنّ الإمام لا ينخلع بفسقه وظلمه، قال الباقراني:

لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شى ممّا يدعو إليه من معاصى الله. «٢»

وثالثاً: أنّ التاريخ الإسلامى يشهد بأنّ الخلفاء بعد على عليه السلام كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات ومع ذلك مارسوا الخلافه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢٩

وأما الشيعة الإماميه فيما أنّهم ينظرون إلى الإمامه بأنّها استمرار لوظائف الرساله - كما تقدّم - يعتبرون فى الإمام توفّر صلاحيات عاليه لا ينالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عنايه إلهيه خاصّه، فهو يخلف النبي صلى الله عليه وآله فى العلم والعصمه والقياده الحكميه وغير ذلك من الشؤون، قال المحقّق البحراني:

إنّا لمّا بيّنا أنّه يجب أن يكون الإمام معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانيه، وهى العلم والعفّه والشجاعه والعداله ... ويجب أن يكون أفضل الأمم فى كلّ ما يعدّ كمالاً نفسانياً، لأنّه مقدّم عليهم، والمقدّم يجب أن يكون أفضل، لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً، ويجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفره فى خلقته من الأمراض كالجدام والبرص ونحوهما، وفى



نسبه وأصله كالزنا والدناءه، لأنَّ الطهاره من ذلك تجرى مجرى الألفاظ المقرّبه للخلق إلى قبول قوله وتمكّنه، فيجب كونه كذلك. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣١

### الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه

#### إشاره

الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعة الإماميه منحصره فى النصّ من النبى صلى الله عليه وآله والإمام السابق، وسيوافيك الكلام فيه فى الفصل القادم.

وأما عند أهل السنّه فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعه أهل الحلّ والعقد، قال الإيجي:

المقصد الثالث فيما ثبت به الإمامه، وإنّما ثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت ببيعه أهل الحلّ والعقد خلافاً للشيعة، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. «١»

ثمّ إنهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفى ٤٥٠هـ):

إختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلاّ بجمهور أهل الحلّ والعقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣٢

مذهب مدفوع ببيعه أبى بكر على الخلافه باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها.

وقالت طائفه أخرى: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامه خمسّه يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين:

أحدهما: أنّ بيعه أبى بكر انعقدت بخمسّه اجتمعوا عليها ثمّ تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيده بن الجراح، وأسيد بن خضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبى حذيفه.

والثانى: أنّ عمر جعل الشورى فى سنّه ليعقد لأحدهم برضا الخمسه، وهذا قول أكثر الفقهاء، والمتكلّمين من أهل البصره.

وقال آخرون من علماء الكوفه: تنعقد بثلاثه يتولّاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصحّ عقد النكاح بولى وشاهدين.

وقالت طائفه أخرى: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلّى: أمدد يدك أبايعك،

فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وآله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ». «١»

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٣٣

يلاحظ على هذه الأقوال والنظريات

أولاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحة خلافه الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، وهذا، استدلال على المدعى بنفسها، وهو دور واضح.

وثانياً: أنّ هذا الإختلاف الفاحش في كيفية عقد الإمامه، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامه مفوضه إلى الأمة، كان على النبي صلى الله عليه وآله بيان تفاصيلها وطريق إنعقادها، وليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين الذي اهتمّ القرآن والسنة ببيانه وتحديده، والعجب أنّ عقد الإمامه الذي تتوقّف عليه حياه الأمة، لم يطرح في النصوص - على زعم القوم - ولم يتبين حدوده وشرائطه.

والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الإعتراضات الهائلة التي توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار والمهاجرين على خلافه الخلفاء الذين تمّت بيعتهم ببيعة الخمسه في السقيفه، أو ببيعة أبي بكر لعمر، أو بشورى السنّه، فإنّ من كان ملماً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيره كثير من الصحابه مرتفعه بالإعتراض، حتى أنّ الزبير وقف في السقيفه أمام المبايعين وقد اخترط سيفه وهو يقول:

«لا أغمده حتى يبايع عليّ، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسر». «١»

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٣٤

هل الشورى أساس الحكم والخلافه؟

قد حاول المتجددون من متكلمي أهل السنّه، صبّ صيغه الحكومه الإسلاميه على أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبى واستدلّوا على ذلك بآيتين:

الآيه الأولى: قوله سبحانه: «و شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» «١».

فالله سبحانه أمر نبيّه بالمشاوره تعليماً للأمة حتى يشاوروا في

مهام الأمور ومنها الخلافه.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الخطاب في الآيه متوجه إلى الحاكم المذى استقرت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآيه هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّة، وأمّا أنّ الخلافه بنفس الشورى، فلا يمكن الإستدلال عليه بها.

وثانياً: أنّ المتبادر من الآيه هو أنّ التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشى، بل هو يقبّل وجوه الرأى ويستعرض الأفكار المختلفه، ثم يأخذ بما هو المفيد فى نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣٥

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الآيه ترجع إلى غير مسأله الخلافه والحكومه، ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين فى السقيه احتجّ بهذه الآيه.

الآيه الثانيه: قوله سبحانه:

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (١).

بيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» وهو يفيد العموم لكلّ أمر ومنه الخلافه، فيعود معنى الآيه: إنّ شأن المؤمنين فى كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآيه حثت على الشورى فيما يمتّ إلى شؤون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزة أمورهم، وكون تعيين الإمام داخلاً فى أمورهم فهو أوّل الكلام، إذ لا ندرى - على الفرض - هل هو من شؤونهم أو من شؤون الله سبحانه؟ ولا ندرى، هل هى إمره وولايه إلهيه تتم بنصبه سبحانه وتعيينه، أو إمره وولايه شعبيه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلماذا استدللّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، وقال مخاطباً لمعاويه: «إنّنه بايعنى القوم الذين بايعوا أبابكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه»؟ (٢)

قلت: الإستدلال بالشورى كان من

باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣٦

«أما بعد، فإنَّ بيعتى بالمدينه لزمتهك وأنت بالشام، لأنَّه بايعنى الذين بايعوا أبابكر وعمر...».

ثمَّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». (١)

فالإبتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنه فى مقام إلزام معاويه الذى يعتبر البيعه وجهاً شرعياً للخلافه، ولولا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلَّ بنفس الشورى. ولو كان الإمام على عليه السلام يرى أنَّ الشورى أساس ومصدر شرعى للخلافه لم يطعن فى خلافه الخلفاء الثلاثة قبله وكلماته عليه السلام فى الخطبه الشقشقيه وغيرها تدلُّ على أنَّ خلافتهم لم تكن مشروعاً. وأنَّه عليه السلام إنَّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم فى شؤون الحكومه فى الجمله قياماً بمصالح الإسلام والمسلمين.

### تصوّر النبى الأكرم للقياده بعده

إنَّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله، تدلُّ على أنه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيه وحقاً خاصاً لله جلَّ جلاله، فإنَّه صلى الله عليه و آله لما دعا بنى عامر إلى الإسلام وقد جاءوا فى موسم الحج إلى مكَّه، قال رئيسهم: رأيت أنَّ نحن بايعناك على أمرك، ثمَّ أظهرك الله على من خالفك، أياكون لنا الأمر من بعدك؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣٧

فأجابه صلى الله عليه و آله بقوله: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء». (١)

فلو كان أمر الخلافه بيد الأئمه لكان عليه صلى الله عليه و آله أن يقول الأمر إلى الأئمه، أو إلى أهل الحل والعقد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافه إلى الله سبحانه ظاهر فى كونها كالنبوه يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (٢)

فاللسان فى موردين واحد.

أضف إلى ذلك

أنّ هناك نصوصاً تشير إلى ما في مرتكز العقل، من أنّ ترك الأُمّة بلا قائد وإمام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد الله بن عمر: «يا بُنَيَّ أبلغ عمر سلامي وقل له، لا تدعُ أُمّه محمّد بلا راعٍ». «٣»

وإنّما قالت ذلك عندما اغتيل عمر وأحسّ بالموت، وأرسل ابنه إلى عائشه ليستأذن منها أن يدفن في بيتها مع رسول الله صلى الله عليه وآله ومع أبي بكر.

وهذا عبد الله بن عمر يقول لأبيه: «إنّي سمعت الناس يقولون مقاله، فأليت أن أقولها لك، وزعموا أنّك غير مستخلف، وأنّه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثم جاءك وتركها، لرأيت أن قد ضيّع، فرعايه الناس أشدّ». «٤»

وبذلك استصوب معاويه أخذه البيعه من الناس لإبنه يزيد وقال: «إنّي كرهت أن أدع أُمّه محمّد بعدى كالضأن لا راعي لها». «٥»  
المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٣٨

فإذا كان ترك الأُمّة بلا راعٍ، أمراً غير صحيح في منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله أنّه ترك الأُمّة بلا راعٍ؟! فكأنّ هؤلاء كانوا أعطف على الأُمّة من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إنّ هذا ممّا يقضى منه العجب.  
المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٣٩

## الفصل الرابع: أدله وجوب النصّ في الإمامه عند الشيعة الإماميه

### إشاره

إنّ الإمامه عند الشيعة تختلف في حقيقتها عما لدى أهل السنّه، فهي إمره إلهيه واستمرار لوظائف النبوه كلّها سوى تحمّل الوحي الإلهي، ومقتضى هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطه في النبي، سوى كونه طرفاً للوحي التشريعي، وبناءً على هذا ينحصر طريق ثبوت الإمامه بتنصيب من الله وتنصيب من النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام السابق، وإليك فيما يلي براهين هذا الأصل:

### (أ) الفراغات الهائله بعد النبي صلى الله عليه وآله في مجالات أربعه

إنّ النبي صلى الله عليه وآله لم تكن مسؤولياته وأعماله مقتصره على تلقّي الوحي الإلهي وتبليغه إلى الناس، بل كان يقوم بالأمر التاليه أيضاً:

١. يفسّر الكتاب العزيز ويشرح مقاصده ويكشف أسراره، يقول سبحانه:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٤٠

«وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ «١»

٢. يحكم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات والمنازعات. قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا»؛ «٢»

٣. يبين أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته؛

٤. يدفع الشبهات ويحجب عن التساؤلات العويصة المريبه التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود ونصارى؛

٥. يصون الدين من التحريف والدسّ ويراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول وفروع حتى لا تزلّ فيه أقدامهم.

هذه هي الأمور التي مارسها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيام حياته، ومن المعلوم أنّ رحلته تخلف فراغاً هائلاً في هذه المجالات الخمسه، فيكون التشريع الإسلامى حينئذٍ أمام احتمالات ثلاثه:

الأول: أن لا يبدى الشارع اهتماماً بسدّ هذه الفراغات الهائله التي ستحدث بعد الرسول. وهذا الإحتمال ساقط جداً، لا يحتاج إلى البحث، فإنه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإنّ في ترك هذه الفراغات ضياعاً للدين والشريعة.

الثانى: أن تكون الأمة قد بلغت بفضل جهود صاحب

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدّ ذلك الفراغ، غير أنّ التاريخ والمحاسبات الإجتماعيه يبطلان هذا الاحتمال ويثبتان أنّه لم يقدر للأمه بلوغ تلك الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتي خلّفها غياب النبى الأكرم، لا فى جانب التفسير ولا فى جانب فصل الخصومات، ولا فى جانب ردّ التشكيكات ودفع الشبهات، ولا فى جانب صيانه الدّين عن الإنحراف.

أمّا فى جانب التفسير، فيكفى وجود الإختلاف الفاحش فى تفسير آيات الذكر الحكيم حتّى فيما يرجع إلى عمل المسلمين يوماً وليله.

وأمّا فى جانب القضاء فى الإختلافات والمنازعات فيشهد بذلك عجز الخلفاء والصحابه عن ذلك فى كثير من الموارد، سوى الإمام على عليه السلام حيث كان مدينه علم النبى صلى الله عليه و آله وأقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلى الله عليه و آله.

وأمّا فى مجال الأحكام، فيكفى فى ذلك الوقوف على أنّ بيان الأحكام الدينيه حصل تدريجاً على ما تقتضيه الحوادث والحاجات الإجتماعيه فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله، ومن المعلوم أنّ هذا النمط كان مستمرّاً بعد الرسول، غير أنّ ما ورثه المسلمون منه صلى الله عليه و آله لم يكن كافياً للإجابه عن ذلك، أمّا الآيات القرآنيه فى مجال الأحكام فهى لا تتجاوز ثلاثمائه آيه، وأمّا الأحاديث فى هذا المجال، فالمدى ورثته الأمه لا تتجاوز خمسمائه حديث، وهذا القدر لا يفي بالإجابه على جميع الموضوعات المستجدّه.

ولا نعى من ذلك أنّ الشريعه الإسلاميه ناقصه فى إيفاء أغراضها التشريعيه وشمول المواضيع المستجدّه، بل المقصود أنّ النبى صلى الله عليه و آله كان

يراعى فى إبلاغ الحكم حاجه الناس ومقتضيات الظروف الزمنيه، فلا بدّ فى إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل

المواضيع المستجده والمسائل المستحدثه أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه ويقوم مقامه.

وأما في مجال ردّ الشبهات والتشكيكات وإجابته التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبيّ من هذه الناحية، فجاءت اليهود والنصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أصول الإسلام وفروعه، ولم يكن في وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحه عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

وأما في جانب صيانته المسلمين عن التفرقه، والدّين عن الإنحراف، فقد كانت الأمّة الإسلاميه في أشدّ الحاجه إلى من يصون دينها عن التحريف وأبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاريخ يشهد على دخول جماعات عديده من أحبار اليهود ورهبان النصارى ومؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسّون الأحاديث الإسرائيليه والأساطير النصرانيه والخرافات المجوسيه بينهم، ويكفي في ذلك أن يذكر الإنسان ما كابده البخارى من مشاقّ وأسفار في مختلف أقطار الدوله الإسلاميه، وما رواه بعد ذلك، فإنّه ألفى الأحاديث المتداوله بين المحدثين في الأقطار الإسلاميه، تربو على ستمائه ألف حديث، لم يصحّ لديه منها أكثر من أربعه آلاف، وكذلك كان شأن سائر العذنين جمعوا الأحاديث وكثير من هذه الأحاديث التي صحّت عندهم كانت موضع نقد وتمحيص عند غيرهم. (١)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٤٣

هذا البحث الضافي يثبت حقيقه ناصعه، وهي عدم تمكّن الأمّة، مع ما لها من الفضل، من القيام بسدّ الفراغات الهائله التي خلّفها رحله النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ويبطل بذلك الإحتمال الثاني تجاه التشريع الإسلامى بعد عصر الرساله.

الاحتمال الثالث: أن يستودع صاحب الدعوه، كلّ ما تلقاه من المعارف والأحكام بالوحى، وكلّ ما ستحتاج إليه الأمّة بعده، شخصيه مثاليه، لها كفاءه تقبل هذه المعارف والأحكام وتحملها، فتقوم هي بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صلى الله عليه وآله. وبعد بطلان الإحتمالين الأوّلين



لا مناص من تعيّن هذا الإحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالي كالنبيّ في المؤهّلات، عارف بالشريعة ومعارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، وخطوه ضروريه في سبيل ارتقائه الروحي والمعنوي، فهل يسوغ على الله سبحانه أن يهمل هذا الأمر الضروري في حياه الإنسان الدينيه؟

إن الله سبحانه جهّز الإنسان بأجهزه ضروريه فيما يحتاج إليها في حياته الدنيويه الماديّه، ومع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسي في حياته المعنويه والدينيه؟! وما أجمل ما قاله أئمّه أهل البيت في فلسفه وجود هذا الخلف ومدى تأثيره في تكامل الأُمّه.

قال الإمام علي عليه السلام: «اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّه، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته». (١)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٤٤

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الأرض لا تخلو إلّا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإذا نقصوا شيئاً أتمّه لهم». (١)

هذه المأثورات من أئمّه أهل البيت عليهم السلام تعرب عن أنّ الغرض الداعي إلى بعثه النبيّ، داع إلى وجود إمام يخلف النبي في عامّه سماته، سوى ما دلّ القرآن على انحصاره به ككونه نبيّاً رسولاً وصاحب شريعته.

## ب) الأُمّه الإسلاميه ومثلث الخطر الداهم

إنّ الدوله الإسلاميه التي أسّسها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كانت محاصره حال وفاه النبيّ من جهتي الشمال والشرق بأكبر إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفتره، وكانتا على جانب كبير من القوّه والبأس، وهما: الروم وإيران، ويكفي في خطوره إمبراطوريه إيران إنّه كتب ملكها إلى عامله باليمن - بعدما وصلت إليه رساله النبيّ تدعوه إلى الإسلام، ومزّقها-: «ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدتين، فليأتياي به» (٢). وكفي في خطوره موقف الإمبراطوريه الرومانيه، إنّه وقعت اشتباكات عديده بينها وبين المسلمين في السنّه

الثامن للهجرة، منها سرّيه موته التي قتل فيها قاده الجيش الإسلامي، وهم: جعفر بن أبي طالب، وزيد ابن حارثه، وعبد الله بن رواحه، ورجع الجيش الإسلامي من تلك الواقعة منهزماً، ولاجل ذلك توجه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بنفسه على رأس الجيش الإسلامي إلى تبوك في السنه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٤٥

التاسعه لمقابله الجيوش البيزنطيه ولكنّه لم يلق أحداً، فأقام في تبوك أياماً ثمّ رجع إلى المدينة، ولم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً في أخريات أيامه بقياده أسامه بن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من الخارج.

وأما من الداخل، فقد كان الإسلام والمسلمون يعانون من وطأه مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكّلون جبهه عدوانيه داخلية، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، وكانوا يتحينون الفرص لإضعاف الدوله الإسلاميه بإثاره الفتنة الداخليه، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين والتشهير بخطّهم ضد الدين والنبى في العديد من السور القرآنيه وقد نزلت في حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبى صلى الله عليه وآله، المتواجدين بين الصحابه أدلّ دليل على أنّهم كانوا قوه كبيره ويشكّلون جماعه وافرّه ويلعبون دوراً خبيثاً في إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لولا قياده النبى الحكيمه لفضوا على كيان الدين، ويكفى في ذلك قوله سبحانه:

«لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ» «١».

وقد كان محتملاً ومرتقياً أن يتحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاه النبى، فمع هذا الخطر المحيق الدايم، ما

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٤٦

هى وظيفه القائد الحكيم الذى أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمه؟ فهل المصلحه كانت تقتضى تنصيب قائد حكيم

عارف بأحكام القيادة ووظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته ويكونوا صفّاً واحداً في مقابل ذاك الخطر، أو أنّ المصلحه العامه تقتضى تفويض الأمر إلى الأُمّه حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطره الروح الحزبيّه على المسلمين آنذاك؟ ويكفى شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين والأنصار يوم السقيفه. «١»

إنّ القائد الحكيم هو من يعنى بالأوضاع الاجتماعيه لأُمّته، ويلاحظ الظروف المحيطه بها، ويرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، وقد عرفت أنّ مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد والمدبّر، لا دفع الأمر إلى الأُمّه. وإلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا فى حقّ الإمام:

«والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّى إلى التشعب والتشاغب والاختلاف». «٢»

### ج) نصب الإمام لطف إلهي

هذا حاصل ما سلكناه فى بيان وجوب تنصيب الخليفه والإمام للأُمّه الإسلاميه من جانب النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله على ضوء العقل الفطرى ودراسه التاريخ الإسلامى وشؤون الرساله النبويّه ومسؤولياتها الخطيره، وهذا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٤٧

المسلوك يقرب ممّا سلكه مشايخنا الإماميّه فى هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، وفى ذلك يقول السيّد المرتضى:

والذى يدلّ على ما ادّعينا إنّ كلّ عاقل عرف العاده وخالط الناس، يعلم ضروره أنّ وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السديد التدبير ترتفع عنده التظالم والتقسام والتباغى أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته يقع عنده كلّ ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسه على ما بيّناه لطف فى فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلّى الله تعالى المكلفين منها، ودليل وجوب اللطاف يتناولها. «١»

هذا الإستدلال كما ترى مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إنّ نصب الإمام

لطف من الله على العباد.

الثانية: إنّ اللطف واجب على الله لما تقتضيه حكمته تعالى.

أمّا المقدمه الأولى، فلأنّ اللطف هو ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ولو بالإعداد، وبالضرورة أنّ نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف والأحكام الإلهية وحفظ الشريعة من الزيادة والنقصان وتنفيذ الأحكام ورفع الظلم والفساد ونحوها.

وأمّا المقدمه الثانية، فلأنّ ترك هذا اللطف من الله سبحانه إخلال بغرضه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٤٨

ومطلوبه وهو طاعة العباد له وترك معصيته فيجب على الله نصبه لئلا يخلّ بغرضه، ولا ينافى اللطف فى نصبه سلب العباد سلطانه أو غيبته، لأنّ الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعدّ لهم، وهم فوّتوا أثر اللطف على أنفسهم. وإلى هذا أشار المحقق الطوسى بقوله:

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلًا للغرض ... ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا. «١»

وأوضحه العلامة الحلى، بقوله:

لطف الإمامه يتمّ بأمر: منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى، ومنها ما يجب على الإمام وهو تحمّله للإمامه وقبوله لها وهذا قد فعله الإمام، ومنها ما يجب على الرعيه وهو مساعدته والنصره له وقبول أوامره وامتنال قوله، وهذا لم يفعله الرعيه، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام. «٢»

مناظره هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد

ناظر هشام بن الحكم- وهو من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فى علم الكلام- مع عمرو بن عبيد- وهو من مشايخ المعتزله- فى مسأله

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٤٩

الإمامه وصارت النتيجة إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، وإليك ما رواه الكلينى فى ذلك:

على بن إبراهيم، عن أبيه،

عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال: كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه، منهم:

حمران بن أعين، ومحمّد بن النعمان، وهشام بن سالم، والطّيار، وجماعه فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمر بن عبيد؟ وكيف سألته؟».

فقال هشام: يا بن رسول الله إنني أُجلك واستحييك ولا يعمل لسانى بين يديك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشىء فافعلوا».

قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه فى مسجد البصره، فعظم ذلك علىّ، فخرجت إليه ودخلت البصره يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه كبيره فيها عمرو بن عبيد وعليه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، وشمله مرتدياً بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثمّ قعدت فى آخر القوم على ركبتى، ثمّ قلت: أيها العالم: إننى رجل غريب تأذن لى فى مسأله؟

فقال لى: نعم.

فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بُنى أى شىء هذا من السؤال وشىء تراه كيف تسأل عنه؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٥٠

فقلت: هكذا مسألتنى. فقال: يا بُنى سل وإن كانت مسألتك حمقاً.

قلت: أجبني فيها. قال لى: سل.

قلت: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشتم به الرائحة.

قلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام.

قلت: فلك أذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: ألك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أميّر به كلّ ما ورد على هذه الجوارح والحواس.

قلت: أو ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا،

قلت: وكيف ذلك وهي صحيحه سليمه؟

قال: يا بنى: إن الجوارح إذا شكّت في شىء شمتته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشكّ.

فقلت له: فإنما أقام الله القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح ويتيقن به ما شكّ فيه، ويترك هذا الخلق

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٥١

كلّهم في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا- يقيم لهم إماماً يردون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكّك؟

فسكت ولم يقل لى شيئاً... ثمّ ضمّنى إليه وأقعدنى في مجلسه، وما زال عن مجلسه وما نطق حتى قمت.

فضحك أبو عبد الله عليه السلام وقال: يا هشام من علمك هذا؟

قلت: شىء أخذته منك وألّفته.

قال عليه السلام: هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى. «١»

ولعلّ قوله عليه السلام: هذا والله مكتوب الخ، إشارة إلى أنّ مسألة نصب الخليفة والإمام التي يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء والمرسلين، وإنّما ذكر إبراهيم وموسى لما كان لهما من المكانة الخاصّة في هذا المجال، ولذلك أيضاً ذكر القرآن ما استدعياه من الله سبحانه في أمر الإمامه والوزاره «٢» ويدلّ على ذلك أيضاً ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلّما هلك نبي خلفه نبيّ، وإنّه لا نبيّ بعدى، وسيكون بعدى خلفاء يكثرُونَ». «٣»

وظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء في الأمّة الإسلاميه، كاستخلاف الأنبياء في الأمم السالفه، ومن المعلوم أنّ الاستخلاف كان هناك بالتنصيب.

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٥٣

**الفصل الخامس: وجوب العصمه في الإمام**

اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَلَى أَنَّ الْعِصْمَةَ

ليست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حيث إنّ الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازانى:  
واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامه أبى بكر وعمر وعثمان، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم  
...

وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة فى الإمام. «١»

وأما الشيعة الإمامية فقد اتفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد: «اتفقت الإمامية على أن إمام الدين لا يكون  
إلّا معصوماً من الخلاف لله تعالى». «٢»

وقال «أقول: إنّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء فى تنفيذ الأحكام وإقامه الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام، معصومون كعصمه  
الأنبياء». «٣»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٥٤

ثمّ إنهم استدّلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفى ببعضها:

### ١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي صلى الله عليه وآله

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ فى العلم والعمل لكى تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاه الله سبحانه،  
وإليه أشار العلامة الحلى بقوله:

ذهبت الإمامية إلى أنّ الأئمة كالأنبياء فى وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً،  
لأنهم حفظه الشرع والقوامون به، حالهم فى ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله. «١»

وناقش فيه التفتازانى بقوله: «إنّ نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفه عصمته بخلاف النبي». «٢»

والجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمه الإمام  
مما يحكم به العقل الصريح بالتأمل فى حقيقه الإمامه والغرض منها، وحيث إنّ الناس لا طريق لهم إلى معرفه عصمه الإمام كما  
اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوضاً إليهم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٥٥

### ٢. آيه ابتلاء إبراهيم عليه السلام

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»  
«١».



الإستدلال بالآيه على المقصود رهن بيان أمرين:

الأول: ما هو المقصود من الإمامه التي أنعم الله سبحانه بها على نبيه الخليل عليه السلام؟

الثاني: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأول: فقال بعضهم: إن المراد من الإمامه، هي النبوه والرساله، ويردّه إن إبراهيم كان نبياً قبل تنصيه إماماً، وذلك لأنه طلب الإمامه لذريته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ولا أقل من كون الولد والذريه مرجوا له. مع أن القرآن يحكى أن إبراهيم عليه السلام تعجب من بشاره الملائكه إياه بالولد: «قَالَ أَبَشَرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمِ تَبَشِّرُونَ» (٢)

فإبراهيم كان نبياً ورسولاً ولم يكن له ولد وذريه حتى مسه

الكبير، ثم رزق ولدًا في أوان الكبير بنص القرآن الكريم، حيث قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ»  
(٣)

فطلب الإمامه لذريته. وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامه الموهوبه للخليل غير النبوه، والظاهر أن المراد منها هي القيادة الإلهيه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٥٦

للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحي وإبلاغه، فإنّ هناك مقامات ثلاثه:

١. مقام النبوه، وهو منصب تحمّل الوحي.

٢. مقام الرساله، وهو منصب إبلاغه إلى الناس.

٣. مقام الإمامه، وهو منصب القيادة وتنفيذ الشريعه في المجتمع بقوه وقدره.

والإمامه التي يتبناها المسلمون بعد رحله النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، تتحد واقعيته مع هذه الإمامه.

وأما الثاني: أعني المراد من الظالمين، فالظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه ومجاوزه الحد الذي عينه الشرع، والمعصيه من وضع الشيء في غير موضعه، فالمعصيه من مصاديق الظلم، قال سبحانه:

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (١).

ثم إن الظاهر من صيغه الجمع المحلّى باللام، إنّ الظلم بكل ألوانه وصوره مانع عن نيل هذا المنصب الإلهي، وتكون النتيجة ممنوعيه كل فرد من أفراد الظلمه عن الإرتقاء إلى منصب الإمامه، سواء أكان ظالماً في فتره من عمره ثم تاب وصار غير ظالم، أو بقي على ظلمه، فالظالم عندما يرتكب الظلم يشمله قوله سبحانه: «لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٥٧

وعلى ذلك فكل من ارتكب ظلماً وتجاوز حداً في يوم من أيام عمره، أو عبد صنماً، وبالجملة ارتكب ما هو حرام، فضلاً عما هو كفر، ليس له أهليه منصب الإمامه، ولازم ذلك كون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته،

وهذا ما يريثيه الإمامية في عصمه الإمام.

ومما يؤكد ما ذكرناه أنّ الناس بالنسبة إلى الظلم على أقسام أربعة:

١. من كان طيله عمره ظالماً.

٢. من كان طاهراً ونقيّاً في جميع فترات عمره.

٣. من كان ظالماً في بدايه عمره، وتائباً في آخره.

٤. عكس الثالث.

وحاشى إبراهيم عليه السلام أن يسأل الإمامه للقسم الأوّل والرابع من ذريّته، وقد نصّ سبحانه على أنّه لا ينال عهده الظالم، وهو لا ينطبق إلّا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقى القسم الثانى وهو المطلوب. «١»

### ٣. آيه إطاعه أولى الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» «٢»

إنّ تعالى أمر بطاعه أولى الأمر على وجه الإطلاق، ولم يقيد به بشىء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٥٨

ومن البديهى أنّه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر والعصيان ولو كان على سبيل الإطاعه عن شخص آخر، وعليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرّماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولو الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا يصدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعه اشتمال المتعلّق على خصوصيته تصدّه عن الأمر بغير الطاعه.

هذا، مضافاً إلى أنّ أولى الأمر معطوف على الرسول بلا- إعادته فعل «اطيعوا» وهذا دليل على وحده الملاك فى اطاعه الرسول وأولى الأمر فكما أنّ وجوب إطاعه الرسول صلى الله عليه وآله، مطلق ومتفرع على عصمته، فكذلك وجوب إطاعه أولى الأمر مطلق ومتفرع على عصمتهم.

وممن صرّح بدلاله الآيه على عصمه أولى الأمر الإمام الرازى فى تفسيره، ولكنّه لم يستثمر نتيجة ما هداه إليه استدلاله المنطقى، حيث استدرّك قائلاً بأنّ عاجزون عن معرفه الإمام المعصوم والوصول إليه واستفاده الدّين والعلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ والعقد. «١»



عليه: أنه إذا دلت الآيه على عصمه أولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، وادّعاء العجز هروب من الحقيقه، فهل العجز يختصّ بزمانه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٥٩

أو كان يشمل زمان نزول الآيه؟ والثانى باطل قطعاً، فإنّه لا يعقل أن يأمر الوحي الإلهى بإطاعه المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، وبالتعرّف عليه فى عصر النزول، يعرف المعصوم فى أزمنه متأخره عنه حلقه بعد أخرى.

هذا مع أنّ تفسير «أولى الأمر» بأهل الحلّ والعقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر والضباط، أو العلماء والمحدّثون، أو الحكّام والسياسيون، أو الكلّ؟ وهل اتّفق اجتماعهم على شىء ولم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

وهناك نصوص من الكتاب والسّنّه تدلّ على عصمه أهل بيت النّبىّ وعترته، كآيه التطهير وحديث الثقلين وغير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايه الاختصار «١». وقد تقدّم فى الفصل الأوّل ما يفيد فى المقام فراجع.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٦١

## الفصل السادس: النصوص الدينيه وتنصيب على عليه السلام للإمامه

### إشاره

قد تبين بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب والسّنّه ومن خلال مطالعه تاريخ الإسلام والمحاسبه فى الأمور الاجتماعيه والسياسيه، وفى ظلّ هدايه العقل الصريح، أنّ خليفه النّبىّ صلى الله عليه وآله وإمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من الله سبحانه، وعندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب والسّنّه لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيره النّبىّ صلى الله عليه وآله يجد على بن أبى طالب وزير رسول الله فى أمره وولّى عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف على أقوال النّبىّ وأفعاله فى حلّه وترحاله، يجد نصوصه فى ذلك متواتره، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، ونحن نكتفى فى هذا المجال بذكر آيه الولايه من

الكتاب وتبعتها بحديثي المنزله والغدير:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٦٢

### آيه الولاية

قال سبحانه: «إِنَّمَا وَثِّقْتُكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)

وقبل الإستدلال بالآيه نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن أنس بن مالك وغيره أنّ سائلاً أتى المسجد وهو يقول: من يقرض الملى الوفى، وعلى راع يشير بيده للسائل: إخلع الخاتم من يدي، فما خرج أحد من المسجد حتى نزل جبرئيل ب: «إِنَّمَا وَثِّقْتُكُمْ اللَّهَ» (٢)

وإليك توضيح الإستدلال:

إنّ المستفاد من الآيه أنّ هناك أولياء ثلاثة وهم: الله تعالى، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وأنّ غير هؤلاء من المؤمنين هم مولى عليهم ولا يتحقّق ذلك إلّا بتفسير الولي بالزعيم والمتصرّف فى شؤون المولى عليه، إذ هذه الولاية تحتاج إلى دليل خاص، ولا يكفى الإيمان فى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٦٣

ثبوتها، بخلاف ولايه المحبّه والنصره، إذ هما من فروع الإيمان، فكلّ مؤمن محبّ لأخيه المؤمن وناصر له. هذا مضافاً إلى الإختصاص المستفاد من كلمه «إِنَّمَا» وأحاديث شأن النزول الوارده فى الإمام على عليه السلام، فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآيه كالنصّ فى الدلاله على ما يرثيه الإماميه فى مسأله الإمامه.

فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: «الَّذِينَ آمَنُوا» هو الإمام على بن أبى طالب عليه السلام فلماذا جيئ بلفظ الجماعه؟

قلت: جيئ بذلك ليرغب الناس فى مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبّه على أنّ سجيّه المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغايه من الحرص على البرّ والإحسان وتفقد الفقراء حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير وهم فى الصلاه، لم يؤخروه إلى الفراغ منها. (١)

وهناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسى، وهو أن النكته فى إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه

وتعظيمه، وذلك أنّ أهل اللّغه يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، وذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الإستدلال عليه. (٢)

ربّما يقال: «إنّ المراد من الوليّ في الآيه ليس هو المتصرّف، بل المراد الناصر والمحّب بشهاده ما قبلها وما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦٤

يتّخذوا اليهود والنصارى أولياء، وليس المراد منه إلّا النصره والمحبه، فلو فسّرت في الآيه بالمتصرّف يلزم التفكيك». (١)

والجواب عنه: أنّ السّياق إنّما يكون حجّه لو لم يقدّم دليل على خلافه، وذلك لعدم الوثوق حينئذٍ بنزول الآيه في ذلك السّياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز في الجمع موافقاً لترتيبه في النزول بإجماع الأئمّه، وفي التنزيل كثير من الآيات الوارده على خلاف ما يعطيه السّياق كآيه التطهير المنتظمه في سياق النساء مع ثبوت النصّ على اختصاصها بالخمسه أهل الكساء. (٢)

### حديث «المنزله»

روى أهل السّير والتاريخ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خلف على بن أبي طالب عليه السلام على أهله في المدينه عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، وقالوا ما خلفه إلّا استثقلاً له وتخوّفاً منه، فضاقت صدره بذلك، فأخذ سلاحه وأتى النبيّ وأبلغه مقالتهم، فقال صلى الله عليه وآله: «كذبوا، ولكنّي خلفتك لما تركت ورائي، فارجع واخلف في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا عليّ أن تكون منّي بمنزله هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدى؟». (٣)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦٥

إضافه كلمه «منزله» - وهي اسم جنس - إلى هارون يقتضى العموم، فالروايه تدلّ على أنّ كلّ مقام ومنصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعليّ، إلّا ما استثنى وهو النبوه، بل الإستثناء أيضاً قرينه على العموم ولولاه لما كان وجه للإستثناء، وكون المورد هو

الإستخلاف على الأهل لا- يدلّ على الإختصاص، فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسّ آية الكرسي مثلاً فقلت له لا يمسّن آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مسّ القرآن على الجنب مطلقاً.

وأما منزله هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكايه عن موسى: «وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي \* هَارُونَ أَخِي \* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي \* وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي» (١).

وقد أوتى موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» (٢).

وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦٦

«وَ قَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (١).

وهذا الاستخلاف وإن كان في قضيه خاصّه ووقت خاصّ، لكنّ اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصّصاً. ومن هنا لو فرض غيبه أخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيبه على استخلاف هارون كان خليفه له بلا إشكال. وهارون وإن كان شريكاً لموسى في النبوه إلّا أنّ الرئاسة كانت مخصوصه لموسى، فموسى كان ولياً على هارون وعلى غيره.

### حديث «الغدیر»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّه النبويه وتواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابه والتابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابه (١١٠) صحابياً ومن التابعين (٨٤) تابعياً، وقد رواه العلماء والمحدّثون في القرون المتلاحقه، وقد أغنانا المؤلفون في الغدير عن إراءه مصادرهم ومراجعهم، وكفاك في ذلك كتب لّمه كبيره من أعلام الطائفه، منهم: العلّامه السيد هاشم البحراني (المتوفى ١١٠٧ هـ) مؤلّف «غايه المرام»، والسيد مير حامد حسين الهندي (المتوفى ١٣٠٦ هـ) مؤلّف «العبقات»، والعلّامه الأميني (المتوفى ١٣٩٠ هـ) مؤلّف «الغدیر»، والسيد شرف الدين العاملي (المتوفى ١٣٨١ هـ) مؤلّف «المراجعات».

ومجمل



الحديث هو أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أُذِّنَ في الناس بالخروج إلى

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦٧

الحجّ في السنّه العاشره من الهجره، وأقلّ ما قيل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضى مناسكه وانصرف راجعاً إلى المدينه ووصل إلى غدیر «خمّ»، وذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذى الحجّه، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:

«يا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ».

فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يردّ من تقدّم، ويحبس من تأخّر حتّى إذا أخذ القوم منازلهم نودى بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّى بالناس، ثمّ قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل، وبعد الحمد والثناء على الله سبحانه وأخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد والنّبوه والمعاد، والإيصاء بالثقلين، وبيان أنّ الرسول صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيد «عليّ» فرفعها حتّى رؤى بياض إبطيهما وعرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من كنت مولاه، فعلىّ مولاه- يقولها ثلاث مرّات-».

ثمّ دعا لمن والاه، وعلى من عاداه، وقال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم يتفرّقوا حتّى نزل أمين وحى الله بقوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» الآية.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمه، ورضى الربّ برسالتى والولايه لعلىّ من بعدى».

ثمّ أخذ الناس يهتّون عليّاً، وممّن هنأه فى مقدم الصحابه الشيخان أبو بكر وعمر كلّ يقول:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٦٨

«بَخُّ لَكَ يا ابن أبى طالب، أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنه».

### دلاله الحديث

إنّ كلمه «المولى» استعملت فى معانى أو مصاديق مختلفه وهى: المالك، والعبد، والمعنى (بالكسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحليف، والإبن، والعَمّ، وابن العمّ، والنزىل،

والشريك، وابن الأخت، والرب، والناصر، والمنعم، والمنعم عليه، والمحَب، والتابع، والصهر، والأولى بالشىء والذى وقع مورد الإختلاف بين الشيعة وأهل السنّة من هذه المعانى، هى المحبّ والأولى بالشىء. فأهل السنّة يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحبّ والمودّه، والشيعة تقول: المقصود منها هو الأولى بالتصرف فى أمور المؤمنين وهو معنى الإمامه. وهم يستشهدون على ذلك بقرائن حاله ومقاله. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف فى شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله من الولاية.

وأما القرينه الحاليه، فلأنّ لزوم المحبّه الإيمانيه أمر عامّ شامل لكلّ مؤمن ومؤمنه وهو من الأمور الواضحه لكلّ مسلم ولا حاجه لبيانه أو التأكيد عليه فى مثل ذلك الموقف الحرج وفى أثناء المسير، ورمضاء الهجير، والناس قد أنهكتهم وعشاء السفر وحرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفاً من رداءه تحت قدميه وطرفاً فوق رأسه. فيرقى هنالك منبر الأهداج،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٦٩

ويعلنهم النبيّ صلى الله عليه وآله بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولاية بمعنى الأولى بالتصرف فى شؤون المسلمين لأنّ الأصل عدم ولاية أحد على غيره بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الدواعى والرغبات فيها كثيره فتعيين المتولّى لأمر المسلمين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فى مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمة والمصلحه.

وأما القرائن المقاله فمتعدّده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صدر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله: «ألست أولى بكم من أنفسكم». أو ما يؤدّى مؤداه من ألفاظ متقاربه، ثمّ فرّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعلىّ مولاه» وقد روى هذا الصدر من حفاظ أهل السنّة ما يربو على أربعة وستين

القرينه الثانيه: نعى النبي نفسه إلى الناس حيث إنه يعرب عن أنه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وأنه يسدّ بتنصيب على عليه السلام في مقام الولاية. وغير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتتبع في غديره «٢». الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. «٣»

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٧٠

### دلالة الحديث

إنّ كلمه «المولى» استعملت في معانى أو مصاديق مختلفه وهى: المالك، والعبد، والمعنى (بالكسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحليف، والإبن، والعَمّ، وابن العمّ، والنزيل، والشريك، وابن الأخت، والرّب، والناصر، والمنعم، والمنعم عليه، والمحَبّ، والتابع، والصهر، والأولى بالشىء والذى وقع مورد الإختلاف بين الشيعة وأهل السنّه من هذه المعانى، هى المحبّ والأولى بالشىء. فأهل السنّه يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحبّه والمودّه، والشيعة تقول: المقصود منها هو الأولى بالتصرف فى أمور المؤمنين وهو معنى الإمامه. وهم يستشهدون على ذلك بقرائن حاله ومقاله. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف فى شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله من الولاية.

وأما القرينه الحاليه، فلأنّ لزوم المحبّه الإيمانيه أمر عامّ شامل لكلّ مؤمن ومؤمنه وهو من الأمور الواضحه لكلّ مسلم ولا حاجه لبيانه أو التأكيد عليه فى مثل ذلك الموقف الحرج وفى أثناء المسير، ورمضاء الهجير، والناس قد أنهكتهم وعثاء السفر وحرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفا من رداءه تحت قدميه وطرفا فوق رأسه. فيرقى هنالك منبر الأهداج،

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٦٩

ويعلنهم النبيّ صلى الله عليه وآله بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولاية بمعنى الأولى بالتصرف فى شؤون المسلمين لأنّ الأصل عدم ولاية أحد على غيره

بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أن الدواعي والرغبات فيها كثيرة فتعيين المتولّي لأمر المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله في مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمة والمصلحة.

وأما القرائن المقالية فمتعدّده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صدر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله: «ألست أولى بكم من أنفسكم». أو ما يؤدّي مؤداه من ألفاظ متقاربه، ثم فرّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعلىّ مولاه» وقد روى هذا الصدر من حفاظ أهل السنّه ما يربو على أربعة وستين عالماً. «١»

القرينه الثانيه: نعى النبيّ نفسه إلى الناس حيث إنّه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وإنّه يسدّ بتنصيب على عليه السلام في مقام الولاية. وغير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتّبع في غديره «٢». الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. «٣»

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٧٠

لماذا أعرّض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلّص من الإعتناق بنصّ الغدير ونحوه، هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تأخذه الصحابه مقياساً بعد النبيّ؟ وليس من الصحيح إجماع الصحابه وجمهور الأمّه على ردّ ما بلغه النبيّ في ذلك المحتشد العظيم.

والجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريخ الصحابه يرى لهذه الأمور نظائر كثيره في حياتهم السياسيّه، وليكن ترك العمل بحديث الغدير وغيره من نصوص الإمامه من هذا القبيل، منها «رزيّه يوم الخميس» رواها الشيخان وغيرهما «١» ومنها «سريّه أسامه» «٢» ومنها «صلح الحديبيه» واعتراض لفيف من الصحابه «٣» ولسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبيّ وتعليماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على ثيف وسبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. «٤»

وعلى ضوء

ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثرية الصحابه دليلاً على عدم تواتره، أو عدم تماميه دلالتيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧١

## الفصل السابع: السنه النبويه والأئمه الإنا عشر: حديث إثني عشر خليفه

### إشاره

إنّ النبى الأ-كرم صلى الله عليه و آله لم يكتف بتنصيب على عليه السلام منصب الإمامه والخلافه، كما لم يكتف بإرجاع الأئمه الإسلاميه إلى أهل بيته وعترته الطاهره، ولم يقتصر على تشبيهم بسفينه نوح، بل قام ببيان عدد الأئمه الذين يتولون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّى لا يبقى لمرتاب ريب، فقد روى فى الصّحاح والمسائيد بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبى إثنا عشر خليفه كلّهم من قريش، وإليك ما ورد فى توصيفهم من الخصوصيات:

١. لا يزال الدّين عزيزاً منيعاً إلى إثني عشر خليفه؛

٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى إثني عشر خليفه؛

٣. لا يزال الدّين قائماً حتى تقوم السّاعه، أو يكون عليكم إثنا عشر خليفه؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٢

٤. لا يزال الدّين ظاهراً على من ناواه حتّى يمضى من أمتى إثنا عشر خليفه؛

٥. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتّى يكون إثنا عشر أميراً؛

٦. لا يزال الناس بخير إلى إثني عشر خليفه. «١»

وقد اختلفت كلمه شراح الحديث فى تعيين هؤلاء الأئمه، ولا- تجد بينها كلمه تشفى العليل، وتروى الغليل، إلّاما نقله الشيخ سليمان البلخى القندوزى الحنفى فى ينايعه عن بعض المحققين، قال:

إنّ الأحاديث الدالّه على كون الخلفاء بعده اثني عشر، قد اشتهرت من طرق كثيره، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن إثني عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين لزيادتهم على الاثني عشر ولظلمهم الفاحش إلّاعمر بن عبد العزيز... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد

المذكور وقله رعايتهم قوله سبحانه: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى».

وحديث الكساء، فلا بد من أن يحمل على الأئمة الاثني عشر من أهل بيته وعترته، لأنهم كانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلهم، وأورعهم، وأتقاهم،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٧٣

وأعلامهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأكرمهم عند الله، وكانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدهم صلى الله عليه وآله وبالوراثه اللدنيه، كذا عرّفهم أهل العلم والتحقيق، وأهل الكشف والتوفيق.

ويؤيد هذا المعنى ويرجّحه حديث الثقلين والأحاديث المتكثّره المذكوره في هذا الكتاب وغيرها. «١»

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كلّ رأى مسبق، لو أمعن النظر في هذه الأحاديث وأمعن في تاريخ الأئمة الاثني عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض ولا ينقضى حتّى يمضى في المسلمين اثنا عشر خليفه، كلّهم من قريش، وبعضها يدلّ على أنّ عزّه الإسلام إنّما تكون إلى اثني عشر خليفه، وبعضها يدلّ على أنّ الدين قائم إلى قيام الساعه وإلى ظهور اثني عشر خليفه، وغير ذلك من العناوين.

وهذه الخصوصيات لا توجد في الأئمة الإسلاميه إلّا في الأئمة الاثني عشر المعروفين عند الفريقين «٢» خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمة مستمرّ إلى آخر الدهر ومن المعلوم أنّ آخر الأئمة هو المهدي المنتظر الذي يعدّ ظهوره من أشرط الساعه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٧٤

### حديث الثقلين

ومن نصوص إمامه العتره الطاهره حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين. فالنبي صلى الله عليه وآله قرنهم بمحكم الكتاب وجعلهم قدوه لأولى الألباب فقال:

«إني تارك فيكم ما إن تمسّكنم لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

فيجب على الأئمة التمسك بالعترة الطاهره كما

يجب عليهم التمسك بالكتاب المجيد وكما لا يجوز الرجوع الى كتاب يخالف فى حكمه كتاب الله سبحانه لا يجوز الرجوع الى امام يخالف فى حكمه أئمة العتره الطاهره. ومن تدبّر الحديث وجده يرمى الى حصر الخلافه فى أئمة العتره الطاهره.

ثم إنّه قد تضافرت النصوص فى تنصيب الإمام السابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلفة فى هذا الموضوع. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٥

## الفصل الثامن: الإمام الثانى عشر فى الكتاب والسنة

### إشاره

إنّ إفاضه القول فى تعريف أئمة أهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم فى مجال العلوم الدينيه، وتربيته الشخصيات المبرّزه فى مجال العلم والعمل، وما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعه كبيره، ولأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلما أن الإعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلاً رصيناً من أبحاث الإمامه للشيعة، وكان الإعتقاد به- فى الجملة- مشتركاً بين طوائف المسلمين، رجحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كلّ من كان له إمام بالحديث، يقف على تواتر البشاره عن النبى وآله وأصحابه، بظهور المهدي فى آخر الزمان لإزاله الجهل والظلم ونشر العلم وإقامه العدل، وإظهار الدين كلّ ولو كره المشركون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: وآله:

«لو لم يبق من الدنيا إلّايوم واحد لطول الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدى، فيملؤها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً». «١»

ولو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الإختلاف فى ولادته، فإنّ الأكثرية من أهل السنّه يقولون بأنّه سيولد فى آخر الزمان، لكن معتقد الشيعة بفضل الروايات الكثيره هو أنّه ولد فى «سُرّ من رأى» عام ٢٥٥ بعد الهجره النبويه، وغاب بأمر الله سبحانه سنه وفاه والده

عام ٢٦٠ هـ، وسوف يظهره الله سبحانه ليتحقق عدله.

ونحن نكتفى فى المقام بذكر فهرس الروايات التى رواها السنّه والشيعة:

١. البشاره بظهوره ٦٥٧ روايه

٢. إنّه من أهل بيت النبى الأكرم صلى الله عليه و آله ٣٨٩ روايه

٣. إنّه من أولاد الإمام على عليه السلام ٢١٤ روايه

٤. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء عليها السلام ١٩٢ روايه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٦

٥. إنّه التاسع من أولاد الحسين عليه السلام ١٤٨ روايه

٦. إنّه من أولاد الإمام زين العابدين عليه السلام ١٨٥ روايه

٧. إنّه من أولاد الحسن العسكرى عليه السلام ١٤٦ روايه

٨. إنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ١٣٢ روايه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٧

٩. إنّ له غيبه طويله ٩١ روايه

١٠. إنّه يعمر عمراً طويلاً ٣١٨ روايه

١١. الإمام الثانى عشر من أئمه أهل البيت عليهم السلام ١٣٦ روايه

١٢. الإسلام يعمّ العالم كلّه بعد ظهوره ٢٧ روايه

١٣. الروايات الوارده حول ولادته «١» ٢١٤ روايه.

ولم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدي إلّا من ابن خلدون فى مقدّمته، وقد فنّد مقاله الأستاذ أحمد محمّد صديق برسالة أسماها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون» «٢».

قال بعض المحققين من أهل السنّه- ردّاً لمزعمه ابن خلدون:-



إنَّ المشكله ليست مشكله حديث أو حديثين، أو روايه أو روايتين، إنَّها مجموعه من الأحاديث والآثار تبلغ الثمانين تقريباً،  
اجتمع على تناقلها مئات الرواه وأكثر، من صاحب كتاب

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٨

صحيح. فلماذا نردّ كلّ هذه الكمّيه؟ أكلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحكم لانهار الدين - والعياذ باللّٰه - نتيجته تطرق الشك والظن  
الفاسد إلى ما عداها من سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله.

ثمّ إنّي لا أجد خلافاً حول ظهور المهدي، أو حول حاجه العالم إليه، وإنّما الخلاف حول من هو؟ حسنى،

أو حسيني؟ سيكون في آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبره بالمدّعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

وإذا نظرنا إلى ظهور المهدي، نظره مجردة، فإننا لا نجد حرجاً من قبولها وتصديقها، أو على الأقلّ عدم رفضها.

وقد يتأيد ذلك بالأدلة الكثيره والأحاديث المتعدّده، ورواتها مسلمون مؤتمنون، والكتب التي نقلتها إلينا كتب قيمه، والترمذي من رجال التخريج والحكم، بالإضافة إلى أنّ أحاديث المهدي لها ما يصحّ أن يكون سنداً لها في البخاري ومسلم، كحديث جابر في مسلم الذي فيه:

«يقول أميرهم (أى لعيسى) تعال صلّ بنا». «١» وحديث أبي هريره في البخاري وفيه: «وكيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مريم وإمامكم منكم». «٢» فلا مانع من أن يكون هذا الأمير وهذا الإمام هو المهدي.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٧٩

يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من السلف رضى الله عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحاتهم وتقاريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيدة عند المسلمين. «١»

### أسئله حول المهدي المنتظر

(عجل الله تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدي لم يزل حتّى منذ ولادته إلى الآن، وأنّه غائب سوف يظهر بأمر الله سبحانه أثار أسئله حول حياته وإمامته أهمّها ما يلي:

١. كيف يكون إماماً وهو غائب؟

٢. لماذا غاب؟

٣. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّة الطويله؟

٤. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

وقد قام العلماء المحقّقون من علماء الإماميه بالإجابة عليها في مؤلّفات مستقلّله لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، ونحن نكتفى في المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، ونحيل من أراد التبسط إلى المصادر المؤلّفه في هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً وهو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هي القيام بوظائف الإمامه والقياده وهو

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٨٠

يتوقّف على كونه ظاهراً بين أبناء الأُمّة،

مشاهداً لهم، فكيف يكون إماماً قائداً وهو غائب عنهم؟

والجواب عنه بوجوه:

الأول: إنَّ عدم علمنا بفائده وجوده في زمان غيبته لا يدلُّ على انتفائها، ومن أعظم الجهل في تحليل المسائل العلمية أو الدينيه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شكَّ أنَّ عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأمور المهمه في عالم التكوين والتشريع، بل لا يفهم مصلحه كثير من سنن الله تعالى ولكن مقتضى تنزُّه فعله سبحانه عن اللغو والعبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصوره صحيحه، وقد عرفت تواتر الروايات على غيبته.

الثاني: إنَّ الغيبه لا تلازم عدم التصرّف في الأمر مطلقاً، وهذا مصاحب موسى كان ولياً من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء الله في عصره كما يحكيه القرآن الكريم ويقول: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» قال له موسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (١).

فأى مانع حيثئذٍ من أن يكون للإمام الغائب في كلِّ يوم وليه تصرّف من هذا النمط، ويؤيد ذلك ما دلّت عليه الروايات من أنه يحضر الموسم في أشهر الحجّ، ويحجّ ويصاحب الناس ويحضر المجالس.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٨١

الثالث: المسلم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه في غيبته، وأما عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلّم بل العدى دلّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأئمه الذين يستدرّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه والإستفاده من نور وجوده، وبالتالي تستفيد الأئمه منه بواسطتهم، والحكايات من الأولياء في ذلك متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف في الأمور الظاهريه وشؤون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً وحضوراً، بل له توليه غيره على التصرّف في الأمور كما فعل الإمام المهدي ارواحنا له

الفداء فى غيبته، فى الغيبه الصغرى (٢٦٠-٣٢٩ هـ) كان له وكلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، وكانت الصله بينه وبين الناس مستمره بهم وفى الغيبه الكبرى نصب الفقهاء والعلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء وإجراء السياسات وإقامه الحدود وجعلهم حجّه على الناس، كما جاء فى توقيعه الشريف: «وأمرنا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّه الله عليهم». «١»

وإلى هذه الاجوبه أشار الإمام المهدي عليه السلام فى آخر توقيع له إلى بعض نوابه بقوله:

«وأما وجه الانتفاع فى غيبتى، فكالاتفاح بالشمس، إذا غيّبتها عن الأبصار، السحاب».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨٢

(ب) لماذا غاب المهدي عليه السلام؟

إنّ ظهور الإمام بين الناس، يترتب عليه من الفائده ما لا- يترتب عليه فى زمان الغيبه، فلماذا غاب عن الناس، حتّى حرموا من الاستفاده من وجوده، وما هى المصلحه التى أخفته عن أعين الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال يجب عليه بالنقض والحلّ:

أما النقص، فبما ذكرناه فى الإجابة عن السؤال الأول، فإنّ قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجزنا إلى إنكار المتضافات من الروايات، فالإعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواتره، بل هو المتعين.

وأما الحلّ، فإنّ أسباب غيبته واضحه لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإنّ الإمام المهدي عليه السلام هو آخر الأئمه الإثنى عشر الذين وعد بهم الرسول، وأناط عزّه الإسلام بهم، ومن المعلوم أنّ الحكومات الإسلاميه لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم فى السجون، وتريق دماءهم الطاهره، بالسيف أو السمّ، فلو كان ظاهراً، لأقدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلك اقتضت المصلحه أن يكون مستوراً عن أعين الناس، يراهم ويرونه ولكن لا- يعرفونه إلى أن تقتضى مشيئه الله سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد

خاص في العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقق الله تعالى به ما وعد به الأمم جمعاء من توريث الأرض للمستضعفين.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٨٣

وقد ورد في بعض الروايات إشاره إلى هذه النكته، روى زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر عليه السلام) يقول: إنَّ للقائم غيبه قبل أن يقوم، قال: قلت ولم؟ قال: يخاف، قال زراره: يعنى القتل. وفي روايه أخرى: يخاف على نفسه الذبح. «١»

ج) الإمام المهدي عليه السلام وطول عمره

إنَّ من الأسئلة المطروحه حول الإمام المهدي، طول عمره في فتره غيبته، فإنَّه ولد عام ٢٥٥ هـ، فيكون عمره إلى الأعصار الحاضره أكثر من ألف ومائه وخمسين عاماً، فهل يمكن في منطق العلم أن يعيش إنسان هذا العمر الطويل؟

والجواب: من وجهين، نقضاً وحلاً.

أمَّا النقض، فقد دلَّ الذكر الحكيم على أنَّ شيخ الأنبياء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» «٢»

وقد تضمَّنت التوراه أسماء جماعه كثيره من المعمرين، وذكرت أحوالهم في سفر التكوين. «٣»

وقد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرين، ككتاب «المعمرين»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٨٤

لأبي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق أسماء عدده منهم في كتاب «كمال الدين» «١» والعلامة الكراچكي في رسالته الخاصه، باسم «البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان عليه السلام» «٢» والعلامة المجلسي في «البحار» «٣» وغيرهم.

وأما الحلَّ، فإنَّ السؤال عن إمكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرّف على سعه قدره الله سبحانه: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» «٤».

فإنَّه إذا كانت حياته وغيبته وسائر شؤونه، برعايه الله سبحانه، فأى مشكله في أن يمدَّ الله سبحانه في عمره ما شاء، ويدفع عنه عوادي المرض ويرزقه عيش الهناء.

وبعباره أخرى، إنَّ الحياه الطويله،

إمّا ممكنه فى حدّ ذاتها أو ممتنع، والثانى لم يقل به أحد، فتعيّن الأوّل، فلا مانع من أن يقوم سبحانه بمدّ عمر وليّه لتحقيق غرض من أغراض التشريع.

أضف إلى ذلك ما ثبت فى العلم الجديد من إمكان طول عمر الإنسان إذا كان مراعيّاً لقواعد حفظ الصّحّه وإنّ موت الإنسان فى فتره متدنيه، ليس لقصور الإقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياه، ولو أمكن تحصين الإنسان منها بالأدويه والمعالجات الخاصه لطال عمره ما شاء الله.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨٥

وهناك كلمات ضافيه من مهره علم الطب فى إمكان إطاله العمر، وتمديد حياه البشر، نشرت فى الكتب والمجلات العلميه المختلفه. (١)

وإذا قرأت ما تدوّنه أفلام الأطباء فى هذا المجال، يتّضح لك معنى قوله سبحانه: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢)

فإذا كان عيش الإنسان فى بطون الحيتان، فى أعماق المحيطات، ممكناً إلى يوم البعث، فكيف لا يعيش إنسان على اليابسه، فى أجواء طبيعيه، تحت رعايه الله وعنايته، إلى ما شاء؟!

(د) ما هى علائم ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؟

إذا كان للإمام الغائب، ظهور بعد غيبه طويله، فلا بدّ من أن يكون لظهوره علائم وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هى هذه العلائم؟

الجواب: إنّ ما جاء فى كتب الأحاديث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدي المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

١. النداء فى السماء، ينادى مناد من السماء باسم المهدي فيسمع من بالشرق والمغرب، والمنادى هو جبرائيل روح الأمين. (٣)

٢. الخسوف والكسوف فى غير مواقعهما، الكسوف فى النصف من

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨٦

شهر رمضان والخسوف فى آخره والقاعده العكس. (١)

٣. الشقاق والنفاق فى المجتمع.

٤. ذبوع الجور والظلم والهرج والمرج فى الأمه.

ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر والأبيض، أمّا الموت الأحمر فالسيف، وأمّا الموت الأبيض فالطاعون. «٢»

٦. قتل النفس الزكية، من أولاد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٧. خروج الدجال.

٨. خروج الشفيعاني، وهو عثمان بن عنبسه من أولاد يزيد بن معاوية.

وغير ذلك ممّا جاء في الأحاديث الإسلامية. «٣»

هذه هي علامات ظهوره، ولكن هناك أموراً تمهّد لظهوره، وتسهّل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

١. الاستعداد العالمي: والمراد منه أن المجتمع الإنساني - بسبب شيوع الفساد - يصل إلى حدّ، يقنط معه من تحقّق الإصلاح بيد البشر، وعن طريق المنظّمات العالميّة التي تحمل عناوين مختلفه، وأنّ ضغط الظلم والجور على الإنسان يحمله على أن يذعن ويقرّ بأنّ الإصلاح لا يتحقّق إلّا

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٨٧

بظهور إعجاز إلهي وحضور قوّه غيبية، تدمّر كلّ تلك التكتّلات البشريه الفاسده، التي قيدت بأسلاكها أعناق البشر.

٢. تكامل الصناعات: إنّ الحكومه العالميه الموحّده لا تتحقّق إلّا بتكامل الصناعات البشريه، بحيث يسمع العالم كلّ صوته ونداءه، وتعاليمه وقوانينه في يوم واحد، وزمن واحد.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن في زمان القائم، وهو بالمشرق، يرى أخاه الذي في المغرب، وكذا الذي في المغرب يرى أخاه الذي بالمشرق». «١»

٣. الجيش الثوري العالمي: إنّ حكومه الإمام المهدي عليه السلام وإن كانت قائمه على تكامل العقول، ولكنّ الحكومه لا تستغنى عن جيش فدائي ثائر وفعّال، يمهد الطريق للإمام عليه السلام، ويواكبه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه وغاياته المتوخّاه.

\*\*\*

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٣٨٩

## الفصل التاسع: الرجعه

### إشاره

الرجعه في اللّغه ترادف العوده، وتطلق اصطلاحاً على عوده الحياه إلى مجموعته من الأموات بعد النهضه العالميه للإمام المهدي



عليه السلام وهي ممّا تعتقد به الشيعة الإماميه بمقتضى الأحاديث المتضافره- بل المتواتره- المرويه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام فى ذلك.

وفى ذلك يقول الشيخ المفيد:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْيِي قَوْمًا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ مَوْتِهِمْ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَهَذَا مَذْهَبٌ تَخْتَصُّ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». «١»

وقال السيد المرتضى:

إِعْلَمُ أَنَّ الْأَذَى يَذْهَبُ الشَّيْعَةَ الْإِمَامِيَّةَ إِلَيْهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعِيدٌ عَنْ ظُهُورِ إِمَامِ الزَّمَانِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْمًا مَمَّنْ كَانَ قَدْ تَقَدَّمَ مَوْتُهُ مِنْ شِيعَتِهِ لِيَفُوزُوا بِثَوَابِ نَصْرَتِهِ وَمَعُونَتِهِ وَمَشَاهِدِهِ دَوْلَتِهِ، وَيُعِيدُ أَيْضًا قَوْمًا مِنْ أَعْدَائِهِ لِيَنْتَقِمَ مِنْهُمْ، فَيَلْتَدُّوا بِمَا يَشَاهِدُونَ مِنْ ظُهُورِ الْحَقِّ وَعَلْوِ كَلِمَةِ أَهْلِهِ. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩٠

والرجعه تختص بمن محض الإيمان ومحض الكفر والنفاق من أهل الملة، دون من سلف من الأمم الخالية ودون ما سوى الفريقين من ملة الإسلام. «١»

ويقع الكلام فى الرجعه فى مقامين:

١. إمكانها.

٢. الدليل على وقوعها.

ويكفى فى إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديد يوم القيامة، مضافاً إلى وقوع نظيرها فى الأمم السالفة، كإحياء جماعه من بنى إسرائيل (البقره، ٥٥-٦٥) وإحياء قتيل منهم (البقره، ٧٢-٧٣) وبعث عزير بعد مائه عام من موته (البقره، ٢٥٩) وإحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ٤٩).

وسياتى «٢» أن تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلاً، تصور باطل.

ومن الآيات الداله على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» «٣».

إن الآيه تركّز على حشر فوج من كل جماعه لا حشر جميعهم، ومن

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩١

المعلوم أن الحشر ليوم القيامة يتعلّق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه: «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» «١»

فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ وخاصّ.

وأما كيفيّة وقوع الرجعه وخصوصياتها فلم يتحدّث

عنها القرآن، كما هو الحال في تحدّثه عن البرزخ والحياء البرزخيه.

ويؤيد وقوع الرجعه في هذه الأُمَّه وقوعها في الأُمَّه السابقه كما عرفت، وقد روى الفريقان أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «تقع في هذه الأُمَّه السنن الواقعه في الأُمَّه السابقه». (٢)

وبما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه في الأُمَّه السابقه، فيجب أن يقع نظيرها في هذه الأُمَّه. وقد سأل المأمون العباسي الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعه فأجابه بقوله:

«إنّها حقّ، قد كانت في الأُمَّه السابقه، ونطق بها القرآن وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يكون في هذه الأُمَّه كلّ ما كان في الأُمَّه السالفه حذو النعل بالنعل والقذه بالقذه». (٣)

هذا محصل الكلام في حقيقه الرجعه ودلائلها، ولا يدعى المعتقدون بها أنّ الإعتقاد بها في مرتبه الإعتقاد بالله وتوحيده، والنبوّه والمعاد، بل أنّها

المحاضرات في الالهيات، ص: ٣٩٢

تعدّ من المسلّمات القطعيه، ولا ينكرها إلّا من لم يعن النظر في أدلّتها.

### أسئله وأجوبتها

١. إنّ الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالى: «وَ حَرَامٌ عَلَى قَوْمِهِ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١)

فإنّ الآيه تنفي رجوعهم بتاتاً.

والجواب: أنّ الآيه مختصه بالظالمين من الأُمَّه السابقه الذين أهلکوا بعدابات إلهيه ولا تنافي الرجعه لطائفه من الأُمَّه الإسلاميه.

٢. إنّ القول بالرجعه ينافي ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحْيَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ\* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢).

والجواب: أنّ الآيه تحكى عن قانون كلى قابل للتخصيص بدليل منفصل، والدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى في الأُمَّه السالفه، ومفاد الآيه أنّ الموت بطبعه ليس بعده رجوع، وهذا لا ينافي الرجوع في مورد أو موارد لمصالح عليا.

٣. لم لا

يجوز أن يكون قوله تعالى: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» الآية.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩٣

ناظراً إلى يوم القيامة، والمراد من الفوج من كل أمة هو الملائم الظالمين ورؤسائهم؟

والجواب: أن ظاهر الآيات أن هناك يومين: يوم حشر فوج من كل أمة، ويوم ينفخ فى الصور، وجعل الأول من متممات القيامة، يستلزم وحده اليومين وهو على خلاف الظاهر.

وبما ذكرناه يظهر سقوط كثير مما ذكره الألوسى فى تفسيره عند البحث عن الآية. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩٥

## الباب الثامن: فى المعادوفيه عشره فصول:

### اشاره

الباب الثامن: فى المعادوفيه عشره فصول:

١. براهين إثبات المعاد؛

٢. براهين تجرد النفس الناطقه؛

٣. المعاد الجسمانى والروحانى؛

٤. براهين بطلان التناسخ؛

٥. القبر والبرزخ؛

٦. الحساب والشهود؛

٧. الميزان والصراط؛

٨. الشفاعه فى القيامة؛

٩. الإحباط والتكفير؛

١٠. الإجابة عن أسئلة حول المعاد؛

## الفصل الأول: براهين إثبات المعاد

### إشارة

الإعتقاد بالمعاد عنصر أساسى فى كل شريعته لها صلة بالسماء بحيث تصبح الشرائع بدونها مسالك بشرية مادية لا تمت إلى الله بصله، وقد بين الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة فى الشرائع السماوية من لدن آدم إلى المسيح. «١» وقد اهتم به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثرة الآيات الواردة فى مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه فى القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائة آية، وكان السيد العلامة الطباطبائى قدس سره يقول بأنه ورد البحث عن المعاد فى القرآن فى آيات تربو على الألفين، ولعله ضم الإشارة إليه إلى التصريح به، وعلى كل تقدير فهذه الآيات الهائلة تعرب عن شدة اهتمام القرآن به.

لا شك أن المعاد أمر ممكن فى ذاته وإنما الكلام فى وجوب وقوعه، وهناك وجوه عقلية تدل على ضروره وجود نشأه الآخرة هداًنا إليها القرآن الكريم.

### الأول: صيانه الخلقه عن العبث

يستدل الذكر الحكيم على لزوم المعاد بأن الحياه الأخرويه هى الغايه من خلق الإنسان وأنه لولاها لصارت حياته منحصره فى إطار الدنيا، ولأصبح إيجاده وخلقه عبثاً وباطلاً، والله سبحانه منزّه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (١).

ومن لطيف البيان فى هذا المجال قوله سبحانه:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ \* مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ \* إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ» (٢)

ترى أنه يذكر يوم الفصل بعد نفى كون الخلقه لعباً، وذلك يعرب عن أن النشأه الأخرويه تصون الخلقه عن اللغو واللعب.

ويقرب من ذلك الآيات التى تصفه تعالى بأنه الحقّ، ثم يرتب عليه إحياء الموتى والنشأه الآخرة، يقول سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ

وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى « ٣ »

إلى غير ذلك من الآيات. « ٤ »

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩٩

### الثانى: المعاد مقتضى العدل الإلهى

إنَّ العبادَ فريقان: مطيع وعاص، والتسويه بينهما بصورها « ١ » المختلفه خلاف العدل، فهنا يستقلُّ العقلُ بأنَّه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب والعقاب، وبما أنَّ هذا غير متحقِّق فى النشأه الدنيويه، فيجب أن يكون هناك نشأه أخرى يتحقِّق فيها ذلك التفريق، وإلى هذا البيان يشير المحقِّق البحرانى بقوله:

إنَّا نرى المطيع والعاصى يدر كهما الموت من غير أن يصل إلى أحد منهما ما يستحقُّه من ثواب أو عقاب، فإن لم يحشروا ليوصل إليهما ذلك المستحق لزم بطلانه أصلًا. « ٢ »

وإلى هذا الدليل العقلى يشير قوله تعالى: « أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ \* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ » « ٣ ».

وقوله تعالى: « أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ » « ٤ ».

وقوله سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٠

« إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى » « ١ »

فقوله: « لتجزي » إشاره إلى أن قيام القيامه تحقيق لمسأله الثواب والعقاب اللذين هما مقتضى العدل الإلهى.

### الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى

أنَّه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب فى آيات متضافره، ولا شك أنَّ إنجاز الوعد حسن والتخلف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضى وقوع المعاد، قال المحقِّق الطوسى: « ووجوب إيفاء الوعد والحكمه يقتضى وجوب البعث ». « ٢ »

وإلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

« رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ » « ٣ ».

تنبيه

إن القرآن الكريم أكد بوجه بليغ على قدره الخالق وعلمه فيما أجب عن شبهات المخالفين، والوجه في ذلك واضح، لأنَّ جلَّ شبهاتهم ناشئة عن الغفلة أو الجهل بالقدره المطلقه والعلم الوسيع لله تعالى، فإنَّ إحياء

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٠١

الموتى ليس من المحاليت الذاتيه وإنَّما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدره الله المطلقه وعلمه الشامل وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا



«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (١).

«وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ\* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (٢).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٣).

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٤).

«أَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ\* قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ» (٥).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٣

## الفصل الثانى: بقاء النفس الانسانيه بعد الموت

### أشاره

إنَّ بعض شبهات منكرى المعاد ناشٍ عن توهم أنَّ الإنسان ليس إلمجموعه خلايا وعروق وأعصاب وعظام وجلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً ولا يبقى من شخصيته شىء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان فى الدنيا؟ وعليه فلا يتحقَّق المقصود من المُعاد وهو تحقيق العدل الإلهى بإثابه المطيع وعقوبه العاصى، ولعلَّه إلى هذه الشبهه يشير قولهم:

«أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (١).

وقد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (٢).

يعنى أن شخصيتكم الحقيقيه لا- تضلَّ أبداً فى الأرض، فإنَّها محفوظه لا- تتغير ولا تضلَّ، وتلك الشخصيه هى ملاك وحده الإنسان المحشور فى الآخره والإنسان الدنيوى، فالآيه تعرب عن

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٤

بقاء الروح بعد الموت وهذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسمانى.

لقد شغل أمر تجرّد

الروح وبقائه بال المفكرين، واستدلوا عليه بوجوه عقلية، كما اهتم القرآن الكريم ببيانه في لفيف من آياته، وفيما يلي نسلك في البحث عن تجرد الروح هذين الطريقين؛ العقلي والنقلي:

## (أ) البراهين العقلية

إنّ البحث العقلي في تجرد الروح مترامي الأطراف، مختلف البراهين، نكتفي من ذلك ببيان برهانين، ومن أراد التبسط فليرجع إلى الكتب المعده لذلك. (١)

١. ثبات الشخصية الإنسانية في دوامه التغيرات الجسديّة

لقد أثبت العلم أنّ التغير والتحوّل من الآثار اللازمه للموجودات الماديّة، فلا تنفك الخلايا التي يتكوّن منها الجسم البشري عن التغير والتبدّل، وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدد فظهر لهم أنّه يحدث بصورة شامله في البدن مرّه كلّ عشر سنين، هذا.

ولكن كلّ واحد منّا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابتة في دوامه تلك التغيرات الجسميّة، ويجد أنّ هناك شيئاً يسند إليه جميع حالاته من الطفوليه

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٠٥

والصباوه والشباب، والكهوله، فهناك وراء بدن الإنسان وتحوّلاته البدنيه حقيقه باقيه ثابتة رغم تغير الأحوال وتصرّم الأزمنه.

فلو كانت تلك الحقيقه التي يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادياً مشمولاً لسنّه التغير والتحوّل لم يصحّ حمل تلك الصفات على شيء واحد حتّى يقول: أنا اللذي كتبت هذا الخط يوم كنت صبيّاً أو شاباً، وأنا اللذي فعلت كذا وكذا في تلك الحاله وذلك الوقت.

٢. عدم الإنقسام آيه التجرد

الإنقسام والتجزؤ من لوازم المادّه، ولكن كلّ واحد منّا إذا رجع إلى ما يشاهده في صميم ذاته، ويعبّر عنه ب «أنا» وجدّه معنى بسيطاً غير قابل للإنقسام والتجزؤ، فارتفاع أحكام المادّه، دليل على أنّه ليس بمادّي.

إنّ عدم الإنقسام لا يختصّ بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانيه من الحبّ والبغض والإراداه والكراهه والإذعان ونحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبّك لولدك وبغضك لعدوك فهل تجد

فيهما تركباً، وهل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلا، ولا.

فظهر أنّ الروح وآثارها، والنفس والنفسانيات كلّها موجودات واقعيه خارجه عن إطار الماده.

## (ب) القرآن وتجرد النفس

الآيات القرآنيه الدالّاه على بقاء النفس بعد الموت تصرّيحاً أو تلويحاً كثيره نأتى بنماذج منها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٦

١. يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (١)

لفظه التوفى بمعنى القبض والأخذ لا الإمامته، وعلى ذلك فالآيه تدلّ على أنّ للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه الله سبحانه حين الموت والنوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، ويرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمى.

٢. قال تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ\* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (٢)

صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنها تقول:

إنهم أحياء أولمّا، ويرزقون ثانياً، وإنّ لهم آثاراً نفسانيه يفرحون ويستبشرون ثالثاً، وتفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس وضمائرهم وقلوبهم، وفى الأنديه والمحافل تفسير مادى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

٣. قال تعالى: «وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ\* النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤَمُّونَ السَّاعَةَ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ». (٣)

وجه الإستدلال بالآيه على المقصود واضح.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٧

٤. قال تعالى: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ\* بما عَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (١)

المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الْجَنَّةَ» والقائل لما ذكر بعده من التمنى هو

مؤمن آل يس واسمه حبيب النجار كما ورد في الروايات، وقصته معروفه، والآيه تدل على أنه باق بعد الموت يرزق في الجنه، ويتمنى أن يعلم قومه بما رزق من الكرامه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠٩

## الفصل الثالث: المعاد الجسمانى والروحانى فى القرآن الكريم

### اشاره

إن القول بالمعاد الجسمانى والروحانى معاً يتوقف على أمور:

أ. الاعتقاد بتجرد الروح الإنسانى.

ب. الاعتقاد بأن الروح يعود إلى البدن عند الحشر.

ج. إن هناك آلاماً ولذائذ جزئيه وكلييه، جسمانيه وروحانيه.

إن من أمعن النظر فى الآيات الوارده حول المعاد يقف على أن المعاد الذى يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الذى كان الإنسان يعيش به فى الدنيا وتعلق الروح إليه مره أخرى ولا- يكتفى بحياه الروح فى عالم الآ-خره، كما أنه لا- يخص الثواب والعقاب بالجسمانيه منهما بل يثبت أيضاً ثواباً وعقاباً روحانيّين غير حسيّين، وإليك فيما يلى نماذج من عناوين الآيات فى هذين المجالين:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١٠

١. ما ورد فى قصه إبراهيم، وإحياء عزيز، وبقره بنى إسرائيل، ونحو ذلك. «١»

٢. ما يصرّح على أن الإنسان خلق من الأرض وإليها يعاد ومنها يخرج. «٢»

٣. ما يدلّ على أن الحشر عباره عن الخروج من الأجداث والقبور. «٣»

٤. ما يدلّ على شهاده الأعضاء يوم القيامه. «٤»

٥. ما يدلّ على تبديل الجلود بعد نضجها وتقطع الأمعاء. «٥»

هذا كله بالنسبه إلى الملا-ك الأول، وأما بالنسبه إلى الملاك الثانى، فالآيات الراجعه إلى الآلام واللذائذ الحسيّيه أكثر من أن تحصى ويكفى نموذجاً لذلك فى سورتي الواقعه والرحمن. فلنقتصر بالإشاره إلى نماذج من الآيات الناظره إلى الآلام واللذائذ العقليه:

١. قال سبحانه: «وَعِيدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ

ترى أنه سبحانه يجعل رضوان الله في

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤١١

مقابل سائر اللذات الجسمانية ويصفه بكونه أكبر من الأولى وأنه هو الفوز العظيم، ومن المعلوم أن هذا النوع من اللذة لا يرجع إلى الجسم والبدن، بل هي لذة تدرك بالعقل والروح في درجتها القصوى.

٢. يقول سبحانه: «وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» «١»

يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآيه قبل آيه الرضوان، فكأن الآيتين تعربان عن اللذات والآلام العقلية التي تدركها الروح بلا حاجه إلى الجسم والبدن.

٣. يقول سبحانه في وصف أصحاب الجحيم: «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ» «٢»

إن عذاب الحسره أشد على النفس مما يحل بها من عذاب البدن، ولأجل ذلك يسمّى يوم القيامة، يوم الحسره، قال سبحانه: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ» «٣»

نختم الكلام بما أفاده المحقق الطوسي في المقام حيث قال:

«أما الأنبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه وآله فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، ولا أنزل عليه في التوراه لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقيل وأشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به، وأما في الإنجيل فقد ذكر: أن الأختيار يصيرون كالملائكة وتكون لهم الحياه الأبدية،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤١٢

والسعاده العظيمة، والأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني.

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما: أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» و«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» و«وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ، وأكثره ممّا

لا يقبل التأويل، مثل قوله عز من قائل:

«قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ\* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ». «وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا». «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ\* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوِّي بَنَانَهُ». «وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا».

ثم إنّه ردّ نظريه التأويل في آيات المعاد الجسماني قياساً بالآيات الواردة في الصفات الدالّة بظاهرها على التشبيه وقال:

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلي الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل، وأمّا المعاد البدني فلم يقدّم دليل، لا عقلي ولا نقلي

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤١٣

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها. (١)

### شبهه الآكل والمأكول

إنّ هذه الشبهه من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلاميه حول المعاد الجسماني وقد اعتنى بدفعها المتكلمون والفلاسفه الإلهيون عناية بالغه، والإشكال يقزّر بصورتين تأتي بهما مع الإجابة عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، والكافر يعدّب فيلزم تعذيب المؤمن وهو ظلم عليه.

والجواب عنه واضح، فإنّ المدرك للآلام واللذائذ هو الروح، والبدن وسيله لإدراك ما هو المحسوس منهما، وعليه فصيوره بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا- يلازم تعذيب المؤمن، لأنّ المعدّب في الحقيقه هو روح الكافر ونفسه، لا روح المؤمن، وهذا نظير أخذ كُليّه الإنسان الحيّ ووصلها بإنسان آخر، فلو عدّب هذا الأخير أو نعم، فالمعدّب والمنعم هو هو، ولا صلّه بينه وبين من وهب كُليّته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤١٤

وتلك الأجزاء إمّا يعاد

مع بدن الآكل، وإمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلاً. «١» ولازم الجميع عدم عود البدن بتمامه وبعينه، أمّا في أحدهما كما في الفرضين الأوّلين، أو في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

والمشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّة والفاضله، والأجزاء الأصليّة باقية بعد الموت، وعند الإعادة تؤلّف وتضمّ معها أجزاء أخرى زائده، والمعتبر في المعاد الجسماني هو إعادته تلك الأجزاء الأصليّة، والأجزاء الأصليّة في كلّ بدن تكون فاضله في غيره «٢» وإليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «ولا يجب إعادته فواضل المكلف». «٣»

أقول: المعاد الجسماني لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوي حتّى في المادّة الترايبه بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّه مادّه ترايبه كانت وتعلّقت به الروح وكان من حيث الصورة متّحداً مع البدن الدنيوي يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ في الدنيا.

يؤيد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام:

«فإذا قبضه الله إليه صيّر تلك الروح إلى الجنّه في صوره كصورته فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٤١٥

بتلك الصورة التي كانت في الدنيا». «١»

فترى أنّ الإمام عليه السلام يذكر كلمه الصورة، ولعلّ فيه تذكير بأنّه يكفي في المعاد الجسماني كون المّعاد متّحداً مع المبتدأ في الصورة من غير حاجه إلى أن يكون هناك وحده في الماده الترايبه بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسماني ولم يتحقّق. ويستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى:

«أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» «٢».

قال التفتازاني:

ربما يميل كلام الغزالي وكلام كثير من القائلين بالمعادين



إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص لامتناع إعادته المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنّة جرداً مرداً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (٣).

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١٦

وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (١).

إشاره الى هذا. (٢)

وقال العلامه الطباطبائى قدس سره:

البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذى البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيّة بالنفس وهى واحده بعينها. (٣)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١٧

## الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ

### إشاره

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأه، بلا توقّف أبداً، فالقائلون بالتناسخ ينكرون عالم الآخره ويفسرون الثواب والعقاب باللذات والآلام الدنيويه فى هذه النشأه. قال الشهرستاني:

إنّ التناسخ هو أن يتكرّر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهايه له، ويحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأول والثواب والعقاب فى هذه الدار، لا- فى دار أخرى لا- عمل فيها. والأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزيه على أعمال سلفت ممّا فى الأدوار الماضيه. فالراحه والسرور والفرح والصدعه التى نجدها هى مرتبه على أعمال البرّ التى سلفت ممّا فى الأدوار الماضيه. والغمّ والحزن والضنك والكلفه التى نجدها هى مرتبه على أعمال الفجور التى سبقت ممّا. وكذا كان فى الأول وكذا يكون فى الآخره. (١)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١٨

يرد على القول بالتناسخ أمور تاليه:

١. أنّهم يقولون: «إنّ المصائب والآلام

التي تبثلي بها طائفه من الناس هي في الحقيقه جزء لما صنعوا في حياتهم السابقه من الذنوب عندما كانت ارواحهم متعلقه بأبدان أخرى، كما أنّ النعم واللذائذ التي تلتذ بها جماعه أخرى من الناس هي أيضاً جزء أعمالهم الحسنه في حياتهم المتقدمه»، وعلى هذا فكلُّ يستحقُّ لما هو حاصل له، فلا ينبغي الاعتراض على المستكبرين والمترفين، كما لا ينبغي القيام بالانتصاف من المظلومين والمستضعفين، وبذلك تنهدم الأخلاق من أساسها ولا يبقى للفضائل الإنسانيه مجال، وهذه العقيدته خير وسيله للمفسدين والطغاه لتبرير أعمالهم الشنيعه.

٢. إنّ هذه العقيدته معارضه للقول بالمعاد الذي أُقيم البرهان العقلي على وجوبه، ومن الواضح أنّ الذي ينافي البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين في بدن واحد، وهو باطل. بيان الملازمه إنّهُ متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض عليه النفس من الواهب من غير مهله وتراخ، قضاءً للحكمه الإلهيه التي شاءت إبلاغ كلِّ ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلقت النفس المستنسخه به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

وأما بطلان اللازم فلائذ تشخص كل فرد من الأنواع بنفسه وصورته

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤١٩

النوعيه، ففرض نفسين في بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحده وشخصين في شخص واحد، وهذا محال، على أنّ ذلك مخالف لما يجده كل إنسان في صميم وجوده وباطن ضميره.

فإن قلت: إنّ تعلق النفس المنسوخه إذا كان مقارناً لصلاحه البدن لإفاضه نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنيه لقبول النفس من واهب الصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور

الشَّمْسُ مباشرة وانعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أن اجتماع النفسين في بدن واحد ممتنع عقلاً، والإمتناع ناشٍ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

## التناسخ والمسوخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسوخ في الأمم السالفه، كما صرح به الذكر الحكيم؟» «١».

والجواب: أن محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين في بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانيه من كمالها إلى الحد الذي يناسب بدنها المتعلقه به.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٢٠

والمحذوران منتفیان في المقام، فإن حقيقه مسخ الأممه المغضوبه والملعونه هي تلبس نفوسهم الخبيثه لباس الخنزير والقرده، لا تبدل نفوسهم الانسانيه إلى نفوس القرده والخنزير، قال التفتازاني:

إن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلق في الدنيا بأبدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا أن تبدل صور الأبدان كما في المسوخ ... «١»

وقال العلامة الطباطبائي: «المسوخ من الإنسان، إنسان مسوخ لا أنه مسوخ فاقد للإنسانيه». «٢»

## التناسخ والرجعه

قد يقال: ما هو الفرق بين التناسخ الباطل والقول بالرجعه على ما عليه الإماميه؟.

الجواب: الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدم، فإن الرجعه لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، ولا اجتماع نفسين في بدن واحد، ولا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، وبذلك تعرف قيمه كلمه أحمد أمين المصري حيث يقول: «وتحت التشيع ظهر القول بتناسخ الأرواح». «٣»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٢١

## الفصل الخامس: القبر والبرزخ

### إشاره

البرزخ هو المنزل الأول للإنسان بعد الموت، وقد صرح القرآن على أن أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامة قال عز من

قائل:

«وَمِنْ وَرَائِهِمْ» (١) «بَرْزُخٍ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٢)

ولكن الآيه لا تدلّ على وجود حياه فى تلك الفاصله، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه  
نأتى ببعضها:

١. قال تعالى:

«قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (٣).

والظاهر أنّ المراد من الإحييين والإمامتين ما يلى:

الإمامه الأولى هى الإمامه عن الحياه الدنيا. والإحياء الأول هو الإحياء فى البرزخ، وتستمر هذه الحياه إلى نفخ الصور الأول.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٢٢

والاماته الثانيه، عند نفخ الصور الأول، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (١)

والإحياء الثانى، عند نفخ الصور الثانى، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (٢).

وتعدّد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من فى السماوات ومن فى الأرض، إلّا من شاء الله، وعلى الثانى قيام الناس من أجداثهم، وفى أمر النفخ الثانى يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا» (٣).

ويقول سبحانه: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ

بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (٤).

واختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ.

وعلى ضوء هذا فلإنسان حياه بعد الإمامته من الحياه الدنيا، وهى حياه برزخيه متوسطه بين النشأتين.

٢- قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (٥)

وهذه الآيه تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فى قوله: «فأدخلوا».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٢٣

٣- قوله سبحانه: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (١).

وهذه الآيه تحكى عرض آل فرعون على النار صباحاً ومساءً، قبل يوم القيامة، بشهادته قوله بعد العرض: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» ولأجل ذلك، عبّر عن العذاب الأول بالعرض على النار، وعن العذاب فى الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب يوم السّاعه.

ثمّ إنّ هناك آيات تدلّ على حياه الإنسان فى هذا الحدّ الفاصل بين الدنيا والبعث، حياه تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، ونكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطاله.

وأما من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام، عندما سُئل عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون ربّنا أتمم لنا السّاعه وأنجز ما وعدتنا».

وسئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النار يعدّون، يقولون لا تقم لنا السّاعه، ولا تنجز لنا ما وعدتنا». (٢)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٢٤

### السؤال فى القبر وعذابه ونعيمه

إذا كانت الحياه البرزخيه هى المرحله الأولى من الحياه بعد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتّفق عليه المسلمون من سؤال الميّت فى قبره، وعذابه إن كان طالهاً، وإنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، وأنّ الإنسان الحيّ

فى البرزخ مسؤول عن أمور، ثم معدّب أو منعم.

قال الصدوق:

إعتقادنا فى المسأله فى القبر أنّها حق لا بدّ منها، ومن أجاب الصواب، فاز بروحٍ وريحانٍ فى قبره، وبجنّته النعيم فى الآخرة، ومن لم يجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حميمٍ فى قبره، وتصلية جحيمٍ فى الآخرة.

وقال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحه عن النبىّ أنّ الملائكه تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، وألفاظ الأخبار بذلك متقاربه، فمنها أنّ ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكِر ونكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه ونبيه ودينه وإمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلى ملائكه النعيم، وإن ارتج سلّموه إلى ملائكه العذاب. وفى بعض الروايات أنّ اسمى الملكين اللذين ينزلان على الكافر: ناكِر ونكير، واسمى الملكين اللذين ينزلان على المؤمن: مبشّر وبشير.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٢٥

إلى أن قال:

وليس ينزل الملكان إلّاعلى حى، ولا يسألان إلّامن يفهم المسأله ويعرف معناها، وهذا يدلّ على أنّ الله تعالى يحيى العبد بعد موته للمسأله، ويديم حياته لنعيم إن كان يستحقّه، أو لعذاب إن كان يستحقّه. «١»

والظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

وعذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه وعن ربّه، ويرى مقعده من النار والجنّته، ومنكر ونكير حق. «٢»

وقد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، والنسبه فى غير محلّها، وإنّما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، وقد انفصل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. «٣»

هذا كلّ ممّا لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، والإمعان فى الآيات الماضيه التى استدللنا بها على الحياه البرزخيه، والروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الذى يدفن فيه الإنسان، ولا يتجاوز جنّته فى السّعه، وإنّما المراد

منه هو النشأه التي يعيش فيها الإنسان بعد الموت وقبل البعث، وإنما

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٢٦

كُنَى بالقبر عنها، لأنَّ النزول إلى القبر يلزم أو يكون بدءاً لوقوع الإنسان فيها.

والظاهر من الروايات تعلُّق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنيويه، لكن بلطافه تناسب الحياه في تلك النشأه، وليس التعلُّق بها ملازمًا لتجويز التناسخ، لأنَّ المراد من التناسخ هو رجوع الشئ من الفعلية إلى القوه، أعنى عوده الروح إلى الدنيا عن طريق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلى أن تصير إنساناً كاملاً، وهذا منفي عقلاً وشرعاً، كما تقدّم، ولا يلزم هذا في تعلُّقها ببدن أطف من البدن المادى، في النشأه الثانيه.

قال الشيخ البهائى:

قد يتوهم أنَّ القول بتعلُّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصريه، بأشباح آخر- كما دلَّت عليه الأحاديث- قول بالتناسخ، وهذا توهم سخيف، لأنَّ التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلُّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام آخر فى هذا العالم، وأما القول بتعلُّقها فى عالم آخر، بأبدان مثاليه، مدّه البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوليه بإذن مُبدعها، فليس من التناسخ فى شئ. «١»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٢٧

## الفصل السادس: الحساب والشهود:

### أ. الحساب يوم القيامة

إنَّ من أسماء يوم القيامة، «يوم الحساب»، يحكى القرآن الكريم دعاء إبراهيم عليه السلام إلى الله تعالى، حيث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» «١».

كما يحكى أن موسى عليه السلام فيما أجاب فرعون حينما هدده بالقتل قال: «إِنِّي عُيِدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ» «٢».

ثمَّ إنَّ الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقُّه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحه والطالحه وهذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج على العاصين، وإبراز عدله تعالى على

العباد في مقام الجزاء، ولأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفه، وللشيخ الصدوق كلام مبسوط في المقام نأتى به إيضاحاً للمقصود، قال:

إعتقادنا في الحساب أنه حق، منه ما يتولاه الله عز وجل، ومنه

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٤٢٨

ما يتولاه حججه، فحساب الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتولاه عز وجل، ويتولّى كلّ نبي حساب أوصيائه ويتولّى الأوصياء حساب الأمم، والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمة شهداء على الناس، وذلك قول الله عز وجل:

«لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (١).

وقوله تعالى: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (٢).

وقال الله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» (٣).

والشاهد أمير المؤمنين عليه السلام؛

وقوله تعالى: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ \* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (٤).

ومن الخلق من يدخل الجنّة بغير حساب، وأمّا السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى:

«فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (٥).

يعنى عن الدين، وكلّ محاسب معذب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو

المحاضرات في الالهيّات، ص: ٤٢٩

من النار ولا يدخل الجنّة أحد بعمله إلّا برحمه الله تعالى.

وإنّ الله تبارك وتعالى يخاطب عباده من الأولين والآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده يسمع منها كلّ واحد قضيته دون غيرها، ويظنّ أنّه المخاطب دون غيره، ولا تشغله تعالى مخاطبه عن مخاطبه.

ويخرج الله تعالى لكلّ إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيره ولا كبيره إلّا أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه والحاكم عليها بأن يقال له:

«أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً» (١).



ويختم الله تبارك وتعالى على قوم على أفواههم وتشهد أيديهم وأرجلهم وجميع جوارحهم بما

كانوا يكتمون.

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢). «٣»

## ب. الشهود يوم القيامة

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أنّ الشهود في يوم الحساب على أصناف، وهم:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣٠

١. الله سبحانه:

يقول تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (١).

ويقول أيضاً: «لَمْ تَكْفُرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ» (٢).

٢. نبي كل أمّة:

يقول سبحانه: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (٣).

ويقول أيضاً: «وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ\* وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا» (٤).

والظاهر أنّ هذا الشاهد من كل أمّة هو نبيّه، وإن لم يصّرح به في الآيات، وذلك للزوم كون الشهادة القائمه هناك مشتمله على حقائق لا- سبيل للمناقشه فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال التي يشهد عليها، ولا يكون هذا إلّابأن يستوى عنده الحاضر والغائب، ولا يتصوّر هذا المقام إلّالنبي كل أمّة.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣١

٣. نبي الإسلام:

يقول سبحانه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (١).

٤. بعض الأمّة الإسلاميه:

يقول سبحانه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (٢).

والخطاب في الآيه وإن كان للأمّة الإسلاميه، لكن المراد بعضهم، نظير قوله تعالى: «وَجَعَلْنَاكُمْ مَلُوكًا» مخاطباً لبني إسرائيل، والمراد بعضهم، والدليل على أنّ المراد بعض الأمّة، هو أنّ أكثر أبنائها ليس لهم معرفه بالأعمال إلّابصورها إذا كانوا في محضر

المشهود عليهم، وهو لا- يفي في مقام الشهاده، لأنّ المراد منها هو الشهاده على حقائق الأعمال والمعاني النفسانيه من الكفر  
والإيمان،

وعلى كل ما خفى عن الحسّ ومستبطن عن الإنسان ممّا تكسبه القلوب الذى يدور عليه حساب ربّ العالمين يقول سبحانه: «وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» «٣».

وليس ذلك فى وسع الإنسان العادى إذا كان حاضراً عند المشهود عليه، فضلاً عن كونه غائباً، وهذا يدلّنا على أنّ المراد رجال من الأُمّة لهم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٣٢

تلك القابليته بعنايه من الله تعالى، فيقفون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أنّ أقلّ ما يعتبر فى الشهود هو العداله والتقوى، والصدق والأمانه، والأكثرية الساحقه من الأُمّة يفقدون ذلك وهم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامة؟!

وإلى هذا تشير روايه الزبيرى عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أفترى أنّ من لا تجوز شهادته فى الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضره جميع الأُمم الماضيه؟! كلا، لم يعن الله مثل هذا من خلقه». «١»

٥. الأعضاء والجوارح:

يقول سبحانه: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «٢». «٣»

وأما كيفيه الشهاده فهى من الأمور الغيبيه تؤمن بها، وما إنطاقها على الله بعزیز، وقد وسعت قدرته تعالى كلّ شىء، كما يشير إليه قوله تعالى:

«قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» «٤».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٣٣

## الفصل السابع: الميزان والصرط

### إشاره

من الأبحاث الكلاميه الراجعه إلى المعاد هو البحث حول الميزان والصرط، ولا اختلاف بين المسلمين فى الإعتقاد بهما، وإنما الإختلاف فى المقصود منهما، ونحن نذكر الأقوال فى هذا المجال أولاً، ثم نبين ما هو الصحيح عندنا فنقول:

### (أ) الميزان

اختلفوا فى كيفيه الميزان يوم القيامة، فقال شيوخ المعتزله: إنّه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين

فى ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفه الخير ويوضع كتاب المعاصى فى كفه الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل فى الكلام الحقيقة مع إمكانها.

وقال عبّاد وجماعه من البصريّين وآخرون من البغداديين المراد بالموازنين، العدل دون الحقيقة. «١»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٣٤

أقول: لا- شكّ أنّ النشأه الآخره، أكمل من هذه النشأه وأنّه لا- طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذاك العالم وغيوبه المستوره عنّا إلّاباستخدام الألفاظ الّتى يستعملها الإنسان فى الأمور الحسيّيه، وعلى ذلك فلا- وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فى القرآن فى غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «١».

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قيام الناس بالقسط فى جميع شؤونهم العقيدية والسياسيه والإجتماعيه والاقتصاديّه.

كما أنّ تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبيّ، أو بالقرآن كلّها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلّا معنى واحد هو ما يوزن به الشىء، وهو يختلف حسب اختلاف الموزون من كونه جسماً أو حراره أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبه أو غير ذلك، قال صدر المتألّهين:

ميزان كلّ شىء يكون من جنسه، فالموازنين مختلفه، والميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن

يحمل على أشرف الموازين، وهو ميزان يوم الحساب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» وهو ميزان العلوم وميزان

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٣٥

الأعمال القلبية الناشئه من الأعمال البدنيه. «١»

ولسيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائى قدس سره فى المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنيه وحاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان «٢» هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفّته فإنّها تثبت الثقل فى جانب الحسنات دائماً والخفّه فى جانب السيئات دائماً، لا أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثم السيئات ويؤخذ ما لها من الثقل، ثم يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له، ولازمه صحّحه فرض أن يتعادل الثقلان كما فى الموازين الدائره بيننا من ذى الكفتين والقبان وغيرهما.

ومن هنا يتأيد فى النظر أنّ هناك أمراً آخر تقاس به الأعمال، والثقل له، فما كان منها حسنه انطبق عليه ووزن به وهو ثقل الميزان، وما كان منها سيئه لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفه الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإنّ فيها مقياساً وهو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع فى إحدى الكفتين ثم يوضع المتاع فى الكفه الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به وإلّا فهو الترك لا محاله والمثقال فى الحقيقه هو الميزان الذى يوزن به، وأمّا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٣٦

القبان، وذو الكفتين ونظائرهما فهى مقدّمه لما يبيّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً وخفه.

ففى الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاه مثلاً ميزان توزن به وهى الصلاه التامه التى هى حقّ الصلاه، وللزكاه والإنفاق نظير ذلك، وللكلام والقول حقّ القول الذى لا يشتمل على باطل، وهكذا كما يشير إليه قوله

تعالى:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (١).

فإنَّه سبحانه يزن الأعمال يوم القيامة بالحقِّ، فما اشتمل عليه العمل من الحقِّ فهو وزنه وثقله.

وعلى هذا فالوزن في الآية بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى، وإنَّما عبّر بالموازنين - بصيغته الجمع - لأنَّ لكلِّ أحد موازين كثيرة من جهة اختلاف الحقِّ الذي يوزن به باختلاف الأعمال، فالحقُّ في الصلاة - وهو حقُّ الصلاة - غير الحقِّ في الزكاه والصيام والحج وغيرها وهو ظاهر. (٢)

### (ب) الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم، ويدلُّ عليه صريح الروايات، وجود صراط في النشأ الأخرى يسلكه كلُّ مؤمن وكافر يقول سبحانه: «فَو رَبِّكَ

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣٧

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًّا... وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَاوَدُّهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (١).

وقد اختلف المفسِّرون في معنى الورود، بين قائل بأنَّ المراد منه هو الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وقائل بأنَّ المراد دخولها، وعلى كلِّ تقدير فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط في النشأ الأخرى وهو طريق المؤمن إلى الجنه والكافر إلى النار.

ثمَّ إنَّهم اختلفوا في أنَّ الصراط هل هو واحد يمرُّ عليه الفريقان، أو أنَّ لكلِّ من أصحاب الجنه والنار طريقاً يختصُّ به؟ قال العلَّامة الحلِّي:

وأما الصراط فقد قيل إنَّ في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنه يهدهى الله تعالى إليها أهل الجنه والأخرى إلى النار يهدهى الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنه:

«سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْفِهِمْ \* وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ» (٢).

وقال في أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (٣).

وقيل إنَّ هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدقَّ من الشعر وأحدَّ من السيف، فأهل الجنه يمرُّون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم، والكفار

يمرّون عليه عقوبه لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣٨

كلّ واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط. «١»

وقال الشيخ المفيد في تفسير كون الصراط أدقّ من الشعره وأحدّ من السيف:

المراد بذلك أنّه لا- يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامة من شدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامة ومخاوفها فهم يمشون عليه كالذى يمشى على الشئ الّذى هو أدقّ من الشعره وأحدّ من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من شدّه في عبوره على الصّراط. «٢»

أقول: لا شكّ أنّ هناك صلة بين الصراط الدنيوى (القوانين الشرعيه الّتى فرضها الله سبحانه على عباده وهداهم إليها) والصراط الأخرى، والقيام بالوظائف الإلهيه، الّذى هو سلوك الصراط الدنيوى، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فكم من إنسان ضلّ في طريق العقيدة، وعبد النفس والشيطان والهوى، مكان عباده الله سبحانه، وكم من إنسان فشل في مقام الطاعة والعمل بالوظائف الإلهيه.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوى من حيث الصعوبه والدقّه، فهكذا حال الصراط الأخرى، ولأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم في سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٣٩

«الناس يمرّون على الصراط طبقات، فمنهم من يمرّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرّ حبواً، ومنهم من يمرّ مشياً، ومنهم من يمرّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً». «١»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٤١

## الفصل الثامن: الشفاعة في القيامة

### إشاره

المراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو أن تصل رحمته سبحانه ومغفرته إلى عباده من طريق أوليائه وصفوه عباده، ووزان الشفاعة في كونها سبباً لإفاضه رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء



فى ذلك، يقول سبحانه:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (١).

وتتضح هذه الحقيقة إذا وقفنا على أن الدعاء بقول مطلق، وبخاصة دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعة فى سلسلة نظام الأسباب والمسببات الكونية، وعلى هذا ترجع الشفاعة المصطلحه إلى الشفاعة التكوينية بمعنى تأثير دعاء النبى صلى الله عليه وآله فى جلب المغفرة الإلهية إلى العباد.

## الشفاعة فى الكتاب والسنة

قد ورد ذكر الشفاعة فى الكتاب الحكيم فى سور مختلفة لمناسبات شتى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٤٢

كما وقعت مورد اهتمام بليغ فى الحديث النبوى وأحاديث العتره الطاهره، والآيات القرآنيه فى هذا المجال على أصناف:

الصف الأول: ما ينفى الشفاعة فى بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (١).

الصف الثانى: ما ينفى شمول الشفاعة للكفار، يقول سبحانه - حاكياً عن الكفار:-

«وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ \* حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ \* فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ» (٢).

الصف الثالث: ما ينفى صلاحية الأصنام للشفاعة، يقول سبحانه:

«وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُفَّ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَصَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» (٣). (٤)

الصف الرابع: ما ينفى الشفاعة عن غيره تعالى، يقول سبحانه: «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ

وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (٥). (٦)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٤٣

الصف الخامس: ما يثبت الشفاعة لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا»

(١). (٢)

الصف السادس: ما يبين من تناله شفاعة الشافعين، يقول سبحانه:

«وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ» (٣).

ويقول أيضاً: «وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى» (٤).

هذه نظره إجماليته إلى آيات الشفاعة، وأما السنّه فمن لاحظ الصحاح والمسانيد والجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده في الشفاعة توجب الإذعان بأنّها من الأصول المسلّمه في الشريعة الإسلاميه، وإليك نماذج منها:

١. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لكلّ نبيّ دعوه مستجابّه، فتعجّل كلّ نبيّ دعوته، وإنّي اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائله من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً». (٥)

وقال صلى الله عليه وآله: «أعطيت خمساً وأعطيت الشفاعة، فادّخرتها لأمتي، فهي لمن لا يشرك بالله». (٦)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٤٤

وقال صلى الله عليه وآله: «إنّما شفاعتى لأهل الكبائر من أمتي». (١)

وقال على عليه السلام: «ثلاثه يشفعون إلى الله عزّ وجلّ فيشفعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». (٢)

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وشرّف بنيانه، وعظّم برهانه، وثقل ميزانه، وتقبّل شفاعته». (٣)

## الشفاعة المطلقة والمحدوده

تتصوّر الشفاعة بوجهين:

١. المطلقة: بأن يستفيد العاصي من الشفاعة يوم القيامة وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض في منطق العقل والوحي.

٢. المحدوده: وهي التي تكون مشروطه بأمر في المشفوع له، ومجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبوديه مع الله ووشائجه الروحيه مع الشافعين، وهذا هو الذي مقبول عند العقل والوحي.

وبذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعة من كونها توجب الجرأه وتحيي روح التمرد في العصاه والمجرمين، فإنّ ذلك من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٤٥

والغرض من تشريع الشفاعة

هو الغرض من تشريع التوبه التي اتفقت الأمه على صحتها، وهو منع المذنبين عن القنوط من رحمه الله وبعثهم نحو الإبتهاال والتضرع إلى الله رجاء شمول رحمته إليهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأن عصيانه لا- يغفر قط، فلا شك أنه يتمادى في اقتراف السيئات باعتقاد أن ترك العصيان لا ينفعه في شيء، وهذا بخلاف ما إذا أيقن بأن رجوعه عن المعصيه يغير مصيره في الآخرة، فإنه يبعثه إلى ترك العصيان والرجوع إلى الطاعه.

وكذلك الحال في الشفاعه، فإذا اعتقد العاصي بأن أولياء الله قد يشفعون في حقه إذا لم يهتك الستر ولم يبلغ إلى الحد الذي يحرم من الشفاعه، فعند ذلك ربما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعه حتى لا يحرمها.

### شرائط شمول الشفاعه

قد تعرّف على أنّ الشفاعه المشروعه هي الشفاعه المحدوده بشروط، وقد عرفت مجمل تلك الشروط، وينبغي لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد في الروايات:

١. منها عدم الإشراك بالله تعالى:

وقد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعه.

٢. الإخلاص في الشهاده بالتوحيد:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٤٦

قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً، يصدّق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». «١»

٣. عدم كونه ناصبياً:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن ليشفع لحميمه إلا أن يكون ناصباً، ولو أنّ ناصباً شفع له كلّ نبي مرسل وملك مقرب ما شفّعوا». «٢»

٤. عدم الاستخفاف بالصلاه:

قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاه». «٣»

٥. عدم التكذيب بشفاعه النبي صلى الله عليه و آله:

قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كذب بشفاعه رسول الله لم تنله». «٤»

### ما هو أثر الشفاعه؟

إنَّ الشفاعة عند الأمم، مرفوضها ومقبولها يراد منها حطُّ الذنوب ورفع العقاب، وهي كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله صلى الله عليه وآله:

«إدّخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى». «٥»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٤٧

ولكنَّ المعتزله ذهبوا إلى أنَّ أثرها ينحصر فى رفع الدرجة وزيادة الثواب، فهى تختصُّ بأهل الطاعة، وما هذا التأويل فى آيات الشفاعة إلّا لأجل موقف مسبق لهم فى مرتكب الكبيرة، حيث حكموا بخلوده فى النار إذا مات بلا- توبه، فلمّا رأوا أنَّ القول بالشفاعة التى أثرها هو إسقاط العقاب، ينافى ذلك المبنى، أولوا آيات الله فقالوا إنَّ أثر الشفاعة إنّما هو زيادة الثواب وخالفوا فى ذلك جميع المسلمين. «١»

### هل يجوز طلب الشفاعة؟

ذهب ابن تيمية، وتبعه محمّد بن عبد الوهاب- مخالفين الأمة الإسلاميه جمعاء- إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعة من الأولياء فى هذه النشأة ولا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول الله اشفع لى يوم القيامة».

وإنّما يجوز له أن يقول: «اللهم شفّع نبينا محمّداً فينا يوم القيامة».

واستدلا على ذلك بوجوه تاليه:

١. إنّ من أقسام الشرك، أى الشرك بالعباده، والقائل بهذا الكلام يعبد الولي. «٢»

والجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه فى حقيقه الشّرك فى العباده، وهى أن يكون الخضوع والتذلّل لغيره تعالى باعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوض إليه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٤٨

فعل الخالق وتدييره وشؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلّل.

٢. إنّ طلب الشفاعة من النبى يشبه عمل عبده الأصنام فى طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» «١».

وعلى ذلك فالإستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. «٢»

ويردّه أنّ المعيار فى القضاء ليس هو التشابه

الصورى، بل المعيار هو البواطن والعزائم، وإلّا لوجب أن يكون السعى بين الصفا والمروه والطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به فى الجاهليه، وهؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال الله سبحانه من المغفره والشفاعة.

وأين هذا ممّن طلب الشفاعة من الأنبياء والأولياء بما أنّهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور فى القضاء وعناد فى الإستدلال.

٣. إنّ طلب الشفاعة من الغير دعاء له ودعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (٣).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٤٩

ويردّه أنّ مطلق دعاء الغير ليس محرّماً وهو واضح، وإنّما الحرام منه ما يكون عباده له بأن يعتقد الألوهيه والربوبيه فى المدعو، والآيه ناظره إلى هذا القسم بقريته قوله: «مَعَ اللَّهِ» أى بأن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى وفى مرتبته، ويدلّ عليه قوله سبحانه - حاكياً قولهم يوم القيامة -: «تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)

٤. إنّ طلب الشفاعة من الميت أمر باطل.

ويردّه إنّ الإشكال ناجم من عدم التعرّف على مقام الأولياء فى كتاب الله الحكيم، وقد عرفت فى الفصول السابقه إنّ القرآن يصرّح بحياه جموع كثيره من الشهداء، وغيرهم، ولو لم يكن للنبي صلى الله عليه وآله حياه فما معنى التسليم عليه فى كلّ صباح ومساء وفى تشهد كلّ صلاه: «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمه الله وبركاته»!

والمؤمنون لا يطلبون الشفاعة من أجساد الصالحين وأبدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقدّسه الحيّه عند الله سبحانه، بأبدان برزخيه.

؛؛؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٥١

## الفصل التاسع: الإحباط والتكفير

الإحباط فى اللغه بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أى أبطله. والتكفير بمعنى التغطية، يقال: للزارع كافر، لأنّه يغطّى الحَبَّ

بتراب الأرض، قال الله تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (١).

والكفر ضد الإيمان، سمي بذلك لأنه تغطيه الحق. (٢)

والمراد من الحبط في إصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصية المتأخره، كما أن المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدمه بالطاعه المتأخره.

واختلف المتكلمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإجباط والتكفير، ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو على الجبائي: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٥٢

ينتفى الأقل بالأكثر، وينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه، ويبقى الزائد مستحقاً، وهذا هو الموازنه. (١)

و يبطل القول الأول أنه يستلزم الظلم، لأن من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسيء، و إن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء. (٢)

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ\* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (٣).

و يرد قول أبى هاشم ما ذكره المحقق الطوسى بقوله: «ولعدم الأولويه إذا كان الآخر ضعفاً، وحصول المتناقضين مع التساوى» (٤).

توضيحه: أننا إذا فرضنا إستحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب، وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإما أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شىء منهما وهو المطلوب. ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدم إسقاط أحدهما

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٥٣

للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لإستحاله صيروره المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأن وجود كل منهما

ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين. «١»

فإن قلت: لو كان الإحباط باطلاً فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أنّ الكفر والإرتداد والشرك والإساءة إلى النبيّ وغيرها ممّا يحبط الحسنات؟

قلت: إنّ القائلين بطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ إستحقاق الثواب في مواردّها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات. ويمكن أن يقال إنّ الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره وبقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصية.

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» «٢»

وفي قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة على أنّ حيوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب، فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل في الظاهر لولا كفره لكان يستحقّ الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقته معناه. «٣»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٥٤

وبما ذكره الطبرسي يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الإستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال وإسقاط ولم يكن هناك شيء يبطل أو يسقط؟

وذلك لأنّ نفس العمل في الظاهر سبب ومقتضى، فالإبطال والأسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضى الذي هو جزء العلة.

هذا كلّ في الإحباط، وأمّا التكفير فهو لا يعدّ ظلماً لأنّ العقاب حقّ للمولى وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعيد ليس بقبيح عقلاً، وإنّما القبيح خلف الوعد، فلأجل ذلك لاجاه إلى تقييد إستحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غير

أن المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (١). «٢»

هذا ولا يصح القول بالإحباط والتكفير فى كل الأعمال، بل يجب تتبع النصوص و الاقتصار بها فى ذلك.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٥٥

## الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلة حول المعاد

### إشاره

نختم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت فى هذا المجال:

### ١. كيف يخلد الإنسان فى الآخرة مع أن الماده تفنى؟

دلّت الآيات والروايات على خلود الإنسان فى الآخرة، إما فى جنتها ونعيمها، أو فى جحيمها وعذابها مع أن القوانين العلميه دلّت على أن الماده حسب تفجّر طاقاتها، على مدى أزمنه طويله، تبلغ إلى حدّ تنفد طاقتها، فلا- يمكن أن يكون للجنته والنار بقاء، وللإنسان خلود.

والجواب، أن السؤال ناش من مقايسه الآخرة بالدنيا وهو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلميه لا تتجاوز نتائجها الماده الدنيويه، وإسراء حكم هذا العالم إلى العالم الآخر، وإن كان مادياً، قياس بلا دليل، فلآخرة أحكام تخصّها لا يقاس بها أحكام هذه النشأه يقول سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (١).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٥٦

قال العلّامه الطباطبائى:

المسلم من التبدل أن حقيقه الأرض والسماء وما فيهما يومئذ هى هى، غير أن النظام الجارى فيهما يومئذ غير النظام الجارى فيهما فى الدنيا. (١)

وقد تعلقت مشيئته تعالى بإخلاق الجنته والنار والحياه الأخرويه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه على العالم الأخرى ويعرب عن ذلك قوله سبحانه:

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (٢).



## ٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنَّ الحكيم لا يعاقب إلَّا لغايه، وغايه العقوبه إمَّا التَّشْفِي كما في قصاص المجرم، وهو محال على الله، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، وهما يختصان بالنشأه الدنيويه، فتعذيب المجرم في الآخره عبث.

والجواب عنه: أنَّ وقوع المعاد من ضروريات العقل ومن غاياته تحقُّق العدل الإلهي بوجه كامل في مورد المكلِّفين، ويتوقَّف ذلك على عقوبه المجرمين وإثابه المطيعين. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٣).

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٥٧

## ٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟

والجواب مثبت، لأنَّ التعذيب حقٌّ للمولى سبحانه وله إسقاط حقِّه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمة الإلهيه ولم يكن هناك مانع عنه.

وقد خالف معتزله بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاه عقلاً، واستدلوا عليه بوجهين:

الأوَّل: «إنَّ المكلِّف متى علم أنَّه يفعل به ما يستحقُّه من العقوبه على كلِّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر». (١)

يلاحظ عليه: أنَّه لو تمَّ لوجب سدُّ باب التوبه، لإمكان أن يقال إنَّ المكلِّف متى علم أنَّه لا- تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعه وأبعد من المعصيه.

أضف إلى ذلك أنَّ للرجاء آثاراً بناءه في حياه الإنسان، وللأس آثاراً سلبيه في الإدامه على الموبقات، ولأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب والترهيب معاً.

ثمَّ إنَّ الكلام في جواز العفو لا في حتميته، والأثر السلبى- لو سلّمناه- يترتب على الثانى دون الأوَّل.

الثانى: إنَّ الله أوعد مرتكب الكبيره بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان. (٢)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٥٨

والجواب: أنَّ الخلف في الوعد قبيح دون الوعيد، والدليل على ذلك أنَّ كلَّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد في ظروف خاصه، والوجه فيه أنَّ الوعيد ليس جعل حقَّ للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حق لمن يعد

فقط، وله إسقاط حقّه، والصدق والكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، والوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

#### ٤. هل الجنّة والنار مخلوقتان؟

اختلف المتكلمون في ذلك، فذهب الجمهور إلى أنّهما مخلوقتان، وأكثر المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال الشيخ المفيد:

إنّ الجنه والنار في هذا الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار، وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية، فرغم أكثر من سَميناه أنّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائر دون الواجب، ووقفوا في الوارد به من الآثار، وقال من بقى منهم بإحاله خلقهما. «١»

واستدلّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالّة على أنّ الجنه أعدت للمتقين والنار أعدت للكافرين. «٢»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٥٩

وقد احتمل السيّد الرضى في «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضى لقطعيه وقوعه، فكأنّه قد كان «١» وله نظائر في القرآن الكريم.

أقول: ممّا يدلّ على أنّ الجنه مخلوقه قوله تعالى: «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ أُخْرَى \* عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُتَهَيَّ \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» «٢».

ولم ير التعبير عن الشىء الذى سيتحقّق غداً بالجملة الإسميه.

ثمّ إنّ هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنه والنار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. «٣»

و استدللّ النافون لخلقهما بوجوه:

١. إنّ خلق الجنه والنار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبثيه يتوقّف على العلم القطعى بعدم ترتّب غرض عليه، ومن أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقّق اللاهيجى. «٤»

٢. إنّهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» «٥».

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أكل الجنه وظلّها.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٦٠

يلاحظ عليه: أنّه ليس المراد من «هالك» هو تحقّق

انعدام كل شىء وبطلان وجوده، بل المراد أن كل شىء هالك فى نفسه باطل فى ذاته، هذا بناء على كون المراد بالهالك فى الآيه، الهالك بالفعل، وأما إذا أُريد منه الإستقبال - بناءً على ما قيل من أن اسم الفاعل ظاهر فى الإستقبال - فهلاك الأشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا يبقى منها أثر، فإن آيات القرآن ناصه على أن كل شىء مرجعه إلى الله وإنما المراد بالهالك على هذا الوجه، تبدل نشأ الوجود والانتقال من الدنيا إلى الآخرة، وهذا يختص بما يكون وجوده وجوداً دنيوياً محكوماً بأحكامها، فالجنه والنار الأخرويان خارجان من مدلول الآيه تخصصاً.

وقد أُجيب عن الإشكال بمنع الملازمه، وحمل دوام أكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين فيها. «١»

## ٥. أين مكان الجنه والنار؟

المشهور عند المتكلمين أن الجنه فوق السماوات، تحت العرش، وأن النار تحت الأرضين «٢» والالتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر فى ذلك، قال المحقق الطوسى:

والحق إننا لا نعلم مكانهما ويمكن أن يستدل على موضع الجنه بقوله تعالى: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» «٣»

يعنى عند صدره المنتهى. «٤»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦١

نعم ربما يستظهر من قوله تعالى: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» «١»

إن الجنه فى السماء فإن الظاهر من قوله: «وَمَا تُوعَدُونَ» هو الجنه. «٢»

هذا كله على القول بأن الجنه والنار حسب ظواهر الكتاب موجودتان فى الخارج مع قطع النظر عن أعمال المكلفين، وإنهما معدتان للمطيع والعاصى، وأما على القول بأن حقيقه الجنه والنار عباره عن تجسم عمل الإنسان بصوره حسنه و بهيئه أو قبيحه و مرعبه، فالجنه والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب فى الدار الآخرة وإن كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطاً بهذه الظروف الدنيويه،

غير قادر على رؤيتهما، وإلّا فالعمل سواء كان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق وله وجودان و تمثّلان، وكلّ موجود في ظرفه.

## ٦. من هو المخلّد في النار؟

اختلفت كلمه المتكلمين في المخلّدين في النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أنّ الخلود يختصّ بالكافر دون المسلم وإن كان فاسقاً، وذهبت الخوارج والمعتزله إلى خلود مرتكبي الكبائر إذا ماتوا بلا توبه. «٣»

قال المحقّق البحراني:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٦٢

المكلّف العاصي إمّا أن يكون كافراً أو ليس بكافر، إمّا الكافر فأكثر الأئمّه على أنّه مخلّد في النار، وأمّا من ليس بكافر، فإن كانت معصيته كبيره فمن الأئمّه من قطع بعدم عقابه وهم المرجئه الخالصة، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزله والخوارج، ومنهم من لم يقطع بعقابه إمّا لأنّ معصيته لم يستحقّ بها العقاب وهو قول الأشعريه، وإمّا لأنّه يستحقّ بها عقاباً إلّا أنّ الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، وهذا هو المختار. «١»

و استدللّ المحقّق الطوسي على إنقطاع عذاب مرتكب الكبيره بوجهين حيث قال:

و عذاب صاحب الكبيره ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء.

توضيحه: إنّ صاحب الكبيره يستحقّ الثواب والجنّه لإيمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصيه، فإمّا أن يقدّم الثواب على العقاب، وهو باطل، لأنّ الإثابه لا تكون إلّا بدخول الجنّه والداخل فيها مخلّد بنصّ الكتاب المجيد وعليه إجماع الأئمّه، أو بالعكس وهو المطلوب.

أضف إلى ذلك أنّ لازم عدم الانقطاع أن يكون من عبد الله تعالى مدّه عمره بأنواع القربات إلى الله، ثمّ عصى في آخر عمره معصيه واحده مع

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٦٣

حفظ إيمانه، مخلّداً في النار، و يكون نظير من أشرك بالله تعالى مدّه عمره وهو قبيح عقلاً محال على الله سبحانه. «١»

واستدلّت المعتزله على خلود الفاسق في النار بإطلاق الآيات الوارده في الخلود،

ولكنّ المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها ولا نرى ضروره في التعرّض لها. «٢»

## ٧. كيف يصحّ الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقلية المقرّره رعايه المعادله بين الجرم والعقوبه، وهذه المعادله منتفيه في العذاب المخلّد، فإنّ الذنب كان موقتاً منقطعاً.

والجواب عنه أمّا أوّلاً: فإنّ المراد من المعادله بين الجرم والعقوبه ليس هو في جانب الكميّه ومن حيث الزمان، بل في جانب الكيفيه ومن حيث عظمه الجرم بلحاظ مفاصله الفرديه أو النوعيه، كما نرى ذلك في العقوبات المقرّره عند العقلاء لمثل القتل والإخلال في النظم الاجتماعى، ونحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل ومع ذلك فقد يحكم عليه بالأعدام والحبس المؤبّد.

وأما ثانياً: «فإنّ العذاب في الحقيقه أثر لصوره الشّقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه وهى المخالفات المحدوده وليس أثراً لتلك العلل

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٤

المحدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهى أثراً غير متناه وهو محال، نظيره أنّ عللاً معدّه ومقرّبات معدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيّه المعلوله للصوره المذكوره».

ولا معنى لأن يسأل و يقال:

إنّ الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائماً سرمدياً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكوره وبقيائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله - وهى الصوره الإنسانيه - موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. «١»

((

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٥

## خاتمه المطاف

### اشاره

خاتمه المطاف

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلاميه مدعماً بالبرهنه من الكتاب والسّنّه والعقل، بقى الكلام فى أمورٍ نختم أبحاثنا العقائديه بالبحث عنها، وهى:

## ١. الإيمان وأحكامه

الإيمان من الأمن وله فى اللّغه معنيان متقاربان: أحدهما: الأمانه الّتى هى ضد الخيانه، ومعناها سكون القلب. والآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان. «١»

وأما فى الشرع فاختلفت الآراء فى تحقيق الإيمان وإنّه إسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، وعلى القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هى مع إذعان القلب.

فنسب إلى الكراميه إنهم فسّروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط، واستدلّوا عليه بقوله صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله». «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٦

و ردّ بأنّ معنى القول فى كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان والإيمان، وإطلاق القول على الإعتقاد والإذعان شائع، وأيضاً الإيمان أمر قلبى يحتاج إثباته إلى مظهر وهو الإقرار باللسان فى الغالب، وسيوافيك أنّ ظاهر كثير من النصوص هو أنّ الإيمان فعل للقلب.

وذهبت المعتزله والخوارج إلى أن العمل بالجوارح مقوم للإيمان والفاقد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلّا أنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، والمعتزله يقولون: إنّه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فى منزله بين المنزلتين، وممّا استدلّوا به قوله تعالى:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ» «١».

إذ المراد من الإيمان فى الآيه هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بأنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقه، ولا شكّ أنّ العمل أثر الإيمان، ومن الشائع إطلاق اسم السبب على المسبّب، والقرينه على ذلك الآيات المتضافره الداله على أنّ الإيمان فعل القلب وأنّ العمل متفرّع عليه كما سيجى ء.

وذهب بعض المتكلمين

إلى أنّ الإيمان مرّكب من الإذعان بالقلب والإقرار باللسان، وهو مختار المحقّق الطوسى فى تجريد العقائد، والعلامة الحلّى فى نهج المسترشدين، ونسبه التفتازانى إلى كثير من المحقّقين وقال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٧

هو المحكى عن أبى حنيفة «١»، واستدلّ عليه بقوله تعالى:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» «٢».

وأجيب بأنّ مفاد الآيه أنّهم كانوا عالمين بالحقّ مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلموا به ظلماً وعلوّاً، وهذا نظير قوله سبحانه:

«فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» «٣».

فالآيه وما يشابهها تدلّ على أنّ المعرفة بوحدها ليست هى الإيمان المطلوب فى الشريعة بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، والجحود باللسان ونحوه كاشف عن عدم تحقّقه.

ومن هنا تبين بطلان قول من فسّر الإيمان بالمعرفة فقط، وقد نسب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ) و إلى أبى الحسن الأشعريّ فى أحد قوليه «٤» ونسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. «٥»

وذهب جمهور الأشاعره إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا وعليه أكثر الأئمّه كالأشعريّ والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضروره، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. «٦»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٨

وقال التفتازانى بعد حكاية هذا المذهب: «وهذا هو المشهور، و عليه الجمهور». «١»

وقال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإماميه والأشعريه: إنّ التصديق القلبى فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم فى قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنّه لغه التصديق، ولما ورد نسبه إلى القلب، عرفنا أنّ المراد به التصديق القلبى، لا أى تصديق كان ... ويكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤكّده له. «٢»

وهذا القول هو الصحيح وتدلّ عليه طوائف ثلاث من الآيات:

الأولى: ما

عدّ الإيمان من صفات القلب، والقلب محلاً له، مثل قوله تعالى:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (٣).

وقوله تعالى: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (٤).

وقوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٥).

والثانيه: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإن ظاهر العطف إنَّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٦٩

المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات فى هذا المعنى فوق حدّ الإحصاء.

والثالثه: آيات الختم والطبع نحو قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (١).

وقوله تعالى: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (٢).

فالإمعان فى هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبى، يترتب عليه أثر دنيوى وأخروى، أما الدنيوى فحرمه دمه و عرضه و ماله، إلّا أن يرتكب قتلاً أو يأتى بفاحشه.

وأما الأخروى فصحّه أعماله، واستحقاق المثوبه عليها وعدم الخلود فى النار، واستحقاق العفو والشفاعه فى بعض المراحل.

ثم إنَّ السَّعاده الأخرويه رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشكّ فيه من له إلمام بالشريعة والآيات والروايات الوارده حول العمل، ومن هنا يظهر بطلان عقيدته المرجئه التى كانت تزعم أنّ العمل لا قيمه له فى الحياه الدينيه، وتكتفى بالإيمان فقط، وقد تضافر عن أئمه أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئه (٣) قال الصادق عليه السلام:

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل». (٤)

و ممّا ذكرنا تبيّن أنّ الأحاديث المرويّه فى أنّ الإيمان عبارته عن معرفه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٧٠

بالقلب، وقول باللسان، و عمل بالأركان (١)، لا- تهدف تفسير حقيقه الإيمان، بل هى ناظره إلى أنّ الإيمان بلا عمل لا يكفى لوصول الإنسان إلى السعاده، و إنّ مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل الله سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الذين قال فى



حقهم:

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ». (٢)

## ٢. الشيعة والإتهامات الواهية

هناك بعض المسائل التي لم تزل الشيعة الإمامية تزدرى بها أو تتهم بالإعتقاد بها، وهي الإعتقاد بالبداء، والرجعه والتمتع، وعدم الإعتقاد بعداله جميع الصحابه، والتقويه وأتهام القول بتحريف القرآن.

وقد تقدّم الكلام حول البداء في مبحث العدل، و الرجعه في مبحث المعاد، والبحث حول التمتع يحال إلى علم الفقه (٣) فنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل وهي ثلاث:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧١

أ) موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتّهمت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن ونقصانه، ولكن المراجعه إلى أقوال أكابر الطائفة وأقطابهم يثبت خلاف ذلك، وإليك فيما يلي نصوص بعض أعلامهم؛ (١)

قال الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ):

اعتقادنا أنّ القرآن الّلهى أنزله الله تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه وآله هو ما بين الدفتين، و هو ما فى أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا إنّنا نقول إنّ أكثر من ذلك فهو كاذب. (٢)

وقال السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ):

إنّ القرآن معجزه النبوه ومأخذ العلوم الشرعيه والأحكام الدينيه، وعلماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغايه حتى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً ومنقوصاً مع العناية الصادقه والضبط الشديد. (٣)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٧٢

وقال شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسى (المتوفى ٤٦٠هـ):

إنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذى نصره المرتضى، وهو الظاهر من الروايات. (١)

وقال أمين الإسلام الطبرسي (المتوفى

أما الزيادة فمجمع على بطلانها، وأما النقصان منه فقد روى جماعه من أصحابنا وقوم من حشويه أهل السنّه إنّ في القرآن نقصاناً  
والصحيح من مذهبنا خلافه. «٢»

وقال العلّامة الحلّي (المتوفّي ٧٢٦هـ):

الحقّ أنّه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم، وأنّه لم يزد ولم ينقص، ونعوذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك، فإنّه يوجب تطرق الشك  
إلى معجزه الرسول المنقول به بالتواتر. «٣»

هؤلاء ثلّه من أعلام الشيعة في القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها، ويكفي ذلك في إثبات أنّ نسبة التحريف إلى الشيعة ظلم و  
عدوان، وأمّا المتأخرون فحدّث عنه ولا- حرج، ونكتفي منهم بنقل كلمه للأستاذ الأ- كبر الإمام الخميني قدس سره في هذا  
المجال، حيث قال:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧٣

إنّ الواقف على عنايه المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه، قراءه وكتابه، يقف على بطلان تلك المزعمه (التحريف) وأنّه لا  
ينبغي أن يركن إليها ذو مسكه، وما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا- يستدلّ به، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى  
غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه، تأويل الكتاب وتفسيره. «١»

أجل، الغفله عن ذلك وعدم التفرقه بين تأويل القرآن وتنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفّي ٤١٣هـ):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه ولا من آيه ولا من سوره، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير  
المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقه تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جمله كلام الله تعالى  
الذي هو القرآن المعجز وقد يسمّى تأويل القرآن قرآناً- إلى أن قال:-

وعندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس

القرآن على الحقيقه دون التأويل، وإليه أميل والله أسأل توفيقه للصواب. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٧٤

روايات النقيصه فى كتب أهل السنّه

ثم إن روايات النقيصه لا تختصّ بأحاديث الشيعة- وقد عرفت الرأى الصحيح فيها- بل هناك مجموعه من الروايات فى كتب التفسير و الحديث عند أهل السنّه تدلّ على نقصان طائفه من الآيات و السور، و هذا القرطبى يقول فى تفسير سورة الأحزاب:

أخرج أبو عبيد فى الفضائل وابن مردويه، وابن الأنبارى عن عائشه قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ فى زمان النبى مائتى آيه، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلأعلى ما هو الآن. «١»

و هذا هو البخارى يروى عن عمر قوله: «لولا- أن يقول الناس إن عمر زاد فى كتاب الله، لكتبت آيه الرجم بيدي» «٢» إلى غير ذلك من الروايات التى نقل قسما منها السيوطى فى الإتيان. «٣»

ومع ذلك فنحن نُجِلُّ علماء السنّه ومحققيهم عن نسبة التحريف إليهم، ولا يصح الإستدلال بالروايه على العقيدته، ونقول مثل هذا فى حق الشيعة، وقد عرفت أن الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنها تفسير للقرآن، وللسيد محمد رشيد رضا أيضاً كلام فى توجيه ما ورد حول نسخ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٧٥

التلاوه فى روايات أهل السنّه نأتى بنصّه، قال:

ليس كلّ وحى قرآنًا، فإنّ للقرآن أحكاماً ومزايًا مخصوصه وقد ورد فى السنّه كثير من الأحكام مسنده إلى الوحى ولم يكن النبى صلى الله عليه وآله ولا أصحابه يعدّونها قرآنًا، بل جميع ما قاله عليه السلام على أنه دين فهو وحى عند الجمهور، واستدلوا عليه بقوله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» وأظهره الأحاديث القدسيه.

ومن لم يفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت

لهم أوهام في بعض الأحاديث روايه ودرايه وزعموا أنها كانت قرآناً ونسخت». (١)

ب) موقف الشيعة من عداله الصحابه

عداله الصحابه كلهم ونزاهتهم من كل سوء هي أحد الأصول التي يتدين بها أهل السنه، قال ابن حجر:

«اتفق أهل السنه على أن الجميع عدول ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعه». (٢)

وقال الإيجي:

يجب تعظيم الصحابه كلهم، والكف عن القدح فيهم، لأن الله

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧٦

عظّمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيره. (١)

وقال التفتازاني:

اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابه والكف عن الطعن فيهم، سيما المهاجرين والأنصار، لما ورد في الكتاب والسنه من

الثناء عليهم. (٢)

غير أن الشيعة الإماميه عن بكره أبيهم على أن الصحابه كسائر الرواه فيهم العدول وغير العدول، وإن كون الرجل صحابياً لا يكفي في الحكم بالعداله، بل يجب تتبع أحواله حتى يقف على وثاقته، وذلك لأن القول بعداله جميع الصحابه ونزاهتهم من

كل شيء مما لا يلائم القرآن والسنه ويكذبه التاريخ، وإليك البيان:

### الصحابه في الذكر الحكيم

إن الذكر الحكيم يصنّف الصحابه إلى أصناف يمدح بعضها ويذمّ بعضها آخر، فالممدوحون هم السابقون الأولون (٣) والمبايعون تحت الشجره (٤) والمهاجرون والأنصار (٥) وأما المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧٧

١. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عناية خاصه بعصبة المنافقين، وأعرب عن نواياهم ونذد بهم في السور التاليه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادله، الحشر و المنافقين، وهذا يدل على أنهم كانوا جماعه هائله في المجتمع الإسلامي.

٢. المرتابون والسّماعون: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبي أنهم كانوا يستأذنونه في ترك الخروج إلى الجهاد، ويصفهم بأن في قلوبهم إرتياب،

وَأَنْ خَرُوجَهُمْ إِلَى الْجِهَادِ لَا يَزِيدُ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا خِبَالًا، وَإِنَّهُمْ يَقُومُونَ بِالسَّمَاعِ لِلْكَفَّارِ. «١»

٣. الظانون بالله غير الحق: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبي أنهم كانوا يظنون بالله غير الحق ظن الجاهليته، إذ يشكون في كون المسلمين على صراط الحق ويقولون: «لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا» «٢»

٤. المولون أمام الكفار: يستفاد من بعض الآيات ويشهد التاريخ على أن جماعه من صحابه النبي إنهم هزموا عن القتال مع الكفار يوم أحد وحنين؛ قال ابن هشام في تفسير الآيات النازلة في أحد:

ثم أنبهم على الفرار عن نبيهم وهم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٧٨

«إِذْ تُضْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ» «١».

و قال في إنهم الناس يوم حنين:

فلما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله من جفاه أهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما في أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيان بن حرب لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وصرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم. «٢»

هذه صنوف من الصحابه ندد بهم القرآن الكريم و غيرهم بدمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أفبعد هذا يصح أن يعد جميع الصحابه عدولاً أتقياء، و يرمى من يقدح في هؤلاء بالزندقة و البدعه؟ مع أن الله سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السماعون) بالظلم.

الصحابه في السنه النبويه

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبي صلى الله عليه وآله: «إني فرطكم على الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، وليردني على أقوام أعرفهم و يعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان

بن أبي عياش، و أنا أحدّتهم بهذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلاً يقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد على أبي سعيد الخدرى لسمعته يزيد فيقول: إنهم منى، فقال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٧٩

إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدى، أخرجه البخارى و مسلم». (١)

و روى البخارى و مسلم أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال:

يرد علىّ يوم القيامة رهط من أصحابى (أو قال من أمتى) فيحلثون عن الحوض، فأقول يا ربّ أصحابى، فيقول:

إنه لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم إرتدوا على أديبارهم القهقرى. (٢)

و قد اكتفينا من الكثير بالقليل، و من أراد الوقوف على ما لم نذكره فليراجع جامع الأصول لابن الأثير.

### التاريخ و عداله الصحابه

كيف يمكن عدّ الصحابه جميعاً عدولاً و التاريخ بين أيدينا، نرى أنّ بعضهم كوليّد بن عقبه ظهر عليه الفسق فى حياه النبى و بعده، أما الأول فمن المجمع عليه بين أهل العلم أنّ قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (٣).

نزلت فى شأنه، كما نزل فى حقّه قوله تعالى:

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (٤).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٠

وأمّا الثانى فروى أصحاب السّير و التاريخ أنّ الوليد سكر و صلى الصبح بأهل الكوفه أربعاً ثمّ التفت إليهم و قال: هل أزيدكم ....

(١)

و هذا قدّامه بن مظعون صحابى بدرى، روى أنّه شرب الخمر، و أقام عليه عمر الحدّ (٢) و لا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدرى، و لا قال: قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن ذكر مساوى الصحابه، كما أنّ المشهور (٣) أنّ عبد الرحمان الأصغر بن عمر بن

الخطاب، قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّاً فمات، و كان ممّن عاصر رسول الله صلى الله

عليه وآله.

إنَّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فقرأ تاريخ بسر بن أرطاه، حتى أنه قتل طفلين لعبيد الله بن عباس، وكم وكم بين الصحابه لده هولاء من رجال العيث والفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أبعد هذه البيئات يصح القول بعداله الصحابه مطلقاً؟!!

إنَّ النظره العابره لتاريخ الصحابه تقضى بأنَّ بعضهم كان يتهم الآخر بالنفاق والكذب «٤»، كما أنَّ بعضهم كان يقاتل بعضاً ويقود جيشاً لمحاربتة، فقتل بين ذلك جماعه كثيره، أفهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعدهم عدولاً ومثلاً للفضل والفضيله؟!!

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨١

### حديث أصحابى كالنجوم

إنَّ القائلين بعداله الصحابه جميعاً يتمسكون بما يروى عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». «١»

أقول: كيف يصح إسناد هذا الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله مع أن لازمه الأمر بالمتناقضين؟ لأنَّ هذا يوجب أن يكون أهل الشام فى صفين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضاً على هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتدياً، وقد صحَّ الخبر عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال له: «تقتلك الفئة الباغية».

وقال سبحانه: «فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» «٢»

فدلَّ على أنها ما دامت موصوفه بالمقام على البغى فهى مفارقه لأمر الله، ومن يفارق أمر الله لا يكون مهتدياً.

إنَّ هذا الحديث موضوع على لسان النبى الأكرم، كما صرَّح بذلك جماعه من أعلام أهل السنه، قال أبو حيان الأندلسى: «هو حديث موضوع لا يصح بوجه عن رسول الله». ثم نقل قول الحافظ ابن حزم فى رسالته «إبطال الرأى والقياس» ما نصه: «وهذا خبر مكذوب باطل لم يصح قط».

ثم نقل عن البزاز صاحب المسند



قوله: «وهذا كلام لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وشرع بالطعن في سنده». (٣)

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٨٢

ثم إن التفتازاني وإن أخذته العصبية في الدعوه إلى ترك الكلام في حقّ البغاه والجائرين، لكنّه أصرح بالحقيقه فقال:

ما وقع بين الصحابه من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ، والمذكور على السنه الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم حاد عن طريق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق... إلّا أنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق...». (١)

### كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفين من المصرّيين المعاصرين (٢) قد اعترف بالحقّ، وأراد الجمع بين رأيي السنّه والشيعة في حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه في تعديل الصحابه أو ترك الكلام في حقّهم منهج أخلاقي، وإنّ طريقه الشيعة في نقد الصحابه وتقسيمهم إلى عادل وجائر منهج علمي، فكلّ من المنهجين مكمل للآخر- إلى أن قال:- إنّ الشيعة وهم شطر عظيم من أهل القبله يضعون جميع المسلمين في ميزان واحد، ولا يفرّقون بين صحابي وتابعي ومتأخر، كما لا يفرّقون بين متقدّم في الإسلام وحديث عهد به إلّا باعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٨٣

الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّه الإثنا عشر بعده، وإنّ الصحبه في ذاتها ليست حصانه يتحصّن بها من درجه الإعتقاد، وعلى هذا الأساس المتين أباحوا لأنفسهم- اجتهاداً- نقد الصحابه والبحث في درجه عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن في نفر من الصحابه أحلّوا بشروط الصحبه وحادوا عن محبه آل محمّد عليهم السلام، كيف لا، وقد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله:

«إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي آل بيتي

وعلى أساس هذا الحديث ونحوه يرون أنّ كثيراً من الصحابه خالفوا هذا الحديث، يا ضطهادهم لآل محمّد ولعنهم لبعض أفراد هذه العتره، ومن ثمّ فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبه، وكيف يوسموا باسم العداله؟!

ذلك هو خلاصه رأى الشيعة فى نفي صفة العداله عن بعض الصحابه، وتلك هى الأسباب العلميه الواقعيه الّتى بنوا عليها حججهم «١».

ج) التقيّه بين الوجوب والحرمة

مما يشنّع به على الشيعة قولهم بالتقيّه وعملهم به فى أحيان وظروف خاصّه، ولكن المشنّعين لم يقفوا على مغزاها، ولو تثبتوا فى الأمر ورجعوا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٤

إلى الكتاب والسّنّه لوقفوا على أنّها ممّا تحكم به ضروره العقل و نصّ الشريعه.

حقيقه التقيّه وغايتها

التقيّه مشتقّه من الوقايه والمراد منها التحفّظ على ضرر الغير بموافقه فى قول أو فعل مخالف للحقّ، وإذا كان هذا مفهومها فهى تقابل النفاق، تقابل الإيمان والكفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ وإخفاء الباطل، ومع هذا التباين بينهما لا يصحّ عدّها من فروع النفاق، كما أنّ القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان والمبطنين للكفر، يقول سبحانه:

«إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» «١»

فالغايه من التقيّه الدينيه هى صيانه النفس والعرض والمال، وذلك فى ظروف قاهره لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحقّ صريحاً، إنّ التقيّه سلاح الضعيف فى مقابل القوى الغاشم، سلاح من يتلى بمن لا يحترم دمه وعرضه وماله، لا لشيء إلّالأنّه لا يتفق فى بعض المبادئ والأفكار.

فإذا كان هذا معنى التقيّه ومفهومها، وكانت هذه غايتها، فهو أمر فطرى يسوق الإنسان إليه قبل كلّ شيء ع عقله وتدعو إليه فطرته، ولأجل ذلك

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٥

يستعملها كلّ

من ابتلى بالملوك والساسة الذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم ولا يترددون عن التنكيل بكل من يعارضهم في ذلك، من غير فرق بين المسلم - شيعياً كان أم سنيّاً - ومن هنا يظهر جدوى التقيه وعمق فائدتها.

### التقيه فى الكتاب العزيز

إنّ التقيه من المفاهيم القرآنيه التى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، وفى تلك الآيات إشارات واضحة إلى الموارد التى يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطرى خلال حياته أثناء الظروف العصبيه ليصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من يمتّ إليه بصله وعرضه وماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانته الكليم عن القتل والتنكيل «١» وغير ذلك من الموارد، وإليك بعض الآيات الدالّة على مشروعيه التقيه بالمعنى المتقدّم:

الآيه الأولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» «٢».

ترى أنّه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرهاً ومجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان وصرح بذلك لفيق من المفسرين.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٦

قال الزمخشري:

روى أنّ أناساً من أهل مكّه فتنوا فارتدوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أكره و أجرى كلمه الكفر على لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر و أبواه: ياسر وسميّه، وصهيب وبلال وخباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها ... «١»

و قال القرطبي:

قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامة، ثمّ قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أكره على الكفر حتى خشى على نفسه القتل أنّه لا- إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، ولا- تبين زوجته، ولا- يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيين والشافعي. «٢»

وقال الخازن:

«التقيه لا تكون إلّا مع خوف القتل مع

سلامه التيه، قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» ثم هذه التقيه رخصه». (٣)

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٧

الآيه الثانيه

قال سبحانه: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» (١)

هذه الآيه أيضاً كأختها ناصه على جواز التقيه، كما صرح بذلك المفسرون، كالطبرى، والزمخشرى، والرازى، والآلوسى، وجمال الدين القاسمى، والمراغى وغيرهم، قال الأخير:

قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقى من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس أو العرض أو المال. (٢)

الإجابة عن سؤال

قد يقال: إن الآيتين راجعتان إلى تقيه المسلم من الكافر، ولكن الشيعة تتقى إخوانهم المسلمين، فكيف يستدل بهما على صحه عملهم؟

والجواب: أن مورد الآيتين وإن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، ولكن المورد لا يكون مخصصاً لحكم الآيه إذا كان الملاك موجوداً فى غيره، وقد عرفت أن وجه تشريع التقيه هو صيانته النفس والعرض والمال من الهلاك

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٨٨

والدمار، فإن كان هذا الملاك موجوداً فى غير مورد الآيه، فيجوز، أخذاً بوحده الملاك.

قال الرازى:

ظاهر الآيه (آيه آل عمران) إن التقيه إنما تحل مع الكفار الغالبيين، إلا أن مذهب الشافعى إنَّ الحاله بين المسلمين إذا شاكلت الحاله بين المسلمين والكافرين حلت التقيه محاماه عن النفس، وقال: التقيه جائزه لصون النفس، و هل هى جائزه لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه و آله: حرمه مال المسلم كحرمه دمه، وقوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد». (١)

وقال المراغى فى تفسير آيه النحل:

و يدخل فى التقيه مداراه الكفره والظلمه والفسقه، والإنه

الكلام لهم، والتبسم في وجوههم وبذل المال لهم، لكفّ أذاهم وصيانته العرض منهم، ولا يعدّ هذا من الموالاه المنهى عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله صلى الله عليه وآله: «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقه». (٢)

والتاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفه من كبار المسلمين إلى التقيّه في ظروف عصيبه، وخير مثال على ذلك ما أورده

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٨٩

الطبرى في تاريخه عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاء والمحدّثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً، ولما أبصر أولئك المحدّثون حدّ السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعه المأمون في دعواه وأسروا معتقدتهم في صدورهم، ولما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقه المأمون برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر «١» والقصه شهيره وصريحه في جواز اللجوء إلى التقيّه الّتى دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة. والّذى دفع بالشيعة إلى التقيّه بين إخوانهم وأبناء دينهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشمه، فلو لم يكن هناك في غابر الزمان - من عصر الأمويين ثمّ العباسيين والعثمانيين - أى ضغط على الشيعة، كان من المعقول أن تنسى الشيعة كلمه التقيّه وأن تحذفها من ديوان حياتها، ولكن يا للأسف أنّ كثيراً من إخوانهم كانوا أداه طيعه بيد الأمويين و العباسيين الّذين كانوا يرون في مذهب الشيعة خطراً على مناصبهم فكانوا يؤكّبون العامه من أهل السنّه على الشيعة يقتلونهم ويضطهدونهم وينكلون بهم، ونتيجه لتلك الظروف الصعبه لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئاً من العقل، وسيله إلّما اللجوء إلى التقيّه أو رفع اليد عن المبادئ المقدّسه الّتى هى أعلى عنده من نفسه وماله والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى.

التقيّه المحرّمه

إنّ التقيّه كما تجب

لحفظ النفوس والأعراض والأموال، إنَّها تحرم إذا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٩٠

ترتّب عليها مفسده أعظم، كهدم الدّين و خفاء الحقيقه على الأجيال الآتية، وتسَلط الأعداء على شؤون المسلمين و حرمتهم و معابدهم، ولأجل ذلك ترى أنّ كثيراً من أكابر الشّيعه رفضوا التّقيه فى بعض الأحيان وقَدّموا أنفسهم وأرواحهم أضاحى من أجل الدين.

قال الإمام الخمينى قدس سره:

تحرم التّقيه فى بعض المحرمات والواجبات الّتى تمثّل فى نظر الشارع والمتشرعه مكانه بالغه، مثل هدم الكعبه والمشاهد المشرفه، والرّد على الإسلام و القرآن، والتفسير بما يفسّر المذهب ويطابق الإلحاد و غيرها من عظام المحرمات، ولا تعمّها أدلّه التّقيه ولا الإضطرار ولا الإكراه.

و تدلّ على ذلك معتبره مسعده بن صدقه و فيها: فكلّ شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التّقيه ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز». (١)

كلمه لبعض المحقّقين من أهل السنّه

نختم المقال بنقل كلام للعلّامه الشهرستانى حيث قال:

إنّ التّقيه شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرّيّه، إنّ الشيعه قد اشتهرت بالتّقيه أكثر من غيرها لأنّها منيت باستمرار الضغط

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٩١

عليها أكثر من أيّه أمّه أخرى، فكانت مسلوبه الحريره فى عهد الدوله الأمويه كلّه، وفى عهد العباسيين على طول، وفى أكثر أيام الدوله العثمانيّه، ولأجله استشعروا بشعار التّقيه أكثر من أى قوم، ولما كانت الشيعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فى قسم مهم من الإعتقادات فى أصول الدين وفى كثير من الأحكام الفقهيّه، والمخالفه تستجلب بالطبع رقابه، وتصدّقه التجارب، لذلك أصبحت الشّيعه مضطّره فى أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عادته أو عقيدته أو فتوى، و كتاب أو غير ذلك، تبتغى بهذا الكتمان صيانه النفس والنفيس، و المحافظه على الوداد والأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمين

لئلا تنشق عصا الطاعة، ولكي لا يحس الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأمة المحمّديه- إلى أن قال:- لقد كانت التقيه شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم ومن أتباعهم وحقنا لدمائهم واستصلاحاً لحال المسلمين وجمعاً لكلمتهم ولمياً لشعثهم، وما زالت سمه تعرف بها الإماميه دون غيرها من الطوائف والأُمم، وكلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابدّ أن يكتم ويتقى مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه فطره العقول- إلى آخر ما قال- «١»

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٩٢

أسأل الله تعالى البصيره في الدين وتوحيد صفوف المسلمين في سبيل الحق واليقين

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» «١».

والحمد لله رب العالمين.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٩٣

## فهرس المصادر

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم، كلام الله جلّ جلاله.

٢. إثبات وجود خدا (فارسي)، جان كلور مونسمأ، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقيقت، تهران، ١٣٥٥ ش.

٣. الإلتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، منشورات الرضى، قم المقدسه.

٤. الأمالى، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ق.

٥. أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن على الرازى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٣٣٥ ق.

٦. إلباء العوام عن علم الكلام، الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٦ ق.

٧. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، السبحانى، جعفر،

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٩٤

الدار الإسلاميه، بيروت، ١٤١٠ ق.

٨. أصول الفلسفه (فارسي)، الطباطبائى، السيد محمد حسين، دار العلم، قم المقدسه، ١٣٥٠ ش.

٩. الأسفار الأربعة فى الحكمة الإلهية، صدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، مكتبه المصطفوى، قم المقدسه.



الإبانه عن أصول الديانه، الأشعري، ابوالحسن على بن إسماعيل، مكتبه دار البيان، السوريه، ١٤١٦ ق.

١١. أساس التقديس، فخر الدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين، مكتبه العبيكان، الرياض، ١٤١٣ ق.

١٢. الإقتصاد فى الاعتقاد، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار مكتبه الهلال، بيروت، ١٤٢١ ق.

١٣. أجود التقريرات، الإمام الخوئى، السيد أبو القاسم، مكتبه المصطفوى، قم المقدسه.

١٤. الاعتقادات فى دين الإماميه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، المطبعه العلميه، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

١٥. إظهار الحق، الهندى، الشيخ رحمه الله بن خليل الرحمن، دار الفكر، القاهره.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٩٥

١٦. الإصابه فى تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانى، أحمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٣ ق.

١٧. أسد الغابه، ابن الأثير، عز الدين على بن محمد الجزرى، تحقيق على محمد معوض، و عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٨. أصول الدين، البغدادى، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر تميمى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ ق.

١٩. الإمامه والسياسه، ابن قتيبه الدينورى، عبدالله بن مسلم، دار المعرفه، بيروت.

٢٠. أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

٢١. أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، العلامة الحلى، جمال الدين الحسن بن يوسف، منشورات الرضى، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

٢٢. الإعتصام بالكتاب والسنة، السبحانى، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق ٧، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

٢٣. الأحكام السلطانيه، الماوردى، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى، دار الفكر، بيروت.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٩٦

٢٤. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوى، ناصر الدين ابوسعيد عبدالله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٠ ق.

٢٥. إعجاز القرآن، الجرجانى، عبدالقاهر،



بن عبدالله، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسه، ١٤٠٥ ق.

ب

٢٧. البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الكراجكي، الشيخ ابوالفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

٢٨. البرهان في تفسير القرآن، البحراني، السيد هاشم، دار الكتب العلميه، قم المقدسه.

٢٩. البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر كناني، عبدالسلام محمد هارون، القاهره- ١٩٦٨ م.

٣٠. بين يدي الساعه، الدكتور عبدالباقي،

٣١. بحار الأنوار، المجلسي، المولى محمدباقر، المكتبه الإسلاميه، تهران.

٣٢. بدايه الحكمه، الطباطبائي، السيد محمد حسين، المكتبه الطباطبائي، قم المقدسه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٤٩٧

٣٣. بحوث في الملل والنحل، السبحاني، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٣٤. البيان في تفسير القرآن، الإمام الخوئي، السيد أبو القاسم، أنوار الهدى، قم المقدسه، ١٤٠١ ق.

ت

٣٥. التوحيد، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، دار المعرفه، بيروت.

٣٦. تفسير المنار، عبده، الشيخ محمد، دار المعرفه، بيروت.

٣٧. تفسير المراغي، المراغي، أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٨. التعريفات، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ ق.

٣٩. تنزيه الأنبياء، السيد الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي، مكتبه بصيرتي، قم المقدسه.

٤٠. تاريخ الأمم و الملوك، الطبري، محمد بن جرير، مكتبه خياط، بيروت.

٤١. تصحيح الإعتقاد بصواب الإنتقاد، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضى، قم المقدسه.

٤٢. تلخيص المحصّل، الطوسى، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٤٣. تاريخ المذاهب الإسلاميه، أبوزهره، محمّد، دار الفكر العربى، قاهره، ١٩٨٩ م.

٤٤. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقى، عماد الدين ابوالفداء اسماعيل، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦ ق.

٤٥. تاريخ حصر الإجتهد، الطهرانى، الشيخ، آغا بزرك، مدرسه الإمام المهدي (عج)، خونسار-

ایران، ۱۴۰۱ ق.

۴۶. تنبيه الأمة و تنزيه المله، النائینی، الشيخ محمد حسین، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۴۷. تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی، القاضی أبوبکر محمد بن الطیب، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

۴۹. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۹

ج

۵۰. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبو عیسی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

۵۲. جامع الاصول، ابن الأثیر الجزری، علی بن محمد بن محمد بن عبدالواحد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۵۳. الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، محمد بن أحمد، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

ح

۵۴. حلیه الأولیاء، الإصفهانی، أبونعیم أحمد بن عبدالله، قاهره، ۱۹۳۲ م.

۵۵. حیاه محمد صلی الله علیه و آله، هیکل، محمد حسین، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۸ م.

خ

۵۶. الخصال، الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۵۱ ش.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۵۰۰

۵۷. الخطط المقریزیه، المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۸۵۳ م.

٥٨. الخصائص الكبرى، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، حيدرآباد بالهند، ١٣٢٠ هـ.

د

٥٩. الدر المنثور، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٠. دلائل الصدق، المظفر، الشيخ محمد حسن، مكتبه النجاح، تهران.

٦١. دائره المعارف القرن العشرين، فريد وجدى، محمد، دار المعرفه، بيروت.

ذ

٦٢. الذخيره فى علم الكلام، السيد الشريف المرتضى، ابوالقاسم على بن الحسين الموسوى البغدادى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١١ ق.

ر

٦٣. الرسائل، الإمام الخمينى، السيد روح الله، مؤسسه اسماعيليان، قم

المقدسه، ١٣٨٥ ق.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠١

٦٤. رساله التوحيد، عبده، الشيخ محمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٥. روح المعانى، الآلوسى، السيد محمود، دار الفكر، بيروت.

س

٦٦. السيره النبويه، ابن هشام، عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميرى، دار المعرفه، بيروت.

٦٧. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزوينى، محمد بن يزيد، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٣٩٥ ق.

٦٨. سنن أبى داود، السجستانى، أبوداود سليمان بن الأشعث، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٢ ق.

ش

٦٩. شرح المواقف، الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، منشورات الشريف الرضى، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

٧٠. شرح المنظومه، السيزوارى، المولى هادى، النسخه الناصريه، ١٣٦٧ ق.

٧١. شرح التجريد، القوشجى، المولى على، منشورات الشريف الرضى، قم المقدسه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠٢

٧٢. شرح الأصول الخمسه، الهمدانى، القاضى عبدالجبار بن احمد، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٢ ق.

٧٣. شرح العقائد النسفيه، التفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، مطبعه مولوى محمد عارف، ١٣٦٤ ش.

٧٤. شرح المقاصد، التفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، منشورات الشريف الرضى، قم المقدسه.

٧٥. شرح الإشارات، الطوسى، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق.

٧٦. شرح العقائد العضديه، الدوانى، جلال الدين، مع تعليقات السيد جمال الدين الأفغانى، مكتبه الشروق الدوليه، القاهره،

١٣٨١ ق.

٧٧. شرح العقيد الطحاويه، الحنفى، ابن أبى العزّ، طبعه جديده، مخزّجه الأحاديث، كراچى.

٧٨. الشفاء الإلهيات، ابن سينا، أبوعلی حسین بن عبداللہ، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مدكور، الجمهوريه العربيه المتحده.

ص

٧٩. صحيح البخارى، البخارى، محمد بن اسماعيل، دار المعرفه، بيروت.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠٣

٨٠. صحيح مسلم، النيشابورى، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٨١. صبح الأعشى، القلقشندى، احمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت،



٨٢. صيانہ القرآن عن التحريف، معرفه، محمد هادى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤١٠ قم.

ط

٨٣. الصحيفه السجديه، الإمام على بن الحسين زين العابدين ٧، مؤسسه النشر الاسلامى، قم المقدسه.

٨٤. الطبقات الكبرى، الكاتب الواقدى، محمد بن أسعد، مكتبه العلوم والحكم، المدينه المنوره، ١٤٢٥ ق.

٨٥. الطراز المتضمن لأسرار البلاغه، العلوى، السيد يحيى بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ١٣٣٢ ق.

ع

٨٦. عيون أخبار الرضا ٧، الصدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، انتشارات جهان، تهران.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠٤

غ

٨٧. غايه المرام فى علم الكلام، سيف الدين الآمدى، أبو الحسن على بن محمد بن سالم التغلبى، القاهره، ١٣٩١ ق.

ف

٨٨. الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، على بن احمد الأندلسى، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ ق.

٨٩. فجر الإسلام، أمين المصرى، أحمد، مكتبه النهضه المصريه، القاهره، ١٩٦١ م.

ق

٩٠. قصه الحضاره، ويل دورانت، زكى نجيب محمود، دار الجيل، بيروت.

٩١. قواعد العقائد، الطوسى، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تحقيق على الربانى الكلپايگانى، مركز مديرية الحوزه العلميه، بقم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٢. قواعد المرام فى علم الكلام، البحرانى، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ١٤٠٦ ق.

٩٣. القواعد الكلاميه، الربانى الكلپايگانى، على، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٨ ق.

٩٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، على بن أبي الكرم الشيباني، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٤ ق.

٩٥. كمال الدين و تمام النعمه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٦. كنز العمال، المتقى الهندي، علاء الدين علي، مؤسسه الرساله- بيروت، ١٤٠٥ ق.

٩٧. كشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، في مجموعه الجامع الفريد، المدينه

المنوره، ١٤١٠ ق.

٩٨. كشف المراد، العلامه الحلي، الحسن بن يوسف، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٩ ق.

٩٩. الكافى، الكلينى، محمد بن يعقوب، المكتبه الإسلاميه، تهران، ١٣٨٨ ق.

ك

١٠٠. گوهر مراد (فارسى)، اللاهيجى، المولى عبدالرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامى، تهران، ١٣٧٢ ش.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠٦

ل

١٠١. اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع، الأشعري، أبوالحسن على بن إسماعيل،

١٠٢. اللوامع الإلهيه، السيورى، مقداد بن عبدالله، مكتب الإعلام الاسلامى، قم المقدسه، ١٤٢٢ ق.

م

١٠٣. المفردات فى غريب القرآن، الراغب الإصفهانى، الحسين بن محمد، المكتبه المرتضويه، تهران.

١٠٤. مفاهيم القرآن، السبحانى، جعفر، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه.

١٠٥. الملل و النحل، الشهرستانى، عبدالكريم، دار المعرفه، بيروت.

١٠٦. المنقذ من التقليد، الحمصى الرازى، سديد الدين، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

١٠٧. معجم مقاييس اللغه، ابن فارس، أحمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٠٨. المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الهمدانى، عبدالجبار ابن أحمد، دار الكتب، بيروت، ١٣٨٢ ق.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٥٠٧

١٠٩. المسائل السرويه، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشيخ المفيد، المجلد السابع، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١١٠. منتخب الأثر، الصافى الكلپايگانى، لطف الله، مكتبه الداورى، قم المقدسه.

١١١. مجموعه الرسائل الكبرى، إبن تيميه، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، مكتبه محمد على صبيح و أولاده، قاهره، ١٣٨٥ ق.

١١٢. المواقف فى علم الكلام، الإيجى، القاضى عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.

١١٣. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن حسين إبن بابويه، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ١٣٩٠ ق.

١١٤. مصابيح الأنوار، الشبّر، السيد عبدالله، مكتبه بصيرتى، قم المقدسه.

١١٥. مناهل العرفان فى علوم القرآن، الزرقانى، الشيخ محمد عبدالعظيم، دار الحديث، القاهره، ١٤٢٢ ق.

١١٦. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيشابورى، محمد بن

عبدالله، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٧. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦ ق.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٥٠٨

١١٨. المقدمه، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٩. المراجعات، العاملي، السيد شرف الدين، دار الصادق، بيروت.

١٢٠. المهدي، الصدر، السيد صدر الدين، انتشارات انصاريان، قم المقدسه.

١٢١. مجمع البيان في علوم القرآن، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩ ق.

١٢٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٣٩٣ ق.

ن

١٢٣. نهج البلاغه، السيد الشريف الرضى، ابوالحسن محمد بن الحسين الموسوى البغدادي، سيد كاظم محمدى - محمد دشتى، نشر امام على عليه السلام، قم المقدسه، ١٣٦٩ ش.

١٢٤. نهج الحق و كشف الصدق، العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منشورات دار الهجره، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

١٢٥. النص والاجتهاد، العاملي، السيد شرف الدين، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١٢٦. نهايه الحكمه، الطباطبائي، السيد محمد حسين، دار التبليغ الإسلامى، قم المقدسه.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٥٠٩

و

١٢٧. الوحى المحمدى، رشيد رضا، محمد، جمهوريه مصر العربيه، وزاره الأوقاف، القاهرة، ١٤٢١ ق.

١٢٨. الوافى، الفيض الكاشانى، المولى محسن، مكتبه الامام امير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٦ ق.

١٢٩. وقعه صفين، المنقرى، نصر بن مزاحم، عبدالسلام محمد هارون، مكتبه آيه الله العظمى مرعشى النجفى، قم.

هـ

١٣٠. الهدية الستية، محمد بن عبدالوهاب، في مجموعه الجامع الفريد، المدينة المنوره.

ى

١٣١. ينابيع الموده، القندوزى الحنفى، الشيخ سليمان، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٣٢. اليواقيت والجواهر، الشعرانى، الشيخ عبدالوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

## كليات فى علم الرجال

### تصدير

تصدير

لما كانت السنّه المطهّره الشّامله لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وعترته الطّاهره، هى المصدر الرئيسى الثانى من مصادر التشريع الإسلامى، وكان الوقوف على الأحاديث الشّريفه، والاستفاده

منها تتطلب التثبت منها، والتحقق من صدورها، أو الحصول على ما يجعلها حجّة على المكلفين، لذلك يجب الوقوف على أحوال الرواه الذين حملوا إلينا تلك الأحاديث جيلاً بعد جيل، منذ عصر الرّسالة والإمامه، وهذا هو ما يسمّى ب: «علم الرجال» المذى يتعيّن على كلّ فقيه يريد استنباط الاحكام، وممارسه عمليّه الاجتهاد، الإمام به على نحو يمكنه من تمحيص الأحاديث، والتثبت منها.

وإحساساً بأهميّة هذا العلم فى الدراسات الإسلاميه، طلبت منّى «لجنة إداره الحوزه العلميه بقم المقدسه»، إلقاء سلسله منتظمه من المحاضرات على طلاب الحوزه العلميه المباركه لتكون مقدّمه لمرحله التخصص .

فاستجبت لهذا الطلب، ووفّقنا الله لإلقاء هذه المحاضرات التى تشتمل على قواعد وكتليات من هذا العلم، لا غنى للمستنبط عن الوقوف عليها، وقد استخرجناها عمّا ذكره أساطين الفنّ فى مقدّمات الكتب الرجائيه أو خواتيمها، وهم بين موجز فى القول، ومفصّل ومسهّب فى الكلام شكر الله مساعيمهم

( ٨ )

الجميله ونحن نقتصر على أمّهات المطالب وأهمّ مفاتيح هذا العلم الشريف التى يسهل على الطالب تناولها وفهمها، سائلين من المولى سبحانه التّوفيق لتحصيل مرضاته.

وقد ارتأت «لجنة الاداره» أن تقوم بطبع وإخراج هذه المحاضرات تعميماً للفائده، فكان هذا الكتاب، فحيا الله هذه اللجنه وشكر مساعيمها الخالصه، فى خدمه الإسلام، ونرجو من القراء الكرام إرسال نظريّاتهم القيمه حتى تتكامل هذه المجموعه بإذن الله تعالى وتتبع هذه الخطوه العلميه المباركه، خطوات أوسع على هذا الصعيد .

قم المقدسه. الحوزه العلميه

جعفر السبحانى

يوم ميلاد فاطمه الزهراء - عليها السلام -

٢٠ / جمادى الآخره / ١٤٠٨ هـ

( ٩ )

**الفصل الأول**

**إشاره**

الفصل الأول

المبادئ التصوريه لعلم الرجال.

علم الرجال، موضوعه ومسائله .

التراجم وعلم الرجال.

الدرايه وعلم الرجال.

( ١٠ )

### ما هو علم الرجال؟

ما هو علم الرجال؟

الرجال: علم يبحث فيه عن أحوال الرواه من حيث اتصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه. وإن شئت قلت: هو علم يبحث فيه عن أحوال رواه الحديث التي لها دخل في جواز قبول قولهم وعدمه.

وربما يعرف بأنه علم وضع لتشخيص رواه الحديث ذاتاً ووصفاً، ومدحاً وقدحاً. والمراد من تشخيص الراوى ذاتاً، هو معرفه ذات الشخص وكونه فلان بن فلان. كما أنّ المراد من التشخيص الوصفى، هو معرفه أوصافه من الوثاقه ونحوها. وقوله: «مدحاً وقدحاً» بيان لوجوه الوصف، إلى غير ذلك من التعاريف .

والمطلوب المهمّ في هذا العلم حسبما يكشف عنه التعريف، هو التعرف على أحوال الرواه من حيث كونهم عدولاً أو غير عدول، موثّقين أو غير موثّقين، ممدوحين أو مذمومين، أو مهملين، أو مجهولين (١) والاطّلاع على مشايخهم وتلاميذهم وحياتهم وأعضارهم وطبقاتهم في الروايه حتّى يعرف

١ . سيوافيك الفرق بين المهمل والمجهول.

( ١٢ )

المرسل عن المسند ويميّز المشترك، إلى غير ذلك ممّا يتوقّف عليه قبول الخبر.

### ما هو موضوع علم الرجال ؟

ما هو موضوع علم الرجال ؟

موضوعه عبارته عن رواه الحديث الواقعين في طريقه، فيما أنّ كلّ علم يبحث فيه عن عوارض موضوع معيّن وحالاته الطارئه



عليه، ففي المقام يبحث عن أحوال الرواه من حيث دخالتها في اعتبار قولهم وعدمه، أمّا حالاتهم الأخرى التي ليست لها دخاله في قبول قولهم فهو خارج عن هذا العلم، فالبحث في هذا العلم إنّما هو عن اتّصاف الراوى بكونه ثقة وضابطاً أو عدلاً أو غير ذلك من الأحوال العارضة للموضوع، أمّا الأحوال الأخرى ككونه تاجراً أو شاعراً أو غير ذلك من الأحوال التي لا دخاله لها في قبول حديثهم فهي خارجة عن هذا العلم.

## ما هي مسائله ؟

ما هي مسائله ؟

إنّ مسائل علم الرجال هي العلم بأحوال الاشخاص من حيث الوثاقه وغيرها، وعند ذلك يستشكل على تسميه ذلك علماً، فإنّ مسائل العلم تجب أن تكون كليّة لا جزئيّة، وأُجيب عن هذا الاشكال بوجهين:

الأوّل: ان التعرّف على أحوال الراوى كزراره ومحمّد بن مسلم يعطى ضابطه كليّة للمستنبط بأنّ كلّ ما رواه هذا أو ذاك فهو حجّه، والشخص مقبول الروايه، كما أنّ التعرّف على أحوال وهب بن وهب يعطى عكس ذلك، وعلى ذلك فيمكن انتزاع قاعده كليّة من التعرّف على أحوال الاشخاص، فكانت المسأله في هذا العلم تدور حول: «هل كلّ ما يرويه زراره أو محمّد بن مسلم حجّه أو لا؟» والبحث عن كونه ثقة أو ضابطاً يعدّ مقدّمه لانتزاع هذه المسأله الكليّة.

وهذا الجواب لا يخلو من تكلف كما هو واضح، لأنّ المسأله الاصلية

( ١٣ )

في هذا العلم هو وثاقه الراوى المعين وعدمها، لا القاعده المنتزعه منها.

الثاني: وهو الموافق للتّحقيق أنّ الالتزام بكون مسائل العلوم مسائل كليّة، التزام بلاجهه، لأننا نرى أنّ مسائل بعض العلوم ليست

إلا مسائل جزئية، ومع ذلك تعدد من العلوم، كالبحث عن أحوال الموضوعات الواردة في علمي الهيئة والجغرافيه، فإنَّ البحث عن أحوال القمر والشمس وسائر الكواكب بحوث عن الاعيان الشخصيّه، كما أنَّ البحث عن الأرض وأحوالها الطبيعيّه والاقتصاديّه والأوضاع السياسيّه الحاكمه على المناطق منها، أبحاث عن الأحوال العارضة للوجود الشخصيّ، ومع ذلك لا يوجب ذلك خروجهما عن نطاق العلوم، ويقرب من ذلك «العرفان»، فإنَّ موضوع البحث فيه هو «الله» سبحانه ومع ذلك فهو من أهمّ المعارف والعلوم، وبذلك يظهر أنّه لا حاجة إلى ما التزموا به من لزوم كون مسائل العلوم كليّه خصوصاً العلوم الاعتباريه كالعلوم الأدبيه والرجال التي يكفي فيها كون المسأله (جزئيه كانت أو كليّه) واقعه في طريق الهدف الذي لأجله أسّس العلم الاعتباري.

## علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

وفي جانب هذا العلم، علم التراجم الذي يعدُّ أخصاً لعلم الرجال وليس نفسه، فان علم الرجال يبحث فيه عن أحوال رجال وقعوا في سند الأحاديث من حيث الوثاقه وغيرها، وأما التراجم فهو بحث عن أحوال الشخصيات من العلماء، وغيرهم، سواء كانوا رواه أم لا وبذلك يظهر أن بين العلمين بوناً شاسعاً .

نعم، ربّما يجتمعان في مورد، كما إذا كان الراوي عالماً مثلاً، كالكليني والصدوق، ولكن حيثيه البحث فيهما مختلفه، فالبحث عن أحوالهما من حيث وقوعهما في رجال الحديث وأتصافهما بما يشترط في قبول الروايه، غير البحث عن أحوالهما وبلوغهما شأواً عظيماً من العلم وأنّهما مثلاً قد ألفا كتباً

(١٤)

كثيره في مختلف العلوم.

وقد أدخل القدماء من الرجاليين تراجم خصوص العلماء من علم التراجم في علم الرجال، من دون أن يفرّقوا بين العلمين حتّى إنَّ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه (الذي ولد سنة ٥٠٤ وكان حيّاً إلى سنة ٥٨٥) ألف

فهرسأفى تراجم الرواه والعلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسى (المتوفى سنة ٤٦٠) وتبع فى ذلك طريقه من سبقه من علماء الرجال أعنى الشيخ الكشى والنجاشى والشيخ الطوسى الذين هم أصحاب الأصول لعلم الرجال والتراجم فى الشيعة، وكذلك فعل الشيخ رشيد الدين ابن شهر آشوب (المتوفى عام ٥٨٨) فألف كتاب «معالم العلماء» وألحق بآخره أسماء عدّه من أعلام شعراء الشيعة المخلصين لأهل البيت. وبعده أدرج العلامة الحلى (المتوفى عام ٧٢٦هـ) فى كتاب «الخلاصه» بعض علماء القرن السابع، كما أدرج الشيخ تقى الدين الحسن بن داود (المولود عام ٦٤٧) أحوال العلماء المتأخرين فى رجاله المعروف بـ «رجال ابن داود» واستمرّ الحال على ذلك إلى أن استقلّ «التراجم» عن «علم الرجال» فصار كلّ، علماً مستقلاً فى التأليف.

ولعلّ الشيخ المحدّث الحرّ العاملى من الشيعة أوّل من قام بالتفكيك بين العلمين فألف كتابه القيم «أمل الآمل فى تراجم علماء جبل عامل» فى جزءين: الجزء الأوّل بهذا الاسم والجزء الثانى باسم «تذكرة المتبحّرين فى ترجمه سائر علماء المتأخرين» وقد توفى الشيخ عام «١١٠٤» وشرع فى تأليف ذلك الكتاب عام «١٠٩٦»، وبعده توالى التأليف فى التراجم فألف الشيخ عبد الله الأفندى التبريزى (المتوفى قبل عام ١١٣٤هـ)، «رياض العلماء» فى عشر مجلّدات إلى غير ذلك من التأليف القيمه فى التراجم كـ «روضات الجنّات» للعلامة الاصفهانى و «أعيان الشيعة» للعلامة العاملى و «الكنى والألقاب» للمحدّث القمى و «ريحانه الأدب» للمدرّس التبريزى (قدّس الله أسرارهم).

(١٥)

والغرض من هذا البحث ايقاف القارئ على التمييز بين العلمين لاختلاف الاغراض الباعثه إلى تدوينهما بصوره علمين متميزين، والحيثيات الراجعه إلى الموضوع، المبيّنه لاختلاف الاهداف، فنقول:

ان الفرق بين العلمين يكمن بأحد الوجوه التاليه على سبيل مانعه الخلو:

العلماء يتحدان موضوعاً ولكنَّ الموضوع في كلِّ واحد يختلف بالحيثية، فالشخص بما هو راوٍ وواقع في سند الحديث، موضوع لعلم الرجال؛ وبما أنَّ له دوراً في حقل العلم والاجتماع والادب والسياسة والفن والصناعة، موضوع لعلم التراجم. نظير الكلمة العربيَّة التي من حيث الصحَّة والاعتلال موضوع لعلم الصِّيرف، ومن حيث الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو. ولأجل ذلك يكون الموضوع في علم الرجال هو شخص الراوي وان لم تكن له شخصيَّة اجتماعية، بخلاف التراجم فإنَّ الموضوع فيه، الشخصيَّات البارزة في الاجتماع لجهه من الجهات.

٢. العلماء يتحدان موضوعاً ويختلفان محمولاً، فالمحمول في علم الرجال وثاقه الشخص وضعفه، وأما التعرّف على طبقة وعلى مشايخه وتلاميذه ومقدار رواياته كثره وقَّله، فمطلوب بالعرض والبحث عنها لأجل الوقوف على المطلوب بالذات وهو تمييز الثقة الضابط عن غيره، إذ الوقوف على طبقة الشخص والوقوف على مشايخه والراوين عنه خير وسيلة لتمييز المشتركين في الاسم، ولا يتحقّق التعرّف على الثقة إلاّ به. كما أنَّ الوقوف على مقدار رواياته ومقاييسه ما يرويه مع ما يرويه غيره من حيث اللفظ والمعنى، سبب للتعرّف على مكانه الراوي من حيث الضبط.

أمّا المطلوب في علم التراجم فهو التعرّف على أحوال الاشخاص لا- من حيث الوثاقه والضعف، بل من حيث دورهم في حقل العلم والأدب والفن والصناعة من مجال السياسة والاجتماع وتأثيره في الاحداث والوقائع إلى غير ذلك ممّا يطلب من علم التراجم.

(١٦)

٣. إنّ علم الرجال من العلوم التي أسَّسها المسلمون للتعرّف على رواه آثار الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - والأئمّة من بعده حتّى يصحّ الركون إليها في مجال العمل والعقيدة، ولولا لزوم التعرّف عليها في ذاك المجال لم يؤسّس ولم يدوّن.

وأما علم التراجم فهو

بما أنه كان نوعاً من علم التاريخ وكان الهدف التعرف على الأحداث والوقائع الجارية في المجتمع، كان علماً عريقاً متقدماً على الإسلام، موجوداً في الحضارات السابقة على الإسلام. وبهذه الوجوه الثلاثة نقدر على تمييز أحد العلمين عن الآخر.

## الفرق بين علم الرجال والدرايه

الفرق بين علم الرجال والدرايه

علم الرجال والدرايه كوكبان في سماء الحديث، وقمران يدوران على فلك واحد، يتحدان في الهدف والغايه وهو الخدمه للحديث سنداً ومنتاً، غير أن الرجال يبحث عن سند الحديث والدرايه عن متنها، وبذلك يفترق كل عن الآخر، افتراق كل علم عن العلم الآخر بموضوعاته.

وان شئت قلت: إن موضوع الأول هو المحدث، والغايه، التعرف على وثاقته وضعفه ومدى ضبطه؛ وموضوع الثاني، هو الحديث، والغايه التعرف على أقسامه والطوارئ العارضه عليه.

نعم، ربّما يبحث في علم الدرايه عن مسائل مما لا يمتُّ إلى الحديث بصله مثل البحث عن مشايخ الثقات، وأنهم ثقات أو لا؟ أو أن مشايخ الاجازه تحتاج إلى التوثيق أو لا؟

ولكن الحق عدّ نظرهما من مسائل علم الرجال، لأنّ مآل البحث فيهما تمييز الثقه عن غيرها عن طريق القاعدتين وأمثالهما. فإنّ البحث عن وثاقه الشخص يتصوّر على ثلاثه أوجه:

(١٧)

١. البحث عن وثاقه شخص معيّن ك «زراره» و «محمّد بن مسلم» و....

٢. البحث عن وثاقه أشخاص معيّن ك «كون مشايخ الأقطاب الثلاثة: محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى والبرنطى» ثقات.

٣. البحث عن وثاقه عدّه ينطبق عليهم أحد العنواين المذكورين ك «كونهم من مشايخ الاجازه أو من مشايخ الثقه أو الثقات».

## مدار البحث في هذه المحاضرات

مدار البحث في هذه المحاضرات

لما كان علم الرجال يركّز البحث على تمييز الثقه عن غيره، يكون أكثر أبحاثه بحثاً صغروباً وأنه هل الراوى الفلاني ثقه أو لا؟ ضابط أو لا؟ وهذا المنهج من البحث، لا يليق بالدراسه وإلقاء المحاضره لكثرتها أولاً وغنى القارئ عنها بالمراجعه إلى الكتب المعدّه لبيان أحوال تلك الصغريات ثانياً.

نعم هناك نمط آخر من البحث وهو المحرّك لنا إلى إلقاء المحاضرات، وهو البحث عن ضوابط كليه وقواعد عامه ينتفع

منها المستنبط في استنباطه وعند مراجعته إلى الكتب الرجاليه، وتوجب بصيره وافره للعالم الرجالي وهي لا تتجاوز عن عدّه أمور تأتي بها واحداً بعد آخر، وقد طرحها الرجاليون في مقدّمات كتبهم أو مؤخراتها. شكر الله مساعيهم.

( ١٨ )

( ١٩ )

## الفصل الثاني

### اشاره

الفصل الثاني

الفصل الثاني

الحاجه إلى علم الرجال

١. أدلّه المثبتين

٢. أدلّه النافين

( ٢٠ )

( ٢١ )

### ١. أدلّه مثبتى الحاجه إلى علم الرجال

#### اشاره

١. أدلّه مثبتى الحاجه إلى علم الرجال

\* حجّيه خبر الثقة.

\* الامر بالرجوع إلى صفات الراوى.

\* وجود الوضّاعين والمدلّسين والعامى فى الاسانيد وبين الرواه.

( ٢٢ )

## الحاجه إلى علم الرجال

### إشاره

#### الحاجه إلى علم الرجال

لقد طال الحوار حول الحاجه إلى علم الرجال وعدمها، فمن قائل بتوقف الاستنباط عليه وأن رحاه تدور على أمور، منها العلم بأحوال الرواه، ولولاه لما تمكّن المستنبط من استخراج كثير من الاحكام عن أدلتها، إلى قائل بنفى الحاجه إليه، محتجاً بوجوه منها: قطعیه أخبار الكتب الأربعة صدوراً، إلى ثالث قائل بلزوم الحاجه إليه في غير ما عمل به المشهور من الروايات، ليغير ذلك من الأنظار، وتظهر حقيقه الحال ممّا سيوافيك من أدلّه الأقوال، والهدف إثبات الحاجه إلى هذا العلم بنحو الايجاب الجزئي، وأنه ممّا لا بدّ منه في استنباط الاحكام في الجملة، في مقابل السلب الكليّ الذي يدعى قائله بأنه لا حاجه إليه أبداً، فنقول:

استدلّ العلماء على الحاجه إلى علم الرجال بوجوه نذكر أهمّها:

### الاول: حجه قول الثقه

#### الاول: حجه قول الثقه

لا- شكّ أنّ الأدلّه الأربعة دلّت على حرمه العمل بغير العلم قال سبحانه وتعالى: (قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) وقال عزّ من قائل (وَ لَا

١ . يونس: ٥٩ .

تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) وقال أيضاً: (وَ مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٢).

وأما الروايات الناهيه عن العمل بغير العلم فكثيره لا تحصى، يقف عليها كلّ من راجع الوسائل كتاب القضاء الباب «١٢ ١١ ١٠» من أبواب صفات القاضي فيرى فيها أحاديث كثيره تمنع من العمل بغير العلم غير أنّه قد دلّت الأدلّه الشرعيّه على حجيّه بعض الظنون، كالظواهر وخبر الواحد إلى غير ذلك من الظنون المفيده للاطمئنان في الموضوعات والاحكام، والسرّ في ذلك هو أنّ الكتاب العزيز غير متكفّل ببيان جميع الأحكام الفقهيّه، هذا من جانب. ومن جانب آخر

إنَّ الاجماع الكاشف عن قول المعصوم قليل جداً. ومن جهة ثالثة إنَّ العقل قاصر في أن يستكشف به أحكام الله، لعدم احاطته بالجهات الواقعيه الداعيه إلى جعل الاحكام الشرعيه.

نعم هو حجّه في ما إذا كانت هناك ملازمه بين حكم العقل والشرع، كما في ادراكه الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها، ووجوب الشئ وحرمة ضده، والملازمه بين حرمة الشئ وفساده، إلى غير ذلك من الامور التي بحث عنها الأصوليون في باب الملازمات العقليه.

فهذه الجهات الثلاث أوجبت كون خبر الواحد بشرائطه الخاصه حجّه قطعيه، وعند ذلك صارت الحجج الشرعيه وافيّه باستنباط الأحكام الشرعيه.

ومن المعلوم أنه ليس مطلق الخبر حجّه، بل الحجّه هو خصوص خبر العدل، كما مال إليه بعض، أو خبر الثقة أعني من يثق العقلاء بقوله، ومن المعلوم أنّ إحراز الصغرى أعني كون الراوى عدلاً أو ثقته يحتاج إلى الرجوع إلى علم الرجال المتكفل ببيان أحوال الرواه من العدالة والوثاقه، وعند ذلك

١. الاسراء: ٣٦ .

٢. يونس: ٣٦ .

( ٢٥ )

يقدر المستنبط على تشخيص الثقة عن غيره، والصالح للاستدلال عن غير الصالح، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يستغنى عنها المستنبط الا بالرجوع إلى الكتب المعده لبيانها.

وهناك رأى ثالث يبدو أنه أقوى الآراء في باب حجّيه الخبر، وهو أنّ الخارج عن تحت الظنون المنهيه، هو الخبر الموثوق بصدوره وان لم تحرز وثاقه الراوى، ومن المعلوم أنّ إحراز هذا الوصف للخبر، يتوقف على جمع أمارات وقرائن تثبت كون الخبر ممّا يوثق بصدوره. ومن القرائن الدالّه على كون الخبر موثوق الصدور، هو العلم بأحوال الرواه الواقعه في اسناد الأخبار.

وهناك قول رابع، وهو كون الخارج عن تحت الظنون التي نهى عن العلم بها عباره عن قول



الثقة المفيد للاطمئنان الذي يعتمد على مثله العقلاء في أمورهم ومعاشهم، ولا شبهه أن إحراز هذين الوصفين أعنى كون الراوى ثقة والخبر مفيداً للاطمئنان لا- يحصل الا- بملاحظه أمور. منها الوقوف على أحوال الرواه الواقعه فى طريق الخبر، ولأجل ذلك يمكن أن يقال: إنه لا منتدح لأى فقيه بصير من الرجوع إلى «علم الرجال» والوقوف على أحوال الرواه وخصوصياتهم، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى ذلك العلم.

وانما ذهب هذا القائل إلى الجمع بين الوصفين فى الراوى والمروى (أى وثاقه الراوى وكون المروى مفيداً للاطمئنان)، لأن كون الراوى ثقة لا- يكفى فى الحجية، بل يحتاج مع ذلك إلى إحراز كون الخبر مفيداً للاطمئنان، ولا- يتحقق إلا- إذا كان الراوى ضابطاً للحديث ناقلاً إياه حسب ما ألقاه الإمام - عليه السلام -، وهذا لا يعرف إلا بالمراجعته إلى أحوال الراوى، ومن المعلوم أن عدم ضابطيه بعض الرواه مع كونهم ثقاتاً أو وجد اضطراباً فى الأحاديث وتعارضاً فى الروايات، حيث حذفوا بعض الكلم والجمل الدخيله فى فهم الحديث، او نقلوه بالمعنى من غير أن يكون اللفظ كافياً فى إفاده مراد الإمام - عليه السلام -.

(٢٤)

وبذلك يعلم بطلان دليل نافية الحاجه إلى الرجال، حيث قال: «إن مصير الأكثر إلى اعتبار الموثق، بل الحسن، بل الضعيف المنجبر، ينفى الحاجه إلى علم الرجال، لأن عملهم يكشف عن عدم الحاجه إلى التّعديل». وفيه: أن ما ذكره إنما يرد على القول بانحصار الحجية فى خبر العدل، وأن الرجوع إلى كتب الرجال لأجل إحراز الوثاقه بمعنى العداله. وأما على القول بحجيه الأعم من خبر العدل، وقول الثقة، أو الخبر الموثوق بصدوره أو المجتمع منهما فالرجوع إلى الرجال لأجل تحصيل الوثوق

بالصدق أو وثاقه الراوى.

ثمَّ إنّ المحقّق التّستريّ استظهر أنّ مسلك ابن داود فى رجاله ومسلك القدماء هو العمل بالممدوحين والمهملين اللّذين لم يرد فيهما تضعيف من الأصحاب، ولأجل ذلك خصّ ابن داود القسم الأوّل من كتابه بالممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب، بخلاف العلّامه فإنّه خصّ القسم الأوّل من كتابه بالممدوحين، ثمّ قال: وهو الحقّ الحقيق بالاتباع وعليه عمل الأصحاب فترى القدماء كما يعملون بالخبر اللّذى رواته ممدوحون، يعملون بالخبر اللّذى رواته غير مجروحين، وإنّما يرّدون المطعونين، فاستثنى ابن الوليد وابن بابويه من كتاب «نوادير الحكمه» عدّه أشخاص، واستثنى المفيد من شرائع علىّ بن إبراهيم حديثاً واحداً فى تحريم لحم البعير، وهذا يدلّ على أنّ الكتب اللّتى لم يطعنوا فى طرقها ولم يستثنوا منها شيئاً كانت معتبره عندهم، ورواتها مقبوله الروايه، إن لم يكونوا مطعونين من أئمّه الرجال ولا قرينه، وإلاّ- فتقبل (١) مع الطعن ثم ذكر عدّه شواهد على ذلك فمن أراد فليلاحظ (٢).

وعلى فرض صحّحه مااستنتج، فالحاجه إلى علم الرجال فى معرفه الممدوحين والمهملين والمطعونين قائمه بحالها.

١ . كذا فى المطبوع والظاهر «فلا تقبل».

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٢٥ ٢٧ .

( ٢٧ )

هذا هو الوجه الأوّل للزوم المراجعته إلى علم الرجال. واليك الوجه الباقيه.

## **الثانى: الرجوع إلى صفات الرّاوى فى الأخبار العلاجي**

الثانى: الرجوع إلى صفات الرّاوى فى الأخبار العلاجيّه

إنّ الأخبار العلاجيّه تأمر بالرّجوع إلى صفات الرّاوى، من الأعدليّه والأفقيّه، حتّى يرتفع التعارض بين الخبرين بترجيح أحدهما على الآخر فى ضوء هذه الصفات. ومن المعلوم أنّ إحراز هذه الصفات فى الرّاوه لا يحصل إلاّ بالمراجعته إلى «علم الرجال»، قال الصادق - عليه السلام - فى الجواب عن سؤال عمر بن حنظله عن اختلاف القضاء فى الحكم مع استناد اختلافهما إلى الاختلاف فى

الحديث: «الحكم ما حكم به عدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»(١).

فإنَّ الحديث وإن كان وارداً في صفات القاضى، غير أنَّ القضاء في ذلك الوقت كانوا رواه أيضاً، وبما أنَّ الاجتهاد كان في ذلك الزَّمن قليل المؤنه، بسيط الحقيقه، لم يكن هناك فرق بين الاستنباط ونقل الحديث إلا قليلاً، ولأجل ذلك تعدى الفقهاء من صفات «القاضى» إلى صفات «الراوى».

أضف إلى ذلك أنَّ الروايات العلاجيّه غير منحصره بمقبوله عمر بن حنظله، بل هناك روايات أخر تأمر بترجيح أحد الخبرين على الآخر بصفات الراوى أيضاً، يقف عليها من راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

### الثالث: وجود الوضّاعين والمدلّسين في الرواه

الثالث: وجود الوضّاعين والمدلّسين في الرواه

إنَّ من راجع أحوال الرواه يقف على وجود الوضّاعين والمدلّسين

١ . الوسائل: ١٨ / ٧٥، كتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ .

(٢٨)

والمتمعيدين للكذب على الله ورسوله فيهم، ومع هذا كيف يصحّ للمجتهد الافتاء بمجرد الوقوف على الخبر من دون التعرّف قبل ذلك على الراوى وصفاته.

قال الصادق - عليه السلام -: «إنَّ المغيره بن سعيد، دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبينا محمّد»(١).

وقال أيضاً: «إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس»(٢).

وقال يونس بن عبد الرحمن: وافيت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبي جعفر وأبى عبد الله - عليهما السلام - متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، وعرضتها من بعد على أبى الحسن الرضا - عليه السلام - فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أصحاب أبى عبد الله قال: «إنَّ أبا الخطّاب

كذب على أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسّون من هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن» (٣).

إنّ الاستدلال بهذه الروايات على فرض تواترها أو استفاضتها سهل، ولعلّ المراجع المتتبع يقف على مدى استفاضتها وتواترها. ولكنّ الاستدلال بها يتمّ وإن لم تثبت بإحدى الصورتين أيضاً بل يكفي كونها أخبار آحاد مردّده بين كونها صحيحة أو مكذوبة، فلو كانت صحيحة، لصارت حجّة على المقصود وهو وجود روايات مفتعله على لسان النّبىّ الأعظم

١. رجال الكشي: ١٩٥.

٢. رجال الكشي: ٢٥٧.

٣. رجال الكشي: ١٩٥. ترجمه المغيره الرقم ١٠٣.

(٢٩)

وآله الأكرمين، وإن كانت مكذوبة وباطله، فيثبت المدعى أيضاً بنفس وجود تلك الروايات المصنوعه في الكتب الروائية.

وهذا القسم من الروايات ممّا يثبت بها المدعى على كلّ تقدير سواء أصحّت أم لم تصحّ، وهذا من لطائف الاستدلال.

ولأجل هذا التخليط من المدلسين، أمر الائمة - عليهم السلام - بعرض الأحاديث على الكتاب والسنة، وأنّ كلّ حديث لا يوافق كتاب الله ولا سنّه نبيّه يضرب به عرض الجدار. وقد تواترت الروايات على الترجيح بموافقه الكتاب والسنة، يقف عليها القارئ إذا راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

ويوقفك على حقيقه الحال ما ذكره الشيخ الطوسى فى كتاب «العدّه» قال: «إنّا وجدنا الطائفه ميّزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا: فلان متّهم فى حديثه، وفلان كذاب، وفلا مخلّط، وفلان مخالف فى المذهب والاعتقاد، وفلان واقفى وفلان فطحى، وغير ذلك من الطعون التى ذكروها وصنّفوا

فى ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف فى فهرستهم»(١).

وهذه العبارة تنص على وجود المدلسين والوضّاعين والمخلّطين بين رواه الشيعة، فكيف يمكن القول بحجّيه كلّ ما فى الكتب الأربعة او غيرها من دون تمييز بين الثّققه وغيره.

وما ربّما يقال من أنّ أئمّه الحديث، قد استخرجوا أحاديث الكتب

١ . عده الاصول، للشيخ الطوسى: ٣٦٦ / ١ .

(٣٠)

الأربعة من الأصول والجوامع الأوليه بعد تهذيبها عن هؤلاء الأشخاص، وإن كان صحيحاً فى الجملة، ولكن قصارى جهدهم أنّه حصلت للمشايخ الثلاثة وحضرت عندهم قرائن تفيد الاطمئنان على صدور ما رووه فى كتبهم الأربعة أو الثلاثة (١) عن الأئمّه، ولكن من أين نعلم أنّه لو حصلت عندنا تلك القرائن الحاصله عندهم، لحصل لنا الاطمئنان أيضاً مثل ما حصل لهم.

أضف إلى ذلك أنّ ادعاء حصول الاطمئنان للمشايخ فى مجموع ما رووه بعيد جداً، لأنّهم رووا ما نقطع بطلانه.

هذا مضافاً إلى أنّ ادعاء حصول الوثوق والاطمئنان للمشايخ بصدور عامّه الروايات حتّى المتعارضين أمر لا يقبله الذوق السليم.

#### الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات

الرابع: وجود العامى فى أسانيد الروايات

إنّ من سبر روايات الكتب الأربعة وغيرها، يقف على وجود العامى فى أسانيد الروايات، وكثير منهم قد وقعوا فى ذيل السند، وكان الأئمّه يفتونهم بما هو معروف بين أئمّتهم، وقد روى أئمّه الحديث تلك الأسئلة والأجوبه، من دون أن يشيروا إلى كون الراوى عامياً يفتى أثر أئمّته وأنّ الفتوى التى سمعها من الإمام - عليه السلام - صدرت منه تقيه، وعندئذ فالرجوع إلى أحوال الرواه يوجب تمييز الخبر الصادر تقيه عن غيره .

#### الخامس: اجماع العلماء

الخامس: اجماع العلماء

أجمع علماء الإماميه، بل فرق المسلمين جميعاً فى الأعصار السابقه، على العناية بتأليف هذا العلم وتدوينه من عصر الأئمّه - عليهم السلام - إلى

١ . الترديد بين الأربعة والثلاثة، انما هو لاجل الترديد فى أن الاستبصار كتاب مستقل أو هو جزء من كتاب التهذيب، وقد نقل

شيخنا الوالد (قدس الله سره) عن شيخه شيخ الشريعة الاصفهاني، أنه كان يذهب إلى أن الاستبصار ذيل لكتاب التهذيب وليس كتاباً مستقلاً. ولكن الظاهر من العده: ١ / ٣٥٦ أنهما كتابان مستقلان.

( ٣١ )

يومنا هذا، ولولا دخالته في استنباط الحكم الإلهي، لما كان لهذه العناية وجه.

والحاصل ؛ أن الترام الفقهاء والمجتهدين، بل المحدثين في عامه العصور، بنقل اسانيد الروايات، والبحث عن أوصاف الرواه من حيث العدالة والوثاقه، والدقه والضبط، يدلّ على أنّ معرفه رجال الروايات من دعائم الاجتهاد.

( ٣٢ )

( ٣٣ )

## ٢. أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال

### اشاره

٢. أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال

\* حجه أخبار الكتب الأربعة.

\* عمل المشهور جابر لضعف السند.

\* لا طريق إلى اثبات عداله الرواه.

\* الخلاف في معنى العدالة والفسق .

\* فضح الناس والتشهير بهم بهذا العلم وعدم اجتماع شرائط الشهاده.

\* قول الرجالي وشرائط الشهاده.

\* التوثيق الإجمالي.

\* شهاده المشايخ الثلاثة.

( ٣٤ )

( ٣٥ )

أدله النافين للحاجه إلى علم الرجال

قد عرفت أدله القائلين بوجود الحاجه إلى علم الرجال فى استنباط الاحكام من أدلتها. بقيت أدله النافين، واليك بيان المهم منها:

### الأول: قطعيه روايات الكتب الأربعة

ذهبت الاخباريه إلى القول بقطعيه روايات الكتب الأربعة وأن أحاديثها مقطوعه الصي دور عن المعصومين - عليهم السلام - وعلى ذلك فالبحت عن حال الراوى من حيث الوثاقه وعدمها، لأجل طلب الاطمئنان بالصدور، والمفروض أنها مقطوعه الصدور.

ولكن هذه دعوى بلا دليل، إذ كيف يمكن ادعاء القطعيه لأخبارها، مع أن مؤلفيها لم يدعوا ذلك، وأقصى ما يمكن أن ينسب اليهم أنهم ادعوا صحه الأخبار المودعه فيها، وهى غير كونها متواتره أو قطعيه، والمراد من الصحه اقترانها بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها عن الأئمه - عليهم السلام - . وهل يكفى الحكم بالصحه فى جواز العمل بأخبارها بلا تفحص أو لا، سنعقد فصلاً خاصاً للبحث فى ذلك المجال، فتربص حتى حين.

أضف إلى ذلك أن أدله الأحكام الشرعيه لا تختص بالكتب الأربعة، ولأجل ذلك لا مناص عن الاستفسار عن أحوال الرواه. وقد نقل فى الوسائل

( ٣٦ )

عن سبعين كتاباً، أحاديث غير موجوده فى الكتب الأربعة وقد وقف المتأخرون على أصول وكتب لم تصل إليها يد صاحب الوسائل أيضاً، فلأجل ذلك قام المحدث النورى بتأليف كتاب أسماه «مستدرک الوسائل» وفيه من الأحاديث ما لا غنى عنها للمستنبط .

### الثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

لثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

ذهب بعضهم إلى أن كل خبر عمل به المشهور فهو حجه سواء كان الراوى ثقة أم لا، وكل خبر لم يعمل به المشهور ليس بحجه وإن كانت روايتها ثقات.

وفيه: أن معرفه المشهور فى كل المسائل أمر مشكل، لأن بعض المسائل غير معنونه فى كتبهم، وجمله أخرى منها لا شهره فيها،

وقسم منها يعدّ من الأشهر والمشهور، ولأجل ذلك لا مناص من القول بحجّيته قول الثقات وحده وإن لم يكن مشهوراً. نعم يجب أن لا يكون معرضاً عنه كما حَقَّق في محلّه.

### الثالث: لا طريق إلى اثبات العدالة

الثالث: لا طريق إلى اثبات العدالة

إنّ عداله الراوى لا- طريق إليها إلا- بالرجوع إلى كتب أهل الرجال العُذِين أخذوا عداله الراوى من كتب غيرهم، وغيرهم من غيرهم، ولا يثبت بذلك، التعديلُ المعْتَبَر، لعدم العبره بالقرطاس.

وفيه: أنّ الاعتماد على الكتب الرجاليه، لأجل ثبوت نسبتها إلى مؤلّفيها، لقراءتهم على تلاميذهم وقراءه هؤلاء على غيرهم وهكذا، او بقراءه التلاميذ عليهم أو بإجازه من المؤلّف على نقل ما فى الكتاب، وعلى ذلك يكون الكتاب مسموعاً على المستنبط أو ثابتة نسبتة إلى المؤلّف .

والحاصل؛ أنّ الكتب إذا ثبتت نسبتها إلى كاتبها عن طريق التواتر والاستفاضه، أو الاطمئنان العقلائي الذى يعدّ علماً عرفياً أو الحجّج الشرعيّه،

( ٣٧ )

يصحّ الاعتماد عليها. ولأجل ذلك تقبل الأقارير المكتوبه والوصايا المرقومه بخطوط المُقرّ والموصى أو بخطّ غيرهم، إذا دلّت القرائن على صحّتها، كما إذا ختمت بخاتم المُقرّ والموصى أو غير ذلك من القرائن. ومن يرفض الكتابه فإنّما يرفضها فى المشكوك لا فى المعلوم والمطمئنّ منها.

أضف إلى ذلك أنّ تشريع اعتبار العدالة فى الراوى، يجب أن يكون على وجه يسهل تحصيلها، ولو كان متعسّراً أو متعذراً، يكون الاعتبار لغواً والتشريع بلا فائده.

وعلى



هذا فلو كانت العدالة المعتبره فى رواه الأحاديث، ممكنه التحصيل بالطريق الميسور وهو قول الرجاليين فهو، وإلا فلو لم يكن قولهم حججه، يكون اعتبارها فيهم أمراً لغواً لتعسر تحصيلها بغير هذا الطريق.

وللعلامه المامقانى جواب آخر وهو: أن التزكيه ليست شهاده حتى يعتبر فيها ما يعتبر فى ذلك، من الأصاله والشفاه وغيرها، وإلا لما جاز أخذ الأخبار من الأصول مع أنها مأخذه من الأصول الأربعمائه، بل المقصود من الرجوع إلى علم الرجال هو التثبت وتحصيل الظن الاطمئنانى الانتظامى الذى انتظم أمور العقلاء به فيما يحتاجون إليه وهو يختلف باختلاف الأمور معاشاً ومعاداً ويختلف فى كل منهما باعتبار زياده الاهتمام ونقصانه. (١)

وهذا الجواب انما يتم على مذهب من يجعل الرجوع إلى الكتب الرجاليه من باب جمع القرائن والشواهد لتحصيل الاطمئنان على وثاقه الراوى أو صدور الحديث. وأما على مذهب من يعتبر قولهم حججه من باب الشهاده فلا.

فالحق فى الجواب هو التفصيل بين المذهبيين. فلو اعتبرنا الرجوع اليهم من باب الشهاده، فالجواب ما ذكرناه. ولو اعتبرناه من باب تحصيل القرائن

١. تنقيح المقال: ١ / ١٧٥، من المقدمه.

( ٣٨ )

والشواهد على صدق الراوى وصدور روايه، فالجواب ما ذكره - قدس سره -.

ثم إن محلّ البحث فى حججه قولهم، إنّما هو إذا لم يحصل العلم من قولهم أو لم يتحقق الاطمئنان، وإلا انحصر الوجه فى قبول قولهم من باب التعبّد، وأما صورتان الأوليان، فخارجتان عن محلّ البحث، لأنّ الأوّل علم قطعى، والثانى علم عرفى وحججه قطعيه وإن لم تكن حججته ذاتيه مثل العلم.

#### **الرابع: الخلاف فى معنى العدالة والفسق**

الرابع: الخلاف فى معنى العدالة والفسق

إنّ الخلاف العظيم فى معنى العدالة والفسق، يمنع من الأخذ بتعديل علماء الرجال بعد عدم معلوميّه مختار المعدّل فى معنى العدالة ومخالفته

معنا فى المبني، فإنّ مختار الشيخ فى العداله، أنّها ظهور الإسلام، بل ظاهره دعوى كونه مشهوراً، فكيف يعتمد على تعديله، من يقول بكون العداله هى الملكه .

وأجاب عنه العلامة المامقانى (مضافاً إلى أنّ مراجعه علماء الرجال إنّما هو من باب التبين الحاصل على كلّ حال)، بقوله: إنّ عداله مثل الشيخ والتفاتة إلى الخلاف فى معنى العداله، تقتضيان ارادته بالعداله فيمن أثبت عدالته من الرواه، العداله المتفق عليها، فإنّ التأليف والتصنيف إذا كان لغيره خصوصاً للعمل به مدى الدهر.. فلاينى على مذهب خاصّ الا بالتنبية عليه. (١)

توضيحه: أنّ المؤلف لو صرح بمذهبه فى مجال الجرح والتعديل يؤخذ به، وإن ترك التصريح به، فالظاهر أنّه يقتفى أثر المشهور فى ذاك المجال وطرق ثبوتهما وغير ذلك ممّا يتعلّق بهما، إذ لو كان له مذهب خاصّ وراء

١. تنقيح المقال: ١ / ١٧٦، من المقدمة.

(٣٩)

مذهب المشهور لوجب عليه التنبية، حتّى لا يكون غاراً، لأنّ المفروض أنّ ما قام به من العبء فى هذا المضمار، لم يكن لنفسه واستفاده شخصه، بل الظاهر أنّه أُلّفه لاستفاده العموم ومراجعتهم عند الاستنباط، فلا بدّ أن يكون متفق الاصطلاح مع المشهور، وإلا لوجب التصريح بالخلاف.

يقول المحقق القمى فى هذا الصدد: والظاهر أنّ المصنّف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدى زمانه به، حتّى يقال إنّهُ صنّفه للعارفين بطريقته، سيّما وطريقه أهل العصر من العلماء عدم الرجوع إلى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالباً، وإنّما تنفع المصنّفات بعد موت مصنّفها غالباً إذا تباعد الزّمان. فعمده مقاصدهم فى تأليف هذه الكتب بقاؤها أبد الدهر وانتفاع من سيّجىء بعدهم منهم، فإذا لوحظ هذا المعنى منضمّاً إلى عداله المصنّفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحقاقتهم، يظهر أنّهم

أرادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلّم الكلّ حتّى ينتفع الكلّ. واحتمال الغفله للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيّما مع تمادى زمان التأليف والانتفاع به فى حياته فى غاية البعد(١).

وهناك قرينه أخرى على أنّهم لا يريدون من الثقه، مجرّد الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وإلّا يلزم توثيق أكثر المسلمين، ولا مجرّد حسن الظاهر، لعدم حصول الوثوق به ما لم يحرز الملكة الرادعه.

قال العلاّمه المامقانى: إنّ هناك قرائن على أنّهم أرادوا بالعدالة معنى الملكة وهو أنا وجدنا علماء الرجال قد ذكروا فى جملة من الرواه ما يزيد على ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق، بل على حسن الظاهر بمراتب ومع ذلك لم يصرّحوا فيهم بالتعديل والتوثيق، ألا ترى أنّهم ذكروا فى إبراهيم بن هاشم، أنّه أوّل من نشر أحاديث الكوفيين بقم، وهذا يدلّ على ما هو أقوى من حسن

١ . القوانين: ١ / ٤٧٤ الباب السادس فى السنه .

(٤٠)

الظّاهر بمراتب، لأنّ أهل قم كان من شأنهم عدم الوثوق بمن يروى عن الضعفاء، بل كانوا يخرجونه من بلدهم، فكيف بمن كان هو فى نفسه فاسقاً أو على غير الطّريقه الحقه. فتحقّق نشر الأخبار بينهم يدلّ على كمال جلالته ومع ذلك لم يصرّح فيه أحد بالتوثيق والتّعديل (١).

### الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم

الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم

إنّ علم الرجال علم منكر يجب التحرز عنه، لأنّ فيه تفضيحاً للنّاس، وقد نهينا عن التجسس عن معاييبهم وأمرنا بالغصّ والتستر. وفيه أولاً: النقض بباب المرافعات. حيث إنّ للمنكر جرح شاهد المدعى وتكذيبه، وبالأمر بذكر المعاييب فى مورد الاستشاره، إلى غير ذلك ممّا يجوز فيه الاغتياب.

وثانياً: إنّ الأحكام الالهيه أولى بالتحفظ من الحقوق التى أشير اليها .

أضف إلى ذلك أنّه لو كان

التفحص عن الرواه أمراً مرغوباً عنه، فلماذا أمر الله سبحانه بالتثبت والتبين عند سماع الخبر، إذ قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (٢).

والأمر به وإن جاء في مورد الفاسق، لكنّه يعُمّ المجهول للتعليل الوارد في ذيل الآية (أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) فإنّ احتمال إصابه القوم بجهاله لا يختصّ بمن علم فسقه، بل يعمّ محتمله كما لا يخفى .

## السادس: قول الرجالي وشرائط الشهاده

السادس: قول الرجالي وشرائط الشهاده

لو قلنا باعتبار قول الرجالي من باب الشهاده، يجب أن تجتمع فيه

١ . تنقيح المقال: ١ / ١٧٦ من المقدمه .

٢ . الحجرات: ٦ .

(٤١)

شرائطها التي منها الاعتماد على الحسّ دون الحدس . وهو شرط اتفق عليه العلماء، ومن المعلوم عدم تحقق هذا الشرط، لعدم تعاصر المعدّل (بالكسر) والمعدّل (بالفتح) غالباً.

والجواب أنّه يشترط في الشهاده، أن يكون المشهود به أمراً حسياً أو تكون مبادئه قريبه من الحسّ وإن لم يكن بنفسه حسياً، وذلك مثل العداله والشجاعه فإنّهما من الأمور غير الحسيه، لكن مبادئها حسيه من قبيل الالتزام بالفرائض والنوافل، والاجتناب عن اقتراف الكبائر في العداله، وقرع الأبطال في ميادين الحرب، والاقدام على الأمور الخطيره بلا تريث واكتراث في الشجاعه.

وعلى ذلك فكما يمكن إحراز عداله المعاصر بالمعاشره، اوبقيام القرائن والشواهد على عدالته، أو شهرته وشياعه بين الناس، على نحو يفيد الاطمئنان، فكذلك يمكن إحراز عداله الراوى غير المعاصر من الاشتهار والشيع والأمارات والقرائن المنقوله متواتره عصرّاً بعد عصر، المفيده للقطع واليقين أو الاطمئنان.

ولا شك أنّ الكششى والنجاشى والشيخ، بما أنّهم كانوا يمارسون المحدثين والعلماء بطبع الحال كانوا واقفين على أحوال الرواه وخصوصياتهم ومكانتهم من حيث الوثاقه والضبط، فلأجل تلك القرائن الواصله اليهم من مشايخهم وأكابر عصرهم، إلى

أن تنتهي إلى عصر الرواه، شهدوا بوثاقه هؤلاء.

وهناك جواب آخر ; وهو أن من المحتمل قوياً أن تكون شهاداتهم في حق الرواه، مستنده إلى السّماع من شيوخهم، إلى أن تنتهي إلى عصر الرواه، وكانت الطّبقه النهائيه معاشره لهم ومخالطه إياهم.

وعلى ذلك، لم يكن التّعديل أو الجرح أمراً ارتجالياً، بل كان مستنداً، إمّا إلى القرائن المتواتره والشواهد القطعيه المفيده للعلم بعداله الراوى أو

(٤٢)

ضعفه، أو إلى السّماع من شيخ إلى شيخ آخر .

وهناك وجه ثالث ; وهو رجوعهم إلى الكتب المؤلفه في العصور المتقدّمه عليهم، الّتى كان أصحابها معاصرين للرواه ومعاشرين لهم، فإنّ قسماً مهمّاً من مضامين الأصول الخمسه الرجاليّه، وليده تلك الكتب المؤلفه في العصور المتقدّمه.

فتبيّن أنّ الأعلام المتقدّمين كانوا يعتمدون في تصريحاتهم بوثاقه الرّجل، على الحسّ دون الحدس وذلك بوجه ثلاثه:

١. الرجوع إلى الكتب الّتى كانت بأيديهم من علم الرجال الّتى ثبتت نسبتها إلى مؤلّفها بالطّرق الصّحيحه.

٢. السّماع من كابر عن كابر ومن ثقه عن ثقه.

٣. الاعتماد على الاستفاضه والاشتهار بين الأصحاب وهذا من أحسن الطّرق وأمتنها، نظير علمنا بعداله صاحب الحدائق وصاحب الجواهر والشيخ الأنصارى وغيرهم من المشايخ عن طريق الاستفاضه والاشتهار في كل جيل وعصر، إلى أن يصل إلى زمان حياتهم وحينئذ ندعن بوثاقهم وإن لم تصل إلينا بسند خاصّ.

ويدلّ على ذلك (أى استنادهم إلى الحسّ فى التوثيق) ما نقلناه سالفاً عن الشيخ، من أنّنا وجدنا الطائفه ميّزت الرجال الناقله، فوثقت الثّقات وضعفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره إلى آخر ما ذكره.(١)

ولاجل أن يقف القارئ على أنّ أكثر ما فى الأصول الخمسه الرجاليه لا جميعها مستنده إلى شهاده من قبلهم من

الأثبات في كتبهم في حق الرواه،

١ . لاحظ عده الأصول: ١ / ٣٦٦ .

(٤٣)

نذكر في المقام أسامي ثلثه من القدماء، قد أَلْفُوا في هذا المضممار، ليقف القارئ على نماذج من الكتب الرجاليَّة المؤلَّفه قبل الأصول الخمسه أو معها ولنكتف بالقليل عن الكثير.

١. الشيخ الصدوق أبو جعفر محمَّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (المتوفَّى ٣٨١ هـ)، ترجمه النجاشي (الرقم ١٠٤٩) وعدَّ من تصانيفه كتاب «المصاييح» في من روى عن النبي والأئمّه - عليهم السلام - وله ايضا كتاب «المشايخه» ذكر فيه مشايخه في الرجال وهم يزيدون عن مائتي شيخ، طبع في آخر «من لا يحضره الفقيه» (١) .

٢. الشيخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد البراز المعروف ب «ابن عبدون» (بضم العين المهمله وسكون الباء الموحده)، كما في رجال النجاشي (الرقم ٢١١) وب «ابن الحاشر» كما في رجال الشيخ (٢)، والمتوفَّى سنة ٤٢٣ هـ وهو من مشايخ الشيخ الطوسي والنجاشي وله كتاب «الفهرس». أشار إليه الشيخ الطوسي في الفهرس في ترجمه إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي (٣).

٣. الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد المعروف ب «ابن عقده» (بضم العين المهمله وسكون القاف، المولود سنة ٢٤٩ هـ والمتوفَّى سنة ٣٣٣ هـ) له كتاب «الرجال» وهو كتاب جمع فيه أسامي من روى عن جعفر بن محمد - عليهما السلام - وله كتاب آخر في هذا المضممار جمع فيه أسماء الرواه عن تقدم على الإمام الصادق من الأئمّه الطاهرين - عليهم السلام - (٤).

١ . ترجمه الشيخ في الرجال، في الصفحه ٤٩٥، الرقم ٢٥ وفي الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ١٥٦، تحت الرقم ٦٩٥، وفي «الطبعه الثانيه» الصفحه ١٨٤، تحت الرقم ٧٠٩ .

٢ . رجال الشيخ: ٤٥٠، ترجمه الشيخ

ب «أحمد بن حمدون».

٣. الفهرس: ٤٤، «الطبعة الأولى»، تحت الرقم ٧ و «الطبعة الثانية»: ٢٧ ٢٩ .

٤. ذكره الشيخ فى الرجال: ٤٤، الرقم ٣٠ وفى الفهرس «الطبعة الأولى» ص ٢٨، تحت الرقم ٧٦، وفى «الطبعة الثانية» ص ٥٢، تحت الرقم ٨٦، وذكر فى رجال النجاشى تحت الرقم ٢٣٣ .

(٤٤)

٤. أحمد بن على العلوى العقيقى (المتوفى عام ٢٨٠ هـ) له كتاب «تاريخ الرجال» وهو يروى عن أبيه، عن إبراهيم بن هاشم القمى. (١).

٥. أحمد بن محمّد الجوهري البغدادي، ترجمه النجاشى (الرقم ٢٠٧) والشيخ الطوسى (٢) وتوفى سنة ٤٠١ هـ، ومن تصانيفه «الاشتمال فى معرفه الرجال».

٦. الشيخ أبو العباس أحمد بن محمّد بن نوح، ساكن البصره له كتاب «الرجال الذين رووا عن أبى عبد الله - عليه السلام -» (٣).

٧. أحمد بن محمّد القمى (المتوفى سنة ٣٥٠ هـ) ترجمه النجاشى (الرقم ٢٢٣)، له كتاب «الطبقات».

٨. أحمد بن محمّد الكوفى، ترجمه النجاشى (الرقم ٢٣٦) وعدّ من كتبه كتاب «الممدوحين والمذمومين» (٤).

٩. الحسن بن محبوب السّراد (بفتح السين المهمله وتشديد الراء) أو الزّراد (المولود عام ١٤٩ هـ، والمتوفى عام ٢٢٤ هـ) روى عن ستين رجلاً من

١. ترجمه النجاشى فى رجاله، تحت الرقم ١٩٦، والشيخ فى الفهرس «الطبعة الأولى» الصفحه ٢٤، تحت الرقم ٦٣، وفى «الطبعة الثانية» الصفحه ٤٨، تحت الرقم ٧٣، وفى الرجال فى الصفحه ٤٥٣، الرقم ٩٠ .

٢. رجال الشيخ: ٤٤٩، الرقم ٦٤، والفهرس «الطبعة الأولى» الصفحه ٣٣، تحت الرقم ٨٩، وفى «الطبعة الثانية» الصفحه ٥٧، تحت الرقم ٩٩ .

٣. ترجمه الشيخ فى رجاله: ٤٥٦، الرقم ١٠٨ وفى الفهرس «الطبعة الأولى» الصفحه ٣٧، تحت الرقم ١٠٧، وفى

«الطبعة الثانية» الصفحة ٦١، تحت الرقم ١١٧ .

٤ . ذكره الشيخ في الرجال: ٤٥٤، وقال في الفهرس «الطبعة الأولى» بعد ترجمته في الصفحة ٢٩، تحت الرقم ٧٨: «توفى سنة ٣٤٦ هـ» ويكون في «الطبعة الثانية» من الفهرس في الصفحة ٥٣، تحت الرقم ٨٨ .

(٤٥)

اصحاب الصادق - عليه السلام - وله كتاب «المشيخة» وكتاب «معرفة رواه الأخبار» (١) .

١٠. الفضل بن شاذان، الذي يُعدُّ من أئمة علم الرجال وقد توفى بعد سنة ٢٥٤ هـ، وقيل ٢٦٠ هـ، وكان من أصحاب الرضا والجواد والهادي - عليهم السلام - وتوفى في أيام العسكرى - عليه السلام - (٢) ينقل عنه العلامة في الخلاصه في القسم الثاني في ترجمه «محمد بن سنان» بعد قوله: والوجه عندى التوقف فيما يرويه «فإنَّ الفضل بن شاذان رحمهما الله قال في بعض كتبه: إنَّ من الكذابين المشهورين ابن سنان» (٣).

إلى غير ذلك من التآليف للقدماء في علم الرجال وقد جمع أسماءها وما يرجع إليها من الخصوصيات، المتبع الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتاب أسماء «مصفى المقال في مصنفى علم الرجال» (٤).

والحاصل، أنَّ التبع في أحوال العلماء المتقدمين، يشرف الإنسان على الاذعان واليقين بأنَّ التوثيقات والتضعيفات الواردة في كتب الأعلام الخمسه وغيرها، يستند إمَّا إلى الوجدان في الكتاب الثابتة نسبتة إلى مؤلفه، أو إلى الثقل والسِّماع، أو إلى الاستفاضه والاشتهار، أو إلى طريق يقرب منها.

١ . راجع رجال الشيخ الطوسي: ٣٤٧، الرقم ٩ والصفحة ٣٧٢، الرقم ١١ والفهرس «الطبعة الأولى» الصفحة ٤٦، تحت الرقم ١٥١، وفي «الطبعة الثانية» الصفحة ٧٢، تحت الرقم ١٦٢ .

٢ . ذكره النجاشي في رجاله تحت الرقم ٨٤٠ والشيخ في الفهرس «الطبعة الأولى» الصفحة ١٢٤، تحت الرقم ٥٥٢،



وفى «الطبعة الثانية» الصفحة ١٥٠، تحت الرقم ٥٦٤، وفى الرجال فى الصفحة ٤٢٠، الرقم ١، والصفحة ٤٣٤، الرقم ٢ .

٣ . الخلاصه: ٢٥١، طبع النجف .

٤ . طبع الكتاب عام ١٣٧٨ .

(٤٤)

### السابع: التوثيق الإجمالى

السابع: التوثيق الإجمالى

إنَّ الغايه المْتَوَخَّاه من علم الرجال، هو تمييز الثَّقَه عن غيره، فلو كانت هذه هى الغايه منه، فقد قام مؤلّف الكتب الأربعة بهذا العمل، فوثّقوا رجال أحاديثهم واسناد رواياتهم على وجه الاجمال دون التّفصيل، فلو كان التّوثيق التّفصيلى من نظراء النّجاشى والشيخ وأضرابهما حجّه، فالتّوثيق الاجمالى من الكلينى والصدوق والشيخ أيضاً حجّه، فهؤلاء الأقطاب الثلاثة، صحّحوا رجال أحاديث كتبهم وصرّحوا فى ديباجتها بصحّه رواياتها.

يقول المحقّق الكاشانى فى المقدمه الثانيه من مقدمات كتابه «الوافى» فى هذا الصّد، ما هذا خلاصته (١): «إنّ أرباب الكتب الأربعة قد شهدوا على صحّه الروايات الوارده فيها. قال الكلينى فى أوّل كتابه فى جواب من التمس منه التّصنيف: «وقلت: إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه مَنْ يُريد علم الدين والعمل به بالآثار الصّحيحه عن الصادقين، والسنن القائمه التى عليها العمل وبها يؤدّى فرض الله وسنّه نيّيه... إلى أن قال - قدس سره -: وقد يسّر الله له الحمد تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت». وقال الصدوق فى ديباجه «الفقيه»: «إنّى لم أقصد فيه قصد المصنّفين فى إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنّه حجّه فيما بينى وبين ربى تقدّس ذكره، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المَعوّل وإليها المرجع». وذكر الشيخ فى «العدّه»

أنَّ جميع ما أورده في كتابيه (التهذيب والاستبصار)، إنَّما أخذه من الأصول المعتمد عليها.

والجواب: أنَّ هذه التَّصريحات أجنبيَّة عمَّا نحن بصدده، أعني وثاقه

١ . الوافي: ١ / ١١، المقدمه الثانيه.

(٤٧)

رواه الكتب الأربعة.

أمَّا أولاً: فلأنَّ المشايخ شهدوا بصحَّه روايات كتبهم، لا بوثاقه رجال رواياتهم، وبين الأمرين بون بعيد، وتصحيح الروايات كما يمكن أن يكون مستنداً إلى إحراز وثاقه رواياتها، يمكن أن يكون مستنداً إلى القرائن المنفصله التي صرَّح بها المحقِّق البهائي في «مشرق الشمسين» والفيض الكاشاني في «الوافي» ومع هذا كيف يمكن القول بأنَّ المشايخ شهدوا بوثاقه رواه أحاديث كتبهم؟ والظاهر كما هو صريح كلام العَلَمين، أنَّهم استندوا في التَّصحيح على القرائن لا على وثاقه الرواه، ويدلُّ على ذلك ما ذكره الفيض حول هذه الكلمات، قال - قدس سره - بعد بيان اصطلاح المتأخِّرين في تنويع الحديث المعتمر: «وسلك هذا المسلك العلامه الحلِّي - رحمه الله - وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا قدس الله أرواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلِّ حديث اعتضد بما يقتضى الاعتماد عليه، واقترن بما يوجب الوثوق به، والركون إليه (١) كوجوده في كثير من الأصول الأربعمائه المشهوره المتداوله بينهم التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصله بأصحاب العصمه - عليهم السلام - (٢) وكتكره في أصل أو أصليين منها فصاعداً بطرق مختلفه وأسانيد عديده معتبره (٣) وكوجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه المذيين أجمعوا على تصديقهم، كزراره ومحمَّد بن مسلم والفضيل بن يسار (٤)، أو على تصحيح ما يصحَّ عنهم، كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرِّحمن، وأحمد بن محمَّد بن أبي نصر البزنطي (٥)، أو العمل بروايتهم، كعمار

السباطى ونظرائه (٦) وكاندرجه فى أحد الكتب التى عرضت على أحد الأئمة المعصومين - عليهم السلام - فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبيد الله الحلبي الذى عرض على الصادق - عليه السلام - وكتايب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري - عليه السلام - (٧) وكأخذه من أحد الكتب التى شاع

(٤٨)

بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الإماميه، ككتاب الصلاه لحرير بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد، وعلّي بن مهزيار، أو من غير الإماميه، ككتاب حفص بن غياث القاضي، والحسين بن عبيد الله السعدي، وكتاب القبله لعلّي بن الحسن الطاطرى... إلى أن قال: فحكموا بصحّه حديث بعض الرواه من غير الإماميه كعلّي بن محمد بن رباح وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضيه للوثوق بهم والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا فى عداد الجماعه الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم.. إلى أن قال: فإن كانوا لا يعتمدون على شهادتهم بصحّه كتبهم فلا يعتمدوا على شهادتهم وشهاده أمثالهم من الجرح والتعديل إلى أن قال: نعم، إذا تعارض الخبران المعتمد عليهما على طريقه القدماء فاحتجنا إلى التّرجيح بينهما، فعلينا أن نرجع إلى حال رواتهما فى الجرح والتّعديل المنقولين عن المشايخ فيهم وبنى الحكم على ذلك كما أشير إليه فى الأخبار الوارده فى التّرجيح بقولهم - عليهم السلام - «فالحكم ما حكم به أعدلهما وأورعهما واصلدقهما فى الحديث» وهو أحد وجوه التّرجيح المنصوص عليها، وهذا هو عمده الأسباب الباعثه لنا على ذكر الأسانيد فى هذا الكتاب» (١).

وثانياً: سلّمنا أنّ منشأ حكمهم بصحّتها هو الحكم بوثاقه رواتها، لكن من أين نعلم أنّهم استندوا فى توثيقهم إلى الحسن، إذ من البعيد أن يستندوا فى توثيق هذا العدد

الهائل من الرواه الوارده فى هذه الكتب إلى الحسّ، بل من المحتمل قوياً، أنّهم استندوا إلى القرائن التي يستنبط وثاقتهم منها، ومثله يكون حجّه للمستنبط ولمن يكون مثله فى حصول القرائن.

وثالثاً: نفترض كونهم مستندين فى توثيق الرواه إلى الحسّ، ولكنّ الأخذ بقولهم إنّما يصحّ لو لم تظهر كثرة أخطائهم، فإنّ كثرتها تسقط قول

١ . الوافى: ١ / ١٢ ١١، المقدمه الثانيه.

( ٤٩ )

المخبر عن الحجّيه فى الإخبار عن حسّ أيضاً، فكيف فى الإخبار عن حدس. مثلاً إنّ كثيراً من رواه الكافى ضعّفهم النجاشى والشيخ، فمع هذه المعارضه الكثيره يسقط قوله عن الحجّيه. نعم، إن كانت قليله لكان لاعتبار قوله وجه. وإنّ الشيخ قد ضعّف كثيراً من رجال «التهذيب والاستبصار» فى رجاله وفهرسه، فكيف يمكن أن يعتمد على ذلك التصحيح.

فظهر أنّه لا- مناص عن القول بالحاجه إلى علم الرجال وملاحظه أسناد الروايات، وأنّ مثل هذه الشهادات لا تقوم مكان توثيق رواه تلك الكتب.

### الثامن: شهاده المشايخ الثلاثة

الثامن: شهاده المشايخ الثلاثة

إذا شهد المشايخ الثلاثة على صحّحه روايات كتبهم، وأنّها صادرة عن الأئمّه بالقرائن التي أشار إليه المحقّق الفيض، فهل يمكن الاعتماد فى هذا المورد على خبر العدل أو لا ؟

الجواب: أنّ خبر العدل وشهادته إنّما يكون حجّه إذا أخبر عن الشّىء عن حسّ لا عن حدس، والإخبار عنه بالحدس لا يكون حجّه إلاّ على نفس المخبر، ولا يعدو غيره إلاّ فى موارد نادره، كالمفتى بالنسبه إلى المستفتى. وإخبار هؤلاء عن الصدور إخبار عن حدس لا عن حسّ.

توضيح ذلك ؛ أنّ احتمال الخلاف والوهم فى كلام العادل ينشأ من أحد أمرين:

الأوّل: التعمّد فى الكذب وهو مرتفع بعدالته.

الثانى: احتمال الخطأ والاشتباه وهو مرتفع بالأصل العقلائى المسلم بينهم من أصاله عدم الخطأ

والاشتباه، لكن ذاك الأصل عند العقلاء مختصّ بما إذا أخبر بالشىء عن حسّ، كما إذا أبصر وسمع، لا ما إذا أخبر عنه عن حدس، واحتمال الخطأ فى الإبصار والسّمع مرتفع بالأصل المسلّم بين العقلاء، وأمّا احتمال الخطأ فى الحدس والانتقال من المقدمه إلى النتيجة،

(٥٠)

فليس هنا أصل يرفعه، ولأجل ذلك لا يكون قول المحدس حجّه الا لنفسه.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ المشايخ لم يروا بأعينهم ولم يسمعوا بآذانهم صدور روايات كتبهم، وتنطق أئمتهم بها، وإنّما انتقلوا إليه عن قرائن وشواهد جرّتهم إلى الاطمئنان بالصّيدور، وهو إخبار عن الشىء بالحدس، ولا يجرى فى مثله أصله عدم الخطأ ولا يكون حجّه فى حق الغير.

وإن شئت قلت: ليس الانتقال من تلك القرائن إلى صحّ الروايات وصدورها أمراً يشترك فيه الجميع أو الأغلب من الناس، بل هو أمر تختلف فيه الأنظار بكثير، فزبّ إنسان تورثه تلك القرائن اطمئناناً فى مقابل إنسان آخر، لا- تفيده إلا الظنّ الضعيف بالصّحّه والصدور، فإذا كيف يمكن حصول الاطمئنان لأغلب الناس بصدور جميع روايات الكتب الأربعة التى يناهز عددها ثلاثين ألف حديث، وليس الإخبار عن صحّتها كالأخبار عن عداله إنسان أو شجاعته، فإنّ لهما مبادئ خاصّه معلومه، يشترك فى الانتقال عنها إلى دينك الوصفين أغلب الناس أو جميعهم، فيكون قول المخبر عنهما حجّه وإن كان الإخبار عن حدس، لأنّه ينتهى إلى مبادئ محسوسه، وهى ملموسه لكلّ من أراد أن يتفحص عن أحوال الإنسان. ولا- يلحق به الإخبار عن صحّته تلك الروايات، مستنداً إلى تلك القرائن التى يختلف الناس فى الانتقال عنها إلى الصّحّه إلى حدّ ربّما لا تفيده لبعض الناس إلا الظنّ الضّعيف. وليس كلّ القرائن من قبيل وجود الحديث فى كتاب عرض على

الإمام ونظيره، حتّى يقال إنّها من القرائن الحسيّه، بل أكثرها قرائن حدسيّه.

فان قلت: فلو كان إخبارهم عن صحّه كتبهم حجّه لأنفسهم دون غيرهم، فما هو الوجه فى ذكر هذه الشهادات فى ديباجتها؟

قلت: إنّ الفائده لا تنحصر فى العمل بها، بل يكفى فيها كون هذا الإخبار باعثاً وحافزاً إلى تحريك الغير لتحصيل القرائن والشواهد، لعلّه يقف

( ٥١ )

أيضاً على مثل ما وقف عليه المؤلّف وهو جزء علّه لتحصيل الركون لا تمامها.

ويشهد بذلك أنّهم مع ذاك التّصديق، نقلوا الروايات بإسنادها حتّى يتدبّر الآخرون فى ما ينقلونه ويعملوا بما صحّ لديهم، ولو كانت شهادتهم على الصحّه حجّه على الكلّ، لما كان وجه لتحمل ذاك العبء الثقيل، أعنى نقل الروايات بإسنادها. كلّ ذلك يعرب عن أنّ المرمى الوحيد فى نقل تلك التصحيحات، هو إقناع أنفسهم وإلفات الغير إليها حتّى يقوم بنفس ما قام به المؤلّفون ولعلّه يحصل ما حصلوه.

( ٥٢ )

( ٥٣ )

## الفصل الثالث المصادر الاولى لعلم الرجال

إشاره

الفصل الثالث

المصادر الاولى لعلم الرجال

١ الاصول الرجاليه الثمانيه.

٢ رجال ابن الغضائرى.

( ٥٤ )

( ٥٥ )

الاصول الرجاليه الثمانيه

الاصول الرجاليه الثمانيه

\* رجال الكشي.

\* فهرس النجاشي.

\* رجال الشيخ وفهرسه.

\* رجال البرقي.

\* رساله أبي غالب الزراري.

\* مشيخه الصدوق.

\* مشيخه الشيخ الطوسي.

( ٥٦ )

( ٥٧ )

اهتم علماء الشيعة من عصر التابعين الى يومنا هذا بعلم الرجال، فألّفوا معاجم تتكفل لبيان أحوال الرواه وبيان وثاقتهم أو ضعفهم، وأول تأليف ظهر لهم في أوائل النصف الثاني من القرن الاول هو كتاب «عبيد الله بن أبي رافع» كاتب أمير المؤمنين - عليه السلام -، حيث دون أسماء الصحابه الذين شايعوا علياً وحضروا حروبه وقاتلوا معه في البصره و صفين والنهروان، وهو مع ذلك كتاب تاريخ ووقائع.

وألّف عبدالله بن جيله الكناني (المتوفى عام ٢١٩ هـ) وابن فضال

وابن محبوب وغيرهم في القرن الثاني الى اوائل القرن الثالث، كتباً في هذا المضمار، واستمر تدوين الرجال الى اواخر القرن الرابع.

ومن المأسوف عليه، أنه لم تصل هذه الكتب الينا، وانما الموجود عندنا وهو الذي يعد اليوم اصول الكتب الرجاليه (١) ما دُونَ في القرنين الرابع والخامس، واليك بيان تلك الكتب والاصول التي عليها مدار علم الرجال، واليك اسماؤها واسماء مؤلفيها وبيان خصوصيات مؤلفاتهم.

١ . المعروف أن الاصول الرجاليه اربعة أو خمسه بزياده رجال البرقي، لكن عددها ثمانيه بلحاظ أن الجميع من تراث القدماء، وان كان بينها تفاوت في الوزن والقيمه، فلاحظ.

( ٥٨ )

## [ ١١ اصول الرجاليه الثمانيه.]

### ١ رجال الكشي

#### ١ رجال الكشي

هو تأليف محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بالكشي، والكشي بالفتح والتشديد بلد معروف على مراحل من سمرقند، خرج منه كثير من مشايخنا وعلمائنا، غير أن النجاشي ضبطه بضم الكاف، ولكن الفاضل المهندس البرجندی ضبطه في كتابه المعروف «مساحه الارض والبلدان والاقاليم» بفتح الكاف وتشديد الشين، وقال: «بلد من بلاد ما وراء النهر وهو ثلاثه فراسخ في ثلاثه فراسخ».

وعلى كل تقدير فالكشي من عيون الثقات والعلماء والاثبات. قال النجاشي: «محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي أبو عمرو، كان ثقه عيناً وروى عن الضعفاء كثيراً، وصحب العياشي وأخذ عنه وتخرج عليه وفي داره التي كانت مرتعاً للشيعة وأهل العلم. له كتاب الرجال، كثير العلم وفيه أغلاط كثيره» (١).

وقال الشيخ في الفهرست: «ثقه بصير بالاخبار والرجال، حسن الاعتقاد، له كتاب الرجال» (٢).

وقال في رجاله: «ثقه بصير بالرجال والأخبار، مستقيم المذهب» (٣).

وأما أستاذه العياشي أبو النَّضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندی المعروف بالعياشي، فهو ثقه صدوق عين من عيون هذه الطائفه... قال لنا أبو جعفر



الزاهد: أنفق أبو النَّضْر على العلم والحديث تركه أبيه وسائرهما وكانت ثلاثمائة ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو

١ . رجال النجاشي: الرقم ١٠١٨.

٢ . فهرس الشيخ «الطبعة الاولى» الصفحه ١٤١، الرقم ٦٠٤، و: «الطبعة الثانية»، الصفحه ١٦٧ الرقم ٦١٥.

٣ . رجال الشيخ: ٤٩٧.

(٥٩)

مقابل أو قارئ أو معلق، مملوءه من الناس (١) وله كتب تتجاوز على مائتين.

قد أسمى الكشّي كتابه الرجال ب «معرفه الرجال» كما يظهر من الشّيخ في ترجمه أحمد بن داود بن سعيد الفزاري (٢).

وربّما يقال بأنه أسماه ب «معرفه الناقلين عن الأئمه الصادقين» أو «معرفه الناقلين» فقط، وقد كان هذا الكتاب موجوداً عند السيد ابن طاووس، لأنه تصدّى بترتيب هذا الكتاب وتبويبه وضمّه الى كتب أخرى من الكتب الرجاليّه وأسماه ب «حلّ الاشكال في معرفه الرجال» وكان موجوداً عند الشهيد الثاني، ولكن الموجود من كتاب الكشّي في هذه الاعصار، هو الذي اختصره الشيخ مسقطاً منه الزوائد، واسماه ب «اختيار الرجال»، وقد عدّه الشيخ من جمله كتبه، وعلى كل تقدير فهذا الكتاب طبع في الهند وغيره، وطبع في النجف الاشرف وقد فهرس الناشر أسماء الرواه على ترتيب حروف المعجم. وقام اخيراً المتتبع المحقق الشيخ حسن المصطفوي بتحقيقه تحقيقاً رائعاً وفهرس له فهارس قيمه شكر الله مساعيه .

كيفية تهذيب رجال الكشّي

قال القهبائي: «إن الاصل كان في رجال العامه والخاصه فاختر منه الشيخ، الخاصه» (٣).

والظاهر عدم تماميته، لأنه ذكر فيه جمعاً من العامه رووا عن ائمتنا

١ . راجع رجال النجاشي: الرقم ٩٤٤.

٢ . ذكره في «ترتيب رجال الكشّي» الذي رتب فيه «اختيار معرفه الرجال» للشيخ على حروف التهجي، والكتاب غير مطبوع بعد، والنسخه الموجوده بخط المؤلف عند المحقق التستري دام ظله.

٣ . راجع فهرس

الشيخ: «الطبعة الاولى» الصفحه ٣٤، الرقم ٩٠، و: «الطبعة الثانيه» الصفحه ٥٨، الرقم ١٠٠.

(٦٠)

كمحمد بن اسحاق، ومحمد بن المنكدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جميع، وعمرو بن قيس، وحفص بن غياث، والحسين بن علوان، وعبد الملك بن جريج، وقيس بن الربيع، ومسعده بن صدقه، وعباد بن صهيب، وأبى المقدام، وكثير النوا، ويوسف بن الحرث، وعبد الله البرقى (١).

والظاهر أن تنقيحه كان بصوره تجريده عن الهفوات والاشتباهات التي يظهر من النجاشى وجودها فيه.

ان الخصوصيه التي تميز هذا الكتاب عن سائر ما ألف في هذا المضممار عباره عن التركيز على نقل الروايات المربوطه بالرواه التي يقدر القارىء بالامعان فيها على تمييز الثقه عن الضعيف وقد ألفه على نهج الطبقات مبتدئاً بأصحاب الرسول والوصى الى أن يصل الى أصحاب الهادى والعسكرى - عليهما السلام - ثم الى الذين يلونهم وهو بين الشيعة كطبقات ابن سعد بين السنه.

## ٢ رجال النجاشى

### ٢ رجال النجاشى

هو تأليف الثبت البصير الشيخ أبى العباس (٢) أحمد بن على بن أحمد بن العباس، الشهير بالنجاسى، وقد ترجم نفسه فى نفس الكتاب وقال: «أحمد بن على بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن النجاشى، الذى ولى الاهواز وكتب الى أبى عبد الله - عليه السلام - يسأله وكتب اليه رساله عبد الله بن النجاشى المعروفه (٣) ولم ير لأبى عبد الله - عليه السلام - مصنف غيره.

١. قاموس الرجال: ١ / ١٧.

٢. يكنى ب «أبى العباس» تاره وب «أبى الحسين» اخرى.

٣. هذه الرساله مرويه فى كشف الريبه ونقلها فى الوسائل فى كتاب التجاره، لاحظ: الجزء ١٢، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به.

(٦١)

مصنف هذا الكتاب

كتاب «الجمعه وما ورد فيه من الاعمال»، وكتاب «الكوفه وما فيها من الاثار والفضائل»، وكتاب «أنساب بنى نصر بن قعين وأيامهم وأشعارهم»، وكتاب «مختصر الانوار» و« مواضع النجوم التي سمتها العرب» (١).

وقد ذكر في ديباجه الكتاب الحوافز التي دعتة الى تأليف فهرسه وقال: «فأنى وقفت على ما ذكره السيد الشريف أطال الله بقاءه وأدام توفيقه من تعبير قوم من مخالفتنا أنه لا- سلف لكم ولا مصنف، وهذا قول من لا علم له بالناس. ولا وقف على أخبارهم، ولا- عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه ولا حجه علينا لمن لا يعلم ولا عرف، وقد جمعت من ذلك ما استطعته ولم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب وانما ذكرت ذلك عذراً الى من وقع اليه كتاب لم أذكره... الى أن قال: على أن لاصحابنا (رحمهم الله) في بعض هذا الفن كتباً ليست مستغرقة لجميع ما رسم، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم وحُدَّ ان شاء الله، وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر الطرق فيخرج عن الغرض (٢).

اقول: الرجل نقاد هذا الفن ومن أجلائه وأعيانه، وحاز قصب السبق في ميدانه، قال العلامة في الخلاصه: «ثقه معتمد عليه، له كتاب الرجال نقلنا منه في كتابنا هذا وغيره أشياء كثيرة، وتوفى بمطير آباد في جمادى الاولى سنه خمسين واربعمائه وكان مولده في صفر سنه اثنتين وسبعين وثلاثمائه (٣).

وقد اعتمد عليه المحقق في كتاب المعبر. فقد قال في غساله ماء الحمام: «وابن جمهور ضعيف جداً ذلك النجاشى في كتاب الرجال» (٤).

١ . رجال النجاسى: الرقم ٢٥٣.

٢ . رجال النجاشى: ٣.

٣ . رجال العلامة: ٢٠ ٢١، طبعه النجف.

٤ . المعبر: ١ / ٩٢.

وأطراه كل من تعرض له، فهو أبو عذر هذا الامر وسابق حلبته كما لا يخفى، ولكتابه هذا امتيازات نشير اليها:

الاول: اختصاصه برجال الشيعة كما ذكر في مقدمته، ولا يذكر من غير الشيعي إلا إذا كان عامياً روى عنا، أو صنّف لنا فيذكره مع التنييه عليه، كالمدائني والطبري وكذا في شيعي غير امامي فيصرح كثيراً وقد يسكت.

الثاني: تعرضه لجرح الرواه وتعديلهم غالباً استقلالاً أو استطراداً، ورب رجل وثقه في ضمن ترجمه الغير، وربما أعرض عن التعرض بشيء من الوثاقه والضعف في حق بعض من ترجمهم.

نعم، ربما يقال: كل من أهمل فيه القول فذلك آيه ان الرجل عنده سالم عن كل مغمز ومطعن، ولكنه غير ثابت، حيث ان كتابه ليس الا مجرد فهرس لمن صنّف من الشيعة أو صنّف لهم دون الممدوحين والمذمومين، وليس يجب على مؤلف حول الرجال، أن يتعرض للمدح والذم، فسكوته ليس دليلاً على المدح ولا على كونه شيعياً امامياً، وان كان الكتاب موضوعاً لبيان الشيعة أو من صنّف لهم، لكن الاخير (عدم دلالته على كونه شيعياً امامياً) موضع تأمل، لتصريحه بأن الكتاب لبيان تأليف الاصحاب ومصنفاتهم، فما دام لم يصرح بالخلاف يكون الاصل كونه امامياً.

الثالث: تشبته في مقالاته وتأمله في افاداته، والمعروف أنه أثبت علماء الرجال وأضبّطهم واضبّط من الشيخ والعلامة، لان البناء على كثره التأليف يقتضى قله التأمل. وهذا الكلام وان كان غير خال عن التأمل لكنه جار على الغالب.

الرابع: سعه معرفته بهذا الفن، وكثره اطلاعه بالاشخاص، وما يتعلق بهم من الاوصاف والانساب وما يجرى مجراهما، ومن تتبع كلامه عند ذكر الاشخاص يقف على نهايه معرفته بأحوال الرجال وشده احاطته بما يتعلق بهذا

( ٦٣ )

المجال من جهه معاصرتة ومعاشرته لغير واحد منهم،

كما يشهد استطراده ذكر امور لا يطلع عليها الا المصاحب ولا يعرفها غير المراقب الواجد (١).

وقد حصل له هذا الاطلاع الواسع بصحبته كثيراً من العارفين بالرجال كالشيخ أحمد بن الحسين الغضائرى، والشيخ أحمد بن على بن عباس بن نوح السيرافى (٢)، وأحمد بن محمد «ابن الجندى» (٣)، وابى الفرج محمد بن على بن يعقوب بن اسحاق بن ابى قره الكاتب (٤)، وغيره من نقاد هذا الفن وأجلائه (٥).

الخامس: أنه ألف فهرسه بعد فهرس الشيخ الطوسى بشهاده أنه ترجمه وذكر فيه فهرس الشيخ (٦) والسابر فى فهرس النجاشى يقف على أنه كان ناظراً لفهرس معاصره ولعل بعض ما جاء فيه مخالفاً لما فى فهرس الشيخ كان لغايه التصحيح، وكان المحقق البروجردى - قدس سره - يعتقد بأن فهرس النجاشى كالذيل لفهرس الشيخ.

وأخيراً نقول: إن المعروف فى وفاته هو أنه توفى عام ٤٥٠ هـ، ونص عليه العلامة فى خلاصته، لكن القارئ يجد فى طيّات الكتاب أنه أرخ فيه وفاه محمد بن الحسن بن حمزه الجعفرى عام ٤٦٣ هـ (٧). ولازم ذلك أن يكون حياً الى هذه السنه، ومن المحتمل أن تكون الزيادة من النسخ أو القراء، وكانت

١ . لاحظ ترجمه سليمان بن خالد، الرقم ٤٨٤، وترجمه سلامه بن محمد، الرقم ٥١٤، فى نفس الكتاب تجد مدى اطلاعه على أحوال الرجال.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ١٠٩.

٣ . قال فى رجاله بالرقم ٢٠٦: أحمد بن محمد بن عمران بن موسى، ابو الحسن المعروف ب «ابن الجندى» استاذنا- رحمه الله - الحقنا بالشيوخ فى زمانه.

٤ . لاحظ رجال النجاشى: الرقم ١٠٦٦

٥ . لاحظ سماء المقال: ١ / ٥٩ ٦٦.

٦ . لاحظ رجال النجاشى: الرقم ١٠٦٨.

٧ . لاحظ رجال النجاشى:

الزيادة فى الحاشية، ثم أدخلها المتأخرون من النساخ فى المتن زاعمين أنه منه كما اتفق ذلك فى غير مورد.

ثم إن الشيخ النجاشى قد ترجم عدّه من الرواه ووثقهم فى غير تراجمهم، كما أنه لم يترجم عدّه من الرواه مستقلا، ولكن وثقهم فى تراجم غيرهم، ولأجل اكمال البحث عقدنا العنواين التالين لثلاً يفوت القارئ فهرس الموثوقين فى تراجم غيرهم:

الأول: من لهم تراجم ولكن وثّقوا فى تراجم غيرهم.

١ أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان الزرارى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك (الرقم ٣١٣).

٢ سلمه بن محمد بن عبدالله الخزاعى، وثّقه فى ترجمه أخيه منصور بن محمد (الرقم ١٠٩٩).

٣ شهاب بن عبد ربه الاسدى، وثقه فى ترجمه ابن أخيه اسماعيل بن عبد الخالق (الرقم ٥٠).

٤ صالح بن خالد المحاملى الكناسى، وثّقه فى باب الكنى فى ترجمه ابى شعيب المحاملى (الرقم ١٢٤٠).

٥ عمرو بن منهال بن مقلاص القيسى، وثّقه فى ترجمه ابنه حسن بن عمرو بن منهال (الرقم ١٣٣).

٦ محمد بن عطيه الحناط، وثقه فى ترجمه أخيه الحسن بن عطيه الحناط (الرقم ٩٣).

٧ محمد بن همام بن سهيل الاسكافى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك الفزارى (الرقم ٣١٣).

الثانى: من ليس لهم ترجمه ولكن وثّقوا فى تراجم الغير:

١ أحمد بن محمد بن الهيثم العجلى، وثقه فى ترجمه ابنه الحسن (الرقم ١٥١).

٢ اسد بن اعفر المصرى، وثقه فى ترجمه ابنه داود (الرقم ٤١٤).

٣ اسماعيل بن أبى السمال الاسدى، وثقه فى ترجمه أخيه إبراهيم (الرقم ٣٠).

٤ اسماعيل بن الفضل بن يعقوب النوفلى، وثقه فى ترجمه ابن أخيه الحسين بن محمد بن الفضل (الرقم ١٣١).

٥ جعفر بن إبراهيم الطالبي الجعفرى، وثقه فى ترجمه

ابنه سليمان (الرقم ٤٨٣).

٦ حسن بن ابي ساره الرواسي، وثقه في ترجمه ابنه محمد (الرقم ٨٨٣).

٧ حسن بن شجره بن ميمون الكندي، وثقه في ترجمه اخيه علي (الرقم ٧٢٠).

٨ حسن بن علوان الكلبي، وثقه في ترجمه اخيه الحسين (الرقم ١١٦).

٩ حسن بن محمد بن خالد الطيالسي، وثقه في ترجمه اخيه عبد الله (الرقم ٥٧٢).

١٠ حفص بن سابور الزيّات، وثقه في ترجمه اخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).

١١ حفص بن سالم، وثقه في ترجمه أخيه عمر (الرقم ٧٥٨).

١٢ حيان بن علي العنزي، وثقه في ترجمه أخيه مندل (الرقم ١١٣١).

(٦٦)

١٣ زكريا بن سابور الزيّات، وثقه في ترجمه أخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).

١٤ زياد بن سابور الزيّات، وثقه في ترجمه أخيه بسطام (الرقم ٢٨٠).

١٥ زياد بن أبي الجعد الاشجعي، وثقه في ترجمه ابن ابنه رافع ابن سلمه (الرقم ٤٤٧).

١٦ زياد بن سوجه العمري، وثقه في ترجمه أخيه حفص (الرقم ٣٤٨).

١٧ سلمه بن زياد بن أبي الجعد الاشجعي، وثقه في ترجمه ابنه رافع (الرقم ٤٤٧).

١٨ شجره بن ميمون بن ابي اراكه الكندي، وثقه في ترجمه ابنه علي (الرقم ٧٢٠).

١٩ صباح بن موسى الساباطي، وثقه في ترجمه أخيه عمار (الرقم ٧٧٩).

٢٠ عبد الاعلى بن علي أبي شعبه الحلبي، وثقه في تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ٢٤٥) وأخويه عبيدالله (الرقم ٦١٢) ومحمد (الرقم ٨٨٥).

٢١ عبد الخالق بن عبد ربه الاسدي، وثقه في ترجمه ابنه اسماعيل (الرقم ٥٠).

٢٢ عبد الرحمن بن أبي عبدالله البصري، وثقه في ترجمه ابن ابنه اسماعيل بن همام (الرقم ٦٢).

٢٣ عبد الرحيم بن عبد ربه الاسدى، وثقه فى ترجمه ابن اخيه اسماعيل بن عبد الخالق (الرقم ٥٠).

٢٤ عبدالله بن رباط البجلي، وثقه فى ترجمه ابنه محمد (الرقم



٢٥ عبدالله بن عثمان بن عمرو الفزاري، وثقه في ترجمه أخيه حمّاد (الرقم ٣٧١).

٢٦ عبد الملك بن سعيد الكنانى، وثقه في ترجمه أخيه عبدالله (الرقم ٥٦٥).

٢٧ عبد الملك بن عتبة النخعى، وثقه في ترجمه عبد الملك بن عتبة الهاشمى (الرقم ٦٣٥).

٢٨ على بن ابى شعبه الحلبي، وثقه في ترجمه ابنه عبيدالله (الرقم ٦١٢).

٢٩ على بن بشير، وثقه في ترجمه أخيه محمد (الرقم ٩٢٧).

٣٠ على بن عطيه الحنّاط، وثقه في ترجمه أخيه الحسن (الرقم ٩٣).

٣١ عمران بن على بن ابى شعبه الحلبي، وثقه في تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ٢٤٥) وأخويه عبيد الله (الرقم ٦١٢) ومحمد (الرقم ٨٨٥).

٣٢ عمر بن ابى شعبه الحلبي، وثقه في ترجمه ابن اخيه عبيدالله بن على (الرقم ٦١٢).

٣٣ عمرو بن مروان اليشكري، وثقه في ترجمه أخيه عمّار (الرقم ٧٨٠).

٣٤ قيس بن موسى الساباطى، وثقه في ترجمه أخيه عمّار (الرقم ٧٧٩).

٣٥ أبو خالد، محمد بن مهاجر بن عبيد الأزدى، وثقه في ترجمه ابنه اسماعيل (الرقم ٤٦).

٣٦ محمد بن الهيثم العجلي، وثقه في ترجمه ابن ابنه الحسن بن أحمد (الرقم ١٥١).

٣٧ محمد بن سوجه العمرى، وثقه في ترجمه أخيه حفص (الرقم ٣٤٨).

٣٨ معاذ بن مسلم بن أبى ساره، وثقه في ترجمه ابن عمّه محمد بن الحسن (الرقم ٨٨٣).

٣٩ همّام بن عبد الرحمن بن ميمون البصرى، وثقه في ترجمه ابنه اسماعيل (الرقم ٦٢).

٤٠ يعقوب بن إلياس بن عمرو البجلي، وثقه في ترجمه اخيه عمرو (الرقم ٧٧٢).

٤١ ابو الجعد الاشجعي، وثقه في ترجمه ابن حفيده رافع بن سلمه بن زياد (الرقم ٤٤٧).

٤٢ ابو شعبه الحلبي، وثَّقه في ترجمه ابن ابنه عبيدالله بن علي (الرقم ٤١٢).

٤٣ ابو عامر بن جناح

الأزدى، وثقه فى ترجمه اخيه سعيد (الرقم ٥١٢).

### ٣ رجال الشيخ

٣ رجال الشيخ

تأليف الشيخ محمد بن الحسن الطوسى (المولود عام ٣٨٥ هـ، والمتوفى عام ٤٦٠ هـ) فقد جمع فى كتابه «أصحاب النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - والائمة - عليهم السلام -» حسب ترتيب عصورهم.

يقول المحقق التستري دام ظله : «إن مسلك الشيخ فى رجاله يغير

(٦٩)

مسلكه فى الفهرس ومسلك النجاشى فى فهرسه، حيث إنه أراد فى رجاله استقصاء اصحابهم ومن روى عنهم مؤمناً كان او منافقاً، إمامياً كان او عامياً، فعَدَّ الخلفاء ومعاويه وعمرو بن العاص ونظراءهم من اصحاب النبى، وعدَّ زياد بن اييه وابنه عبيدالله بن زياد من اصحاب أمير المؤمنين، وعدَّ منصوراً الدوانيقى من اصحاب الصادق - عليه السلام - بدون ذكر شىء فيهم، فالاستناد اليه ما لم يحرز إماميه رجل غير جائز حتى فى اصحاب غير النبى وأمير المؤمنين، فكيف فى أصحابهما؟!» (١).

ومع ذلك فلم يأت بكل الصحابه، ولا بكل اصحاب الائمة، ويمكن أن يقال: ان الكتاب حسب ما جاء فى مقدمته ألف لبيان الرواه عن الائمة، فالظاهر كون الراوى إمامياً ما لم يصرح بالخلاف أو لا أقل شيعياً فتدبر.

وكان سيدنا المحقق البروجردى يقول: «ان كتاب الرجال للشيخ كانت مذكرات له ولم يتوفق لاكماله، ولاجل ذلك نرى انه يذكر عده أسماء ولا يذكر فى حقهم شيئاً من الوثاقه والضعف ولا الكتاب والروايه، بل يعدهم من أصحاب الرسول والائمة فقط».

### ٤ فهرس الشيخ

٤ فهرس الشيخ

وهو له - قدس سره - فقد أتى بأسماء الذين لهم أصل أو تصنيف (٢).

ان الشيخ الطوسى مؤلف الرجال والفهرس أظهر من أن يعرّف، اذ هو الحبر الذى تقتطف منه أزهار العلوم، ويقتبس منه أنواع الفضل، فهو رئيس المذهب والمله، وشيخ المشايخ الاجله، فقد أطراه كل من ذكره، ووصفه بشيخ

الطائفه على الاطلاق، ورئيسها الذى تلوى اليه الاعناق. صنّف فى

١ . قاموس الرجال: ١ / ١٩.

٢ . سيوافيك الفرق بين الاصل والتصنيف فى الابحاث الاتيه.

(٧٠)

جميع علوم الاسلام، فهو مضافاً الى اختيار الكشى، صنف الفهرس والرجال.

أما الفهرس فهو موضوع لذكر الاصول والمصنفات، وذكر الطرق اليها غالباً وهو يفيد من جهتين:

الاولى: فى بيان الطرق الى نفس هذه الاصول والمصنفات.

الثانيه: ان الشيخ نقل فى التهذيب روايات من هذه الاصول والمصنفات، ولم يذكر طريقه إلى تلك الأُصول والمصنفات، لا فى نفس الكتاب ولا فى خاتمه الكتاب، ولكن ذكر طريقه إليها فى الفهرس، بل ربما يكون مفيداً من وجه ثالث وهو أنه ربما يكون طريق الشيخ الى هذه الاصول والمصنفات ضعيفاً فى التهذيب، ولكنه صحيح فى الفهرس، فيصح توصيف الخبر بالصحة لاجل الطريق الموجود فى الفهرس، لكن بشرط أن يعلم أن الحديث مأخوذ من نفس الكتاب. وعلى كل تقدير فالفهرس موضوع لبيان مؤلفي الشيعة على الاطلاق سواء كان امامياً أو غيره.

قال فى مقدمته: «فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول فلا بد أن اشير الى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعول على روايته أو لا-؟ وابين اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له؟ لان كثيراً من مصنفى أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده، فأذا سهل الله اتمام هذا الكتاب فأنه يطلع على اكثر ما عمل من التصانيف والاصول ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم» (١).

ولكنه - قدس سره - لم يف بوعده فى كثير من ذوى المذاهب الفاسده فلم يقل فى إبراهيم بن أبى بكير بن أبى السمال شيئاً مع أنه كان واقفياً كما

١ . الفهرس: «الطبعه الاولى»

صرح به الكشي والنجاشي، ولم يذكر شيئاً في كثير من الضعفاء حتى في مثل الحسن بن علي السجاد الذي كان يفضل أبا الخطاب على النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -، والنجاشي مع أنه لم يعد ذلك في أول كتابه، أكثر ذكراً منه بفساد مذهب الفاسدين وضعف الضعفاء (١).

## ٥ رجال البرقي

### ٥ رجال البرقي

كتاب الرجال للبرقي كرجال الشيخ، ذكر فيه أسماء أصحاب النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والائمة الى الحجة صاحب الزمان - عليهم السلام - ولا يوجد فيه أى تعديل وتجريح، وذكر النجاشي في عداد مصنفات البرقي كتاب الطبقات، ثم ذكر ثلاثة كتب اخر ثم قال: «كتاب الرجال» (الرقم ١٨٢).

والموجود هو الطبقات المعروف برجال البرقي، المطبوع مع رجال أبي داود في طهران، واختلفت كلماتهم في أن رجال البرقي هل هو تأليف أحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب المحاسن (المتوفى عام ٢٧٤ هـ أو عام ٢٨٠ هـ) أو تأليف أبيه، والقرائن تشهد على خلاف كلتا النظريتين واليك بيانها:

١ انه كثيراً ما يستند في رجاله الى كتاب سعد بن عبدالله بن أبي خلف الاشعري القمي (المتوفى ٣٠١ هـ أو ٢٩٩ هـ) وسعد بن عبدالله ممن يروى عن أحمد بن محمد بن خالد فهو شيخه، ولا معنى لاستناد البرقي الى كتاب تلميذه (٢).

٢ وقد عنون فيه عبدالله بن جعفر الحميري وصرح بسماعه وهو مؤلف قرب الاسناد وشيخ القميين، وهو يروى عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فيكون البرقي شيخه، فكيف يصرح بسماعه منه؟ (٣).

١ . لاحظ قاموس الرجال: ١ / ١٨.

٢ . رجال البرقي: ٢٣، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٤٦،

٣ . رجال البرقي: ٦٠، ٦١.

(٧٢)

٣ وقد عنون فيه أحمد بن أبي عبدالله، وهو نفس أحمد بن محمد بن خالد البرقي المعروف، ولم يذكر أنه مصنف الكتاب كما هو القاعده فيمن يذكر نفسه في كتابه، كما فعل الشيخ والنجاشي في فهرسيهما والعلامة وابن داود في كتابيهما (١).

٤ وقد عنون محمد بن خالد ولم يشر الى أنه أبوه (٢).

وهذه القرائن تشهد أنه ليس تأليف البرقي ولا والده، وهو إما من تأليف ابنه أعني أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي الذي يروي عنه الكليني، أو تأليف نجله أعني أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي الذي يروي عنه الصدوق، والثاني أقرب لعنوانه سعداً والحميري اللذين يعدان معاصرين لابن وفي طبقه المشيخه للنجل (٣).

### ٦ رساله أبي غالب الزراري

٦ رساله أبي غالب الزراري

وهي رساله للشيخ أبي غالب، أحمد بن محمد الذي ينتهي نسبه الى بكير بن أعين. وهذه الرساله في نسب آل أعين، وتراجم المحدثين منهم، كتبها أبو غالب الى ابن ابنه «محمد بن عبدالله بن أبي غالب» وهي اجازة منه سنة ٣٥٦ هـ، ثم جددها في سنة ٣٦٧ هـ، وتوفي بعد ذلك بسنه (اي سنة ٣٦٨ هـ) وكانت ولادته سنة ٢٨٥ هـ، ذكر في تلك الرساله بضعه وعشرين من مشايخه، منهم: جدّه أبو طاهر الذي مات سنة ٣٠٠ هـ (٤)، ومنهم: عبدالله بن جعفر الحميري الذي ورد الكوفه سنة ٢٩٧ هـ (٥).

١ . رجال البرقي: ٥٧، ٥٩.

٢ . رجال البرقي: ٥٠، ٥٤، ٥٥.

٣ . لاحظ قاموس الرجال: ١ / ٣١.

٤ . رساله في آل أعين: ٣٨، من النسخه المطبوعه مع شرح العلامة الابطحي.

٥ . رساله في آل أعين: ٣٨.

(٧٣)

وفي أواخر الرساله ذكر فهرس الكتب

الموجوده عنده، التي يرويها هو عن مؤلفيها، وتبلغ مائه واثنين وعشرين كتاباً وجزءاً، واجاز لابن ابنة المذكور روايتها عنه وقال: «ثبت الكتب التي أجزت لك روايتها على الحال التي قدّمت ذكرها»(١).

قال العلامة الطهراني: «وفي هذا الكتاب تراجم كثيره من آل أعين الذين كان منهم في عصر واحد اربعون محدثاً. قال فيه: ولم يبق في وقتي من آل أعين أحدٌ يروي الحديث، ولا يطلب العلم، وشححت على أهل هذا البيت الذي لم يخل من محدث أن يضمحل ذكرهم، ويدرس رسمهم، ويبطل حديثهم من أولادهم»(٢).

وبالجمله، هذه الرساله مع صغر حجمها تعدّ من الاصول الرجاليه وهي بعينها مندرجه في «كشكول» المحدث البحراني.

وطبعت أخيراً مع شرح العلامة الحجه السيد محمد على الابطحي شكر الله مساعيه وفيه فوائد مهمه.

## ٧ مشيخه الصدوق

### ٧ مشيخه الصدوق

وهي تأليف الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه المولود بدعاء الحجه صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف عام ٣٠٦ هـ، والمتوفى عام ٣٨١ هـ، وهو أوسط المحمدين الثلاثة المصنفين للكتب الاربعه، وهو قد سلك في كتابه هذا مسلكاً غير ما سلكه الشيخ الكليني، فإن ثقته الاسلام يذكر جميع السند غالباً إلا قليلاً، اعتماداً على ما ذكره في الاخبار السابقه، واما الشيخ الصدوق في كتاب «من لا يحضره

١ . رساله في آل عين: ٤٥.

٢ . رساله في آل أعين: ٤٢.

(٧٤)

الفقيه» فهو بنى من أول الامر على اختصار الاسانيد، وحذف اوائل الاسناد، ثم وضع في آخره مشيخه يعرف بها طريقه إلى من روى عنه، فهي المرجع في اتصال سنده في أخبار هذا الكتاب، وهذه المشيخه احدى الرسائل الرجاليه التي لا تخلو من فوائد، وقد أدرجها الصدوق

- رحمه الله فى آخر كتابه «من لا يحضره الفقيه».

## ٨ مشيخه الشيخ الطوسى فى كتابى: التهذيب والاستبصار

٨ مشيخه الشيخ الطوسى فى كتابى: التهذيب والاستبصار

وهى كمشيخه الصدوق، فقد صدر الشيخ أحاديث الكتابين بأسماء اصحاب الاصول والمصنفات، وذكر سنده اليهم فى مشيخه الكتابين التى جعلها فى آخر كل من الكتابين. وسيوافيك البحث حول المشيختين.

توالى التأليف فى علم الرجال

وقد توالى التأليف فى علم الرجال بعد هذه الاصول الثمانية، ولكن لا يقاس فى الوزن والقيمه بها، ولاجل ذلك يجب الوقوف عليها واستخراج ما فيها من النصوص فى حق الرواه، وسيوافيك وجه الفرق بين هذه الكتب وما ألف بعدها وقيمه توثيق المتأخرين.

الفرق بين الرجال والفهرس

قد أوأنا إلى ان الصحيح هو تسميه كتاب النجاشى بالفهرس لا بالرجال، ولإكمال البحث نقول:

الفرق بين كتاب الرجال وفهرس الاصول والمصنفات، أن الرجال ما كان مبنياً على بيان طبقات اصحابهم - عليهم السلام - (١) كما عليه رجال الشيخ،

١ . قاموس الرجال: ١ / ٣٣، واطاف: ان اصل رجال الكشى كان على الطبقات والظاهر انه يكفى فى هذا النوع من التأليف ذكر الاشخاص على ترتيب الطبقات وان لم يكن على طبقات اصحابهم - عليهم السلام -، والموجود من الكشى هو النمط الاول.

(٧٥)

حيث شرع بتدوين أسماء اصحاب النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - ثم الامام على - عليه السلام - وهكذا.

وأما الفهارس، فيكتفى فيها بمجرد ذكر الاصول والمصنفات ومؤلفيها وذكر الطرق اليها، ولاجل ذلك ترى النجاشى يقول فى حق بعضهم، «ذكره اصحاب الفهرس»، وفى بعضهم: «ذكره اصحاب الرجال»، ويؤيد ذلك ما ذكره نفس النجاشى وفى مقدمه الجزء الاول من الكتاب (١) وفى اول الجزء الثانى منه حيث يصفه بقوله: «الجزء الثانى من كتاب فهرس اسماء مصنفى الشيعة وذكر طرف من كناههم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم



وما قيل في كل رجل منهم من مدح أو ذم»(٢).

قال المحقق التستري: «إن كتب فن الرجال العام على أنحاء: منها بعنوان الرجال المجرد ومنها بعنوان معرفه الرجال، ومنها بعنوان تاريخ الرجال، ومنها بعنوان الفهرس، ومنها بعنوان الممدوحين والمذمومين، ومنها بعنوان المشيخه، ولكل واحد موضوع خاص»(٣).

١ . رجال النجاشى: ٣.

٢ . رجال النجاشى: ٢١١.

٣ . قاموس الرجال: ١ / ١٨.

( ٧٤ )

( ٧٧ )

## ٢ رجال ابن الغضائرى

### اشاره

٢ رجال ابن الغضائرى

\* ترجمه الغضائرى.

\* ترجمه ابن الغضائرى.

\* كيفيه وقوف العلماء على كتاب الضعفاء.

\* هل الكتاب للغضائرى او لابنه؟

\* الضعفاء رابع كتبه.

\* قيمته عند العلماء.

( ٧٨ )

( ٧٩ )

من الكتب الرجاليه المؤلفه فى العصور المتقدمه التى تعد عند البعض من أمهات الكتب الرجاليه، الكتاب الموسوم ب «رجال

الغضائري» تاره و «رجال ابن الغضائري» اخرى، وليس هو إلا كتابُ «الضعفاء» الذي أدرجه العلامة في خلاصته، والقهبائي في مجمعه. ولرفع الستر عن وجه الحقيقه يجب الوقوف على امور.

واليك البحث عنها واحداً بعد الاخر:

## أ ترجمه الغضائري

أ ترجمه الغضائري

الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائري من رجال الشيعة وهو معنى في كتب الرجال يا كبار.

قال النجاشي: «شيخنا رحمه الله له كتب» ثم ذكر أسماء تأليفه البالغه الى أربعة عشر كتاباً ولم يسم أي كتاب في الرجال، ثم قال: «اجازنا جميعها وجميع رواياته عن شيوخه ومات - رحمه الله - في منتصف شهر صفر سنة احدى عشر وأربعمائه» (١).

١ . رجال النجاشي: الرقم ١٦٦.

(٨٠)

وقال الشيخ في رجاله: «الحسين بن عبيدالله الغضائري يكنى أبا عبد الله كثير السماع، عارف بالرجال وله تصانيف ذكرناها في الفهرس، سمعنا منه وأجاز لنا بجميع رواياته. مات سنة احدى عشره وأربعمائه» (١). ولكن النسخ الموجوده من الفهرس خاليه من ترجمته ولعل ذلك صدر منه - رحمه الله - سهواً، أو سقط من النسخ المطبوعه، ولا يخفى أن هذه التعابير داله على وثاقه الرجل. بل يكفي كونه من مشايخ النجاشي والشيخ، وقد ثبت في محله وسيوافيك أن مشايخ النجاشي كلهم ثقات.

## ب ترجمه ابن الغضائري

ب ترجمه ابن الغضائري

هو أحمد بن الحسين بن عبيدالله ذكره الشيخ في مقدمه الفهرس وقال: «انى لما رأيت جماعه من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب اصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الاصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك... الا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله - رحمه الله - فانه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات والاخر ذكر فيه الاصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجدته وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من اصحابنا واخترم هو وعمد بعض ورثته الى اهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه» (٢).

وهذه العبارة تفيد أنه قد تلف

الكتابان قبل استساخهما، غير أن النجاشي كما سيوافيك ينقل عنه بكثره والمنقول عنه غير هذين الكتابين كما سيوافيك بيانه.

ويظهر من النجاشي في ترجمه أحمد بن الحسين الصيقل أنه اشترك مع ابن الغضائري في الاخذ عن والده وغيره حيث قال: «له كتب لا يعرف منها الا

١. رجال الشيخ: ٤٧٠، الرقم ٥٢.

٢. ديباجه فهرس الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ٢١، وفي «الطبعه الثانيه» الصفحه ٢٣ ٢٤.

(٨١)

النوادر قرأته انا وأحمد بن الحسين - رحمه الله - على أبيه» (١). كما يظهر ذلك أيضاً في ترجمه على بن الحسن بن فضال حيث قال: «قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة والزكاه ومناسك الحج والصيام والطلاق و... على أحمد بن عبد الواحد في مدّه، سمعتها معه» (٢). ويظهر ذلك في ترجمه عبدالله بن ابي عبدالله محمد بن خالد بن عمر بن الطيالسي قال: «ولعبد الله كتاب نوادر الى ان قال: ونسخه اخرى نوادر صغيره رواه أبو الحسين النصيبي، اخبرناها بقراءه أحمد بن الحسين» (٣).

نعم يظهر من ترجمه على بن محمد بن شيران أنه من أساتذه النجاشي حيث قال: «كنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين» (٤). والاجتماع عند العالم لا يكون الا للاستفاده منه.

والعجب أن النجاشي مع كمال صلته به ومخالطته معه لم يعنونه في فهرسه مستقلاً، ولم يذكر ما قاله الشيخ في حقه من أنه كان له كتابان... الخ، نعم نقل عنه في موارد وأشار في ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقي إلى كتاب تاريخه ويحتمل انه غير رجاله، كما يحتمل ان يكون نفسه، لشيوع اطلاق لفظ التاريخ على كتاب الرجال كتاريخ البخاري وهو كتاب رجاله المعروف، وتاريخ بغداد وهو نوع رجال، ويكفي في

وثاقه الرجل اعتماد مثل النجاشى عليه والتعبير عنه بما يشعر بالتكريم، وقد نقل المحقق الكلbasى كلمات العلماء فى حقه فلاحظ (٥).

١ . رجال النجاشى: الرقم ٢٠٠.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ٦٧٦.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٥٧٢.

٤ . رجال النجاشى: الرقم ٧٠٥.

٥ . لاحظ سماء المقال: ١ / ١٥٧.

(٨٢)

### ج كيفية وقوف العلماء على كتاب الضعفاء

ج كيفية وقوف العلماء على كتاب الضعفاء

ان اول من وجده هو السيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنى الحلبي (المتوفى سنة ٦٧٣ هـ) فأدرجه موزعاً له فى كتابه «حل الاشكال فى معرفه الرجال» الذى ألفه عام ٦٤٤ هـ ، وجمع فيه عبارات الكتب الخمسه الرجاليه وهى رجال الطوسى وفهرسه واختيار الكشى وفهرس النجاشى وكتاب الضعفاء المنسوب الى ابن الغضائرى. قال السيد فى اول كتابه بعد ذكر الكتب بهذا الترتيب: «ولى بالجميع روايات متصله سوى كتاب ابن الغضائرى» فيظهر منه أنه لم يروه عن أحد وإنما وجده منسوباً اليه، ولم يجد السيد كتاباً اخر للممدوحين منسوباً الى ابن الغضائرى والا أدرجه أيضاً ولم يقتصر بالضعفاء.

ثم تبع السيد تلميذاه العلامه الحلبي (المتوفى عام ٧٢٦ هـ) فى الخلاصه وابن داود فى رجاله (المؤلف فى ٧٠٧ هـ) فأدرجا فى كتابيهما عين ما أدرجه استاذهما السيد ابن طاووس فى «حل الاشكال» وصرح ابن داود عند ترجمه استاذه المذكور بأن اكثر فوائد هذا الكتاب ونكته من اشارات هذا الاستاذ وتحقيقاته.

ثم ان المتأخرين عن العلامه وابن داود كلهم ينقلون عنهما لان نسخه الضعفاء التى وجدها السيد ابن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخرين عنه، ولم يبق من الكتاب المنسوب الى ابن الغضائرى الا ما وضعه السيد ابن طاووس فى كتابه «حل الاشكال»، ولولاه لما بقى

منه أثر ولم يكن ادراجه فيه من السيد لاجل اعتباره عنده، بل ليكون الناظر في كتابه على بصيره، ويطلع على جميع ما قيل أو يقال في حق الرجل حقاً أو باطلاً، ليصير ملزماً بالتتبع عن حقيقه الامر.

وأما كتاب «حل الاشكال» فقد كان موجوداً بخط مؤلفه عند الشهيد

(٨٣)

الثاني، كما ذكره في اجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد، وبعده انتقل الى ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه كتابه الموسوم ب «التحرير الطاووسي» ثم حصلت تلك النسخه بعينها عند المولى عبدالله بن الحسين التستري (المتوفى سنة ١٠٢١ هـ) شيخ الرجاليين في عصره، وكانت مخرقه مشرفه على التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات كتاب الضعفاء المنسوب الى ابن الغضائري، مرتباً على الحروف وذكر في أوله سبب استخراجه فقط. ثم وزع تلميذه المولى عناية الله القهبائي، تمام ما استخرجه المولى عبدالله المذكور، في كتابه «مجمع الرجال» المجموع فيه الكتب الخمسه الرجاليه حتى ان خطبها بيعنها ذكرت في أول هذا المجمع (١).

واليك نص ما ذكره المولى عبدالله التستري حسب ما نقله عنه تلميذه القهبائي في مقدمه كتابه «مجمع الرجال»: اعلم أيّدك الله وإيانا أيّ لّمّا وقفت على كتاب السيد المعظم السيد جمال الدين أحمد بن طاووس في الرجال، فرأيتة مشتملاً على نقل ما في كتب السلف، وقد كنت رزقت بحمد الله النافع من تلك الكتب، الا كتاب ابن الغضائري، فاني كنت ما سمعت له وجوداً في زماننا وكان كتاب السيد هذا بخطه الشريف مشتملاً عليه فحداني التبرك به مع ظن الانتفاع بكتاب ابن الغضائري ان اجعله منفرداً عنه راجياً من الله الجواد، الوصول الى سبيل الرشاد» (٢). وعلى ذلك فالطريق الى ما ذكره ابن الغضائري عبارته عما أدرجه العلامه

وابن داود فى رجاليهما وأخيراً ما أدرجه القهبائى مما جرده استاذة التستري عن كتاب «حل الاشكال» وجعله كتاباً مستقلاً، واما طريق السيد الى الكتاب فغير معلوم او غير موجود.

هذا هو حال كتاب ابن الغضائرى وكيفيه الوقوف عليه ووصوله اليه.

١. راجع الذريعه إلى تصانيف الشيعة: ٢٨٨ / ٤، ٢٨٩، وج ١٠ / ٨٨ / ٨٩.

٢. مجمع الرجال: ١٠ / ١.

(٨٤)

### د الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

د الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

هاهنا قولان: أما الاول فقد ذهب الشهيد الثانى إلى انه تأليف نفس الغضائرى «الحسين بن عبيد الله» لا تأليف ابنه، اى «أحمد بن الحسين»، مستدلاً بما جاء فى الخلاصه فى ترجمه سهل بن زياد الآدمى حيث قال: «وقد كاتب أبا محمد العسكري - عليه السلام - على يد محمد بن عبد الحميد العطار فى المنتصف من شهر ربيع الآخر سنه خمس وخمسين ومائتين. ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين رحمهما الله. وقال ابن الغضائرى: انه كان ضعيفاً (١) قال الشهيد: «إن عطف ابن الغضائرى على أحمد بن الحسين يدل على انه غيره» (٢).

ولا يخفى عدم دلالة على ما ذكره، لان ما ذكره العلامة (... ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين) من تتمه كلام النجاشى الذى نقله العلامة عنه فى كتابه، فان النجاشى يعرف «السهل» بقوله: «كان ضعيفاً فى الحديث غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب واخرجه من قم إلى الرى، وكان يسكنها وقد كاتب ابا محمد إلى قوله: رحمهما الله» (٣).

وبالاسترحام (رحمهما الله) تم كلام النجاشى، ثم ان العلامة بعدما نقل عن النجاشى كلام ابن نوح وأحمد

بن الحسين فى حق الرجل، أراد أن يأتى بنص كلام ابن الغضائرى أيضاً فى كتاب الضعفاء، ولاجل ذلك عاد وقال: «قال ابن الغضائرى: انه كان ضعيفاً جداً فاسد الروايه والمذهب وكان أحمد بن محمد بن عيسى الاشعري أخرجه عن قم وأظهر البراءه منه ونهى الناس عن

١ . رجال العلامه: ٢٢٨ ٢٢٩.

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٢٢.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٤٩٠.

(٨٥)

السمع منه والروايه عنه ويروى المراسيل ويعتمد المجاهيل»(١).

وعلى هذا فعطف جمله «وقال ابن الغضائرى» على «أحمد بن الحسين» لا يدل على المغايره بعد الوقوف على ما ذكرناه(٢).

ويظهر هذا القول من غيره، فقد نقل المحقق الكلbasى، انه يظهر من نظام الدين محمد بن الحسين الساوجى فى كتابه المسمى ب «نظام الاقوال» أنه من تأليف الأب حيث قال فيه: «ولقد صنف اسلافنا ومشايخنا قدس الله تعالى أرواحهم فيه كتباً كثيره ككتاب الكشى، وفهرس الشيخ الطوسى، والرجال له ايضا، وكتاب الحسين بن عبيدالله الغضائرى إلى ان قال: وأكتفى فى هذا الكتاب عن أحمد بن على النجاشى بقولى «النجاشى» إلى أن قال: وعن الحسين بن عبيدالله الغضائرى ب «ابن الغضائرى»(٣). وعلى ما ذكره كلما اطلق ابن الغضائرى فالمراد هو الوالد، واما الولد فيكون نجل الغضائرى لا ابنه.

ويظهر التردد من المحقق الجليل مؤلف معجم الرجال دام ظله حيث استدل على عدم ثبوت نسبه الكتاب بقوله: «فان النجاشى لم يتعرض له مع أنه - قدس سره - بصدد بيان الكتب التى صنفها الاماميه، حتى انه يذكر ما لم يره من الكتب وانما سمعه من غيره أو رآه فى كتابه، فكيف لا يذكر كتاب شيخه الحسين بن عبيدالله او ابنه أحمد؟ وقد تعرض

- قدس سره - لترجمه الحسين بن عبيدالله وذكر كتبه ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما انه حكى عن أحمد بن

١ . رجال العلامة: ٢٢٨ ٢٢٩.

٢ . لاحظ سماء المقال: ٧ / ١، وقاموس الرجال: ٣٢ / ١.

٣ . سماء المقال: ٥ / ١ في الهامش. وكان نظام الدين الساوجي نزيل الري وتلميذ الشيخ البهائي، توفي بعد ١٠٣٨ هـ بقليل، وفرغ من تأليف نظام الاقوال في سنة ١٠٢٢ هـ، وهو بعد مخطوط لم يطبع.

(٨٦)

الحسين في عدّه موارد ولم يذكر أن له كتاب الرجال»(١).

ولكن النجاشي نقل عن ابن الغضائري كثيرا وكلمة قال: «قال أحمد بن الحسين» أو «ذكره أحمد بن الحسين» فهو المراد، وصرح في ترجمه البرقي بأن له كتاب التاريخ ومن القريب ان مراده منه هو كتاب رجاله، لشيوع تسميه «الرجال» بالتاريخ كما سيوافيك.

وأما الثاني، فهو أن الكتاب على فرض ثبوت النسبه، من تأليف ابن الغضائري (أحمد) لا نفسه أعنى الحسين ويدل عليه وجوه:

الاول: ان الشيخ كما عرفت ذكر لاحمد بن الحسين كتابين: أحدهما في الاصول والاخر في المصنفات، ولم يذكر للوالد اي كتاب في الرجال، وان وصفه الشيخ والنجاشي بكونه كثير السماع، عارفاً بالرجال، غير ان معرفه بالرجال لا تستلزم التأليف فيه، ومن المحتمل ان هذا الكتاب هو احد هذين او هو كتاب ثالث وضع لذكر خصوص الضعفاء والمذمومين، كما احتمله صاحب مجمع الرجال، ويحتمل ان يكون له كتاب آخر في الثقات والممدوحين وان لم يصل الينا منه خبر ولا اثر، كما ذكره الفاضل الخاجوي، محتملا ان يكون كتاب الممدوحين، احد الكتابين اللذين صرح بهما الشيخ في اول الفهرس على ما نقله صاحب سماء المقال (٢) ولكن الظاهر خلافه، وسيوافيك



حق القول في ذلك فانتظر.

الثاني: ان اول من وقف على هذا الكتاب هو السيد الجليل ابن طاووس الحلبي، فقد نسبه إلى الابن في مقدمه كتاب على ما نقله عنه في التحرير الطاووسي، حيث قال: «إني قد عزمت على ان اجمع في كتابي هذا اسماء

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ١١٣ / ١١٤ من المقدمه، طبعه النجف، والصفحه ١٠١ ١٠٣ من طبعه لبنان.

٢ . سماء المقال: ج ١ الصفحه ٢.

( ٨٧ )

الرجال المصنّفين وغيرهم من كتب خمسه إلى ان قال: وكتاب ابى الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري في ذكر الضعفاء خاصه»(١).

الثالث: ان المتتبع لكتاب «الخلاصه» للعلامه الحلبي، يرى انه يعتقد بأنه من تأليف ابن الغضائري، فلاحظ ترجمه عمر بن ثابت، وسليمان النخعي، يقول في الاول: «انه ضعيف، قاله ابن الغضائري» وقال في الثاني: «قال ابن الغضائري: يقال انه كذاب النخع ضعيف جداً».

وبما انه يحتمل ان يكون ابن الغضائري كنيه للوالد، ويكون الجدّ منسوباً إلى «الغضائر» الذي هو بمعنى الطين اللازب الحر، قال العلامة في اسماعيل بن مهران: «قال الشيخ ابو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري - رحمه الله - انه يكنى ابا محمد، ليس حديثه بالنقى» وعلى ذلك فكلما اطلق ابن الغضائري يريد به أحمد بن الحسين، لا غيره.

ومما يؤيد ان الكتاب من تأليف ابن الغضائري، أن بعض ما ينقله النجاشي في فهرسه عن أحمد بن الحسين موجود في هذا الكتاب، وأما الاختلاف من حيث العبارة فسيوافيك وجهه.

وهناك قرائن أخر جمعها المتتبع الخبير الكلّباسي في كتابه سماء المقال فلاحظ(٢).

#### ه كتاب الضعفاء رابع كتبه

ه كتاب الضعفاء رابع كتبه

الظاهر أن ابن الغضائري ألف كتابا اربعة وان كتاب الضعفاء رابع كتبه. الاول والثاني ما اشار اليهما

الشيخ فى مقدمه الفهرس «فانه (أبا الحسين) عمل كتابين: احدهما ذكر فيه المصنّفات والآخر ذكر فيه الاصول واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما احد من اصحابنا

١ . سماء المقال: ١ / ٥٦.

٢ . سماء المقال: ١ / ٧٦.

( ٨٨ )

واخترم هو - رحمه الله - وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»(١).

والثالث هو كتاب الممدوحين ولم يصل الينا ابداً، لكن ينقل عنه العلامة فى الخلاصه، والرابع هو كتاب الضعفاء الذى وصل الينا على النحو الذى وقفت عليه، والظاهر أن النجاشى لأجل مخالطته ومعاشرته معه قد وقف على مسوداته ومذكراته فنقل ما نقل عنها.

ومن البعيد جداً أن يكون كتاب الضعفاء نفس الكتابين اللذين ذكرهما الشيخ فى مقدمه الفهرس، وما عمل من كتابين كان مقصورا فى بيان المصنّفات والأصول، كفهرس الشيخ من دون تعرض لوثاقه شخص او ضعفه، فعلى ذلك يجب ان يكون للرجل وراءهما كتاب رجال لبيان الضعفاء والممدوحين، كما أن من البعيد أن يؤلف كتابا فى الضعفاء فقط، دون ان يؤلف كتابا فى الثقات أو الممدوحين، والدليل على تأليفه كتابا فى الممدوحين وجود التوثيقات منه فى حقّ عدّه من الرواه، ونقلها النجاشى عنه. اصف إلى ذلك ان العلامة يصرح بتعدد كتابه ويقول فى ترجمه: سليمان النخعى: «قال ابن الغضائرى سليمان بن هارون النخعى ابو داود يقال له: كذاب النخع، روى عن ابى عبد الله ضعيف جداً» وقال فى كتابه الاخر: «سليمان بن عمر ابو داود النخعى.. الخ»(٢) وقال فى ترجمه عمر بن ثابت: «ضعيف جداً قاله ابن الغضائرى وقال فى كتابه الاخر عمر بن ابى المقدام...»(٣) وقال

فى ترجمه محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائرى فيه ففى احد الكتابين انه ضعيف وفى الآخر إنه ثقه»(٤). وهذه النصوص تعطى أن للرجل كتابين،

١ . ديباجه فهرست الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ٢١ وفى «الطبعه الثانيه» الصفحه ٤.

٢ . رجال العلامه: ٢٢٥.

٣ . نفس المصدر: ٢٤١.

٤ . نفس المصدر: ٢٥١.

( ٨٩ )

أحدهما للضعفاء والمذمومين، والآخر للممدوحين والموثقين، وقد عرفت أن ما ذكره الشيخ فى أول الفهرس لا صله لهما بهذين الكتابين. فقد مات الرجل وترك ثروه علميه مفيده.

### و كتاب الضعفاء وقيمته العلميه عند العلماء

#### اشاره

و كتاب الضعفاء وقيمته العلميه عند العلماء

لقد اختلف نظريه العلماء حول الكتاب اختلافا عميقاً، فمن ذاهب الى انه مختلق لبعض معاندى الشيعة اراد به الوقيعه فيهم، إلى قائل بثبوت الكتاب ثبوتاً قطعياً وانه حجه ما لم يعارض توثيق الشيخ والنجاشى، إلى ثالث بأن الكتاب له وانه نقاد هذا العلم ولا يقدم توثيق الشيخ والنجاشى عليه، الى رابع بأن الكتاب له، غير أن جرحه وتضعيفه غير معتبر، لأنه لم يكن فى الجرح والتضعيف مستندا إلى الشهاده ولا- إلى القرائن المفيده للاطمئنان بل إلى اجتهاده فى متن الحديث، فلو كان الحديث مشتملاً على الغلو والارتفاع فى حقّ الاثمه حسب نظره، وصف الراوى بالموضع وضعفه، وإليك هذه الاقوال:

### النظريه الأولى

#### اشاره

النظريه الأولى

إن شيخنا المتتبع الطهرانى بعدما سرد وضع الكتاب وأوضح كيفيه الاطلاع عليه، حكم بعدم ثبوت نسبه الكتاب إلى ابن الغضائرى، وان المؤلف له كان من المعاندين لأكابر الشيعة، وكان يريد الوقيعه فيهم بكل حيله، ولأجل ذلك أُلّف هذا الكتاب

وأدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائري تمويهاً ليقبل عنه جميع ما اراد إثباته من الوقائع والقبايح (١) ويمكن تأييده في بادئ النظر بوجه:

١ إنه كانت بين النجاشي وابن الغضائري خلطه وصدقه في أيام الدراسة والتحصيل، وكانا يدرسان عند والد ابن الغضائري، كما كانا يدرسان عند غيره، على ما مرّ في ترجمتهما، فلو كان الكتاب من تأليف ابن الغضائري،

١. الذريعة: ٤ / ٢٨٨ ٢٨٩، وج ١٠ / ٨٩.

(٩٠)

اقتضى طبع الحال وقوف النجاشي عليه، وقوف الصديق على أسرار صديقه، وإكثار النقل منه، مع انه لا ينقل عنه إلا في موارد لا تتجاوز بضعة وعشرين مورداً، وهو يقول في كثير من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسين» أو «قاله

أحمد بن الحسين» مشعراً بأخذه منه مشافهه لا نقلاً عن كتابه.

نعم، يقول في بعض الموارد: «وذكر أحمد بن الحسين» الظاهر في أنه أخذه من كتابه.

٢ إن الظاهر من الشيخ الطوسي أن ما ألفه ابن الغضائري أهلك قبل أن يستنسخ حيث يقول: «واخترم هو (ابن الغضائري) وعمد بعض ورثته الى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»(١).

٣ إن لفظ «اخترم» الذي أطلقه الشيخ عليه، يكشف عن أن الرجل مات بالموت الاخترامي، وهو موت من لم يتجاوز الأربعين وبما أن النجاشي الذي هو زميله ولد عام ٣٧٢ هـ ، يمكن أن يقال انه أيضاً من مواليد ذلك العام او ما قبله بقليل، وبما ان موته كان موتاً اخترامياً، يمكن التنبؤ بأنه مات بعد أبيه بقليل، فتكون وفاته حوالي ٤١٢ هـ ، وعلى ذلك فمن البعيد أن يصل الكتاب إلى يد النجاشي ولا يصل إلى يد الشيخ، مع أن بيته بغداد كانت تجمع بين العُلمين (النجاشي والشيخ) كل يوم وليله، وقد توفي الشيخ سنة ٤٦٠ هـ ، وتوفي النجاشي على المشهور عام ٤٥٠ هـ، فهل يمكن بعد هذا وقوف النجاشي على الكتاب وعدم وقوف الشيخ عليه؟

وأقصى ما يمكن أن يقال: إن ابن الغضائري ترك أوراقاً مسوده في علم الرجال، ووقف عليها النجاشي، ونقل عنها ما نقل، ثم زاد عليه بعض المعاندين ما تقشعر منه الجلود وترتعد منه الفرائص من جرح المشايخ ورميهم بالبدس والوضع، وهو كما قال السيد الداماد في رواشحه «قل أن يسلم أحد من

١ . مقدمه فهرس الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ٢، و«الطبعه الثانيه» الصفحه ٢٤.

(٩١)

جرحه أو ينجو ثقه من قدحه».(١)

**تحليل هذه النظرية**

تحليل هذه النظرية

هذه النظرية في غايه التّفريط، في مقابل النظرية

الثالثة التى هى فى غاية الإفراط ولا يخفى وهن هذه النظرية الأمور:

أما الاول: فيكفى فى صحه نسبه الكتاب الى ابن الغضائرى تطابق ما نقله النجاشى فى موارد كثير مع الموجود منه وعدم استيعابه بنقل كل ما فيه، لاجل عدم ثبوته عنده، ولذلك ضرب عنه صفحاً الا فى موارد خاصه لاختلاف مشربهما فى نقد الرجال وتمييز الثقات عن غيرهم.

وأما الثانى: فلما عرفت من أن كتاب الضعفاء، غير ما ألفه حول الاصول والمصنفات، وهو غير كتاب الممدوحين، الذى ربما ينقل عنه العلامة كما عرفت، وتعمد الورثه على اهلاك الاولين لا يكون دليلاً على اهلاك الآخرين (٢).

وأما الثالث: فيكفى فى الاعتذار من عدم اطلاع الشيخ على بقيه كتب ابن الغضائرى، ان الشيخ كان رجلاً عالمياً مشاركاً فى أكثر العلوم الاسلاميه ومتخصصاً فى بعض النواحي منها، زعيماً للشيعه فى العراق. والغفله من مثل هذا الشخص المتبحر فى العلوم، والمتحمل للمسؤوليات الدينيه والاجتماعيه، أمر غير بعيد.

وهذا غير النجاشى الذى كان زميلاً ومشاركاً له فى دروس أبيه وغيره، متخصصاً فى علم الرجال والانساب، والغفله من مثله أمر على خلاف العاده.

وما ذكره صاحب معجم رجال الحديث دام ظله من قصور المقتضى

١ . الرواشح السماويه: ١١٤ و ١١٥ .

٢ . نعم الظاهر من مقدمه الفهرس للشيخ تعمد الورثه لاهلاك جميع آثاره بشهاده لفظه «وغيرهما».

(٩٢)

وعدم ثبوت نسبه هذا الكتاب الى مؤلفه (١) غير تام، لان هذه القرائن تكفى فى ثبوت النسبه ولولا الاعتماد عليها للزم رد كثير من الكتب غير الواصله إلينا من طرق الروايه والاجازه.

وعلى الجملة لا يصح رد الكتاب بهذه الوجوه الموهونه.

## النظرية الثانية

النظرية الثانية

الظاهر من العلامة فى الخلاصه ثبوت نسبه الكتاب الى ابن الغضائرى ثبوتاً قطعياً، ولأجل

ذلك توقّف في كثير من الرواه لأجل تضعيف ابن الغضائري، وإنما خالف في موارد، لتوثيق النجاشي والشيخ، وترجيح توثيقهما على جرحه.

## النظريه الثالثه

### النظريه الثالثه

إن هذا الكتاب وإن اشتهر من عصر المجلسي بأنه لا عبره به، لأنه يتسرع إلى جرح الأجله، إلا أنه كلام قشري وأنه لم ير مثله في دقه النظر، ويكفيه اعتماد مثل النجاشي الذي هو أضبط أهل الرجال عليه، وقد عرفت من الشيخ انه أول من ألف فهرساً كاملاً في مصنّفات الشيعة وأصولهم، والرجل نقاد هذا العلم، ولم يكن متسرعاً في الجرح بل كان متأملاً متثبتاً في التضعيف، قد قوى من ضعفه القميون جميعاً كأحمد بن الحسين بن سعيد، والحسين بن آذويه وزيد الزرّاد وزيد النرسي ومحمد بن أورمه بأنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحه.

نعم إن المتأخرين شهّروا بابن الغضائري بأنه يتسرع إلى الجرح فلا عبره بطعونه، مع أن الذي وجدناه بالسير في الذين وقفنا على كتبهم ممّن طعن

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ١١٤ من المقدمه (طبعه النجف)، والصفحه ١٠٢ طبعه لبنان.

(٩٣)

فيهم، ككتاب الاستغاثة لعلّي بن أحمد الكوفي، وكتاب تفسير محمد بن القاسم الاسترآبادي، وكتاب الحسين بن عباس ابن الجريش أن الامر كما ذكر(١).

ولا يخفى أن تلك النظريه في جانب الافراط، ولو كان الكتاب بتلك المنزله لماذا لم يستند اليه النجاشي في عامه الموارد، بل لم يستند اليه إلا في بضعه وعشرين مورداً؟ مع أنه ضعّف كثيرا من المشايخ التي وثاقتهم عندنا كالشمس في رائعه النهار.

إنّ عدم العبره بطعونه ليس لاجل تسرّعه إلى الجرح وأنه كان جرحاً للرواه خارجاً عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنه لم يستند في جرحه بل وتعديله إلى الطرق الحسيه، بل استند إلى استنباطات واجتهادات شخصيه كما

## النظرية الرابعه

### اشاره

#### النظرية الرابعه

إنّ كتاب الضعفاء هو لابن الغضائري، غير أن تضعيفه وجرحه للرواه والمشايع لم يكن مستنداً إلى الشهاده والسماع، بل كان اجتهاداً منه عند النظر إلى روايات الافراد، فان رآها مشتمله على الغلو والارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف ووضع الحديث، وقد عرفت أنه صحّح روايات عدّه من القميين بأنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحه (أى بملاحظه مطابقتها لمعتقده).

ويرشد إلى ذلك ما ذكره المحقق الوحيد البهبهائي في بعض المقامات حيث قال: «اعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء سيّما القميين منهم والغضائري كانوا يعتقدون للائمه - عليهم السلام - منزله خاصه من الرفعه والجلاله، ومرتبته معينه من العصمه والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما

١. قاموس الرجال: ١ / ٤١ / ٥١.

(٩٤)

كانوا يجوزون التعدّي عنها، وكانوا يعدّون التعدّي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم، حتى انهم جعلوا مثل نفى السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر او المبالغه في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الاغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، واطهار كثير قدره لهم، وذكر علمهم بمكونات السماء والارض (جعلوا كل ذلك) ارتفاعاً او مورثاً للتهمه به، سيّما بجهه أن الغلاه كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين.

وبالجمله، الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الاصوليه أيضاً فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً او كفراً أو غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاك. وربما كان منشأ جرحهم بالأمور المذكوره وجدان الروايه الظاهره فيها منهم كما أشرنا آنفاً أو ادعاء أرباب المذاهب كونه



منهم او روايتهم عنه وربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلك، فعلى هذا ربّما يحصل التأمل في جرحهم بأمثال الامور المذكوره إلى أن قال:

ثمّ اعلم أنه (أحمد بن محمد بن عيسى) والغضائرى ربما ينسبان الراوى إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً بعد ما نسباه إلى الغلوّ وكأنه لروايته ما يدل عليه»(١).

### اجابه المحقق التستري عن هذه النظرية

اجابه المحقق التستري عن هذه النظرية

إن المحقق التستري أجاب عن هذه النظرية بقوله: «كثيراً ما يرّد المتأخرون طعن القدماء في رجل بالغلوّ، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم وهو غير صحيح، فان كونهم - عليهم السلام - ذوى معجزات من ضروريات مذهب

١ . الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهاني: ٣٨ ٣٩ المطبوعه في آخر رجال الخاقاني، والصفحة ٨ من المطبوعه في مقدمه منهج المقال.

(٩٥)

الاماميه، وهل معجزاتهم وصلت إلينا الا بنقلهم؟ وإنما مرادهم بالغلوّ ترك العباده اعتماداً على ولايتهم - عليهم السلام - . فروى أحمد بن الحسين الغضائرى، عن الحسن بن محمد بن بندار القمى، قال: سمعت مشايخي يقولون: إنّ محمد بن أورمه لما طعن عليه بالغلوّ بعث اليه الأشاعره ليقتلوه، فوجدوه يصلّى الليل من أوله الى آخره، ليالى عدّه فتوقّفوا عن اعتقادهم.

وعن فلاح السائل (١) لعلى بن طاووس عن الحسين بن أحمد المالكي قال: قلت لأحمد بن مليك الكرخي (٢) عمّا يقال في محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، وهو والله علّمنى الطهور.

وعنون الكشى (٣) جمعاً، منهم على بن عبدالله بن مروان وقال إنّه سأل العياشى عنهم فقال: وأما على بن عبد الله بن مروان فان القوم (يعنى الغلاه) تمتحن في أوقات الصلوات ولم أحضره وقت صلاه. وعنون الكشى (٤) أيضاً الغلاه في وقت الإمام الهادى - عليه السلام - وروى عن أحمد بن محمد بن عيسى انه

كتب اليه - عليه السلام - في قوم يتكلمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها

١ . فلاح السائل: ١٣ وفيه أحمد بن هليل الكرخي.

٢ . كذا وفي رجال السيد بحر العلوم «أحمد بن هليك» وفي تنقيح المقال «أحمد بن مليك» والظاهر وقوع تصحيف فيه، والصحيح هو أحمد بن هلال الكرخي العبرثائي، للشواهد التاليه:

الاول: كون الحسين بن أحمد المالكي في سند الخبر الذي هو راو عن أحمد بن هلال الكرخي (راجع روضه الكافي: الحديث (٣٧١).

الثاني: كون محمد بن سنان فيه، الذي يروى عنه أحمد بن هلال الكرخي (راجع أيضاً روضه الكافي: الحديث (٣٧١).

الثالث: ان أبا علي بن همام ينقل بعض القضايا المرتبطه بأحمد بن هلال الكرخي كما في غيبه الشيخ (الصفحه ٢٤٥) وهو أيضاً يذكر تاريخ وفاه أحمد هذا كما نقل عنه السيد بن طاووس. اصف إلى ذلك أنا لم نعر على ترجمه لاحمد بن هليل، او هليك او مليك في كتب الرجال المعروفه.

٣ . رجال الكشي: ٥٣٠.

٤ . رجال الكشي: ٥١٧ ٥١٦.

(٩٦)

اليك والى آبائك إلى أن قال: ومن أقاويلهم أنهم يقولون: ان قوله تعالى (إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ) معناها رجل، لا سجود ولا ركوع، وكذلك الزكاه معناها ذلك الرجل لا عدد دراهم ولا إخراج مال، واشياء من الفرائض والسنن والمعاصي تأولوها وصيروها على هذا الحد الذي ذكرت»(١).

أقول: ما ذكره دام ظله من أن الغلاه كانوا يمتحنون في أوقات الصلاه صحيح في الجملة، ويدل عليه مضافا الى ما ذكره، بعض الروايات. قال الصادق - عليه السلام - : احذروا على شبابكم الغلاه لا يفسدوهم، فان الغلاه شر خلق الله إلى أن قال: إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصّر فنقبله، فقيل له:

كيف ذلك يا ابن رسول الله؟ قال: الغالى قد اعتاد ترك الصلاة والزكاه والصيام والحج، فلا يقدر على ترك عاداته وعلى الرجوع إلى طاعه الله عز وجل أبداً وان المقصر إذا عرف عمل وأطاع(٢).

وكتب بعض اصحابنا إلى أبي الحسن العسكري - عليه السلام - : أن على بن حنبله يدعى أنه من أوليائك وأنك أنت الاول القديم وانه بابك ونيك أمرته أن يدعو الى ذلك ويزعم أن الصلاة والزكاه والحج والصوم كل ذلك معرفتك الى آخره(٣).

ونقل الكشى عن يحيى بن عبد الحميد الحماني، فى كتابه المؤلف فى إثبات إمامه أمير المؤمنين - عليه السلام - عن الغلاه: أن معرفه الامام تكفى من الصوم والصلاه(٤).

١ . قاموس الرجال: ١ / ٥١٥٠.

٢ . بحار الانوار: ٢٥ / ٢٦٥ ٢٦٦، الحديث ٦ نقلا عن أمالى الطوسى، طبعه النجف، الصفحه ٢٦٤.

٣ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣١٦، الحديث ٨٢ نقلا عن رجال الكشى: ٥١٨.

٤ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٠٢، الحديث ٦٧ نقلا عن رجال الكشى: ٣٢٤.

( ٩٧ )

ومع هذا الاعتراف ان هذه الروايات لا تثبت ما رامه وهو أن الغلو كان له معنى واحد فى جميع الأزمنه، ولازمه ترك الفرائض، وأن ذلك المعنى كان مقبولاً عند الكل من عصر الإمام الصادق - عليه السلام - الى عصر الغضائرى اذ فيه:

أما أولاً: فانه يظهر عما نقله الكشى عن عثمان بن عيسى الكلابى أن محمد بن بشير احد رؤساء الغلاه فى عصره، وأتباعه كانوا يأخذون بعض الفرائض وينكرون البعض الآخر، حيث زعموا أن الفرائض عليهم من الله تعالى إقامه الصلاة والخمس وصوم شهر رمضان، وفى الوقت نفسه، أنكروا الزكاه والحج وسائر الفرائض(١). وعلى ذلك فما ذكره من امتحان الغلاه

فى أوقات الصلاة راجع إلى صنف خاص من الغلاة دون كلهم.

وثانياً: أن الظاهر من كلمات القدماء أنهم لم يتفقوا فى معنى الغلوّ بشكل خاصّ على ما حكى شيخنا المفيد عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد أنه قال: أول درجة فى الغلو، نفى السهو عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - والإمام، ثمّ قال الشيخ: فان صحت هذه الحكاياه عنه فهو مقصر، مع انه من علماء القميين ومشيختهم، وقد وجدنا جماعه وردت الينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً فى الدين، ينزلون الأئمة - عليهم السلام - عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الاحكام الدينيه، حتى ينكت فى قلوبهم، ورأينا من يقول إنهم كانوا يلجأون فى حكم الشريعة إلى الرأى والظنون ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء (٢).

فاذا كانت المشايخ من القميين وغيرهم يعتقدون فى حق الأئمة ما نقله

١ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٠٩، الحديث ٧٦ نقلًا عن رجال الكشى: ٤٧٨ ٤٧٩.

٢ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٤٥ ٣٤٦، نقلًا عن تصحيح الاعتقاد، باب معنى الغلو والتفويض: ٦٥ ٦٦.

(٩٨)

الشيخ المفيد، فإنهم إذا وجدوا روايه على خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطبع بالضعف وراويها بالجعل والدس.

قال العلامة المجلسى - رحمه الله - بعدما فسّر الغلوّ فى النبى والأئمة - عليهم السلام - : «ولكن افراط بعض المتكلمين والمحدثين فى الغلوّ لقصورهم عن معرفه الأئمة - عليهم السلام -، وعجزهم عن إدراك غرائب احوالهم وعجائب شؤونهم، فقدحوا فى كثير من الرواه الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتى قال بعضهم: من الغلوّ نفى السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون» (١).

وعلى ذلك، فليس من البعيد أن الغضائرى ونظراءه الذين ينسبون كثيراً من الرواه

إلى الضعف والجعل، كانوا يعتقدون في حقّ النبي والائمة- عليهم السلام -عقيدته أولئك المشايخ، فاذا وجدوا أن الرواية لا توافق معتقدتهم اتّهموه بالكذب ووضع الحديث.

والآفه كلّ الآفه هو أن يكون ملاك تصحيح الرواية عقيدته الشخص وسليقته الخاصه فان ذلك يوجب طرح كثير من الروايات الصحيحه واتهام كثير من المشايخ.

والظاهر أن الغضائرى كان له مذاق خاصّ في تصحيح الروايات وتوثيق الرواه، فقد جعل اتقان الروايات فى المضمون، حسب مذاقه، دليلاً على وثاقه الراوى، ولأجل ذلك صحّح روايات عدّه من القميين، ممّن ضعفهم غيره، لأجل أنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحه.

كما أنه جعل ضعف الروايه فى المضمون، ومخالفته مع معتقده فى ما يرجع إلى الاثمه، دليلاً على ضعف الروايه، وكون الراوى جاعلاً للحديث،

١ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٤٧.

( ٩٩ )

أو راوياً ممّن يضع الحديث. والتوثيق والجرح المبنيان على اتقان المتن، وموافقته مع العقيدته، من أخطر الطرق إلى تشخيص صفات الراوى من الوثاقه والضعف.

ويشهد على ما ذكرنا أن الشيخ والنجاشى ضعفاً محمد بن أورمه، لانه مطعون عليه بالغلوّ وما تفرّد به لم يجز العمل به (١) ولكن ابن الغضائرى أبرأه عنه، فنظر فى كتبه ورواياته كلّها متأملاً فيها، فوجدّها نقيّه لا فساد فيها، إلا فى أوراق ألصقت على الكتاب، فحمله على أنها موضوعه عليه.

وهذا يشهد أن مصدر قضائه هو التتبع فى كتب الراوى، وتشخيص أفكاره وعقائده وأعماله من نفس الكتاب.

ثمّ ان للمحقّق الشيخ أبى الهدى الكلباسى كلاماً حول هذا الكتاب يقرب مما ذكره المحقّق البهبهانى، ونحن نأتى بملخصه وهو لا يخلو من فائده.

قال فى سماء المقال: «إن دعوى التسارع غير بعيدة نظراً إلى أمور (٢):

الاول: إن الظاهر من كمال الاستقراء فى أرجاء عبائره، انه كان يرى نقل بعض غرائب الامور

من الائمة- عليهم السلام- من الغلو على حسب مذاق القميين، فكان إذا رأى من أحدهم ذكر شيء غير موافق لاعتقاده، يجزم بأنه من الغلو، فيعتقد بكذبه وافترائه، فيحكم بضعفه وغلوه، ولذا يكثر حكمه بهما (بالضعف والكذب) في غير محلها.

ويظهر ذلك مما ذكره من أنه كان غالباً كذاباً كما في سليمان الديلمي، وفي آخر من أنه ضعيف جداً لا يلتفت إليه، أو في مذهبه غلو كما في

١. رجال الشيخ : ٥١٢ برقم ١١٢، الفهرس: «الطبعة الاولى» الصفحة ١٤٣، الرقم ٦١٠، وفي «الطبعة الثانية»: الصفحة ١٧٠ الرقم ٦٢١، ورجال النجاشي: الرقم ٨٩١.

٢. ذكر - رحمه الله - أموراً واخترنا منها أمرين.

(١٠٠)

عبد الرحمن بن أبي حمّاد، فإن الظاهر أن منشأ تضعيفه ما ذكره من غلوه، ومثله ما في خلف بن محمد من أنه كان غالباً، في مذهبه ضعف لا يلتفت إليه، وما في سهل بن زياد من أنه كان ضعيفاً جداً فاسد الرواية والمذهب، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أخرجه من قم. والظاهر أن منشأ جميعه ما حكاه النجاشي عن أحمد المذكور من أنه كان يشهد عليه بالغلو والكذب، فأخرجه عنه (١)، وما في حسن بن ميثاق من أنه ضعيف غال، وفي صالح بن سهل: غال كذاب وضاع للحديث، لا خير فيه ولا في سائر ما رواه»، وفي صالح بن عقبه «غال كذاب لا يلتفت إليه»، وفي عبدالله بن بكر «مرتفع القول ضعيف»، وفي عبدالله بن حكم «ضعيف مرتفع القول»، ونحوه في عبدالله بن سالم وعبدالله بن بحر وعبدالله بن عبد الرحمان.

الثاني: إن الظاهر أنه كان غيورا في دينه، حامياً عنه، فكان إذا رأى مكروها اشتدّت عنده بشاعته وكثرت لديه شناعته، مكثراً على مقتطفه من

الطعن والتشنيع واللعن والتفطيع، يشهد عليه سياق عبارته، فأنت ترى أن غيره في مقام التضعيف يقتصر بما فيه بيان الضعف، بخلافه فإنه يرخي عنان القلم في الميدان باتّهامه بالخبث والتهالك واللعان، فيضعف مؤكداً واليك نماذج:

قال في المسمعي: «إنه ضعيف مرتفع القول، له كتاب في الزيارات يدلّ على خبث عظيم ومذهب متهافت وكان من كذابه أهل البصره».

وقال حول كتاب عليّ بن العباس: «تصنيف يدلّ على خبثه وتهالك مذهبه لا يلتفت إليه ولا يعبا بما رواه».

وقال في جعفر بن مالك: «كذاب متروك الحديث جملة، وكان في مذهبه ارتفاع، ويروى عن الضعفاء والمجاهيل، وكلّ عيوب الضعفاء مجتمعه فيه».

١. رجال النجاشي: الرقم ٤٩٠.

(١٠١)

والحاصل أنه كان يكبر كثيراً من الأمور الصغيره وكانت له روحه خاصه تحمله على ذلك.

ويشهد على ذلك أن الشيخ والنجاشي ربّما ضعفا رجلاً، والغضائري أيضاً ضعفه، لكن بين التعبيرين اختلافاً واضحاً.

مثلاً ذكر الشيخ في عبدالله بن محمد انه كان واعظاً فقيهاً، وضعفه النجاشي بقوله: «إنه ضعيف» وضعفه الغضائري بقوله: «انه كذاب، وضاع للحديث لا يلتفت إلى حديثه ولا يعبا به».

ومثله على بن أبي حمزه البطائني الذي ضعفه أهل الرجال، فعرفه الشيخ بأنه واقفي، والعلامة بأنه احد عمد الواقفه. وقال الغضائري: «عليّ بن أبي حمزه لعنه الله، أصل الوقف وأشدّ الخلق عداوه للوليّ من بعد أبي إبراهيم».

ومثله إسحاق بن أحمد المكنّى ب «أبي يعقوب أخى الاشر» قال النجاشي: «معدن التخليط وله كتب في التخليط» وقال الغضائري: «فاسد المذهب، كذاب في الروايه، وضاع للحديث، لا يلتفت إلى ما رواه»(١).

وبذلك يعلم ضعف ما استدل به على عدم صحّه نسبه الكتاب إلى ابن الغضائري من أن النجاشي ذكر في ترجمه الخيري عن ابن الغضائري، انه ضعيف في مذهبه،

ولكن فى الكتاب المنسوب اليه: «إنه ضعيف الحديث، غالى المذهب» فلو صحَّ هذا الكتاب، لذكر النجاشى ما هو الموجود أيضاً(٢).

وذلك لما عرفت من أن الرجل كان ذا روحية خاصه، وكان إذا رأى

١. لاحظ سماء المقال: ١ / ١٩ / ٢١ بتلخيص منّا.

٢. معجم رجال الحديث: ١ / ١١٤، من المقدمات طبعه النجف، والصفحة ١٠٢ طبعه لبنان.

(١٠٢)

مكروهاً، اشتدت عنده بشاعته وكثرت لديه شناعته، فأتى بألفاظ لا يصحّ التعبير بها الا عند صاحب هذه الروحيه، ولما كان النجاشى على جهه الاعتدال نقل مرامه من دون غلو وإغراق.

وبالجملة الآفه كلّ الآفه فى رجاله هو تضعيف الأجله والموثقين مثل «أحمد بن مهران» قال: «أحمد بن مهران روى عنه الكلينى ضعيف» ولكن ثقّه الاسلام يروى عنه بلا واسطه، ويترجم عليه كما فى باب مولد الزهراء - عليها السلام - (١) قال: «أحمد بن مهران - رحمه الله - رفعه وأحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار الشيبانى» إلى غير ذلك من الموارد.

ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على تضعيفاته، فضلاً عن معارضته بتوثيق النجاشى خبير الفنّ والشيخ عماد العلم. نعم ربما يقال توثيقاته فى أعلى مراتب الاعتبار ولكنه قليل وقد عرفت من المحقق الداماد من أنه قل أن يسلم أحد من جرحه او ينجو ثقّه من قدحه(٢). وقد عرفت أنّها وسيأتى أن الاعتماد على توثيقه كالاعتماد على جرحه.

## النظريه الخامسه

النظريه الخامسه

وفى الختام نشير إلى نظريه خامسه وان لم نوعز اليها فى صدر الكلام وهى أنه ربما يقال بعدم اعتبار تضعيفات ابن الغضائرى لانه كان جراحا كثير الردّ على الرواه، وقليل التعديل والتصديق بهم ومثل هذا يعدّ خرقاً للعاده وتجاوزاً عنها، وانما يعتبر قول الشاهد إذا كان انسانا متعارفاً غير



خارق للعادة. ولأجل ذلك لو ادعى رجلان رؤيه الهلال مع الغيم الكثيف فى السماء وكثره الناظرين، لا يقبل قولهما، لان مثل تلك الشهاده تعدّ على خلاف العاده، وعلى ذلك فلا يقبل تضعيفه، ولكن يقبل تعديله.

١ . الكافى: ١ / ٤٥٨، الحديث ٣.

٢ . لاحظ سماء المقال: ٢٢.

(١٠٣)

وفيه: أن ذلك إنما يتم لو وصل الينا كتاب الممدوحين منه، فعندئذ لو كان المضعفون أكثر من الممدوحين والموثقين، لكان لهذا الرأى مجال. ولكن يا للأسف! لم يصل الينا ذلك الكتاب، حتى نقف على مقدار تعديله وتصديقه، فمن الممكن أن يكون الممدوحون عنده أكثر من الضعفاء، ومعه كيف يرمى بالخروج عن المتعارف؟

ولأجل ذلك نجد أن النسبه بين ما ضعفه الشيخ والنجاشى أو وثّقه، وما ضَعَفَه ابن الغضائرى أو وثّقه، عموم من وجه. فربّ ضعيف عندهما ثقّه وبالعكس، وعلى ذلك فلا يصحّ ردّ تضعيفاته بحجّه أنه كان خارجاً عن الحدّ المتعارف فى مجال الجرح.

بل الحقّ فى عدم قبوله هو ما أوعزنا اليه من أن توثيقاته وتضعيفاته لم تكن مستنده الى الحسّ والشهود والسماع عن المشايخ والثقات، بل كانت مستنده الى الحدس والاستنباط وقراءه المتون والروايات، ثمّ القضاء فى حقّ الراوى بما نقل من روايه، ومثل هذه الشهاده لا- تكون حجّه لا فى التضعيف ولا فى التوثيق. نعم، كلامه حجّه فى غير هذا المجال، كما إذا وصف الراوى بأنه كوفئى أو بصرى أو واقفى أو فطحى أو له كتب، والله العالم بالحقائق.

(١٠٤)

(١٠٥)

## الفصل الرابع المصادر الثانويه لعلم الرجال

اشاره

الفصل الرابع

المصادر الثانويه لعلم الرجال

١ الاصول الرجاليه الأربعة

٢ الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره.

٣ الجوامع الرجاليه الدارجه على منهج القدماء.

٤ تطوّر في تأليف الجوامع الرجاليه.

( ١٠٦ )

( ١٠٧ )

## ١ الأصول الرجاليه الاربعه

### اشاره

١ الأصول الرجاليه الاربعه

١ الأصول الرجاليه الاربعه

\* فهرس الشيخ منتجب الدين.

\* معالم العلماء.

\* رجال ابن داود.

\* خلاصه الاقوال في علم الرجال.

( ١٠٨ )

( ١٠٩ )

## الاصول الرجاليه الاربعه

قد وقفت بفضل الابحاث السابقه، على الاصول الاوليّه لعلم الرجال، التي تعد امهات الكتب المؤلفه في العصور المتأخره ومؤلفو هذه الاصول يعدون في الرعيّل الاول من علماء الرجال، لا يدرك لهم شأو ولا يشق لهم غبار، لانهم (قدس سرهم) قد عاصروا أساتذته الحديث وأساطينه، وكانوا قريبي العهد من رواه الاخبار ونقله الآثار، ولاجل ذلك تمكنوا تماماً مورثاً للاطمئنان، من الوقوف على أحوالهم وخصوصيات حياتهم، اما عن طريق الحس والسمع كما هو التحقيق أو من طريق جمع القرائن والشواهد المورثه للاطمئنان الذي هو علم عرفي، كما سيوافيك تحقيقه في الابحاث الآتيه.

وقد تلت الطبقة الاولى، طبقه اخرى تعد من اشهر علماء الرجال بعدهم، كما تعد كتبهم مصادر له بعد الاصول الاوليّه نأتى بأسمائهم وأسماء كتبهم، وكلهم كانوا عاشرين في القرن السادس .

ان أقدم فهرس عام لكتب الشيعة، هو فهرس الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري، الذي قد تعرفت عليه وما حوله من الاقوال والآراء.

نعم، ان فهرست أبي الفرج محمد بن اسحاق المعروف بابن النديم

( ١١٠ )

(المتوفى عام ٣٨٥ هـ) وان كان أقدم من فهرس ابن الغضائري، لكنه غير مختص بكتب الشيعة، وانما يضم بين دفتيه الكتب الاسلاميه وغيرها، وقد أشار الى تصانيف قليلة من كتب الشيعة.

وقد قام الشيخ الطوسي بعد ابن الغضائري، فألف فهرسه المعروف حول كتب الشيعة ومؤلفاتهم، وهو

من احسن الفهارس المؤلفه، وقد نقل عنه النجاشي في فهرسه واعتمد عليه، وان كان النجاشي أقدم منه عصرًا وأرسخ منه قدمًا في هذا المجال.

وقد قام بعدهم في القرن السادس، العلامتان الجليلان، الشيخ الحافظ ابو الحسن منتجب الدين الرازي، والشيخ الحافظ محمّد بن عليّ بن شهر آشوب السروي المازندراني، فأكملوا عمل الشيخ الطوسي وجهوده إلى عصرهما، وإليك الكلام فيهما إجمالاً:

## ١ فهرس الشيخ منتجب الدين

### ١ فهرس الشيخ منتجب الدين

وهو تأليف الحافظ عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين (أخي الشيخ الصدوق - قدس سره -) بن علي (والد الصدوق). عرّفه صاحب الرياض بقوله: «كان بحرًا لا ينزف، شيخ الاصحاب، صاحب كتاب الفهرس. يروي عن الشيخ الطبرسي (المتوفى عام ٥٤٨هـ) وأبي الفتوح الرازي، وعن جمع كثير من علماء العامه والخاصه. ويروي عن الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ) بواسطه عمّه الشيخ بابويه بن سعد .

وهذا الامام الزّافعي (وهو الشيخ ابو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي الشافعي، المتوفى عام ٦٢٣) يعرفه في تاريخه (التدوين): الشيخ عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه شيخ ريان من علم الحديث سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً، قلّ من يدانيه في هذه الاعصار في كثرة الجمع والسماع، قرأت عليه بالرّى سنة ٥٨٤هـ، وتولد سنة ٥٠٤هـ، ومات بعد

(١١١)

سنة ٥٨٥هـ، ثمّ قال: ولئن اطلت عند ذكره بعض الاطاله فقد كثر انتفاعي بمكتوباته وتعاليقه ففضيت بعض حقه باشاعه ذكره وأحواله»(١).

وقال الشيخ الحرّ العاملي في ترجمته: «الشيخ الجليل عليّ بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمي، كان فاضلا عالما ثقة صدوقاً محدثاً حافظاً راويه علامه، له كتاب الفهرس في ذكر المشايخ المعاصرين للشيخ الطوسي والمتأخرين إلى زمانه»(٢).

وقد

ألفه للسيد الجليل أبي القاسم يحيى بن الصدر (٣) السعيد المرتضى باستدعاء منه حيث قال السيد له: «إن شيخنا الموفق السعيد أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي رفع الله منزلته قد صنف كتابا في أسامي مشايخ الشيعة ومصنفيهم، ولم يصنف بعده شيء من ذلك» فأجابه الشيخ منتجب الدين بقوله: «لو أقر الله أجلى وحقق أملى، لأضفت إليه ما عندي من أسماء مشايخ الشيعة ومصنفيهم، الذين تأخر زمانهم عن زمان الشيخ أبي جعفر - رحمه الله - وعاصروه» ثم يقول: «وقد بنيت هذا الكتاب على حروف المعجم اقتداء بالشيخ أبي جعفر - رحمه الله - وليكون أسهل مأخذاً ومن الله التوفيق» (٤).

وكلامه هذا ينبئ عن أنه لم يصل إليه تأليف معاصره الشيخ محمد بن علي بن شهر آشوب، الذي كتب كتابه الموسوم ب «معالم العلماء» تكمله لفهرس الشيخ، ولأجل ذلك قام بهذا العمل من غير ذكر لذلك الكتاب.

١. رياض العلماء: ٤ / ١٤٠ ١٤١، ولكن التحقيق انه كان حياً الى عام ٦٠٠ هـ. لاحظ مقال المحقق السيد موسى الزنجاني المنشور في مجموعته حول ذكرى العلامة الاميني - قدس سره - .

٢. أمل الآمل: ٢ / ١٩٤.

٣. المدفون ب «رى» المعروف عند الناس بامام زاده يحيى وربما يحتمل تعدد الرجلين.

٤. فهرس الشيخ منتجب الدين: ٥٥.

(١١٢)

وقد ألف الشيخ الطوسي الفهرس بأمر استاذه المفيد الذي توفي سنة ٤١٣ هـ ، وفي حياته، كما صرح به في أوله.

وقد أورد الشيخ منتجب الدين في فهرسه هذا، من كان في عصر المفيد إلى عصره المتجاوز عن مائه وخمسين سنة.

وفي الختام، نقول: «إن الحافظ بن حجر العسقلاني (المتوفى عام ٨٥٢ هـ) قد أكثر النقل عن هذا الفهرس

فى كتابه المعروف بـ «لسان الميزان»، معبراً عنه بـ «رجال الشيعة» أو «رجال الاماميه» ولا يريد منهما إلا هذا الفهرس، ويعلم ذلك بمقارنه ما نقله فى لسان الميزان، مع ما جاء فى هذا الفهرس، كما أن لصاحب هذا الفهرس تأليفاً آخر اسماه تاريخ الرى، وينقل منه أيضاً ابن حجر فى كتابه المزبور، والأسف كل الاسف أن هذا الكتاب وغيره مثل «تاريخ ابن ابى طى» (١) و«رجال على بن الحكم» و«رجال الصدوق» التى وقف على الجميع، ابن حجر فى عصره ونقل عنها فى كتابه «لسان الميزان» لم تصل إلينا، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

ثم إن الغايه من اقتراح السيد عز الدين يحيى، نقيب السادات، هو كتابه ذيل لفهرس الشيخ على غراره، بأن يشتمل على أسامى المؤلفين، ومؤلفاتهم واحداً بعد واحد، وقد قبل الشيخ منتج الدين اقتراح السيد، وقام بهذا العمل لكنه - قدس سره - عدل عند الاشتغال بتأليف الفهرس عن هذا النمط، فجاء بترجمه كثير من شخصيات الشيعة، يناهز عددهم إلى ٥٤٠ شخصيه علميه وحديثيه من دون أن يذكر لهم أصلاً وتصنيفاً، ومن ذكر لهم كتاباً لا يتجاوز عددهم عن حدود مائه شخص.

نعم ما يوافقك من الفهرس الآخر لمعاصره أعنى معالم العلماء فهو على غرار فهرس الشيخ حذو القذّه بالقذّه.

١. راجع فى الوقوف على وصف هذا التاريخ وما كتبه فى طبقات الاماميه ايضا «الذريعه إلى تصانيف الشيعة» ج ٣، ص ٢١٩  
٢٢٠ هذا وتوفى ابن ابى طى سنه ٥٦٣٠هـ.

(١١٣)

## ٢ معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعة وأسماء المصنفين

٢ معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعة وأسماء المصنفين

وهو تأليف الحافظ الشهير محمد بن على بن شهر آشوب المازندراني، المولود عام ٤٨٨ هـ، والمتوفى سنه ٥٨٨ هـ، وهو اشهر من

أن يعرّف، فقد أطراه أرباب المعاجم من العامه والخاصه.

قال صلاح الدين الصفدى: «محمد بن على بن شهر آشوب ابو جعفر السروى المازندراني، رشيد الدين الشيعى، احد شيوخ الشيعه. حفظ القرآن وله ثمان سنين، وبلغ النهايه فى أصول الشيعه، كان يرحل اليه من البلاد، ثم تقدّم فى علم القرآن والغريب والنحو، ذكره ابن أبى طيّ فى تاريخه، وأثنى عليه ثناء بليغاً، وكذلك الفيروز آبادى فى كتاب البلغه فى تراجم أئمه النّحو واللغه، وزاد أنه كان واسع العلم، كثير العباده دائم الوضوء، وعاش مائه سنه الا ثمانيه أشهر، ومات سنه ٥٨٨ هـ» (١).

وذكره الشيخ الحرّ العاملى فى «أمل الأمل» فى باب المحمدين، وذكر كتبه الكثيره، التى أعرفها «مناقب آل أبى طالب» وقد طبع فى أربعه مجلدات، و«متشابه القرآن» وهو من محاسن الكتب وقد طبع فى مجلد واحد، و«معالم العلماء» الذى نحن بصدد تعريفه، وهذا الكتاب يتضمن ١٠٢١ ترجمه وفى آخرها «فصل فيما جهل مصنّفه» و«باب فى بعض شعراء أهل البيت» وهذا الفهرس، كفهرس الشيخ منتجب الدين تكمله لفهرس الشيخ الطوسى، والمؤلفان متعاصران، والكتابان متقاربا التّأليف، وقد أصبح معالم العلماء من المدارك المهمه لعلماء الرجال، كالعلامه الحلى فى «الخلاصه»، ومن بعده.

١. الوافى بالوفيات: ٤ / ١٦٤.

(١١٤)

### ٣ رجال ابن داود

### إشاره

٣ رجال ابن داود

وهو تأليف تقى الدين الحسن بن على بن داود الحلى المولود سنه ٦٤٧، أى قبل تولد العلامه بسنه، والمتوفى بعد سنه ٧٠٧ هـ ، تتلمذ على السيد جمال الدين أحمد بن طاووس (المتوفى سنه ٦٧٣ هـ) قرأ عليه أكثر كتاب «البشرى» و«الملاذ» حتى قال: «وأكثر فوائد هذا الكتاب من اشاراته وتحقيقاته، ربانى وعلمنى وأحسن إلى» (١).

كما قرأ على الامام نجم الدين جعفر بن الحسن بن

يحيى المعروف بالمحقق، وقال فى حقه: «قرأت عليه وربانى صغيراً، وكان له على احسان عظيم والنفات، وأجاز لى جميع ما صنفه وقرأه ورواه» (٢).

## مميزات رجال ابن داود

مميزات رجال ابن داود

ومن مزايا ذلك الكتاب، أنه سلك فيه مسلكاً لم يسبقه أحد من الاصحاب، لانه رتبه على الحروف، الاول فالاول، من الاسماء وأسماء الالباء والاجداد، وجمع ما وصل اليه من كتب الرجال مع حسن الترتيب وزياده التهذيب، فنقل ما فى فهرس الشيخ والنجاشى، ورجال الكشى، والشيخ وابن الغضائرى والبرقى والعقيقى وابن عقده والفضل بن شاذان وابن عبدون، وجعل لكل كتاب علامه ولم يذكر المتأخرين عن الشيخ إلا اسماء يسيره، وجعل كتابه فى جزأين، الاول يختص بذكر الموثقين والمهملين، والثانى بالمجروحين والمجهولين.

وذكر فى آخر القسم الاول، تحت عنوان خاص، جماعه وصفهم النجاشى بقوله «ثقه ثقه» مرتين، عدتهم أربعة وثلاثون رجلاً مرتين على

١ . لاحظ رجال ابن داود: ٤٥ ٤٦ طبعه النجف.

٢ . رجال ابن داود: ٦٢ طبعه النجف.

( ١١٥ )

حروف الهجاء، ثم أضاف بأن الغضائرى جاء فى كتاب خمسه رجال زياده على ما ذكره النجاشى، ووضف كلا منهم بأنه «ثقه ثقه» مرتين، ثم ذكر خمسه فصول لا غنى للباحث عنها، كل فصل معنون بعنوان خاص.

ثم ذكر فى آخر القسم الثانى، سبعة عشر فصلاً لا يستغنى عنها الباحثون، كل فصل معنون بعنوان خاص ثم أورد تنبيهات تسعه مفيده.

وبما أنه وقع فى هذا الكتاب إشتباهات عند النقل عن كتب الرجال، مثلاً نقل عن النجاشى مطلباً وهو للكشى أو بالعكس، قام المحقق الكبير السيد محمد صادق آل بحر العلوم فى تعليقاته على الكتاب، باصلاح تلك الهفوات ولعل أكثر تلك الهفوات نشأت من استنساخ النساخ، وعلى كل تقدير، فلهذا الكتاب مزيه خاصه لا



توجد في قرينه الآتي أعنى خلاصه العلامه أعلى الله مقامه .

قال الافندى في «رياض العلماء»: «وليعلم أن نقل ابن داود في رجاله عن كتب رجال الاصحاب، ما ليس فيها، مما ليس فيه طعن عليه، إذ أكثر هذا نشأ من اختلاف النسخ، والازدياد والنقصان الحاصلين من جانب المؤلفين أنفسهم بعد اشتهاار بعض نسخها وبقى في أيدي الناس على حالته الاولى من غير تغيير، كما يشاهد في مصنفات معاصرنا أيضاً ولا سيما في كتب الرجال التي يزيد فيها مؤلفوها، الأسامى والأحوال يوماً فيوماً وقد رأيت نظير ذلك في كتاب فهرست الشيخ منتجب الدين، وفهرست الشيخ الطوسى، وكتاب رجال النجاشى وغيرها، حتى إنى رأيت في بلده السارى نسخه من خلاصه العلامه قد كتبها تلميذه في عصره، وكان عليها خطه وفيه اختلاف شديد مع النسخ المشهوره بل لم يكن فيها كثير من الأسامى والأحوال المذكوره في النسخ المتداوله منه» (١).

١ . رياض العلماء : ١ / ٢٥٨ .

( ١١٦ )

أقول: ويشهد لذلك ان المؤلفات المطبوعه فى عصرنا هذا تزيد وتنقص حسب طبعاتها المختلفه، فيقوم المؤلف فى الطبعه اللاحقه بتنقيح ما كتب بإسقاط بعض ما كتبه وإضافه ما لم يقف عليه فى الطبعه الأولى، ولأجل ذلك تختلف الكتب للمعاصرين حسب اختلاف الطبعات.

وفى الختام نذكر نصّ اجازته السيّد أحمد بن طاووس، لتلميذه ابن داود مؤلف الرجال، وهى تعرب عن وجود صله وثيقه بين الاستاذ والمؤلف فإنه بعد ما قرأ ابن داود كتاب «نقض عثمانيه جاحظ» على مؤلفه «أحمد بن طاووس» كتب الاستاذ اجازته له وهذه صورتها:

«قرأ علىّ هذا «البناء» من تصنيفى، الولد العالم الأديب التقى، حسن بن على بن داود أحسن الله عاقبته وشرف خاتمته وأذنت له فى روايته

عنى.

وكتب العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن طاووس حامداً لله ومصلياً على رسوله، والطاهرين من عترته، والمهديين من ذريته».

وفي آخر رساله ما هذه صورته:

«أنجزت رساله، والحمد لله على نعمه، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين.

كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى، حسن بن علي بن داود ربيب صدقات مولانا المصيّنف ضاعف الله مجده وأمتعته الله بطول حياته وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه».

وكان نسخ الكتاب في شوال من سنه خمس وستين وستمائه (١).

١ . وقد أسماه المؤلف ب «بناء مقاله الفاطميه في نفص الرساله العثمانيه للجاحظ» ويقال اختصاراً «البناء».

( ١١٧ )

مشايخه

قال الافندى: ويروى ابن داود عن جماعه من الفضلاء:

منهم: السيد جمال الدين ابو الفضائل أحمد بن طاووس.

ومنهم: الشيخ مفيد الدين محمد بن جهيم الاسدى على ما يظهر من ديباجه رجاله (١).

أقول: وهو يروى عن جماعه اخرى أيضاً.

منهم: المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (المتوفّى عام ٦٧٦هـ).

ومنهم الشيخ نجيب الدين أبو زكريا يحيى بن سعيد الحلّي ابن عم المحقق المذكور (المتوفّى عام ٦٨٩هـ).

ومنهم الشيخ سديد الدين يوسف بن على بن المطهر الحلّي والد العلامة الحلّي.

ونقل الافندى فى الرياض أنه كان شريكك الدرّس مع السيد عبد الكريم بن جمال الدين (٢) أحمد بن طاووس الحلّي (المتوفّى

عام ٦٩٣هـ) عند المحقق. ولكن العلامة الامينى عدّه من مشايخه (٣)، والظاهر اتقان الاول.

تلاميذه

يروى عنه جماعه كثيره:

١ . نقض عثمانیه جاحظ المطبوع حديثاً ب «عمان» .

٢ . رياض العلماء : ١ / ٢٥٦ .

٣ . الغدير : ٦ / ٧ .

( ١١٨ )

منهم: الشيخ رضی الدین علی بن أحمد المزیدی الحلی (١)، استاذ الشهید الاول، المتوفی عام ٧٥٧ هـ .

ومنهم: الشيخ زين الدين ابو الحسن علی بن طراد المطار آبادی، المتوفی بالحله ٧٥٤

## تأليفه

للمترجم له تأليف قيمه تبلغ ثلاثين كتاباً ذكر أسماءها في رجاله.

ومن شعره الرائق قوله في حقّ الوصى:

وإذا نظرت إلى خطاب محمّد يوم الغدير إذ استقرّ المنزل

من كنت مولاه فهذا حيدر مولاه لا يرتاب فيه محصّل

لعرفت نصّ المصطفى بخلافه من بعده غزاه لا يتأول

وله أرجوزه في الإمامه، طويله، مستهلها:

وقد جرت لي قصّه غريبه \*\*\* قد نتجت قضيه عجيبه (٢)

## وفاته

قد عرفت أنه قد فرغ من رجاله عام ٧٠٧ هـ، ولم يعلم تاريخ وفاته على وجه اليقين، غير أن العلامة الاميني ينقل عن «رياض العلماء» أنه رأى في مشهد الرضا نسخه من «الفصيح» بخط المترجم له، في آخرها: «كتبه مملوكه حقاً حسن بن علي بن داود غفر له في ثالث عشر شهر رمضان المبارك سنة احدى وأربعين وسبعمائه حامداً مصلياً مستغفراً».

١. وفي رياض العلماء مكان «المزیدی»، «المرندي»، وهو تصحيف.

٢. لاحظ الغدير: ٦ / ٦٣، وذكر شرطاً منها السيد الامين في أعيان الشيعة: ٢٢ / ٣٤٣.

(١١٩)

فيكون له من العمر حينذاك ٩٤ عاماً، فيكون من المعمرين، ولم يذكر منهم (١).

## ٤ خلاصه الاقوال في علم الرجال

## ٤ خلاصه الاقوال في علم الرجال

وهي للعلامة (٢) على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر، المولود عام ٦٤٨ هـ، والمتوفى عام ٧٢٦ هـ، الذي طار صيته في الآفاق، برع في المعقول والمنقول، وتقدّم على الفحول وهو في عصر الصبا. أُلّف في فقه الشريعة مطوّلات ومتوسّيات

ومختصرات، وكتابه هذا في قسمين: القسم الاول 7 فيمن اعتمد عليه وفيه سبعة عشر فصلا، والقسم الثاني 7 مختصّ بذكر الضعفاء  
ومن ردّ قوله أو وقف فيه، وفيه أيضا سبعة عشر فصلا، وفي آخر القسم الثاني خاتمه تشتمل على عشر فوائد مهمّة، وكتابه هذا  
خلاصه ما في فهرست

الشيخ والنجاشي وقد يزيد عليهما.

قال المحقق التستري: «إن ما ينقله العلامة من رجال الكشي والشيخ ورجال النجاشي مع وجود المنقول في هذه الكتب غير مفيد، وإنما يفيد في ما لم نقف على مستنده، كما في ما ينقل من جزء من رجال العقيقي، وجزء من رجال ابن عقده، وجزء من ثقات كتاب ابن الغضائري، ومن كتاب آخر له في المذمومين لم يصل إلينا، كما يظهر منه في سليمان النخعي، كما يفيد أيضاً فيما ينقله من النجاشي في ما لم يكن في نسختنا، فكان عنده النسخة الكاملة من النجاشي واكمل من الموجود من ابن الغضائري، كما في ليث البختری، وهشام بن إبراهيم العباسي، ومحمد بن نصير، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان، ومحمد بن أحمد بن قضاة، ومحمد بن الوليد الصيرفي، والمغيرة بن

١ . الغدير: ٦ / ٨ نقلاً عن روضات الجنات: ٣٥٧.

٢ . إن العلامة غني عن الاطراء، وترجمته تستدعي تأليف رساله مفرده، وقد كفانا، ما ذكره اصحاب المعاجم والتراجم في حياته وفضله وآثاره.

(١٢٠)

سعيد، ونقيع بن الحارث، وكما ينقل في بعضهم اخباراً لم نقف على مأخذها، كما في اسماعيل بن الفضل الهاشمي، وفيما أخذه من مطاوي الكتب كمحمد بن أحمد النطنزي»(١).

وبما أن هذا الكتاب ورجال ابن داود متماثلان في التنسيق وكيفيه التأليف، يمكن أن يقال: إن واحداً منهما اقتبس المنهج عن الآخر، كما يمكن أن يقال: إن كليهما قد استقلّا في التنسيق والمنهج، بلا استلهام من آخر، غير أن المظنون هو أن المؤلفين، بما أنهما تتلميذا على السيد جمال الدين أحمد بن طاووس المتوفى سنة ٦٧٣ هـ ، وقد كان هو رجالي عصره ومحقق زمانه في ذلك الفن، قد اقتفيا في تنسيق الكتاب

ما خطّه استاذهما في ذلك الموقف، والله العالم.

## الفروق بين رجالى العلامه وابن داود

الفروق بين رجالى العلامه وابن داود

ثم ان هنا فروقاً بين رجالى العلامه وابن داود يجب الوقوف عليها واليك بيانها:

١ ان القسم الاول من الخلاصه مختص بمن يعمل بروايته، والثانى بمن لا يعمل بروايته، حيث قال: «الاول / فى من اعتمد على روايته أو ترجح عندى قبول قوله. الثانى / فى مَنْ تركت روايته أو توقفت فيه».

ولاجل ذلك يذكر فى الاول الممدوح، لعمله بروايته، كما يذكر فيه فاسد المذهب إذا عمل بروايته كابن بكير وعلّى بن فضال. وأما الموثقون الذين ليسوا كذلك، فيعنونهم فى الجزء الثانى لعدم عمله بخبرهم، هذا.

والجزء الأوّل من كتاب ابن داود فيمن ورد فيه أدنى مدح ولو مع ورود ذموم كثيره أيضا فيه ولم يعمل بخبره والجزء الثانى من كتابه، فيمن ورد فيه

١ . قاموس الرجال: ١ / ١٥.

( ١٢١ )

أدنى ذم ولو كان أوثق الثقات وعمل بخبره ولجل ذلك ذكر بربداً العجلى مع جلالته فى الثانى، كما ذكر هشام بن الحكم فيه أيضاً لاجل ورود ذم ما فيه، أعنى كونه من تلاميذ أبى شاعر الزنديق.

٢ ان العلامه لا يعنون المختلف فيه فى القسمين، بل ان رجح المدح يذكره فى الاول، وان رجح الذم أو توقف يذكره فى الثانى. واما ابن داود فيذكر المختلف فيه فى الاول باعتبار مدحه، وفى الثانى باعتبار جرحه.

٣ ان العلامه إذا أخذ من الكشى أو النجاشى أو فهرست الشيخ أو رجاله أو الغضائرى لا يذكر المستند بل يعبر بعين عبائهم. نعم فيما إذا نقل عن غيبه الشيخ أو عن رجال ابن عقده او رجال العقيقى فيما وجد من كتابيهما، يصرح بالمستند.

كما أنه إذا كان أصحاب الرجال الخمسه مختلفين فى رجل، يصرح

بأسمائهم، وحينئذ فإن قال في عنوان شيئاً وسكت عن مستنده، يستكشف أنه مذکور في الكتب الخمسه ولو لم نقف عليه في نسختنا.

وأما ابن داود فيلترم بذكر جميع من أخذ عنه، فلو لم يذكر المستند، علم انه سقط من نسختنا رمزه، إلا ما كان مشتبهاً عنده فلا يرمز له .

٤ ان العلامه يقتصر على الممدوحين في الاول، بخلاف ابن داود، فإنه يذكر فيه المهملين أيضاً، والمراد من المهمل من عنونه الاصحاب ولم يضعفوه.

قال ابن داود: «والجزء الأول من الكتاب في ذكر الممدوحين ومن لم يضعفهم الاصحاب، والمفهوم منه أنه يعمل بخبر رواته مهملون، لم يذكروا بمدح ولا- قدح، كما يعمل بخبر رواته ممدوحون. نعم هو وان استقصى الممدوحين، يکنه لم يستقص المهملين.

(١٢٢)

هذه هي الفروق الجوهرية بين الرجالين.

### المجهول في مصطلح العلامه وابن داود

المجهول في مصطلح العلامه وابن داود

ان هناك فرقاً بين مصطلح العلامه وابن داود، ومصطلح المتأخرين في لفظ المجهول. فالمجهول في كلامهما غير المهمل الذي عنونه الرجاليون ولم يضعفوه، بل المراد منه من صرح أئمه الرجال فيه بالمجهوليه، وهو أحد ألفاظ الجرح، ولذا لم يعنونه الا في الجزء الثاني من كتابيهما، المعد للمجروحين، وقد عقد ابن داود لهم فصلاً في آخر الجزء الثاني من كتابه، كما عقد فصلاً لكل من المجروحين من العامه والزيديه والواقفيه وغيرهم.

لكن المجهول في كلام المتأخرين، من الشهيد الثاني والمجلسي والمامقاني، أعم منه ومن المهمل الذي لم يذكر فيه مدح ولا قدح.

وقد عرفت أن العلامه لا- يعنون المهمل أصلاً، وابن داود يعنونه في الجزء الاول كالممدوح، وكان القدماء يعملون بالمهمل كالممدوح، ويردون المجهول وقد تفتن بذلك ابن داود (١).

فهذه الكتب الاربعه، هي الاصول الثانويه لعلم الرجال. ألف الاول والثاني منهما في القرن السادس، كما



ألف الثالث والرابع في القرن السابع، والعجب أن المؤلفين متعاصرون ومتأثلو التنسيق والمنهج كما عرفت.

وقد ترجم ابن داود العلامه في رجاله، ولم يترجمه العلامه في الخلاصه، وان ذا مما يقضى منه العجب.

هذه هي اصول الكتب الرجاليه أوليتها وثانويتها، وهناك كتب اخرى لم تطبع ولم تنشر ولم تتداولها الايدي، ولاجل ذلك لم نذكر عنها شيئاً ومن اراد الوقوف عليها فليرجع الى كتاب «مصفى المقال في مؤلفي الرجال» للعلامه

١. قاموس الرجال: ١ / ٣١.

(١٢٣)

المتتبع الطهراني - رحمه الله - .

وهذه هي الاصول الأوليه الثمانيه والثانويه الأربعة لعلم الرجال، واما الجوامع الرجاليه فسيوافيك ذكرها عن قريب.

(١٢٤)

(١٢٥)

## ٢ الجوامع الرجاليه في العصور المتأخره

٢ الجوامع الرجاليه في العصور المتأخره

٢ الجوامع الرجاليه في العصور المتأخره

\* مجمع الرجال.

\* منهج المقال.

\* جامع الرواه.

\* نقد الرجال.

\* منتهى المقال.

(١٢٦)

(١٢٧)

قد وقفت على الاصول الرجاليه، وهناك جوامع رجاليه مطبوعه ومنتشره يجب على القارئ الكريم التعرف عليها، وهذه الجوامع الفت في أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الثاني عشر، تلقّاها العلماء بالقبول وركنوا اليها ولا بد من التعرف عليها.

\*\*\*

## ١ مجمع الرجال

تأليف زكي الدين عنايه الله القهبائي، من تلاميذ المقدس الاردبيلي (المتوفى سنة ٩٩٣ هـ). والمولى عبد الله التستري (المتوفى عام ١٠٢١ هـ) والشيخ البهائي. (المتوفى سنة ١٠٣١ هـ). جمع في ذلك الكتاب تمام ما في الاصول الرجاليه الأوليه، حتى أدخل فيه كتاب الضعفاء للغضائري وقد طبع الكتاب في عده أجزاء .

## ٢ منهج المقال

تأليف السيد الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الاسترآبادي (المتوفى

(١٢٨)

سنة ١٠٢٨ هـ) وهو استاذ المولى محمد أمين الاسترآبادي صاحب «الفوائد المدنيه». له كتب ثلاثه في الرجال: الكبير وأسماء «منهج المقال». والوسيط، الذي ربما يسمى ب «تلخيص المقال» أو «تلخيص الاقوال»، والصغير

الموسوم ب «الوجيز». والأول مطبوع، والثاني مخطوط ولكن نسخه شائع، والثالث توجد نسخه منه فى الخزانة الرضويه كما جاء فى فهرسها.

### ٣ جامع الرواه

تأليف الشيخ محمد بن على الاردبيلى. صرف من عمره فى جمعه ما يقرب من عشرين سنه، وابتكر قواعد رجاليه صار ببركتها كثير من الاخبار التى كانت مجهوله أو ضعيفه أو مرسله، معلومه الحال، صحيحه مسنده، وطبع الكتاب فى مجلدين، وقدم له الامام المغفور له الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى - قدس سره - مقدمه وله أيضاً «تصحیح الأسانید» الذى أدرجه شيخنا النورى بجميعة أو ملخصه فى الفائده الخامسه من فوائد خاتمه المستدرك.

ومن مزايها هذا الكتاب أنه جمع رواه الكتب الاربعه، وذكر فى كل راو ترجمه من رواه عنه ومن روى عنهم، وعين مقدار رواياتهم ورفع بذلك، النقص الموجود فى كتب الرجال.

قال فى مقدمته: «سبح بخاطره (يعنى نفسه) الفاتر بتفضله غير المتناهى أنه يمكن استعمال أحوال الرواه المطلقه الذكر، من الرواى والمروى عنه بحيث لا يبقى اشتباه وغموض، وعلماء الرجال رضوان الله عليهم لم يذكروا ولم يضبطوا جميع الرواه، بل ذكروا فى بعض المواضع تحت بعض الاسماء بعنوان أنه روى عنه جماعه، منهم فلان وفلان، ولم يكن هذا كافياً فى حصول المطلوب، إلى أن قال: صار متوكلاً على رب الارباب، منتظماً على التدرىج راوى كل واحد من الرواه فى سلك التحرير، حتى انه رأى الكتب الأربعة المشهوره والفهرست للشيخ - رحمه الله - والفهرست

( ١٢٩ )

للشيخ منتجب الدين... ومشيخه الفقيه والتهذيب والاستبصار، وكتب جميع الرواه الذين كانوا فيها، ورأى أيضاً كثيراً من الرواه روى عن المعصوم، ولم يذكر علماء الرجال روايتهم عنه - عليه السلام - والبعض الذين عدوه من رجال الصادق، رأى روايته عن الكاظم

- عليه السلام -مثلاً والذين ذكروا ممن لم يرو عنهم - عليهم السلام - رأى انه روى عنهم - عليهم السلام -الى ان قال: ان بعض الرواه الذين وثقوه ولم ينقلوا انه روى عن المعصوم - عليه السلام -ورأى انه روى عنه - عليه السلام - ضبطه ايضاً، حتى تظهر فائدته فى حال نقل الحديث مضمراً الى ان قال: (ومن فوائد هذا الكتاب) انه بعد التعرف على الراوى والمروى عنه، لو وقع فى بعض الكتب اشتباه فى عدم ثبت الراوى فى موقعه يعلم انه غلط وواقع غير موقعه.

(ومن فوائده ايضاً) ان روايه جمع كثير من الثقات وغيرهم عن شخص واحد تفيد انه كان حسن الحال او كان من مشايخ الاجازه» (١).

والحق ان الرجال مبتكر فى فنه، مبدع فى علمه، كشف بعمله هذا الستر عن كثير من المبهمات، ومع انه تحمل فى تأليف هذا الكتاب طيله عشرين سنه، جهوداً جباره، بحيث ميز التلميذ عن الشيخ، والراوى عن المروى عنه ولكن لم يجعل كتاب على اساس الطبقات حتى يقسم الرواه الى طبقه وطبقه، ويعين طبقه الراوى ومن روى هو عنه او روى عنه، مع انه كان يمكنه القيام بهذا العمل فى ثانيا عمله بسير جميع الكتب والمسائيد بامعان ودقه.

٤ نقد الرجال

تأليف السيد مصطفى التفرشى ألفه عام ١٠١٥ هـ ، وهو من تلاميذ المولى عبدالله التستري وقد طبع فى مجلد.

١ . لاحظ المقدمه: ٥٤ بتصرف يسير.

( ١٣٠ )

قال فى مقدمته: «اردت ان اكتب كتاباً يشتمل على جميع اسماء الرجال من الممدوحين والمذمومين والمهملين، يخلو من تكرار وغلط، ينطوى على حسن الترتيب، يحتوى على جميع اقوال القوم قدس الله ارواحهم من المدح والذم الا

شاذاً شديداً الشذوذ».

٥ منتهى المقال فى أحوال الرجال

المعروف برجال ابى على الحائرى، تأليف الشيخ ابى على محمد بن اسماعيل الحائرى (المولود عام ١١٥٩ هـ، والمتوفى عام ١٢١٥ أو ١٢١٦ هـ فى النجف الاشرف).

ابتداء فى كل ترجمه بكلام الميرزا فى الرجال الكبير، ثم بما ذكره الوحيد فى التعليقه عليه، ثم بكلمات اخرى، وقد شرح نمط بحثه فى اول الكتاب، وترك ذكر جماعه بزعم انهم من المجاهيل وعدم الفائده فى ذكرهم، ولكنهم ليسوا بمجاهيل، بل اكثرهم مهملون فى الرجال، وقد عرفت الفرق بين المجهول والمهمل.

وهذه الكتب الخمسه كلها ألفت بين أواخر القرن العاشر الى أواخر القرن الثانى عشر، وقد اجتهد مؤلفوها فى جمع القرائن على وثاقه الراوى او ضعفها، واعتمدوا على حدسيات وتقريبات.

هذه هى الجوامع الرجاليه المؤلفه فى القرون الماضيه، وهناك مؤلفات اخرى بين مطولات ومختصرات ألفت فى القرون الاخيره ونحن نشير إلى ما هو الدارج بين العلماء فى عصرنا هذا.

### ٣ الجوامع الرجاليه الدارجة على منهج القدماء

#### اشاره

٣ الجوامع الرجاليه الدارجة على منهج القدماء

٣ الجوامع الرجاليه الدارجة على منهج القدماء

\* بهجه الآمال.

\* تنقيح المقال.

\* قاموس الرجال.

( ١٣٢ )

( ١٣٣ )

قد وقفت على الجوامع الرجاليه المؤلفه فى القرن الحادى عشر والثانى عشر، وهناك مؤلفات رجاليه ألفت فى أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ولكنها على صنفين: صنف تبع فى تأليفه خطه الماضين فى نقل أقوال الرجاليين السابقين واللاحقين، وجمع القرائن والشواهد على وثاقه الراوى، والقضاء بين كلمات اهل الفن، الى غير ذلك من المزايا التى أوجبت

تکامل فن الرجال من حیث الكمیه، من دون إحداث کیفیه جدیده وراء خطه السابقین، و صنف اخر أحدث کیفیه جدیده فی فن الرجال وأبدع اسلوباً خاصاً لما یهم المستنبط فی علم الرجال. فإن الوقوف علی

طبقه الراوى من حيث الروايه، ومعرفه عصره وأساتيذه وتلاميذه، ومدى علمه وفضله، وكميه رواياته من حيث الكثره والقله، ومقدار ضبطه للروايه، واتقانه فى نقل الحديث، من اهم الامور فى علم الحديث ومعرفه حال الراوى وقد اهملت تلك الناحيه فى اسلوب القدماء غالباً الا على وجه نادر.

وهذا الأسلوب يباين خطه الماضين فى العصور السابقه.

وعلى ذلك يجب علينا ان نعرف كل صنف بواقعه ونعطى كل ذى حق حقه، وكل ذى فضل فضله، بلا تحيز الى فئه، ولا إنكار فضيله لأحد.

( ١٣٤ )

### ١ «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال فى علم الرجال»

١ «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال فى علم الرجال»

تأليف العلامه الحاج الشيخ على بن عبدالله بن محمد بن محب الله بن محمد جعفر العليارى التبريزى (المولود عام ١٢٣٦ هـ ، والمتوفى عام ١٣٢٧ هـ ) وهذا الكتاب قد ألف فى خمس مجلدات كبار، ثلاثه منها شرح مزجى ل «زبده المقال فى معرفه الرجال» تأليف العلامه السيد حسين البروجردى، وهو منظومه فى علم الرجال قال:

سميته بزبده المقال فى البحث عن معرفه الرجال

ناظمه الفقير فى الكونين هو الحسين بن رضا الحسينى

واثنان منها شرح ل «منتهى المقال» وهى منظومه للشارح تمم بها منظومه البروجردى، وحيث ان البروجردى لم يذكر المتأخرين ولا- المجاهيل من الرواه فأتتمها وأكملها الشارح بالنظم والشرح فى ذينك المجلدين، والكتاب مشتمل على مقدمه وفيها أحد عشر فصلاً، والفصل الحادى عشر فى أصحاب الاجماع. وفيه أيضاً عده أبحاث متفرقه، والكتاب لو طبع على طراز الطبعة الحديثه لتجاوز عشره أجزاء وقد طبع منه لحد الآن ستة أجزاء والباقى تحت الطبع.

### ٢ «تنقيح المقال فى معرفه علم الرجال»

٢ «تنقيح المقال فى معرفه علم الرجال»

للعلامه الشيخ عبدالله المامقانى (المتوفى عام ١٣٥١ هـ) فى ثلاثه أجزاء كبار، وهو أجمع كتاب ألف فى الموضوع، وقد جمع جلاً ما ورد فى الكتب الرجاليه المتقدمه والمتاخره.

قال العلامه الطهرانى: «هو أبسط ما كتب فى الرجال، حيث انه أدرج فيه تراجم جميع الصحابه والتابعين، وسائر أصحاب الائمة

وغيرهم من الرواه الى القرن الرابع، وقليل من العلماء المحدثين في ثلاثه أجزاء كبار لم

( ١٣٥ )

يتجاوز جمعه وترتيبه وتهذيبه عن ثلاث سنين، وهذا مما يعد من خوارق العادات والخاصه من التأييدات، فله در مؤلفه من مصنف ما سبقه مصنفو الرجال، ومن تنقيح ما أتى بمثله الأمثال» (١). ومما أخذ عليه، هو



خلطه بين المهمل والمجهول. فان الأول عبارته عنّ لم يذكر فيه مدح ولا قدح، وقد ذكر ابن داود المهمل في جنب الممدوح، زعماً منه بأنه يجب العمل بخبره كالممدوح، وأن غير الحجته في الخبر عبارته عن المطعون.

وأما المجهول فإنّ عبارته عن صرح أئمة الرجال فيه بالمجهوليه وهو أحد ألفاظ الجرح، فيذكرون المجهول في باب المجروحين ويتعاملون معه معاملة المجروح.

وأنت إذا لاحظت فهرس تنقيح المقال، الذي طبع مستقلاً وسماه المؤلف «نتيجة التنقيح» لا ترى فيه الا المجاهيل، والمراد منه الاعم ممن حكم عليه أئمة الرجال بالمجهوليه ومن لم يذكر فيه مدح ولا قدح.

وهذا الخلط لا يختص به، بل هو رائج من عصر الشهيد الثاني والمجلسي الى عصره مع أن المحقق الداماد قال في الراشحة الثالثة عشر من رواشحه: «لا يجوز اطلاق المجهول الاصطلاحى إلا على من حكم بجهالته أئمة الرجال» (٢).

وقد ذب شيخنا العلامة الطهراني هذا الاشكال عن مؤلفه وقال: «ان المؤلف لم يكن غير واقف بكلام المحقق الداماد، وصرح في الجزء الاول (أواخر الصفحه ١٨٤) بأنه لو راجع المتتبع جميع مظان استعمال حال رجل ومع ذلك لم يظفر بشيء من ترجمه أحواله أبداً فلا يجوز التسارع عليه بالحكم بالجهاله، لسعه دائره هذا العلم، وكثره مدارك معرفه الرجال، ومن هذا

١. الذريعة: ٤ / ٤٦٦.

٢. الرواشح: ٦٠.

( ١٣٦ )

التصريح يحصل الجزم بأن مراده من قوله «مجهول» ليس أنه محكوم بالجهاله عند علماء الرجال، حتى يصير هو السبب في صيروره الحديث من جهته ضعيفاً، بل مراده أنه مجهول عندي ولم أظفر بترجمه مبينه لحواله» (١).

٣ «قاموس الرجال»

٣ «قاموس الرجال»

للعلمه المحقق الشيخ محمد تقى التستري، كتبه أولاً بصوره التعليقه على رجال العلمامه المامقاني، وناقش كثيراً من

منقولاً عنه ونظرياته، ثم أخرجه بصورة كتاب مستقل وطبع في ١٣ جزء، والمؤلف حقاً أحد أبطال هذا العلم ونقاده، وقد بسطنا الكلام حول الكتاب، ونشرته صحيفه كيهان في نشرتها المستقلة حول حياه المؤلف بقلم عدده من الاعلام.

غير أنه لا يتبع في تأليف الكتاب روح العصر، فترى أنه يكتب عدده صحائف من دون أن يفصل بين المطالب بعنوان خاص، كما أنه لا يأتي بأسماء الكتب الرجاليه والائمه الا بالرموز، وذلك أوجد غلقاً في قراءه الكتاب وفهم مقاصده، أضف الى ذلك أنه يروى عن كثير من الكتب التاريخيه والحديثيه، ولا يعين مواضعها، ولكن ما ذكرناه يرجع الى نفس الكتاب، وأما المؤلف فهو من المشايخ الاعظم الذين يضمن بهم الدهر الا في فترات قليله وله على العلم وأهله أيادي مشكوره.

وهذه الكتب مع الثناء الوافر على مؤلفيها لا تخلو من عل أو علات والتي يجب أن ننبه عليها.

١. الذريعه: ٤ / ٤٦٧، بتصرف وتلخيص.

( ١٣٧ )

#### ٤ تطور في تأليف الجوامع الرجاليه

##### اشاره

٤ تطور في تأليف الجوامع الرجاليه

٤ تطور في تأليف الجوامع الرجاليه

\* جامع الرواه.

\* طرائف المقال.

\* مرتب اسانيد الكتب الاربعه.

\* معجم رجال الحديث.

( ١٣٨ )

( ١٣٩ )

إن الجوامع المذكوره مع أهميتها وعظمتها، فاقده لبعض ما يهّم المستنيط والفقيه في تحصيل حجه الخبر وعدمها، فإنها وإن كانت توقفنا على وثاقه الزاوى وضعفه إجمالاً، غير أنها لا تفي ببعض ما يجب على المستنيط تحصيله وإليك بيانه:

١ إن هذه الخطه التي رسمها القدماء وتبعها المتأخرون، مع أهميتها وجلالته، لا تخرج عن اطار التقليد لأئمه علم الرجال في

التعرف على وثاقه الزاوي وضعفه وقليلًا من سائر أحواله، ممّا ترجع إلى شخصيته الحديثيه، وليس طريقًا مباشرًا للمؤلف  
الرجالي، فضلًا عن يرجع إليه ويطلعه، للتعرف على أحوال الزاوي،

بأن يلمس بفهمه وذكائه ويقف مباشرة على كل ما يرجع إلى الراوى من حيث الطبقة والعصر أولاً، ومدى الضبط والاتقان ثانياً، وكمية رواياته كثره وقلة ثالثاً، ومقدار فضله وعلمه وكماله رابعاً، وهذا بخلاف ما رسمه الاساتذه المتأخرون وخططوه، فان العالم الرجالي فيه يقف بطريق مباشرى دون تقليد، على هذه الأمور وأشباهها.

وإن شئت قلت: إن هذه الكتب المؤلفة حول الرجال، تستمد من قول أئمة الفنّ فى جرح الرواه وتعديلهم، وبالأخص تتبع مؤلفى الاصول الخمسه، التى تَبَّهنا بأسمائهم وكتبهم فيما سبق، فقول هؤلاء ومن عاصرهم أو تأخر عنهم

( ١٤٠ )

هو المعيار فى معرفه الرجال وتمييز الثقافات عن الضعاف.

ولا- ريب أن هذا طريق صحيح يعدّ من الطرق الوثيقه، لكنه ليس طريقاً وحيداً فى تشخيص حال الرواه ومعرفتهم، بل طريق تقليدى لأئمة الرجال، وليس طريقاً مباشرياً إلى أحوال الرواه، ولا يعدّ طريقاً أحسن وأتم.

٢ لا شك أن التحريف والتصحيح تطرق إلى كثير من أسناد الاحاديث المرويه فى الكتب الاربعه وغيرها، وربما سقط الراوى من السند من دون أن يكون هناك ما يدلنا عليه، وعلى ذلك يجب أن تكون الكتب الرجاليه بصوره توفقنا على طبقات الرواه من حيث المشايخ والتلاميذ، حتى يقف الباحث ببركه التعرف على الطبقات، على نقصان السند وكماله، والحال أن هذه الكتب المؤلفة كتبت على حسب حروف المعجم مبتدئه بالألف ومنتبيه بالياء، لا يعرف الانسان عصر الراوى وطبقته فى الحديث، ولا أساتذته ولا- تلامذته إلا- على وجه الاجمال والتبعيه، وبصوره قليله دون الاحصاء، والكتاب الذى يمكن أن يشتمل على هذه المزيه، يجب أن يكون على طراز رجال الشيخ الذى كتب على حسب عهد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - والأئمه- عليهم السلام -فقد عقد لكل من

أصحاب النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والأئمة - عليهم السلام - أبواباً خاصة يعرف منها حسب الاجمال طبقه الراوى ومشايخه وتلاميذه.

وهذا النمط من التأليف وإن كان لا يفي بتلك الأهمية الكبرى كلها، لكنه يفي بها إجمالاً حيث نرى أنه يقسم الرواه إلى الطبقات حسب الزمان من زمن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى الاعصار التي انقلبت فيها سلسله الرواه إلى سلسله العلماء، وعندئذ يمكن تمييز السند الكامل من السند الناقص، ولو كان الرجائيون بعد الشيخ يتبعون أثره لأصبحت الكتب الرجاليه أكثر فائده مما هي الآن عليه.

٣ إن أسماء كثيره من الرواه مشتركه بين عدّه اشخاص. بين ثقه يركن

( ١٤١ )

اليه، وضعيف تردّ روايته، وعندما يلاحظ المستنبط الاسماء المشتركه فى الاسناد لا يقدر على تعيين المراد.

ولأجل ذلك عمد الرجاليون إلى تأسيس فرع آخر لعلم الرجال أسموه ب «تمييز المشتركات»، أهمها وأعظمها هو «تمييز المشتركات للعلامه الكاظمي» ولذلك يجب على المستنبط فى تعيين المراد من الاسماء المشتركه، مراجعه فصل «تمييز المشتركات»، ولولاه لما انحلت العقده، غير أن كثيراً من كتب الرجال فاقده لهذا الفرع، وإنما يذكر الاسماء بالآباء والأجداد، من دون أن يذكرها ما يميّز به المشترك عن غيره. ولقد أدخل العلامه المامقانى ما كتبه العلامه الكاظمي فى رجاله، وبذلك صار كتاباً جامعاً بالنسبه، وقد تطرق ذلك النقص إلى أكثر الكتب الرجاليه، لأجل أنها ألفت على ما رسمه القدماء على ترتيب الحروف الهجائيه، دون ترتيب الطبقات.

## بروز نمط خاص فى تأليف الرجال

### اشاره

بروز نمط خاص فى تأليف الرجال

ولأجل هذه النقائص الفنيه فى هذه الخطه، نهضت عده من الاعلام والمشايخ فى العصر الماضى والحاضر الى فتح طريق آخر فى وجوه المجتهدين والمستنبطين، وهذا الطريق هو لمس حالهم بالمباشره لا بالرجوع الى أقوال

أئمه الرجال بل بالرجوع الى سند الروايات المتكرره فى الكتب الحديثيه المشتمله على اسم الراوى، فان فى هذا الطريق إمكان التعرّف على ميزان علم الراوى وفقهه وضبطه ووثاقته فى النقل، اذ بالرجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثره على الابواب وملاحظتها لفظاً ومعنى، وكمّاً وكيفاً يعرف أمور:

١ يفهم من رواياته، مدى تضرّع الراوى فى الفقه والكلام والتاريخ والتفسير وغيرها من المعارف، كما يعرف عدم مهارته وحقاقته فى شىء منها، إذا قيست رواياته بعضها ببعض، وبما رواه آخرون فى معناها.

٢ يعرف مقدار رواياته قلّه وكثره، وأنه هل هو ضابط فيما يروى أو

(١٤٢)

مخلط أو مدلس.

٣ تعرف طبقات الرواه مشايخهم وتلاميذهم.

٤ يحصل التعرّف على وضع الاسناد من حيث الكمال والسقط، فربما تكون الروايه فى الكتب الاربعه مسنده إلى الامام، ولكن الواقف على طبقات الرجال يعرف المفقوده أثناء السند.

يقول الاستاذ الشيخ «محمد واعظ زاده الخراسانى» فى رساله نشرت بمناسبه الذكرى الألفيه للشيخ الطوسى - قدس سره -:

«إن الرجاليين كانوا وما يزالون يتعبدون فى الاكثر بقول أئمه هذا الفنّ ويقلدونهم فى جرح الرواه وتعديلمهم، الا أن الأمر لا ينحصر فيه، فهناك بإزاء ذاك، باب مفتوح إلى معرفه الرواه ولمس حالهم بالمباشره. وهذا يحصل بالرجوع إلى أمرين:

١ الرجوع إلى أسناد الروايات المتكرره فى الكتب الحديثيه المشتمله على اسم الراوى، وبذلك يظهر الخلل فى كثير من الاسانيد، وينكشف الارسال فيها بسقوط بعض الوسائط وعدم اتصال السلسله، ويمكننا معرفه الحلقة المفقوده فى سلسله حديث باستقراء الاشباه والنظائر إذا توفرت وكثرت القرائن، وقامت الشواهد فى الاسانيد المتكثّره.

٢ الرجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثره على الابواب، واعتبارها لفظاً ومعنى وكميّاً وكيفاً، يفهم منها أن الراوى هل كان متضرّعاً فى علم الفقه او التفسير او

غيرهما من المعارف، او لم يكن له مهاره وحذاقه فى شىء منها؟ يفهم ذلك كله إذا قيست رواياته بعضها ببعض وبما رواه الآخرون فى معناها، ويلاحظ أنه قليل الروايه او كثيرها وأنه ثبت ضابط فيما يرويه أو مخلط مدلس.

وإذا انضم إليه أمر ثالث ينكشف حال الراوى أتمّ الانكشاف، وهو مراجعه الاحاديث التى وردت فى حال الرواه، وقد جمع معظمها أبو عمرو

( ١٤٣ )

الكشى فى رجاله، فهى تعطينا بصيره بحال رواه الحديث من ناحيه أخرى وهى موقف الرواه من الائمة الهداه، ودرجات قرب الرجال وبعدهم عنهم.

وعلى الجملة فمعرفة الرواه وطبقاتهم عن طريق أحاديثهم وملاحظتها متناً وسنداً، تكاد تكون معرفة بالمباشرة والنظر لا بالتقليد والأثر<sup>(١)</sup>.

## ١ جامع الرواه

### ١ جامع الرواه

ان أول من قام بهذا العمل بصورة النواه، هو الشيخ المحقق الاردبيلي (مؤلف جامع الرواه) المعاصر للعلامه المجلسي، فانه يلتقط فى ترجمه الرجال جملة من الاسانيد عن الكتب الاربعه وغيرها، ويجعلها دليلاً على التعرف على شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وعصره.

## ٢ طرائف المقال

وقام بعده بهذا العمل السيد محمد شفيح الموسوى التفريشي، فألف كتابه المسمى ب «طرائف المقال فى معرفه طبقات الرجال». فقد جعل مشايخه الطبقة الاولى، ثم مشايخ مشايخه، الطبقة الثانية، الى أن ينتهى إلى عصر النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -، فجاء الكل فى اثنتين وثلاثين طبقة وجعل الشيخ الطوسى ومن فى طبقته، الطبقة الثانية عشر. توجد نسخه من هذا الاثر النفيس فى مكتبه آيه الله المرعشى دام ظله وهو بعد لم يطبع.

## ٣ مرتب الاسانيد

وقام بعده المحقق البروجردى، إمام هذا الفن بعملين كبيرين يعدّان من أبرز الاعمال وأعمقها فى الرجال.

الاول: رتب اسانيد كل من الكتب الاربعه وسماها «مرتّب أسانيد

الكافي» و«مرتب أسانيد التهذيب»، ثم انصرف إلى ترتيب أسانيد الكتب الاربعه الرجاليه وغيرها من كتب الحديث، مراعيًا فيها ترتيب الحروف، فباستيفاء الاسانيد وقياس بعضها مع بعض يعرف جميع شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وغيرها من الفوائد. فبالرجوع إلى هذا الفهرس يعلم مقدار مشايخ الراوى وتلاميذه، كما يعرف من هو مشارك في نقل الحديث وكان في طبقته، كما يعلم مشايخ كل واحد من هؤلاء الزاوه وطرقهم إلى الامام.

الثانى: قام بتأليف كتاب باسم «طبقات الرجال» فقد جعل سلسله الرواه من عصر النبى الاكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى زمان الشيخ الطوسى اثنتى عشره طبقه، فجعل الصحابه الطبقة الاولى، ومن أخذ عنهم الحديث الطبقة الثانيه، وهكذا والعمل الثانى منتزع من العمل الاول أعنى تجريد الاسانيد، وهذا الاثر النفيس، بل الآثار النفيسه بعد غير مطبوعه، بل مخزونه فى مكتبته الشخصيه العامره، نسأل الله سبحانه أن يوفق أهل الجدد والعلم للقيام بطبع هذه التركة النفيسه.

يقول الاستاذ «واعظ زاده» وهو يتحدث



عن الامام البروجردى فى تلك الرساله وأنه أحد من سلك هذا الطريق، وان لم يكن مبتكراً فى فتح هذا الباب:

«إنَّ الإشراف على جميع روايات الرّاوى يستدعى جمعها فى كراس واحد، وهذا ما عمله قديماً علماء الحديث من الجمهور، وسَمّوا هذا النوع من الكتب «المسند»، وكان الغرض الأهم لهم من هذا العمل، التّلاقى مع الرواه فى أحاديثهم. أما الشيعة الاماميه فلم يهتموا بالمسانيد وكان الامام البروجردى، يحدّد هذا العمل ويرغب طلاب العلم بالاشتغال به، ولا ريب أنه فراغ فى حديثنا يجب أن يسدّ.

( ١٤٥ )

والإمام البروجردى اكتفى من ذلك بجمع اسانيد كل راو إلى الامام فقط، ورَتَّبها فى فهرس كامله. هذا ما ابتكره الإمام ولم يسبقه فيه غيره. نعم، استخبار طبقه الرواه وشيوخهم وتلاميذهم من سند الاحاديث لم يتغافل عنه السّابقون، كيف وإنهم يستدلون بذلك فى كتبهم، وقد اكثر الشيخ محمد الاردبيلي فى كتابه «جامع الرواه» منه. فإنه يلتقط فى ترجمه الرجال، جمله من الاسانيد من الكتب الاربعه وغيرها، ويستدلّ بها على شيوخ الراوى وتلاميذهم وطبقته من دون استقصاء.

نعم، إنّ البروجردى ليس أول من تفتن والتفت إلى مدى تأثير الاسانيد فى معرفه الرواه وطبقاتهم، وإنما الاستاذ أول من رَتَّب الاسانيد واستقصاها فى فهرس جامع، وبذلك وضع أمام المحقّقين ذريعه محكمه للاستشراف على شتى الاسانيد للرواه والانتفاع بها.

إنَّ الأستاذ لما أحسَّ بضروره استقصاء الاسانيد التى وقع فيها اسم الراوى، وكانت الاسانيد مبعثره مع أحاديثها فى ثنايا الكتب، بحيث يصعب او يستحيل الاحاطه بها عاده، تفتنّ بأنه يجب أن يلتقطها من مواضعها فيرتّبها فى قوائم وفهارس.

وابتداً عمله هذا بأسانيد الكتب الاربعه وسَمّاها «مرتّب أسانيد الكافى»، ثم «مرتّب أسانيد التهذيب» وهكذا. ثمّ انصرف إلى الكتب الاربعه الرجاليه وكثير من

غيرها من كتب الحديث مراعيًا ترتيب الحروف.

وها نحن نعرض نموذجاً من عمل الإمام الأكبر حتى يعرف منه ما تحمله من المشاق في سدّ هذا الفراغ.

ومن لاحظ هذا النموذج، يعرف مدى ما لهذه الفهارس من الأثر في علم الرجال كما يقف على أسلوبها، ولتوضيح حال هذا النموذج نقول:

إن الشيخ الطوسي مؤلف «التهذيب والاستبصار» أخذ جميع ما يرويه في

( ١٤٤ )

هذين الكتابين، من كتب وجوامع ظهرت في القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري، فيكتفى في نقل الحديث باسم صاحب الكتاب في اول السند، ثم يذكر طريقه إلى أبواب الكتب في خاتمه الكتابين، في باب اسماء المشيخه، وقد سبقه إلى هذا العمل الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه».

وممن نقل في التهذيب عنه «الحسن بن محمد بن سماعه» فقد نقل من كتابه أحاديث كثيره في مختلف الابواب.

فالإمام البروجردى ذكر طرق ابن سماعه إلى الأئمه على ترتيب الحروف، فيبدأ باسم أحمد بن أبي بشير، ثم أحمد بن الحسن الميثمي، ثم اسحاق. فمن تأمل في هذا النموذج يعلم مشايخ ابن سماعه في التهذيب ويعلم مشايخ هذه المشايخ وطرقهم إلى الامام، فاذا ضمّ ترتيب اسانيد الحسن بن محمد بن سماعه في التهذيب إلى سائر الكتب يعلم من المجموع مشايخه ومشايخ مشايخه وطبقاتهم، كما يعرف من ملاحظه المتون مقدار تضلّعه في الحديث وضبطه وإتقانه إلى غير ذلك من الفوائد.

#### ٤ معجم رجال الحديث

وأخيراً قام العلامة المحقق الخوئي دام ظلّه الوارف بتأليف كتاب اسماء «معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواه» ومن خصائص ومزايا هذا الكتاب هي أنه قد ذكر في ترجمه كل شخص جميع رواته ومن روى هو عنهم في الكتب الاربعه، وقد يذكر ما في غيرها أيضاً ولا سيّما رجال الكشي، فقد ذكر

أكثر ما فيه من الرواه والمروى عنهم، وبذلك خدم علم الرجال خدمه كبيره.

أولاً: يعرف بالمراجعه الى تفصيل طبقات الرواه أعنى الذى ذيل به كل جزء من أجزاء كتابه البالغه ٢٣ جزء طبقات الرواه من حيث العصر والمشايخ والتلاميذ، وبذلك يقف الانسان على كمال السند ونقصانه، وربما

( ١٤٧ )

يعرف الحلقة المفقوده فى أثناءه إذا كان حافظاً للمشايخ والتلاميذ.

ثانياً: يحصل التمييز الكامل بين المشتركات غالباً، فان قسماً كبيراً من الرواه مشترك الاسم فى الشخص والأب فلا يعرف الانسان أنه من هو، ولكن بالوقوف على تفصيل طبقات الرواه يميز المشترك ويعين الراوى بشخصه، والكتاب من حسنات الدهر.

رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقين منهم وجعلنا مقتفين لآثارهم إن شاء الله.

( ١٣١ )

( ١٤٨ )

( ١٤٩ )

## الفصل الخامس التوثيقات الخاصه

### اشاره

الفصل الخامس

التوثيقات الخاصه

\* نصّ أحد المعصومين أو الأعلام المتقدمين أو المتأخرين.

\* دعوى الاجماع أو المدح الكاشف.

\* سعى المستنبط على جمع القرائن.

( ١٥٠ )

( ١٥١ )

المراد من التوثيقات الخاصه، التوثيق الوارد فى حق شخص أو شخصين من دون أن يكون هناك ضابطه خاصه تعمهما

وغيرهما، وتقابلها التوثيق العامه، ويراد منها توثيق جماعه تحت ضابطه خاصه وعنوان معيّن، وسنذكرها في فصل قادم، إن شاء الله .

ويثبت التوثيق الخاصّ بوجه ذكرها واحداً بعد آخر:

### الاول: نصّ أحد المعصومين - عليهم السلام -

الاول: نصّ أحد المعصومين - عليهم السلام -

إذا نصّ احد المعصومين - عليهم السلام - على وثاقه الرجل، فان ذلك يثبت وثاقته قطعاً، وهذا من اوضح الطرق وأسمائها، ولكن يتوقف ذلك على ثبوته بالعلم الوجداني، او بروايه معتبره، والاول غير متحقّق في زماننا، إلا أن الثاني موجود كثيراً. مثلاً: روى الكشي بسند صحيح عن علي بن المسيّب قال: «قلت للرّضا - عليه السلام -: شقّتي بعيده ولست أصل إليك في كلّ وقت، فعَمَّن آخذ معالم ديني؟

فقال: من زكريّا بن آدم القمّي، المأمون على الدّين والدّنيا» (١).

١. رجال الكشي: ٤٩٦.

(١٥٢)

نعم يجب أن يصل التوثيق بسند صحيح، ويترتب عليه أمران:

الأول: لا- يمكن الاستدلال على وثاقه شخص بروايه نفسه عن الامام، فان اثبات وثاقه الشخص بقوله يستلزم الدور الواضح، وكان سيدنا الاستاذ الامام الخميني (١) دام ظلّه يقول: «إذا كان ناقل الوثاقه هو نفس الراوي، فان ذلك يثير سوء الظن به، حيث قام بنقل مدائحه وفضائله في الملاء الاسلامي».

الثاني: لا يمكن إثبات وثاقه الرجل بالروايه الضعيفه، فان الروايه إذا لم تكن قابله للاعتماد كيف تثبت بها وثاقه الرجل؟

وربما يستدل على صحه الاستدلال بالخبر الضعيف لإثبات وثاقه الراوي إذا تضمن وثاقته، بادعاء انسداد باب العلم في

علم الرجال، فينتهي الأمر إلى العمل بالظن لا محاله، على تقدير انسداد باب العلم إجماعاً، ولكنه مردود بوجهين:

الأول: باب العلم والعلمى بالتوثيق غير مسند، لما ورد من التوثيقات الكثيره من طرق الاعلام المتقدمين بل المتأخرين، لو قلنا بكفايه توثيقاتهم، وفيها غنى وكفايه للمستنبط، خصوصاً إذا قمنا بجمع القرائن والشواهد على وثاقه الراوى، فان كثرة القرائن توجب الاطمئنان العقلانى على وثاقه الراوى وهو علم عرفى، وحجه بلا إشكال.

الثانى: إن ما ذكره يرجع إلى انسداد باب العلم فى موضوع التوثيقات، ولكن ليس انسداد باب العلم فى كل موضوع موجباً لحجيه الظن فى ذلك الموضوع، وإنما الاعتبار بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام الشرعيه، فان ثبت الأخير كان الظن بالحكم الشرعى من أى مصدر جاء حجه، سواء كان باب

١ . كان الإمام عندما يجرى القلم على هذه الصحائف الماضيه حياً يرزق وقد وافاه الأجل الليله التاسعه والعشرين من شهر شوال المكرم من شهور عام ١٤٠٩ هـ ، فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

(١٥٣)

العلم فى الرجال منسداً أم لم يكن، وإذا كان باب العلم والعلمى بمعظمها مفتوحاً، لم يكن الظن الرجالى حجه سواء كان أيضاً باب العلم بالتوثيقات منسداً أم لم يكن.

وبالجملة: انسداد باب العلم والعلمى فى خصوص الاحكام الشرعيه هو المناط لحجيه كل ظن (ومنه الظن الرجالى) وقع طريقاً إلى الاحكام الشرعيه، أما إذا فرضنا باب العلم والعلمى مفتوحاً فى باب الاحكام، فلا يكن الظن الرجالى حجه وان كان باب العلم والعلمى فيه منسداً.

وقد أشار إلى ما ذكرنا الشيخ الأعظم فى فرائده عند البحث عن حجيه قول اللغوى حيث قال:

«إن كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعيه، يلزمه العمل بالظن

بالحكم النَّاشي من الظنِّ بقول اللُّغوى، لكنه لا- يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم فى اللغات، بل العبره عندهم بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام، فانه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم، الحاصل من الظن باللغه، وان فرض انفتاح باب العلم فى ما عدا هذا المورد من اللغات»(١).

### الثانى: نص أحد أعلام المتقدمين

الثانى: نص أحد أعلام المتقدمين

إذا نصَّ أحد أعلام المتقدمين كالبرقى والكشى وابن قولويه والصدوق والمفيد والنجاشى والشيخ وأمثالهم على وثاقه الرجل، يثبت به حال الرجل بلا- كلام، غير أن هناك بحثاً آخر وهو: هل يكتفى بتوثيق واحد منهم أو يحتاج إلى توثيقين؟ وتحقيق المسألة موكول إلى محلها فى الفقه وخلاصه الكلام هو أن حجته خبر الثقة هل تختص بالاحكام الشرعيه أو تعم الموضوعات أيضاً؟ فعلى القول الأول لا يصح الاعتماد على توثيق واحد، بل يحتاج إلى ضمِّ توثيق

١ . الفرائد: بحث حجيه قول اللغوى : ٤٦ ٤٧. طبعه رحمه الله.

(١٥٤)

آخر، وعلى الثانى يكتفى بالتوثيق الواحد، ويكون خبر الثقة حججه فى الاحكام والموضوعات، إلا ما قام الدليل على اعتبار التعدد فيه، كما فى المرافعات وثبوت الهلال، والمشهور هو الأول، والاقوى هو الثانى وسيوافيك بيانه فى آخر البحث.

### الثالث: نص أحد أعلام المتأخرين

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرين

ومما ثبت به وثاقه الراوى أو حسن حاله هو نصُّ أحد أعلام المتأخرين عن الشيخ وذلك على قسمين:

قسم مستند إلى الحس وقسم مستند إلى الحدس.

فالأول؛ كما فى توثيقات الشيخ منتجب الدين (المتوفى بعد عام ٥٨٥ هـ) وابن شهر آشوب صاحب «معالم العلماء» (المتوفى عام ٥٨٨ هـ) وغيرهما فانهم لأجل قرب عصرهم لعصور الرواه، ووجود الكتب الرجاليه المؤلفه فى العصور المتقدمه بينهم، كانوا يعتمدون فى التوثيقات والتضعيفات على السماع، أو الوجدان فى الكتاب المعروف أو إلى الاستفاضه والاشتهار ودونهما فى الاعتماد ما ينقله ابن داود فى رجاله، والعلامة فى الخلاصته عن بعض علماء الرجال.

والثانى؛ كالتوثيقات الوارده فى رجال من تأخر عنهم، كالميرزا الاسترآبادى والسيد التفريشى والاردبيلى والقهبائى والمجلسى والمحقق البهبهانى وأضرابهم، فان توثيقاتهم مبنيه على الحدس والاجتهاد، كما تُفصح عنه كتبهم، فلو قلنا بأن

حجّيه قول الرجالي من باب الشهاده، فلا تعتبر توثيقات المتأخرين، لأن آراءهم في حقّ الرواه مبنيه على الاجتهاد والحدس، ولا شك في أنه يعتبر في قبول الشهاده إحراز كونها مستنده إلى الحسّ دون الحدس، كيف وقد ورد في باب الشهاده أن الصادق - عليه السلام - قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كفك» (١). وفي حديث عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -

١ . الوسائل: الجزء ١٨ أبواب الشهادات، الباب ٢٠، الحديث ١ و ٣.

( ١٥٥ )

وقد سئل عن الشهاده، قال: «هل ترى الشّمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» (١).

هذا إذا قلنا بأن العمل بقول الرجالي من باب الشهاده، وأما إذا قلنا بأن الرجوع اليهم من باب الرجوع إلى أهل الخبره، فاجمال الكلام فيه أنه لا- يشترط في الاعتماد على قول أهل الخبره أن يكون نظره مستنداً إلى الحسّ، فان قول المقوم حجّه في الخسارات وغيرها، ولا- شكّ أن التقويم لا يمكن ان يكون مستنداً إلى الحسّ في عامه الموارد. وعلى ذلك فلو كان الرجوع إلى علماء الرجال من ذاك الباب، فالرجوع إلى أعلام المتأخرين المتخصّصين في تمييز الثّقه عن غيره بالطرق والقرائن المفيده للاطمئنان ممّا لا بأس به.

وما يقال من أن الفقيه غير معذور في التقليد، فيجب على الفقيه أن يكون بنفسه ذا خبره في التعرف على أحوال الرواه، غير تام لان تحصيل خبرويه في كل ما يرجع إلى الاستنباط أمر عسير، لو لم يكن بمستحيل، فان مقدمات الاستنباط كثيره، وقد أنهاها بعضهم إلى أربعه عشر فناً، ولا يمكن للمجتهد في هذه الايام أن يكون متخصصاً في كل واحد من هذه الفنون، بل يجوز أن يرجع في بعض المقدمات البعيده أو القريبه إلى المتخصّصين

الموثوق بهم في ذاك الفن، وقد جرت على ذلك سيره الفقهاء، بالأخص في ما يرجع إلى الأدب العربي ولغات القرآن والسنة وغير ذلك، وليكن منها تمييز الثقة عن غيره. هذا على القول بأن الرجوع إلى أهل الرجال من باب الرجوع إلى أهل الخبر الموثوق بقولهم.

وهناك وجه ثالث في توثيق المتأخرين، وهو أنّ الحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم - عليه السلام - لا خصوص خبر الثقة، وبينهما فرق واضح، إذ لو قلنا بأنّ الحجّة قول الثقة يكون المناط وثاقه الرّجل وإن لم يكن نفس الخبر موثقاً بالصدور

١ . المصدر السابق.

( ١٥٦ )

ولا ملازمه بين وثاقه الراوى وكون الخبر موثقاً بالصدور، بل ربما يكون الراوى ثقة، ولكن القرائن والأمارات تشهد على عدم صدور الخبر من الإمام - عليه السلام -، وأنّ الثقة قد التبس عليه الأمر، وهذا خلاف ما لو قلنا بأنّ المناط هو كون الخبر موثق الصدور، إذ عندئذ تكون وثاقه الراوى من إحدى الأمارات على كون الخبر موثق الصدور ولا تنحصر الحجية بخبر الثقة، بل لو لم يحرز وثاقه الراوى ودلت القرائن على صدق الخبر وصحته يجوز الأخذ به.

وهذا القول غير بعيد بالنظر إلى سيره العقلاء فقد جرت سيرتهم على الأخذ بالخبر الموثوق الصدور، وإن لم تحرز وثاقه المخبر لأنّ وثاقه المخبر طريق إلى إحراز صدق الخبر، وعلى ذلك فيجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن عليه.

ويوضح هذا مفاد آية التّبأ وهو لزوم التّثبت والتوقّف حتى يتبين الحال، فاذا تبينت وانكشف الواقع انكشافاً عقلائياً بحيث يركن إليه العقلاء يجوز الركون اليه والاعتماد عليه. فلاحظ قوله سبحانه: (يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فإنّ ظاهره أن المناط هو تبين الحال وإن



كان الراوى غير ثقته.

وعلى هذا (أى حجّيه الخبر الموثوق الصدور) يجوز الركون إلى توثيقات المتأخرين المتخصّصين الماهرين فى هذا الفنّ، إذا كان قولهم ورأيهم أوجب الوثوق بصدور الخبر، خصوصاً إذا انضم إليها ما يستخرجه المستنبط من قرائن أخر ممّا يوقفه على صحّحه الخبر وصدوره.

#### الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

وممّا تثبت به الوثاقه أو حسن حال الراوى أن يدعى أحد من الاقدمين، الاجماع على وثاقه الراوى إجماعاً منقولاً، فانه لا يقصر عن توثيق مدعى الاجماع بنفسه، وعلى ذلك يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول فى حقّ

( ١٥٧ )

إبراهيم بن هاشم والد على بن إبراهيم القمى، فقد ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته. فهذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محاله وهو يكفى فى إثبات وثاقته.

بل يمكن الاعتماد على مثل تلك الاجماع المنقوله حتى إذا كانت فى كلمات المتأخرين، فانه يكشف أيضاً عن توثيق بعض القدماء لا محاله.

#### الخامس: المدح الكاشف عن حسن الظاهر

الخامس: المدح الكاشف عن حسن الظاهر

ان كثيراً من المدائح الواردة فى لسان الرجاليين، يكشف عن حسن الظاهر الكاشف عن ملكه العدالة، فان استكشاف عداله الراوى لا- يختصّ بقولهم: «ثقه أو عدل» بل كثير من الألفاظ التى عدّوها من المدائح، يمكن أن يستكشف بها العدالة، وهذا بحث ضاف سيوافيك شرحه.

#### السادس: سعى المستنبط على جمع القرائن

السادس: سعى المستنبط على جمع القرائن

ان سعى المستنبط على جمع القرائن والشواهد المفيده للاطمئنان على وثاقه الراوى أو خلافها، من أوثق الطرق وأسدها، ولكن سلوك ذاك الطريق يتوقف على وجود قابليات فى السالك وصلاحيات فيه، ألزّمها التسلط على طبقات الرواه والاحاطه على خصوصيات الراوى، من حيث المشايخ والتلاميذ، وكميه رواياته من حيث القله والكثره، ومدى ضبطه، إلى غير ذلك من الأمور التى لا تندرج تحت ضابط معين، ولكنها تورث الاطمئنان الذى هو علم عرفاً ولا شك فى حجّيته، وبما أن سلوك هذا الطريق لا

ينفك عن تحمل مشاقّ لا- تستسهل، قل سالكه وعزّ طارقه، والسائد على العلماء في التعرف على الرواه، والرجوع إلى نقل التوثيق والتضعيفات.

هذه الطرق ممّا تثبت بها وثاقه الراوى بلا- كلام وهى طرق خاصه تثبت بها وثاقه فرد خاص، وهناك طرق عامه توصف بالتوثيق العامه، تثبت بها وثاقه جمع من الرواه وسيأتى البحث عنها فى الفصل القادم إن شاء الله.

( ١٥٨ )

### بحث استطرادى وهو هل يكفى تزكيه العدل الواحد؟

بحث استطرادى وهو هل يكفى تزكيه العدل الواحد؟

قد وقفت على أن كثيراً من العلماء، يعتبرون قول الرجالى من باب الشهاده، وعندئذ اختلفوا فى أنه هل يكفى فى تزكيه الراوى بشهاده العدل الواحد أو لا؟ على قولين: الأول؛ هو المشهور بين أصحابنا المتأخرين. والثانى؛ هو قول جماعه من الأصوليين وهو مختار المحقق وصاحب «منتقى الجمان».

استدل صاحب «المنتقى» لقول الثانى بأن اشتراط العداله فى الراوى، يقتضى اعتبار العلم بها، وظاهر أن تزكيه الواحد لا يفيد بمجردها، والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادتهما العلم، إنما هو لقيامهما مقامه شرعاً، فلا يقاس تزكيه الواحد عليه (١).

استدل المتأخرون بوجه. منها: أن التزكيه شرط لقبول الروايه، فلا تزيد على شروطها وقد اكتفى فى اصل الروايه بالواحد.

ولا يخفى أن

الاستدلال أشبه شيء بالقياس، إذ من الممكن أن يكتفى في أصل الرواية بالواحد ولا يكتفى في إحراز شرطها به.

منها: أن العلم بالعدالة متعذر غالباً فلا يناط التكليف به (٢).

وفيه أنه ادعاء محض مع كفايه العدلين عنه.

ولا يخفى أن استدلال صاحب «المنتقى» متين لو لم يكن هناك إطلاق في حجّيه خبر الواحد في الموضوعات والاحكام جميعاً، والظاهر وجود الاطلاق في حجّيه قول العادل أو حجّيه خبر الثقة في الموارد كلّها، حكماً كان أو موضوعاً، من غير فرق بينهما إلا في التسميه، حيث إن الأول يسمى بالرواية

١. منتقى الجمان: ١ / ١٤ / ١٥.

٢. نفس المصدر السابق.

(١٥٩)

والثاني بالشهادة. فظاهر الروايات أن قول العدل أو الثقة حجّيه إلا في مورد خرج بالدليل، كالمرافعه والهلال الذي تضافرت الروايات على لزوم تعدّد الشاهد فيهما (١).

ويدلّ على ما ذكرنا أعني حجّيه قول الشاهد الواحد في الموضوعات السيره العقلانيه القطعيه لأنهم يعتمدون على أخبار الآحاد في ما يرجع إلى معاشهم ومعادهم، وحيث لم يردع عنها في الشريعه المقدسه تكون مُمضاه من قبل الشارع في الموضوعات والاحكام.

نعم لا يعتبر الشاهد الواحد في المرافعات بل يجب تعدّده بضروره الفقه والنصوص الصّحيحه.

وتدلّ على حجّيه قول الشاهد الواحد في الموضوعات، مضافاً إلى السيره العقلانيه التي هي أتنقن الادله، عدّه من الروايات التي نشير إلى بعضها:

١ روى سماعه عن رجل تزوّج جاريه أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتى وليست لى بيّنه، فقال: إن كان ثقة فلا يقربها وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه (٢).

٢ وروى عيسى بن عبدالله الهاشمي عن أبيه، عن جدّه عن علي - عليه السلام -، قال: المؤذّن مؤتمن والإمام

٣ روى الصدوق وقال: قال الصادق - عليه السلام - في المؤذنين إنهم الأمانة (٤).

٤ وروى أيضاً باسناده عن بلال، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -

١ . الوسائل: الجزء ٧ كتاب الصوم، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ، مضافاً إلى ما ورد في باب ٢٤ من أبواب الشهادات والباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم .

٢ . الوسائل: الجزء ١٤، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح واولياء العقد، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: الجزء ٤ أبواب الاذان والاقامه، الباب ٣، الأحاديث ٢، ٦ .

٤ . المصدر السابق .

(١٦٠)

يقول: المؤذنون أمانة المؤمنين على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم (١).

٥ روى عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبدالله - عليه السلام - عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل، فوضعت بعد موته غلاماً، ثم مات الغلام بعد ما وقع إلى الارض، فشهدت المرأه التي قبلتها أنه استهل وصاح حين وقع إلى الارض، ثم مات، قال: على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام (٢) .

٦ وقد تضافرت الروايات على قبول قول المرأه الواحد في ربع الوصيه. روى الربيع عن أبي عبدالله - عليه السلام - في شهاده امرأه حضرت رجلاً يوصى ليس معها رجل، فقال: يجاز ربع ما أوصى بحساب شهادتها. (٣)

٧ ويشعر بحججه قول المؤذن الواحد ما رواه الفضل بن شاذان في ما ذكره من العلل لأمر الناس بالأذان (٤).

٨ كما يشعر بذلك أيضاً ما رواه أحمد بن عبدالله القزويني عن أبيه في مذاكراته مع الفضل بن ربيع (٥).

وهذه الروايات (مع إمكان الخدشه في دلاله بعضها) مع سيره الرائج بين العقلاء، تشرف الفقيه إلى الازعان بحججه قول الثقة في الموضوعات كحججه قوله في الاحكام، إلا ما خرج بالدليل،

كتاب القضاء والمرافعات وهلال الشهر، والتفصيل موكول إلى محلّه (٦).

١ . الوسائل: الجزء ٤ أبواب الأذان والإقامة، الباب ٣، الحديث ٧.

٢ . الوسائل: الجزء ١٨ أبواب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٦ .

٣ . الوسائل: الجزء ١٣ كتاب الوصايا، الباب ٢٢، الحديث ١ إلى ٥.

٤ . الوسائل: الجزء ٤ أبواب الأذان والإقامة، الباب ١٩، الحديث ١٤.

٥ . الوسائل: الجزء ٣ أبواب المواقيت، الباب ٥٩، الحديث ٢.

٦ . ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مقباس الهدايه فى علم الدرايه : ٨٨ ٩٢.

## الفصل السادس التوثيق العامه

### اشاره

الفصل السادس

التوثيق العامه

١ أصحاب الاجماع.

٢ مشايخ الثقات.

٣ العصابه التى لا يروون إلا عن ثقه.

٤ رجال أسانيد «نوادير الحكمه».

٥ رجال أسانيد «كامل الزيارات».

٦ رجال اسانيد «تفسير القمى».

٧ أصحاب «الصادق» - عليه السلام -.

٨ شيخوخه الإجازة.

٩ الوكاله عن الإمام - عليه السلام -.

١٠ كثره تخريج الثقة عن شخص.

(١٦٢)

(١٦٣)

## أصحاب الاجماع

### اشاره

١ أصحاب الاجماع

١ أصحاب الاجماع

\* ما هو الاصل فى ذلك.

\* «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد.

\* عددهم وما نظمه السيد بحر العلوم.

\* كيفيه تلقى الاصحاب هذا الاجماع وحجتيه.

\* مفاد «تصحيح ما يصح عنهم».

(١٦٤)

(١٦٥)

قد وقفت على الطُّرق التى تثبت بها وثاقه راو معيّن وهناك طرق تثبت بها وثاقه جمع كثير تحت ضابطه خاصه، وإليك هذه الطرق واحداً بعد واحد. وأهمّها مسأله أصحاب الاجماع المتداوله فى الألسن وهم ثمانيه عشر رجلاً على المشهور.

إن البحث عن أصحاب الاجماع من أهمّ أبحاث الرجال، وقد اشار اليه المحدّث النورى وقال: «إنه من مهمّات هذا الفنّ، إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الاحاديث الخارجه عن حريم الصحه إلى حدودها أو يجرى عليها حكمها»(١).

ولتحقيق الحال يجب البحث عن أمور:

### الأول: ما هو الاصل فى ذلك؟

الأول: ما هو الاصل فى ذلك؟

الأصل في ذلك ما نقله الكشبي في رجاله في مواضع ثلاثه نأتى بعبارة في تلك المواضع.

١ «تسميه الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله - عليهما السلام - :اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر - عليه السلام -

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٥٧.

( ١٦٦ )

وأصحاب أبي عبدالله - عليه السلام - وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولين سته: زراره، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الاسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: أفقه الستة زراره، وقال بعضهم مكان أبي بصير الاسدي، ابو بصير المرادي وهو ليث بن البختری»(١).

٢ «تسميه الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - : أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسَمَّيناهم(٢) وهم ستة نفر: جميل بن درّاج، وعبدالله بن مسكان،

وعبدالله بن بكير، وحمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عيسى، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو اسحاق الفقيه وهو ثعلبه بن ميمون (٣) أن أفته هؤلاء جميل بن درّاج وهم أحداث أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - (٤).

٣ «تسميه الفقهاء من اصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن - عليهما السلام - : أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر آخر دون ستّة نفر الذين ذكرناهم (٥) في أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - منهم: يونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن يحيى بئاع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبدالله بن مغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وقال بعضهم مكان الحسن بن

١ . رجال الكشي: ٢٠٦.

٢ . يريد بذلك العبارة المتقدمة التي نقلناها آنفاً.

٣ . قال النجاشي (في الرقم ٣٠٢): «كان وجهاً في أصحابنا قارئاً فقيهاً نحوياً لغوياً راويه وكان حسن العمل، كثير العبادة والزهد، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن - عليهما السلام -».

٤ . رجال الكشي: ٣٢٢، والمراد من الاحداث: الشبان.

٥ . يريد العبارة الثانية التي نقلناها عن رجاله.

(١٦٧)

محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضاله بن أيّوب (١) وقال بعضهم مكان فضاله بن أيّوب، عثمان بن عيسى، وأفته هؤلاء يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى (٢).

ويظهر من ابن داود في ترجمه «حمدان بن أحمد» أنه من جملة من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ منهم والاقرار لهم بالفقه (٣) ونسخ الكشي خاليه منه، ولعله أخذه من الأصول، لا من منتخب الشيخ، كما احتمله المحدّث النوري، لكن التأمّل يرشدنا إلى خلاف ذلك وأن العبارة كانت متعلقة ب «حمّاد بن عيسى» المذكور قبل حمدان. وقد سبق قلمه



الشريف فخلط هو أو النسّاخ ووجه ذلك أنه عنون أربعة اشخاص بالترتيب الآتى:

١ حمّاد بن عثمان الثّاب. ٢ حمّاد بن عثمان بن عمرو. ٣ حمّاد بن عيسى. ٤ حمدان بن أحمد وصرّح فى ترجمه حمّاد بن عثمان الثّاب أنه ممّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم وأتى بهذا المضمون فى ترجمه حمدان، مع أن اللازم عليه أن يأتى به فى ترجمه ابن عيسى ولعل الجميع كان مكتوباً فى صفحه واحده فزاغ البصر، فكتب ما يرجع إلى ابن عيسى فى حق حمدان(٤).

أضف إلى ذلك أن ابن داود نفسه خصّ الفصل الأول من خاتمه القسم الأول من كتابه بذكر أصحاب الاجماع كما سيوافيك عبارته وذكر أسماءهم

١ . الظاهر أن «الواو بمعنى «أو» أى أحد هذين، ويحتمل كونها بمعناها فيزداد العدد.

٢ . رجال الكشى: الرقم ١٠٥٠.

٣ . رجال ابن داود: ٨٤، الرقم ٥٢٤.

٤ . والجدير بالذكر ان تغاير «حمّادين» الاولين محلّ نظر. بل استظهر جمع من أئمه الرجال اتحادهما ولعله الاصح. راجع قاموس الرجال: ٣ / ٣٩٧ ٣٩٨؛ ومعجم رجال الحديث: ٦ / ٢١٢ ٢١٥.

(١٦٨)

مصرحاً بكون حمّاد بن عيسى منهم من دون أن يذكر حمدان بن أحمد.

والعجب أنه ذكر الطبقة الثالثه بعنوان الطبقة الثانيه وقال: إنهم من أصحاب أبى عبدالله - عليه السلام - مع أنه صرح فى ترجمه كل منهم أنهم كانوا من أصحاب الرضا - عليه السلام - وبعضهم من أصحاب أبى إبراهيم وأبى جعفر الثانى - عليهما السلام - (١).

هذا، مضافاً إلى أنه لا اعتبار بما انفرد به داود مع اشتغال رجاله على كثير من الهفوات.

## الثانى: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد

الثانى: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد

إن التعبير عن هذه الجماعه ب «أصحاب الاجماع» أمر حدث بين

المتأخرين، وجعلوه أحد الموضوعات التي يبحث عنها في مقدمات الكتب الرجالية أو خواتيمها، ولكن الكشي عبر عنهم ب «تسميه الفقهاء من أصحاب الباقرين - عليهما السلام -» أو «تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» أو «تسميه الفقهاء من اصحاب الكاظم والرضا - عليهما السلام -» فهو - رحمه الله - كان بصدد تسميه الفقهاء من أصحاب هؤلاء الأئمة، الذين لهم شأن كذا وكذا، والهدف من تسميتهم دون غيرهم، هو تبين أن الأحاديث الفقيهيه تنتهي إليهم غالباً، فكأن الفقه الإمامي مأخوذ منهم، ولو حذف هؤلاء وأحاديثهم من بساط الفقه، لما قام له عمود، ولا اخضر له عود، ولتكن على ذكر من هذا المطلب، فإنه يفيدك في المستقبل.

### الثالث: في عددهم

الثالث: في عددهم

قد عرفت أنه لا اعتبار بما هو الموجود في رجال ابن داود من عدّ «حمدان بن أحمد» من أصحاب الإجماع، فلا بدّ من الرجوع إلى عبارته

١ . الرجال: طبعه النجف، الرقم: ١١٨، ٤٤٢، ٤٥٤، ٧٨٢، ٩٠٩ و ١٢٧٢.

(١٦٩)

الكشي فقد نقل الكشي اتفاق العصابه على سته نفر من أصحاب الصادقين - عليهما السلام - وهم: ١. زراره أعين، ٢ معروف بن خربوذ، ٣ بريد بن معاويه، ٤ أبو بصير الأسدي، ٥ الفضيل بن يسار، ٦ محمد بن مسلم الطائفي.

ونقل أيضاً اتفاقهم على سته من أحداث أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - فقط وهم: ٧ جميل بن دراج، ٨ عبد الله بن مسكان، ٩ عبد الله بن بكير، ١٠ حماد بن عثمان، ١١ حماد بن عيسى، ١٢ أبان بن عثمان.

كما نقل اتفاقهم على سته نفر من أصحاب الامامين الكاظم والرضا - عليهما السلام - وهم: ١٣

يونس بن عبد الرحمان، ١٤ صفوان بن يحيى يبياع السابري ، ١٥ محمد بن أبي عمير، ١٦ عبد الله بن مغيرة، ١٧ الحسن بن محبوب، ١٨ أحمد بن محمد بن نصر.

هذا ما اختار الكشي في من اجمعت العصابه عليهم، ولكن نقل في حق الستة الأولى أن بعضهم قال مكان أبي بصير الأسدي، أبو بصير المرادي، فالخمس من الستة الأولى موضع اتفاق من الكشي وغيره، كما أن الستة الثانيه موضع اتفاق من الجميع، وأما الطبقة الثالثه فخمسه منهم مورد اتفاق بينه وبين غيره حيث قال: «ذكر بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال وفضاله بن أيوب، وذكر بعضهم مكان فضاله بن أيوب، عثمان بن عيسى» فيكون خمسه من الطبقة الثالثه مورد اتفاق بينه وبين غيره وبالنتيجه يكون ستة عشر شخصاً موضع اتفاق من الكل، وانفرد الكشي بنقل الإجماع على شخصين وهما أبو بصير الأسدي من الطبقة الأولى، والحسن بن محبوب من الثالثه ونقل الآخرون، الاتفاق على أربعة وهم: أبو بصير المرادي من الستة الأولى والحسن بن علي بن فضال، وفضاله بن أيوب وعثمان بن عيسى من الثالثه، فيكون المجموع: اثنين وعشرين شخصاً، بين ما اتفق الكل على

( ١٧٠ )

كونهم من أصحاب الاجماع، أو قال به الكشي وحده أو غيره فالمتيقن هو ١٦ شخصاً، والمختلف فيه هو ٦ اشخاص.

ثم إن المتتبع النورى قد حاول رفع الاختلاف قائلاً: «إنه لا منافاه بين الإجماعين في محل الانفراد لعدم نفى أحد الناقلين ما أثبتته الآخر وعدم وجوب كون العدد في كل طبقه سته، وإنما اطلع كل واحد على ما لم يطلع عليه الآخر، والجمع بينهما ممكن، فيكون الجميع مورداً للاجماع.

ونقل عن

بعض الأجله الاشكال عليه، بأنّ الكشَى جعل الستّه الأولى أفقه الأوليين وقال: «فقالوا أفقه الأولين سته» ومعناه هؤلاء أفقه من غيرهم ومنهم أبو بصير المرادى. وعليه فالأسدى الذى هو جزء من الستّه أفقه من أبى بصير المرادى وعلى القول الآخر يكون المرادى من أفراد الستّه ويكون أفقه من أبى بصير الاسدى، فيحصل التكاذب بين النقلين، فواحد منهم يقول: الأفقه هو الأسدى، والآخر يقول: الأفقه هو المرادى» (١).

وفيه أولاً: أنه يتم فى القسم الأول من هذه الطبقات الثلاث، حيث اشتمل على جملة «أفقه الأولين سته» دون سائر الطبقات، فهى خاليه عن هذا التعبير.

وثانياً أنه يحتمل أن يكون متعلق الاجماع هو التصديق والانقياد لهم بالفقه، لا الأفقيّهيه من الكلّ، فلاحظ وتأمل.

### الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم

الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم

إن السيد الجليل بحر العلوم جمع أسماء من ذكره الكشى فى المواضع الثلاثه فى منظومته وخالفه فى أشخاص من الستّه الأولى، قال - قدس سره -:

قد أجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعه فليعلما

١ . خاتمه مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٥٧ ، الفائده السابعه .

( ١٧١ )

وهم أولو نجابه ورفعه أربعه وخمسه وتسعه

فالسته الأولى من الأمجاد أربعه منهم من الأوتاد

زراره كذا بريد (١) قد أتى ثم محمد (٢) وليث (٣) يافتى

كذا الفضيل (٤) بعده معروف (٥) وهو الذى ما بيننا معروف

والسته الوسطى اولو الفضائل رتبهم أدنى من الأوائل

جميل الجميل (٦) مع أبان (٧) والبدالان (٨) ثم حمّادان (٩)

والسته الاخرى هم صفوان (١٠) ويونس (١١) عليهما الرضوان

ثم ابن محبوب (١٢) كذا محمد (١٣) كذاك عبد الله (١٤) ثم أحمد (١٥)

وما ذكرناه الأصح عندنا وشذ قول من به خالفنا (١٤)

قوله: «وما ذكرناه الأصح» إشاره إلى الاختلاف الذي حكاه الكشي في عبارته حيث اختار الكشي ان

أبا بصير الاسدى منهم، واختار غيره أن أبا

١ . المراد بريد بن معاويه.

٢ . المراد محمد بن مسلم.

٣ . ابو بصير المرادى وهو ليث بن البخترى، وقد خالف فيه مختار الكشى.

٤ . الفضيل بن يسار.

٥ . معروف بن خربوذ.

٦ . جميل بن دراج.

٧ . أبان بن عثمان.

٨ . عبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير.

٩ . حماد بن عثمان وحماد بن عيسى.

١٠ . صفوان بن يحيى. المتوفى عام ٢٢٠ هـ .

١١ . يونس بن عبد الرحمن.

١٢ . الحسن بن محبوب.

١٣ . محمد بن أبى عمير.

١٤ . عبد الله بن المغيرة.

١٥ . أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى.

١٦ . قد مضى القولان فى عبارته الكشى.

( ١٧٢ )

بصير المرادى منهم واختار السيد بحر العلوم القول الثانى ونسب القول الأول إلى الشذوذ.

**الخامس: فى كيفية تلقى الأ أصحاب هذا الاجماع**

الخامس: فى كلففه تلقى الأصحاب هذا الأجماع

إن المتمع النورى قد قام بتصفح كلمات الأصحاب حتى يستكشف من خلالها كلففه تلقيهم هذا الإجماع بالقبول وإليك الإشارة إلى بعض الكلمات التى نقلها المحدث النورى فى الفائده السابعه من خاتمه المستدرك بتحرير مَّنا حسب القرون:

١ إن أول من نقله من الأصحاب هو أبو عمرو الكشى وهو من علماء القرن الرابع وكان معاصراً للكلىنى (المتوفى عام ٣٢٩ هـ) وتلمذ للعاشى صاحب التفسىر.

٢ وىتلوه فى النقل، الشىخ الطوسى، وهو من علماء القرن الخامس (المتوفى عام ٤٦٠ هـ) حيث إنه قام باختصار رجال الكشى بحذف أغلاطه وهفواته، وأملاه على تلامىذه وشرع بالإملاء يوم الثلاثاء السادس والعشرىن من صفر سنه ٤٥٦ هـ ، بالمشهد الشرىف الغربى، ونقل سبط الشىخ، السىد الأجل «على بن طاوس» فى كتاب «فرج المهموم» عن نفس خط الشىخ فى أول الكتاب أنه قال: «هذه

الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبي عمرو ومحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي واخترنا ما فيها» (١). وظاهر كلامه أن الموجود في الكشي مختاره ومرضيه.

أضف إلى ذلك أنه يقول في العده: «سوّت الطائفه بين ما رواه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات، الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممّن يوثق به، وبين ما

١ . خاتمه مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٥٧، نقلاً عن فرج المهموم.

(١٧٣)

أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم» (١).

فان قوله «وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممّن يوثق به» دليل على أن فيهم جماعه معروفين عند الاصحاب بهذه الفضيله، ولا تجد في كتب هذا الفن من طبقه الثقات، عصابه مشتركه في هذه الفضيله غير هؤلاء.

٣ وممّن تلقاه بالقبول، رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب من علماء القرن السادس (المتوفى عام ٥٨٨ هـ) فقد أتى بما ذكره الكشي في أحوال الطبقة الأولى والثانية، وترك ذكر الثالثه، ونقل الطبقتين بتغيير في العبارة كما سيوافيك وجهه (٢).

٤ وممّن تلقاه بالقبول، فقيه الشيعه، العلامة الحلّي من علماء القرن الثامن (المتوفى عام ٧٢٦ هـ) وقد أشار بما ذكره الكشي في خلاصته في موارد كثيره كما في ترجمه «عبدالله بن بكير» و«صفوان بن يحيى» و«البنزطي» و«أبان بن عثمان».

٥ وقال ابن داود مؤلف الرجال وهو من علماء القرن الثامن، حيث ولد عام ٦٤٨ وألف رجاله عام ٧٠٧ هـ: «أجمعت العصابه على ثمانية عشر رجلا فلم يختلفوا في تعظيمهم غير أنهم يتفاوتون ثلاث درج» (٣).

٦ وقال الشهيد الأول (المستشهد عام ٧٨٦ هـ) في «غايه المراد» عند

١ . عده



الاصول: ١ / ٣٨٦، وسيوافيك حق القول في تفسير كلام العده، وتقف على أن كلام العده غير مستنبط من كلام الكشي، وإنما ذكرناه في المقام تبعاً للمحدث النورى.

٢. المناقب: ٤ / ٢١١، أحوال الإمام الباقر، والإمام الصادق - عليهما السلام -: ٢٨٠.

٣. رجال ابن داود: ٢٠٩، خاتمه القسم الأول، الفصل الأول، طبعه النجف والصفحة: ٣٨٤، طبعه جامعه طهران.

(١٧٤)

البحث عن بيع الثمره بعد نقل حديث في سنده الحسن بن محبوب: «وقد قال الكشي: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن الحسن بن محبوب».

نعم، لم نجد من يذكر هذا الاجماع أو يشير إليه من علماء القرن السابع كالحسن بن زهره (المتوفى عام ٦٢٠ هـ) ونجيب الدين ابن نما (المتوفى عام ٦٤٥ هـ)، وأحمد بن طاووس (المتوفى عام ٦٧٣ هـ)، والمحقق الحلّي (المتوفى عام ٦٧٦ هـ) ويحيى بن سعيد (المتوفى عام ٦٨٩ هـ).

كما لم نجد من يذكره من علماء القرن التاسع كالفاضل المقداد (المتوفى عام ٨٢٦ هـ) وابن فهد الحلّي (المتوفى عام ٨٤١).

نعم ذكره الشهيد الثاني (وهو من علماء القرن العاشر وقد استشهد عام ٩٦٦ هـ) في شرح الدرايه في تعريف الصحيح حيث قال: «نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحياً، وهذا كلّ خارج عن تعريف الصحيح الذى ذكره».

كما نقل في الروضه البهيه، في كتاب الطلاق عن الشيخ أنه قال: «ان العصابه اجمعت على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وأقرّوا له بالفقه والثقه» (١).

وأما القرون التاليه، فقد تلقاه عده من علماء القرن الحادى عشر بالقبول كالشيخ البهائى (المتوفى عام ١٠٣١ هـ). والمحقق الداماد (المتوفى عام ١٠٤١ هـ)، والمجلسى الأول، وفخر

الدين الطريحي (المتوفى عام ١٠٨٥ هـ) والمحقق السبزواري (المتوفى عام ١٠٩٠ هـ) مؤلف «ذخيره المعاد في شرح الإرشاد».

كما تلقاه بالقبول كثير من علماء القرن الثاني عشر كالمجلسي الثاني

١. الروضه البهيه: ٢ / ١٣١، كتاب الطلاق .

( ١٧٥ )

(المتوفى عام ١١١٠ هـ) وعلماء القرون التاليه ولا نرى حاجه في ذكر عبائهم (١).

اقول: ان الأصحاب وان تلقوه بالقبول، لكن ذلك التلقى لا يزيدنا شيئاً، لأنهم اعتمدوا على نقل الكشي ولولاه لما كان من ذلك الاجماع أثر، ولأجل ذلك نرى أن الشيخ لم يذكره في كتابي الرجال والفهرست، ولا نجد منه اثرا في رجال البرقي ورجال النجاشي، وذكره ابن شهر آشوب تبعاً للكشي وتصرف في عبارته، على أن ذكر الشيخ في رجال الكشي لا يدل على كونه مختاراً عنده لأنه هذب عن الأغلاط، لا عن كل محتمل للصدق والكذب، وابقاؤه يكشف عن عدم كونه مردوداً عنده، لا كونه مقبولاً .

### السادس: في وجه حجيه ذاك الاجماع

السادس: في وجه حجيه ذاك الاجماع

عقد الاصوليون في باب حجيه الظنون، فصلاً خاصاً للبحث عن حجيه الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها، فذهب البعض إلى الحجيه بادعاء شمول أدله حجيه خبر الواحد له، واختار المحققون وعلى رأسهم الشيخ الأعظم عدمها، قائلاً بأن أدله حجيه خبر الواحد تختص بما إذا نقل قول المعصوم عن حس لا عن حدس، وناقل الإجماع ينقله حدساً لا حساً وذلك من ناحيتين:

الأولى: من ناحيه السبب، وهو الاتفاق الملازم عاده لقول الإمام - عليه السلام - ووجه كونه حدسياً، لا حسياً، ان الجل لولا الكل يكتفون في احراز السبب، باتفاق عده من الفقهاء لا اتفاق الكل، ويتنقلون من اتفاق عده منهم إلى اتفاق الجميع.

الثانيه: من ناحيه المسبب، وهو قول الإمام، فإنهم يجعلون اتفاق

. ١

العلماء دليلاً على موافقه قولهم لقول الإمام - عليه السلام - حدساً لا حساً، مع ان الملازمه بين ذاك الاتفاق، وقول الامام غير موجوده، وعلى ذلك فناقل الاجماع ينقل السبب (اتفاق الكل) والمسبب (قول الامام) حدساً لا حساً، وهو خارج عن مورد أدله الحجيه.

والاشكال من ناحيه السبب، مشترك بين المقام وسائر الاجماع المنقوله، حيث ان المظنون ان ابا عمرو الكشى لم يتفحص فى نقل إجماع العصابه على هؤلاء، وإنما وقف على آراء معدوده واكتفى، وهى لا تلازم اتفاق الكل.

وهناك اشكال اخر يختص بالمقام، وهو ان الاجماع المنقول لو قلنا بحجتيه، انما هو فيما إذا تعلق على الحكم الشرعى، لا على الموضوع، ومتعلق الاجماع فى المقام موضوع من الموضوعات لا حكم من الأحكام، كما تفصح منه عباره الكشى: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه...».

والاجماع على موضوع ولو كان محصلاً، ليس بحجه، فكيف إذا كان منقولاً.

والجواب عن الاشكال الأول مبنى على تعيين المفاد من عباره الكشى فى حق هؤلاء الثمانيه عشر، فلو قلنا بأن المراد منها هو تصديق هؤلاء الأعلام فى نفس النقل والحكايه الملازم لو ثابتهم كما هو المختار ويظهر من عباره المناقب أيضاً وغيرها كما ستوافيك فلا- يحتاج فى إثبات وثاقه هؤلاء إلى اتفاق الكل حتى يقال انه أمر حدسى بل يكفى توثيق شخص أو شخصين أو ثلاثه وقف عليه الكشى عن حس، ليس الاطلاع على هذا القدر أمراً عسيراً حتى يرمى الكشى فيه إلى الحدس، بل من المقطوع أنه وقف عليه وعلى أزيد منه.

نعم، لو كان المراد من عباره الكشى هو اتفاق العصابه على صحه روايه هؤلاء، بالمعنى المصطلح

فالإشكال باق بحاله، لان العلم بالصحه ليس أمراً محسوساً حتى تعمه أدله حجيه خبر الواحد إذا أخبر عنها مخبر، وليست القرائن الموجهه للعلم بالصحه، كلها من قبيل عرض الكتاب على الإمام - عليه السلام - وتصديقه إياه، أو تكرر الحديث فى الاصول المعتمده، حتى يقال «انها من قبيل الامور الحسيه، وأن المسبب أعنى صحه روايات هؤلاء وان كان حدسيّاً، لكن أسبابه حسيّه، ولا يلزم فى حجه قول العادل كون المخبر به أمراً حسيّاً، بل يكفى كون مقدمات حسيّه»، وذلك لأن القرائن المفيده لصحه أخبار هؤلاء ليست حسيّه دائماً، وإنما هى على قسمين: محسوس وغير محسوس، والغالب عليها هو الثانى وقد مر الكلام فيه عند البحث عن شهاده الكلينى فى ديباجه الكافى على صحه رواياته.

وقد حاول بعض الأجله الإجابة عنه (ولو قلنا بأن المراد هو تصحيح روايات هؤلاء) بأن نقل الكشى، اتفاق العصابه على تصحيح مرويات هؤلاء بالقرائن الداله على صدق مفهومها أو صدورها، وأن لم يكن كافياً فى إثبات الاتفاق الحقيقى، لكنه كاشف عن اتفاق مجموعه كبيره منهم على تصحيح مرويات هؤلاء، ومن البعيد أن يكون مصدره ادعاء واحد أو اثنين من علماء الطائفه، لأن التساهل فى دعوى الإجماع شائعاً وأن كان بين المتأخرين، لكنه بين القدماء ممنوع جداً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر إن اتفاق جماعه على صحه روايات هؤلاء العده، يورث الاطمئنان بها، والقرائن التى تدل على الصحه وإن كانت على قسمين: حسى واستنباطى، لكن لما كان النظر والاجتهاد فى تلك الأيام قليل، وكان الأساس فى المسائل الفقهيّه وما يتصل بها، هو الحس والشهود، يمكن أن يقال باعتمادهم على القرائن العامه التى تورث الاطمئنان لكل

من قامت عنده أيضاً، ككونه من كتاب عرض على الإمام، أو وجد في أصل معتبر، أو تكرر في الاصول، إلى غير ذلك من القرائن المشهوره.

( ١٧٨ )

والحاصل؛ أنه إذا ثبت ببركه نقل الكشى كون صحه روايات هؤلاء، أمراً مشهوراً بين الطائفه، يحصل الاطمئنان بها من اتفاق مشاهيرهم، لكونهم بعداء عن الاعتماد على القرائن الحدسيه، بل كانوا يعتمدون على المحسوسات أو الحدسيات القريبه منها، لقله الاجتهاد والنظر في تلك الأعصار.

أقول: لو صحت تلك المحاولة لصحت في ما ادعاه الكليني في ديباجه كتابه، من صحه رواياته، ومثله الصدوق في مقدمه «الفييه»، بل الشيخ حسب ما حكاه المحدث النورى بالنسبه إلى كتابيه «التهديب والاستبصار» والاعتماد على هذه التصحيحات، بحجه ان النظر والاجتهاد يوم ذاك كان قليلاً، وكان الغالب عليها هو الاعتماد على الامور الحسيه مشكل جداً وقد مرّ اجمال ذلك عند البحث عن أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال فلاحظ، على ان احراز القرائن الحسيه بالنسبه إلى أحاديث هؤلاء مع كثرتها، بعيد غايته وسيوافيك بعض الكلام في ذلك عند تبين مفاد العباره.

واما الاشكال الثانى فالاجابه عنه واضحه، لأنه يكفى في شمول الأدله كون المخبر به مما يترتب على ثبوته اثر شرعى، ولا يجب ان يكون دائماً نفس الحكم الشرعى، فلو ثبت بإخبار الكشى، اتفاق العصابه على وثاقتهم أو صحه اخبارهم، لكفى ذلك في شمول ادله الحجيه كما لا يخفى.

**السابع: في مفاد «تصحيح ما يصح عنهم»**

السابع: في مفاد «تصحيح ما يصح عنهم»

وهذا هو البحث المهم الذى فصل الكلام فيه المتبع النورى في خاتمه مستدركه، كما فصل في الامور السابقه شكر الله مساعيه .

والخلاف مبنى على ان المقصود من الموصول في «ما يصح» ما هو؟ فهل المراد، الروايه والحكايه بالمعنى المصدرى، أو ان

فتعيين أحد المعنيين هو المفتاح لحل مشكله العبارة، وأما الاحتمالات الأخرى، فكلها من شقوق هذين الاحتمالين، ويتلخص المعنيان في جملتين:

١ المراد تصديق حكاياتهم.

٢ المراد تصديق مروياتهم.

وان شئت قلت: هل تعلق الإجماع على تصحيح نفس الحكاياه وان ابن ابي عمير صادق في قوله، بأنه حدثه ابن أذينة أو عبدالله بن مسكان أو غيرهما من مشايخه الكثيره الناهزه إلى أربعمائيه شيخ أو تعلق بتصحيح نفس الحديث والمروى، وان الروايه قد صدرت عنهم - عليهم السلام -.

وبعبارة اخرى هل تعلق بما يرويه بلا واسطه كروايته عن شيخه «ابن أذينه»، أو تعلق بما يرويه مع الواسطه أعنى نفس الحديث الذى يرويه عن الإمام بواسطه استاذه.

والمعنى الأول يلازم توثيق هؤلاء ويدل عليه بالدلاله الالتزاميه، فان اتفاق العصابه على تصديق هؤلاء فى حكايتهم وتحديثهم ملازم لكونهم ثقات، فيكون مفاد العبارة هو توثيق هؤلاء لأجل تصديق العصابه حكايتهم ونقولهم عن مشايخهم.

وأما المعنى الثانى فله احتمالات:

١ صحه نفس الحديث والروايه وان كانت مرسله أو مرويه عن مجهول أو ضعيف لأجل كونها محفوفه بالقرائن.

٢ صحتها لأجل وثاقه خصوص هؤلاء الجماعه فتكون الصحه نسيبه لا - مطلقه، لاحتمال عدم وثاقه من يروون عنه فيتحد مع المعنى الأول.

٣ صحتها لأجل وثاقتهم ووثاقه من يروون عنهم حتى يصل إلى الإمام - عليه السلام - فعلى الاحتمال الثالث، تنسلك مجموعته كبيره من الرواه ممن

لم يوثقوا خصوصاً، فى عداد الثقات، فإن لمحمد بن ابي عمير مثلاً «٦٤٥» حديثاً يرويها عن مشايخ كثيره (١).

واليك توضيح هذين المعنيين (٢).

المعنى الأول: وهو ما احتمله صاحب الوافى فى مقدمه الثالثه من كتابه: «ان ما يصح عنهم هو الروايه لا المروى» (٣). وعلى هذا



كنايه عن الاجماع على عدالتهم وصدقهم بخلاف غيرهم ممن لم ينقل الإجماع على عدالته.

ونقل المحدث النورى عن السيد المحقق الشفتى فى رسالته فى تحقيق حال «أبان» ان متعلق التصحيح هو الروايه بالمعنى المصدرى أى قولهم أخبرنى، أو حدثنى، أو سمعت من فلان، وعلى هذا فنتيجة العبارة أن أحداً من هؤلاء إذا ثبت أنه قال: حدثنى، فالعصابه أجمعوا على أنه صادق فى اعتقاده.

وقد سبقه فى اختيار هذا المعنى رشيد الدين ابن شهر آشوب فى مناقبه، حيث اكتفى بنقل المضمون وترك العبارة وقال: «اجتمعت العصابه على تصديق سته من فقهاء (الإمام الصادق - عليه السلام -) وهم جميل بن دراج، وعبدالله بن مسكان... الخ» فقد فهم من عباره الكشى اتفاق العصابه على تصديق هؤلاء وكونهم صادقين فيما يحكون، فيدل بالدلاله الالتزاميه على وثاقه هؤلاء لا غير، والتصديق مفاد مطابقى، والوثاقه مفاد التزامى كما لا يخفى.

١ . لاحظ معجم رجال الحديث: ١٤ / ٣٠٣ / ٣٠٤، طبعه النجف.

٢ . وقد ادغمنا الوجه الثانى والثالث من الاحتمال الثانى فبحثنا عنهما بصفقه واحده، لان وثاقه هؤلاء ليست مورداً للشك والترديد وانما المهم اثبات وثاقه مشايخهم.

٣ . الوافى: المقدمه الثالثه، الصفحه ١٢، وجعل الفيض كونها كنايه عن الاجماع على عدالتهم وصدقهم فى عرض ذلك الاحتمال، والظاهر أنه فى طوله، لان تصديق حكايتهم فى الموارد المجرده عن القرائن غير منفك عن التصديق بعدالتهم فلاحظ.

( ١٨١ )

ويظهر ذلك أيضاً من استاذ الفن، الشيخ عبدالله بن حسين التستري، الذى كان من مشايخ الشيخ عنايه الله القهبائى مؤلف «مجمع الرجال»، حيث نقل عن استاذاه ما هذا عبارته: «قال الاستاذ مولانا التحرير المدقق، والحبر المحقق المجتهد فى العلم والعمل عبدالله بن حسين التستري - قدس سره



- (١)، هكذا: وربما يחדش بأن حكمهم بتصحيح ما يصح عنهم، انما يقتضى الحكم بوقوع ما أخبروا به، وهذا لا يقتضى الحكم بوقوع ما أخبر هؤلاء عنه فى الواقع، والحاصل أنهم إذا أخبروا أنّ فلاناً الفاسق حكم على رسول الله مثلاً- بما يقتضى كفره (نستغفر الله منه) فان ذلك يقتضى حكمهم بصحة ما أخبروا به، وهو وقوع المكفر عن الفاسق المنسوب اليه ذلك لا صحة ما نسب إلى الفاسق فى نفس الأمر... إلى ان قال: ان الجماعة المذكورين فى هذه التسميات الثلاث إذا أخبروا عن غير معتبر فى النقل، فانه لا يلزم الحكم بصحة ما أخبروا عنه فى الواقع، نعم يلزم ذلك إذا أخبروا عن معتبر».

وأضاف التلميذ: «ولا يخفى ان المذكورين فى التسميات المذكورات هنا لا يروون إلا عنهم- عليهم السلام- إلا قليلاً، ولا عن غير معتبر إلا نادراً وهذا ظاهر مع ادنى تتبع، فما افاد الاستاذ- رحمه الله- من المعنى الدقيق والمحمل الصحيح لا يؤثر فيما نفهم منها فى أول الأمر» (٢). ويظهر النظر فى كلام التلميذ فيما سنقله من روايه هؤلاء عن غير الائمة بكثير فترتبص.

وقد نقله أبو على فى رجاله عن استاذه صاحب الرياض حيث قال: «المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعة، وصحة ما ترويه إذا لم يكن فى السند من يتوقف فيه، فاذا قال احد الجماعة: حدثنى فلان، يكون الاجماع منعقداً على صدق دعواه وإذا كان ضعيفاً أو غير معروف، لا يجديه نفعاً،

١ . توفى مولانا التستري عام ١٠٢١ هـ ، ويظهر من قوله «- قدس سره -» فى حق استاذه ان المؤلف كان حياً عام وفاته وتوفى بعده.

٢ . تعليقه مجمع الرجال: ١ / ٢٨٦.

( ١٨٢ )

وذهب اليه بعض أفاضل العصر وهو

السيد مهدي الطباطبائي»(١).

وأقول: هذا هو المختار ويؤيده أمور:

١ إنَّ الكشّي اكتفى في تسميه الطبقة الأولى بقوله: «اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من اصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله - عليهما السلام - وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستّه» ولم يذكر في حقّهم غير تلك الجمل، فلو كان المفهوم من قوله «تصحيح ما يصحّ عن جماعه» إجماعهم على تصديق مروياتهم (لا حكاياتهم)، كان عليه أن يذكر تلك العبارة في حق الستّه الأولى، لأنهم في الدرجة العاليه بالنسبه إلى الطبقتين، وهذا يعرب عن كون المقصود من التصحيح، هو الحكم بصدقهم وتصويب نفس نقلهم، وبالذّلاله الالتزاميه يدلّ على وثاقهم.

٢ فهم عده من الاعلام ذلك المعنى من العبارة.

إنّ ابن شهر آشوب قد فهم من كلام الكشّي نفس ما ذكرناه، ولأجل ذلك حذف كلمه «تصحيح ما يصحّ» عند التعرّض للطبقه الثانيه فعبر عنه بقوله: «اجتمعت العصابة على تصديق ستّه من فقهاء أصحاب الإمام الصادق - عليه السلام - وهم: جميل بن درّاج إلى آخره».

نرى أنه وضع التصديق مكان «تصحيح ما يصحّ عنه» وهذا يعرب عن وحده المقصود، ويظهر ذلك من بعض كلمات العلامه في المختلف حيث قال: «لا- يقال: عبدالله بن بكير فطحي، لأننا نقول: عبدالله بن بكير وان كان فطحيّاً، إلا أن المشايخ وثّقوه» ونقل عباره الكشّي، وقال بنظيره في ترجمه أبان بن عثمان الاحمر: «...، إلا انه كان ثقّه وقال الكشّي: إنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه» والظاهر أن التمسك بقول

١ . خاتمه مستدرك الوسائل: ٢ / ٧٦٠.

( ١٨٣ )

الكشّي، لاجل الاستدلال على قوله: «إن المشايخ وثّقوه» أو «إلا أنه كان ثقّه».

كما يظهر ذلك من ابن داود حيث قال: «أجمعت العصابة على ثمانية عشر رجلا فلم

يختلفوا في تعظيمهم، غير أنهم يتفاوتون ثلاث درج»(١).

٣ إمعان النَّظَر في ما يتبادر من قوله: «ما يصحَّ من هؤلاء» فاذا قال الكليني: «حدَّثنا علي بن إبراهيم، قال: حدَّثنا إبراهيم بن هاشم، قال: حدَّثنا ابن ابى عمير، قال: حدَّثنا ابن أُذينة قال: قال ابو عبدالله - عليه السلام - «فلو فرضنا وثاقه الاولين من السَّند كما هو كذلك فانه يقال صحَّ عن ابن ابى عمير كذا، فيجب تصحيح نفس هذا، لا غير، وبعبارة أخرى يجب علينا إمعان النَّظَر في أنه ما هو الذى صحَّ عن ابن ابى عمير، حتى يتعلق به التصحيح. فهل هو حكاية كل واحد عن آخر؟ أو هو نفس الحديث ومنتنه؟.

لا سبيل إلى الثانى، لان من صدَّر به السند، لا ينقل إلا حكاية الثانى ولا ينقل نفس الحديث، وإنما يكون ناقلاً لو نقله من الامام بلا واسطه، ومثله من وقع فى السند بعده، فانه لا ينقل إلا حكاية الثالث له، فعندئذ ما صحَّ عن ابن ابى عمير ليس نفس الحديث، بل حكاية الاستاذ لتلميذه، وعليه يكون هذا بنفسه متعلقاً للتصحيح، وان ابن أبى عمير مصدق فى حكايته عن ابن أُذينة، وهو صادق فى نقله عنه، وأما ثبوت نفس الحديث، فهو يحتاج إلى كون الناقل لابن ابى عمير صادقاً وثقه وإلا فلا يثبت، نعم يثبت بتصحيح ما صحَّ عن ابن أبى عمير كونه ثقه، لكن لا بالدلاله المطابقه، بل بالدلاله الالتزاميه.

واختار هذا المعنى سيدنا الاستاذ دام ظله وقال: «المراد تصديقهم لما أخبروا به وليس اخبارهم فى الاخبار مع الواسطه إلا الاخبار عن قول

١ . رجال ابن داود: خاتمه القسم الأول، الفصل الأول الصفحه ٢٠٩ طبعه النجف، والصفحه ٣٨٤ طبعه جامعه

الواسطه وتحديثه، فإذا قال ابن أبي عمير «حدّثني زيد النرسى، قال: حدّثني علي بن مزيد، قال: قال ابو عبدالله - عليه السلام - كذا» لا- يكون اخبار ابن أبي عمير إلاّ- تحديث زيد، وهذا في ما ورد في الطبقة الأولى واضح وكذلك الحال في الطبقتين الا-خيرتين أى الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم، لان ما يصحّ عنهم ليس متن الحديث فى الإخبار مع الواسطه لو لم نقل مطلقاً، فحينئذ إن كان المراد من الموصول مطلق ما صحّ عنهم يكون لازمه قيام الاجماع على صحّ مطلق إخبارهم سواء كان مع الواسطه أو لا، إلاّ أنه فى الإخبار مع الواسطه لا يفيد تصديقهم، وتصحيح ما صحّ عنهم بالنسبه إلى الوسائط، فلا بد من ملاحظه حالهم ووثاقهم وعدمها»(١).

وإلى ما ذكر يشير الفيض فى كلامه السابق ويقول: «ما يصحّ عنهم هو الروايه لا المروى، وأما ما اشتهر فى تفسير العبارة من العلم بصحة الحديث المنقول منهم ونسبته إلى اهل البيت - عليهم السلام - بمجرّد صحته عنهم، من دون اعتبار العدالة فيمن يروون عنه، حتى لو روي عن معروف بالفسق أو بوضع، فضلاً عمّا لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحاً محكوماً على نسبته إلى اهل العصمه، فليست العبارة صريحه فى ذلك»(٢).

هذا حال الأول ودلائله. غير أن المحدّث النورى أورد عليه وجوهاً نذكرها واحداً بعد واحد.

الأول: إن هذا التفسير ركيك خصوصاً بالنسبه إلى هؤلاء الاعلام.

الثانى: لو كان المراد ما ذكره، لاكتفى الكشى بقوله: «اجتمعت العصابه على تصديقهم».

الثالث: ان أئمه فنّ الحديث والدرايه صرّحوا بأن الصّحه والضعف

١ . الطهاره: ١ / ١٨٦ ١٨٧.

٢ . الوافى: ١ / ٧٦٠ المقدمه الثالثه.

والقوه والحسن وغيرها من أوصاف متن الحديث، تعرضه باعتبار اختلاف

حالات رجال السند، وقد يطلق على السند مسامحه، فيقولون: «فى الصحيح عن ابن ابى عمير» وهو خروج عن الاصطلاح، فالمراد بالموصول فى «ما يصح عنه» هو متن الحديث، لأنه الذى يتصف بالصحة والضعف.

ولكنّ الكل غير واضح، أما الأول فأى ركاه فى القول بأن العصابه اتفقت على وثاقه هؤلاء؟ ولو كان ركيكاً، فلم ارتكبه نفس الكشى فى الطبقة الأولى، حيث اكتفى فيهم مكان «تصحیح ما يصح عنهم» بقوله «أجمعت العصابه على تصديق هؤلاء الأولين من اصحاب الامامين - عليهما السلام -».

وأما الثانى، فإنما يرد لو قدم قوله «وتصديقهم» فى الذكر على قوله «تصحیح ما يصح عنهم»، إذ عندئذ لا حاجة إلى الثانى، ولكن الكشى عكس فى الذكر، فاحتاج الكلام إلى الجملة التوضيحية، فأتى بلفظ «وتصديقهم».

وأما الثالث، فلأن الصحة سواء فسرت بمعنى التماميه أم بمعنى الثبوت، يقع وصفاً للسند والمتن معاً إذا كان فى كلّ ملاك للتوصيف به، وليس للصحة مصطلح خاص حتى نخصه بالمتن دون السند.

وأما تخصيص هؤلاء الثمانيه عشر بالذكر دون غيرهم، مع أن هناك رواه اتفقت كلمتهم على وثاقتهم، فلأجل كونهم مراجع الفقه ومصادر علوم الأئمه - عليهم السلام - ولأجل ذلك اضاف على قوله «بتصديقهم»، قوله «وانقادوا لهم بالفقه» و «أقروا لهم بالفقه والعلم» فلم ينعقد الاتفاق على مجرد وثاقتهم، بل على فقاہتہم من بين تلاميذ الأئمه - عليهم السلام -. فهذه المميزات أوجبت تخصيصهم بالذكر دون غيرهم.

على أن الكشى كما عرفت لم يعنونهم باسم «أصحاب الاجماع» بل هو اصطلاح جديد بين المتأخرين، بل عنونهم فى مواضع ثلاثه ب «تسميه الفقهاء

( ١٨٤ )

من أصحاب الباقرين - عليهما السلام - و «تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» و «تسميه الفقهاء من أصحاب الامامين الكاظم والرضا - عليهما

السلام -»، فالسؤال ساقط من رأسه.

وأما التخصيص بالسّته في كل طبقه فلأجل فقاھتهم اللّامعه التي لم تتحقق في غيرهم في كل طبقه.

إلى هنا تبين صحه المعنى الأول وأنه المتعين. ثم إن ما جعله شيخنا النورى قولاً ثانياً وذكره تحت عنوان «ب»، من أن المراد كون الجماعه ثقات، يرجع إلى ذلك القول لباً والتفاوت بينهما هو أن الوثاقه مدلول المعنى بالدلاله الالتزاميه في القول الأول، ومدلول المعنى بالدلاله المطابقه في القول الثاني كما لا يخفى، ولأجل ذلك جعلنا القولين قولاً واحداً.

إذا عرفت المعنى المختار فاليك الكلام في المعنى الثاني.

المعنى الثاني: قد عرفت أن لها احتمالات ثلاثه فنبحث عنها واحداً بعد واحد.

الاحتمال الأول:

هو الحكم بصحه رواياتهم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيّه.

وبعباره أخرى؛ المراد من «تصحیح ما یصحّ» هو الحكم بصحه روايات هؤلاء بالمعنى المعروف عند القدماء، وهو الاطمئنان بصدق رواياتهم من دون توثيق لمشايخهم، وهذا مبنيّ على أن المراد من «الموصول» هو نفس المروى والحديث، فاذا صحّ المروى إلى هؤلاء فيحكم بصحته وان كان السند مرسلأ أو مشتملاً على مجهول أو ضعيف فيعمل به.

توضیح ذلك؛ ان الصحيح عند المتأخرين من عصر العلامه أو عصر شيخه أحمد بن طاووس الحلّي (المتوفّى عام ٦٧٣ هـ) هو ما كان سنده متصلاً إلى

( ١٨٧ )

المعصوم بنقل الامامی العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات. ولكن مصطلح القدماء فيه عباره عما احتفت به القرائن الداخليه أو الخارجيّه الداله على صدقه، وان اشتمل سنده على ضعف، وقد مرّت القرائن الخارجيّه عند البحث عن الحاجه إلى علم الرجال.

وبعباره اخرى؛ ان الحديث في مصطلح القدماء كان ينقسم إلى قسمين: صحيح وغير صحيح، بخلافه في مصطلح المتأخرين، فانه على أقسام اربعة: الصحيح والموثق والحسن والضعيف.

نعم، إن

من القرائن الداله على صدق الخبر هو كون رواته ثقاتاً بالمعنى الاعم، أى صدوقاً فى النقل، ولكنه احدى القرائن لا القرينه المنحصره.

ثمّ لما اندرست تلك القرائن الخارجيه عمد المتأخرون فى تمييز المعبر عن غيره إلى القرائن الداخليه، من المراجعه إلى اسناد الروايات(١).

وعلى هذا فمعنى اتفاق العصابه على تصحيح أحاديث هؤلاء، أنهم وقفوا على ان رواياتهم محفوظه بالقرائن الداخليه أو الخارجيه الداله على صدق الخبر وثبوته، وقد اختار هذا المعنى، المحقق الداماد فى رواشه وقال: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم، والاقرار لهم بالفقه والفضل والضبط والثقه، وان كانت روايتهم بارسال أو رفع أو عمن يسمونه وهو ليس بمعروف الحال ولّمه منهم فى أنفسهم فاسدو العقيده، غير مستقيمى المذهب إلى ان قال: مراسيل هؤلاء ومرافيعهم ومقاطيعهم ومسانيدهم إلى من يسمونه من غير المعروفين، معدوده عند الاصحاب رضوان الله عليهم من الصّحاح من غير اكرثا من منهم لعدم صدق حدّ الصحيح على ما قد علمته (من المتأخرين) عليها»(٢).

١ . لاحظ «منتقى الجمان»: ١ / ١٣، والتكملة للمحقق الكاظمي: ١ / ١٩ / ٢٠.

٢ . الرواشح السماويه: ٤١.

( ١٨٨ )

واختاره المحقق البهبهاني على ما فى تعليقه حيث قال: «المشهور ان المراد صحه ما رواه حيث تصحّ الروايه اليه، فلا يلاحظ من بعده إلى المعصوم وإن كان فيه ضعيف»(١).

ولاء يترتب على هذا الاحتمال ثمره رجاليه من توثيق هؤلاء أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهى السند إلى المعصوم، كترتبها على الاحتمال الثانى من المعنى الثانى على ما سيوافيك. وأقصى ما يترتب عليه. صحه الحديث وجواز العمل به.

وقد أورد عليه المحدث النورى، بأن ذاك التفسير مبنى على تغاير الاصطلاحين فى لفظ الصحيح، وانه فى مصطلحهم، الخبر المؤيد بالقرائن

الداله على صدقه، وفي مصطلح المتأخرين كون الراوى إمامياً عدلاً ضابطاً وهذا غير ثابت، بل الصحيح عند القدماء هو نفسه عند المتأخرين، عدا كون الراوى إمامياً، فيكفى كونه ثقة بالمعنى الاعم، وما ذكره شيخنا البهائى فى فاتحه «مشرق الشمسين» أو المحقق صاحب المعالم فى «منتقى الجمان» من ان المدار فى توصيف الروايه بالصحه هو الوثوق بالصدور ولو من جهة القرائن، غير ثابتة، بل لنا أن نسألهم عن مأخذ هذه النسبه، فإننا لم نجد ما يدل على ذلك، بل هى على خلاف ما نسباهما ومن تبعهما، بل وجدناهم يطلقون الصحيح غالباً على روايه الثقة وان كان غير إمامى.

والحاصل ان الصحيح عند القدماء، نفسه عند المتأخرين من كون الراوى ثقة، ولو كان هناك فرق بين المصطلحين فانما هو فى شرطيه المذهب، فالمتأخرون على شرطيته ولزوم كون الراوى إمامياً فى اتصاف الحديث بالصحه، والقدماء على كفايه الوثاقه فقط.

أقول: الظاهر ان توصيف الخبر بالصحه لأجل القرائن الداخليه أو

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٦٢.

( ١٨٩ )

الخارجيه أمر ثابت. أما القرينه الداخليه كوئاقه رواته، فعليه المتأخرون كلهم، واعترف به المحدث نفسه، وأما القرائن الخارجيه، فقد أشار اليها المحقق ابو الهدى الكلباسى فى تأليفه المنيف «سماء المقال» واليك القول فيه موجزاً:

١ العنوان الذى ذكره الشيخ فى كتاب «العدّه» عند البحث عن التعادل والتراجيح، فانه يوضح المراد من الصحه وان المقصود منها ما يقابل الباطل، لا ما رواه الثقات من الإمام حيث قال: «فى ذكر القرائن التى تدل على صحه اخبار الاحاد أو على بطلانها».

٢ القرائن التى تدل على صحه مضمون أخبار الاحاد وأنها أربعه.

منها: أن يكون موافقاً لأدله العقل وما اقتضاه.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً



للسنة المقطوع بها من جهة التواتر.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقة المحقّقة.

ثم قال: فهذه القرائن كلها تدل على صحه متضمن أخبار الاحاد، ولا تدلّ على صحتها انفسها، لإمكان كونها مصنوعه وان وافقت الأدله، فمتى تجرّد الخبر من واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً (١).

وهذا نصّ من الشيخ على أن الخبر في ظلّ هذه القرائن يوصف بالصحة من حيث المضمون، كما يتّصف بها ببعض القرائن الأخر من حيث الصدور، فالقرائن تاره تدعم المضمون وأخرى الصدور، وعلى كل تقدير يتّصف بالصحة (٢).

١. عده الاصول: الطبعه المحققه المحشاه بحاشيه الشيخ خليل بن الغازي القزويني : ١ / ٢٦٧.

٢. والعجب ان العلامة المحقق الكلباسي لم يستشهد بهذا النص الوارد في كلام الشيخ.

(١٩٠)

٣ وكذلك القول فيما يرويه المضعّفون، فان كان هنا ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحّتها، وجب العمل بها، وان لم يكن ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في أخبارهم (١).

إلى غير ذلك من العبائر الموجوده في «العدّه»، الحاكيه عن كون الصحيح عباره عمياً دلت القرائن على صدق مضمونه أو صدوره، لا خصوص ما روته الثقات.

ثمّ إن المحدث النورى أورد اشكالاً آخر وقال: «إن العلم باقتران أحاديث هؤلاء بالقرائن مع كثرتها أمر محال عادة، فكيف يحصل العلم بها؟».

هذا وسنبيّن ما يمكن الاجابه به عليه عند التعرّض للاحتمال الثالث الذى هو مختار المحدث النورى نفسه.

الاحتمال الثانى والثالث: الحكم بصحة رواياتهم استناداً إلى وثاقتهم ووثاقه مشايخهم (٢).

إن هذين الاحتمالين كما مرّ يتشعبان من المعنى الثانى وهو القول بأن المراد من الموصول «ما يصحّ» هو نفس الحديث ومنتنه لكن الحكم بصحّته الحديث ليس لاقترانه بالقرائن الخارجيه الداله على صدق نفس الحديث، بل لوثاقه هذه الجماعه ومن بعدهم إلى

أن ينتهى إلى المعصوم.

وهذا الاحتمال يفترق عن المعنى الأول، لأنه يهدف إلى تصديقهم بالدلاله المطابقه، وإلى وثاقتهم بالدلاله الالتزاميه، كما يفترق عن الاحتمال الأول للمعنى الثانى لأنه يهدف إلى صحه أحاديثهم (وإن اشتمل السند على

١ . العده: ١ / ٣٨٣.

٢ . وفى هذا المقام بحثنا عن الاحتمالين الثانى والثالث من المعنى الثانى بصفقه واحده كما مرّ.

(١٩١)

ضعف من بعدهم) لأجل القرائن ولا- تترتب عليهما ثمره رجاليه حتى على المعنى الأول لأن وثاقه هؤلاء التى دلت العبارة عليها بالدلاله الالتزاميه، ثابتة من غير طريق اتفاق العصابه، وأما على هذا الاحتمال (الاحتمال الثانى للمعنى الثانى) فيترتب على ثبوته ثمره رجاليه وهو التعديل الخاص لمشايخ هؤلاء، إلى أن ينتهى إلى الإمام، فتدخل فى عداد الثقات مجموعه كبيره من المجاهيل والضعاف، فان الستة الأولى وان كانوا يروون عن الصادقين - عليهما السلام - بلا واسطه غالباً، لكنهم يروون عن غيرهما معها بكثير أيضاً، كما ان الطبقتين ترويان عنهما مع الواسطه بكثير، فلاحظ طبقات المشايخ تجد لهم مشايخ كثيره.

وهذا الاحتمال هو مختار المحدث النورى الذى بسط الكلام فى تقريره وتوضيحه، بعد تسليم ان المراد من الموصول هو الحديث والمروى لا الحكايه والروايه، وان الصحه وصف لمتن الحديث لا لسنده.

واستدل على مختاره بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول : ان احراز صحه الأحاديث عن طريق القرائن الخارجيه، أمر محال عادة، فلا بد ان يستند ذلك الاحراز إلى القرائن الداخليه، وليست هى إلا وثاقه هؤلاء ووثاقه من يروون عنه، هذاخلاصته واليك تفصيله:

ان القرائن التى تشهد على صدق الخبر اما داخلية كوواقه الرواه، واما خارجيه كوجود الخبر فى كتاب عرض على الإمام، أو أصل معتبر ولكن التصحيح فى المقام يجب ان يكون مستنداً إلى الجبهه الأولى

لا الثانيه، لأن العلم بوثاقه هؤلاء وانهم لا يروون إلا عن ثقه أمر سهل، واما الحكم بصحه رواياتهم من جهه القرائن الخارجيه فامر قريب من المحال حسب العاده لأن العصابه حكموا بصحه كل ما صح عن هؤلاء، من غير تخصيص بكتاب أو اصل أو احاديث معينه، وبالجملة حكموا بتصحيح الكل، وما صح عنهم غير

( ١٩٢ )

محصور لعدم انحصار رواياتهم بما فى كتبهم، والعلم باقتران هذه الروايات بها أمر مشكل جداً.

والحاصل أن الحكم بصحه روايات هؤلاء، لو كان مستنداً إلى القرائن الداخليه كوثقاه من يروون عنه، لكان لهذه الدعوى الكليه وجه، لا مكان احراز ديدنهم على أنهم لا يروون إلا عن ثقه، كما هو المشهور فى حق ابن أبى عمير وصفوان والبنظى، وأما لو كان الحكم بالصحه مستنداً إلى القرائن الخارجيه التى تفيد الاطمئنان بصدق الخبر، فاحراز تلك القرائن فى عامه ما يروونه من الاخبار، إنما يصحّ إذا كانت أحاديثهم محصوره فى كتاب أو عند راو سمعها منهم، يمكن معه الاطلاع على الاقتران بالقرائن أو عدمه، وأما إذا لم يكن كذلك، فالحكم بصحه كل ما صح عن هؤلاء من غير تخصيص بكتاب أو اصل أو احاديث معينه، يعدّ من المحالات العاديه، ولأجله يكون ذلك الاحتمال ساقطاً عن الاعتبار.

وبعبارة ثالثه، إنه يمكن احراز ديدن جماعه خاصه والتزامهم بعدم الروايه إلا عن ثقه، فاذا صحّ الخبر إلى هؤلاء، يمكن الحكم بالصحه لوثقاه من يروون عنه، لاجل الالتزام المحرز، وأما احراز كون عامه اخبارهم مقرونه بالقرائن حتى يصحّ الحكم بصحه أخبارهم من هذه الجهه، فاحراز تلك القرائن مع كثره رواياتهم، وتشتتها فى مختلف الابواب والكتب، محال عاده.

ولا يخفى ما فيه، أما أولاً: فلأن معناه أن هؤلاء كانوا ملتزمين بنقل الروايات

التي روتها الثقات لهم، وكانوا يحترزون عن نقل الروايات إذا روتها الضعاف، وعلى هذا يجب أن يتحرزوا عن نقل الروايات المتواتره أو المستفيضه إذا كان رواتها ضعافاً، وهذا ممّا لا يمكن المساعدة معه، إذ لا وجه لترك الروايه المتواتره أو المستفيضه وان كان رواتها ضعافاً أو مجاهيل، إذ لا تشترط الوثاقه فيهما، فبطل القول بأنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات التي ترويها الثقات فقط، وعندئذ كيف يمكن الحكم بوثاقه عامه مشايخهم بمجرد

( ١٩٣ )

الروايه عنهم، من أنهم رروا عن الضعاف فيما إذا كانت الروايه متواتره أو مستفيضه، ولا يمكن تفكيك المتواتر والمستفيض في أيامنا هذه حتى يقال: أن الكلام في أخبار الآحاد التي نقلوها لا غير، فان الكلّ غالباً يتجلى بشكل واحد.

وثانياً: كما إن حصر وجه الصحه بالقرائن الخارجيه بعيد، كذلك حصر وجهها بالقرائن الداخليه التي منها وثاقه الراوى بعيد مثله، والقول المتوسط هو الأدق، وهو أنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات الصحيحه الثابت صدورها عن الإمام، إما من جهه القرائن الخارجيه أو من جهه القرائن الداخليه، وعندئذ لا- يمكن الحكم بوثاقه مشايخهم، أعني الذين رروا عنهم إلى أن ينتهي إلى الإمام، لعدم التزامهم بخصوص وثاقه الراوى، بل كانوا يستندون إلى الأعمّ منها ومن القرائن المورثه للاطمئنان بالصدور.

والاستبعاد الذي بسط المحدث النورى الكلام فيه، إنما يتّجه لو قلنا باقتصارهم بما دلّت القرائن الخارجيه على صحتها كما لا يخفى.

وثالثاً: لو كان المراد هو توثيقهم وتوثيق من بعدهم لكان عليه أن يقول، «أجمعت العصابه على وثاقه من نقل عنه واحد من هؤلاء» أو نحو ذلك من العبارات حتى لا- يشته المراد، وما الدّاعى إلى ذكر تلك العبارة التي هي ظاهره في خلاف المقصود(١).

ورابعاً: فان اطلاع العصابه على جميع الافراد

الذين يروى هؤلاء الجماعه عنهم بلا واسطه ومعها بعيد فى الغايه لعدم تدوين كتب الحديث والرجال فى تلك الاعصار بنحو يصل الكل إلى الكل.

الوجه الثانى: إنَّ الشيخ قال فى «العدّه»: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا، نظر فى حال المرسل، فان كان ممَّن يعلم أنه لا يرسل

١ . الطهاره لسيدنا الاستاذ: ١ / ١٨٨.

٢ . محمد بن ابى عمير زياد بن عيسى ابو أحمد الازدى، بغدادى الاصل والمقام، لقي أبا الحسن موسى بن جعفر - عليهما السلام - وسمع منه احاديث، وروى عن الرضا - عليه السلام - توفى عام ٢١٧ هـ .

٣ . صفوان بن يحيى، كوفى ثقة ثقة عين روى عن الرضا - عليه السلام - وقد توكل للرضا وابى جعفر - عليهما السلام -، مات سنه ٢١٠ هـ.

٤ . أحمد بن محمد بن عمرو بن ابى نصر لقي الرضا وابا جعفر - عليهما السلام -، مات سنه ٢٢١ هـ .

٥ . العده، الطبعه الحديثه: ٣٨٦.

(١٩٤)

إلا- عن ثقة موثق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سَوَّت الطائفة بين ما يرويه محمَّد بن أبى عمير (٢) وصفوان بن يحيى (٣) وأحمد بن محمد بن ابى نصر (٤) وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممَّن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم» (٥).

قال المحدِّث النورى بعد نقل هذا الكلام: «إن المنصف المتأمل فى هذا الكلام، لا يرتاب فى أن المراد من قوله «من الثقات الذين... الخ» أصحاب الاجماع المعهودون، إذ ليس فى جميع ثقات الرواه جماعه معروفون بصفه خاصه مشتركون فيها، ممتازون بها عن غيرهم، غير هؤلاء، فان صريح كلامه أن فيهم جماعه

معروفين عند الاصحاب بهذه الفضيله، ولا تجد في كتب هذا الفن من طبقه الثقات عصابه مشتركين في فضيله غير هؤلاء، ومنه يظهر أن ما اشتهر من أن الشيخ ادعى الاجماع على أن ابن ابي عمير وصفوان والبنزطى خاصه لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، وشاع في الكتب حتى صار من مناقب الثلاثة وعُدَّ من فضائلهم، خطأ محض منشأه عدم

المراجعه إلى «العدّه» الصريحه في أن هذا من فضائل جماعه، وذكر الثلاثه من باب المثال».

أقول: إن الاستدلال بعباره «العدّه» على أن المراد من عباره الكششى هو توثيق رجال السند بعد اصحاب الاجماع غير تام. إذ الظاهر أن مراد الشيخ من

( ١٩٥ )

قوله «وغيرهم» هو الجماعه المعروفه بين الاصحاب بأنهم لا يروون إلا عن ثقه وهم عباره عن: ١ أحمد بن محمد بن عيسى. ٢ جعفر بن بشير البجلي. ٣ محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى. ٤ على بن الحسن الطاطرى. ٥ بنو فضال كلهم (على قول) وسيوافيك الكلام عن هؤلاء، ولا نظر لها إلى الفقهاء المعروفين من أصحاب الاثمه الاربعه، وقد عرفت أن كلام الكششى خال عن هذا العنوان وأنه عرفهم بعنوان: «تسميه الفقهاء من أصحاب الاثمه» فى مواضع ثلاثه، وإنما أفيض عليهم هذا العنوان فى كلمات المتأخرين وجعل موضوعاً للبحث، وأما تخصيص الكششى هؤلاء الجماعه بالبحث، فلأجل فقاہتہم وتبجہم فى الفقہ، لما مرَّ أن اكثر الروايات تنتهى اليهم، وأما عدم ذكره أبا حمزه الثمالى، وعلى بن يقطين، وزكريا بن آدم، وعلى بن مهزيار فلقله روايه الثلاثه الأول مع جلالتهم بالنسبه إلى أصحاب الاجماع.

فظهر من هذا البحث أيضاً أن الحق هو المعنى الأول، وأن المراد هو تصديقهم فيما يروون بلا واسطه، وتصديق حكاياتهم ونقولهم

فيما يروون، فهم فقهاء وعلماء مصدقون في نقولهم، وأن لفظ «التصحيح» مرادف للفظ «التصديق» سواء اجتمعا كما في الطبقتين الثانيه والثالثه، أم افرقا كما في الطبقة الأولى.

وإن أبيت إلا- عن تغييرهما وأن «التصحيح» يفيد غير ما يفيد «التصديق»، فالاحتمال الأول من المعنى الثاني، من تصحيح رواياتهم وحجيتها هو المتعين، والمراد أن العصابه في ظل التفحص والتتبع وقفت على ان رواياتهم صحيحه إما لوثاقه رجال السند بعد أصحاب الاجماع، أو لقرائن خارجيه كما مرت، وأما كون صحتها لخصوص وثاقه رجال السند إلى أن ينتهي إلى الإمام كما هو المقصود في الاحتمال الثاني والثالث للمعنى الثاني فلا، وعلى هذا فليست العبارة مفيده لقاعده رجاله، هي أن مشايخ هؤلاء إلى الإمام ثقات.

( ١٩٦ )

وبعبارة اخرى / لا- يستفاد منها انهم لا- يروون إلا- عن ثقه حتى ينتهي السند إلى الإمام. وعلى ذلك فلا يكون روايه اصحاب الاجماع عن شيخ دليلاً على وثاقته، فاذا وقع ذلك الشيخ في سند، وكان الراوى عنه غيرهم لا يحكم بوثاقته، وصحه السند، فما اشتهر بين المتأخرين من تصحيح الاسناد إذا كان الراوى مهملاً بحجه انه من مشايخ اصحاب الاجماع مما لا دليل عليه.

تفصيل من العلامه الشفتى (١): قد عرفت أن الكشى ذكر اتفاق العصابه على هؤلاء في مواطن ثلاثه، وعرفت المحتملات المختلفه حول عبارته المرده بين كون المراد: ١ تصديق هؤلاء فيما ينقلون. ٢ أو تصحيح صدور رواياتهم من المعصوم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيه. ٣ أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهي السند، وعلى كل تقدير المراد من العبارة في المواضع الثلاثه واحد.

لكن يظهر من المحقق الشفتى، التفصيل بين العبارة الأولى والثانيه والثالثه، بأن المراد من الأولى هو تصحيح الحديث ومن الأخيرتين

توثيقهم وتوثيق مشايخهم إلى آخر السند، ولاجل ذلك اكتفى في أولى العبارات بذكر التصديق من دون اضافته قول «تصحيح ما يصحح»، دون الاخيرتين. وانما فعل ذلك لأن الطبقة الأولى يروون من الإمام بلا واسطه، وهذا بخلاف الواقعيين في الثانيه والثالثه، فهم يروون بلا واسطه ومعها.

وقال في هذا الصدد: «إن نشر الاحاديث لما كان في زمن الصادقين - عليهما السلام -، وكانت روايات الطبقة الأولى من اصحابهما غالباً عنهما من غير واسطه، فيكفى للحكم بصحة الحديث تصديقهم، واما المذكورون في الطبقة الثانيه والثالثه، فقد كانوا من أصحاب الصادق والكاظم والرضا - عليهم السلام -، وكانت روايه الطبقة الثانيه عن مولانا الباقر - عليه السلام - مع

١ البحث عن هذا التفصيل، كلام معترض واقع بين الوجه الثاني والوجه الثالث للمحدث النورى، وسيوافيك ثالث الوجوه من أدلته بعد هذا التفصيل.

(١٩٧)

الواسطه، وكانت الطبقة الثالثه كذلك بالنسبه إلى الصادق - عليه السلام -، ولم يكن الحكم بتصديقهم كافياً في الحكم بالصحة فما اكتفى بالتصديق وأضاف: «اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم» ولما روى كل من في الطبقة الثانيه، عن الصادق - عليه السلام -، والطبقة الثالثه عن الكاظم والرضا - عليهما السلام -، أتى بتصديقهم أيضاً.

والحاصل: ان التصديق فيما إذا كانت الروايه عن الاثمه - عليهم السلام - من غير واسطه والتصحيح إذا كانت معها (١).

ولا يخفى أنه تفسير ذوقى لا يعتمد على دليل، بل الدليل على خلافه، ففيه:

أولاً: ان ما ذكره من أن روايه الطبقة الأولى كانت عن الإمام بلا واسطه غالباً، غير تام، يعرف بعد الوقوف على مشايخهم في الحديث من أصحاب الاثمه المتقدمين كالسجاد ومن قبله:

وهذا زراره يروى عن ما يقرب من أربعة عشر شيخاً وهم:

١ ابو الخطاب ٢ بكر



٣ الحسن البزاز ٤ الحسن بن السرى ٥ حمران بن أعين ٦ سالم بن ابى حفصه ٧ عبد الكريم بن عتبه الهاشمى ٨ عبدالله بن عجلان ٩ عبد الملك ١٠ عبد الواحد بن المختار الانصارى ١١ عمر بن حنظله ١٢ الفضيل ١٣ محمد بن مسلم ١٤ اليسع (٢).

وهذا محمد بن مسلم يروى عن سته مشايخ وهم:

١ أبو حمزه الثمالى ٢ ابو الصباح ٣ حمدان ٤ زراره ٥ كامل

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٦٩. بتصرف يسير.

٢ . معجم رجال الحديث: ٧ / ٢١٨، ٢٦٠، الرقم ٤٦٦٣.

( ١٩٨ )

٦ محمد بن مسعود الطائى (١).

وبريد بن معاويه يروى عن شيخ واحد وهو مالك بن اعين (٢).

وهذا الفضيل بن يسار يروى عن شيخين وهما: ١ زكريا النفاض ٢ عبد الواحد بن المختار الانصارى (٣).

وهذا معروف بن خزبوذ يروى عن شيخين وهما: ١ أبو الطفيل ٢ الحكم بن المستور (٤).

وهذا ابو بصير الاسدى (يحيى بن القاسم أو ابى القاسم) يروى عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم (٥).

ومع ذلك كيف يمكن أن يقال إن مروياتهم عن الأئمة بلا واسطه غالباً.

وثانياً: لو كان المراد ما ذكره لوجب عليه التصريح بذلك، فان ما ذكره ليس أمراً ظاهراً متبادراً من عبارته، والظاهر فى الجميع تصديقهم فيما يقولون ويحكون.

الوجه الثالث: إن جماعه من الرواه وصفوا فى كتب الرجال بصحة الحديث، كما نجده فى حق الافراد التاليه:

١ إبراهيم بن نصر بن القعقاع الجعفى، روى عن أبى عبدالله وأبى

١ . معجم رجال الحديث: ١٧ / ٢٦٢، ٢٨٦، الرقم ١١٧٨٠ و ١١٧٨٣.

٢ . معجم رجال الحديث: ٣ / ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٨٠، و ٢٨٧، الرقم ١١٦٦ و ١١٧٤.

٣ . معجم رجال الحديث: ١٣ / ٣٦٢، ٣٦٨، الرقم

٤ . معجم رجال الحديث: ١٨ / ٢٣١ .

٥ . معجم رجال الحديث: ١٨ / ٢٦٢ ٢٦٥ ، الرقم ١٢٤٨٣ . وجامع الرواه: ج ٢ ، باب حدود الزنا، وأيضاً في معجم رجال الحديث: ١٣ / ١٦٦ ١٦٧ في ترجمه عمران بن ميثم: روى محمد بن يعقوب بسنده عن ابى بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم .

( ١٩٩ )

الحسن - عليهما السلام -، ثقه، صحيح الحديث.

٢ ابو عبدالله أحمد بن الحسن بن اسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار الكوفى، ثقه، صحيح الحديث.

٣ ابو حمزه انس بن عياض الليثى، ثقه، صحيح الحديث.

٤ ابو سعيد جعفر بن أحمد بن ايوب السمرقندى، صحيح الحديث.

٥ الحسن بن على بن بقاح الكوفى، ثقه مشهور، صحيح الحديث.

٦ الحسن بن على بن النعمان الأعلم، ثقه، ثبت، له كتاب نوادر، صحيح الحديث.

٧ سعد بن طريف، صحيح الحديث.

٨ ابو سهل صدقه بن بندار القمى، ثقه، صحيح الحديث.

٩ ابو الصلت الهروى عبد السلام بن صالح، روى عن الرضا - عليه السلام -، ثقه، صحيح الحديث.

١٠ ابو الحسن على إبراهيم بن محمد الجوانى ثقه، صحيح الحديث.

١١ النضر بن سويد الكوفى، ثقه، صحيح الحديث.

١٢ يحيى بن عمران بن على بن أبى شعبه الحلبي ثقه ثقه، صحيح الحديث.

١٣ ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدى الرازى، كان ثقه، صحيح الحديث.

هؤلاء الجماعة عرّفوا فى كتب الرجال بصحة الحديث، ولا يمكن الحكم بصحة حديث راو على الاطلاق، إلا من جهة وثاقته ووثاقه من بعده إلى

( ٢٠٠ )

المعصوم، واحتمال كونه من جهة القرائن فاسد كما مرّ، ولا- فرق بينهم وبين اصحاب الاجماع إلا من جهة الاجماع في هؤلاء دونهم، وهم جماعه أيضاً كما عرفت (١).

أقول: أما دلالة لفظه «صحيح الحديث» على وثاقه نفس هؤلاء

فمما لا يخفى على أحد، وقد عدّه الشهيد الثاني من الالفاظ الداله على الوثاقه. قال فى بدايه الدرايه وشرحها: «قوله: وهو صحيح الحديث، يقتضى كونه ثقّه ضابطاً ففیه زياده تزكيه». أضف اليه انه غير محتاج اليه، لوجود لفظ «ثقه» فى ترجمه هؤلاء إلا فى مورد السمرقندى وابن طريف. انما الكلام فى دلالتة على وثاقه مشايخهم سواء كانت بلا واسطه أو معها. فقد اختار المحدث النورى دلالتها على وثاقه المشايخ عامه.

ولكن إنما يتم ما استظهره من قولهم «صحيح الحديث» إذا لم تكن قرينه على كون المراد صحّه أحاديث كتبه، لا وثاقه مشايخه، كما ورد فى حق الحسين بن عبيدالله السعدى «له كتب صحيحه الحديث» فلا بدّ من الحمل على الموجود فى الكتاب، ومثله إذا قال: «كان ثقّه فى الحديث إلا انه يروى عن الضعفاء» كما ورد فى حقّ ابى الحسين الاسدى (٢).

ولا يخفى انه لو ثبت ما يدّعيه ذلك المحدث، لزم تعديل كثير من المهملين والمجهولين، فتبلغ عدد المعدّلين بهذه الطريقه إلى مبلغ كبير والاعتماد على ذلك مشكل جداً.

أما أولاً: فالأذن صحه الحديث كما تحرز عن طريق وثاقه الراوى، تحرز عن طريق القرائن الخارجيه، فالقول بأن احراز صحه احاديث هؤلاء كانت مستنده إلى وثاقه مشايخهم فقط، ليس له وجه، كالقول بأن احرازها كان

١ . مستدرک الوسائل: ١ / ٧٦٩ بتصرّف يسير.

٢ . لاحظ مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

(٢٠١)

مستنداً إلى القرائن، بل الحق ان الاحراز كان مستنداً إلى الوثاقه تاره وإلى القرائن أخرى، ومع هذا العلم الاجمالى كيف يمكن احراز وثاقه المشايخ. بصحه الاحاديث مع أنها أعم منها.

وثانياً: إن اقصى ما يمكن ان يقال ما افاده بعض الاجله من التفصيل بين الاكثار عن شيخ وعدمه، فاذا

كثر نقل الثقة عن رجل، ووصف احاديث ذلك الثقة بالصحة، يستكشف كون الاحراز مستنداً إلى وثاقه الشيخ، إذ من البعيد احراز القرينه في واحد واحد من المجموعه الكبيره من الاحاديث، وهذا بخلاف ما إذا قلّ النقل عنه ووصف احاديثه بالصحة، فمن الممكن جداً احراز القرينه في العدد القليل من الاحاديث.

هذا كله لو قلنا بأن الصحة من اوصاف المتن والمضمون، وإلاّ- فمن الممكن القول بانها من أوصاف نفس النقل والتحدث والحكايه، وان المقصود منها كونه صدوقاً في النقل وصادقاً في الحكايه في كل ما يحكيه، كما ذكرناه في أصحاب الاجماع فلاحظ.

ثم ان الذي يدفع الاحتمال الثاني للمعنى الثاني روايه اصحاب الاجماع عن الضعفاء والمطعونين، ومعها كيف يمكن القول بأنهم لا يروون إلاّ عن الثقة واليك بعض ما يدل على المقصود.

١ روى الكليني في «باب من أوصى وعليه دين» وكذا في «باب اقرار بعض الورثه بدين في كتاب الميراث» عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعيري، عن الحكم بن عتيبه (١) وقد ورد عدّه روايات في ذمّه (٢).

٢ حكى الشيخ في الفهرست أن يونس بن عبد الرحمن روى كتاب

١ . جامع الرواه: ١ / ٢٦٦.

٢ . لاحظ رجال الكشي: ١٣٧.

(٢٠٢)

«عمرو بن جميع الازدي البصرى قاضى الرى» (١) وقد ضعفه الشيخ والنجاشى (٢).

وسيوافيك بعض القول في ذلك عند الكلام في أن ابن ابى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقّه، فانتظر.

١ . الفهرست للشيخ : ١١١.

٢ . رجال الشيخ: ٢٤٩، رجال النجاشى: ٢٠٥.

## ٢ مشايخ الثقات

### اشاره

٢ مشايخ الثقات

٢ مشايخ الثقات

\* محمد بن أبي عمير.

\* صفوان بن يحيى.

\* أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي.

( ٢٠٤ )

( ٢٠٥ )

قد عرفت

التوثيق ينقسم إلى توثيق خاص، وتوثيق عام. فلو كان التوثيق راجعاً إلى شخص معين، فهو توثيق خاص، ولو كان راجعاً إلى توثيق عده تحت ضابطه فهو توثيق عام / وقد عد من الثاني ما ذكر الكشي حول جماعه اشتهرت بأصحاب الإجماع، وقد عرفت مدى صحته وأن العبارة لا تهدف إلا إلى وثاقتهم، لا إلى صحة أخبارهم، ولا إلى وثاقه مشايخهم.

ومن هذا القبيل ما اشتهر بين الاصحاح من ان محمد بن ابى عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، فيترتب على ذلك أمران:

١ ان كل من روى عنه هؤلاء فهو محكوم بالوثاقه، وهذه نتيجه رجاليه تترتب على هذه القاعده.

٢. إنه يؤخذ بمراسيلهم كما يؤخذ بمسانيدهم وان كانت الواسطه مجهوله، أو مهمله، أو محذوفه، وهذه نتيجه اصوليه تترتب عليها، وهى غير النتيجه الأولى.

ثم ان جمعاً من المحققين القدامى والمعاصرين، قد طرحوا هذه القاعده على بساط البحث فكشفوا عن حقائق قيمه. لاحظ مستدرک الوسائل (ج ٣،

(٢٠٦)

ص ٦٤٨ ٦٥٥) ومعجم رجال الحديث (ج ١، ص ٦٣ ٦٩) ومشايخ الثقات (هو كتاب قيم ألف حول القاعده وطبع فى ٣٠٦ صفحات والكتاب كله حول القاعده وفروعها) ومعجم الثقات (ص ١٥٣ ١٩٧).

وفيما أفاده بعض الاجله فى دروسه الشريفه غنى وكفايه فشكر الله مساعيهم الجميله. ونحن فى هذا نستضىء من أنوار علومهم. رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقيين منهم.

فنقول: الأصل فى ذلك ما ذكره الشيخ فى «العهده» حيث قال: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والاخر مرسلاً، نظر فى حال المرسل، فان كان ممن يعلم انه لا يرسل إلا عن ثقه موثوق به، فلا ترجيح لخبر

غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به، بين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن روايه غيرهم، فأما إذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقه وعن غير ثقه فإنه يقدم خبر غيره عليه، وإذا انفرد وجب التوقف في خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به» (١). غير ان تحقيق الحال يتوقف على البحث عن هذه الشخصيات الثلاث واحداً بعد واحد واليك البيان.

## ١ ابن أبي عمير (المتوفى عام ٢١٧ هـ)

### اشاره

١ ابن أبي عمير (المتوفى عام ٢١٧ هـ)

قد يعبر عنه بابن عمير تاره، وبمحمد بن زياد البزاز أو الأزدي اخرى، وبمحمد بن أبي عمير ثالثه.

وقد عرفت انه يترتب على تلك الدعوى نتيجتان مهمتان، فلا جل ذلك

١ . عده الأصول: ١ / ٣٨٦ من الطبعة الحديثه.

(٢٠٧)

نقدم لتحقيقها اموراً:

الأول: ان ابن أبي عمير كما قال النجاشي: «هو محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى، أبو أحمد الأزدي من موالى المهلب بن أبي صفرة، بغدادى الاصل والمقام، لقي أبا الحسن موسى - عليه السلام - وسمع منه أحاديث، كناه في بعضها فقال: يا أبا أحمد، وروى عن الرضا - عليه السلام -، جليل القدر، عظيم المنزله فينا وعند المخالفين، الجاحظ يكحى عنه فى كتبه. وقد ذكره فى المفاخره بين العدنانيه والقحطانيه، وقال فى «البيان والتبيين»: حدثنى إبراهيم بن داحه عن ابن أبي عمير، وكان وجهاً من وجوه الرافضه، وكان حبس فى أيام الرشيد فقبل ليلى القضاء وقيل انه ولى بعد ذلك، وقيل بل ليدل على مواضع الشيعه، وأصحاب موسى



بن جعفر - عليه السلام -، وروى انه ضرب أسواطاً بلغت منه إلى حد كاد ان يقر لعظيم الألم. فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتق الله يا محمد بن أبي عمير، فصبر، ففرج الله عنه، وروى أنه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد، وقيل: ان اخته دفنت كتبه في حال استتاره وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفه فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، ولهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله وقد صنف كتباً كثيرة. ثم نقل النجاشي عن أحمد بن محمد بن خالد أن ابن أبي عمير صنف أربعة وتسعين كتاباً منها المغازي إلى ان قال: مات سنة سبع عشرة ومائتين» (١).

وقال الشيخ في الفهرست: «كان من أوثق الناس عند الخاصة والعامة وأنسكهم نسكاً، وأورعهم وأعبدهم، وقد ذكره الجاحظ في كتابه «فخر قحطان على عدنان»... انه كان أوحده أهل زمانه في الأشياء كلها وأدرك من

١. رجال النجاشي: ٣٢٦، رقم الترجمة ٨٨٧.

(٢٠٨)

الأئمة الثلاثة: أبا إبراهيم موسى - عليه السلام - ولم يرو عنه. وأدرك الرضا - عليه السلام - وروى عنه. والجلود - عليه السلام - وروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتب مائة رجل من رجال الصادق - عليه السلام -» (١).

الثاني: ان شهادة الشيخ على التسوية، لا تقصر عن شهادة الكشي على إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعه، فلو كانت الشهادة الثانية مأخوذاً بها، فالأولى مثلها في الحجية.

وليس التزام هؤلاء بالنقل عن الثقات أمراً غريباً، إذ لهم نظراء بين الأصحاب وسيوافيك بيانهم أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى القمي، وجعفر بن بشير

البجلي، ومحمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني، وعلي بن الحسن الطاطري، والرجالي المعروف: النجاشي، الذين اشتهروا بعدم النقل إلا عن الثقة.

واما اطلاع الشيخ على هذه التسويه، فلأنه كان رجلاً بصيراً بأحوال الرواه وحالات المشايخ. ويعرب عن ذلك ما ذكره في العده عند البحث عن حجيه خبر الواحد حيث قال:

«انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقله لهذه الاخبار، فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم. وقالوا وفلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، فلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها» (٢).

وهذه العبارة ونظائرها، تعرب عن تبحر الشيخ في معرفه الرواه وسعه

١ . الفهرست: ١٦٨، رقم الترجمة ٦١٨.

٢ . عده الاصول: ١ / ٣٦٦، من الطبعة الحديثه.

( ٢٠٩ )

اطلاعه في ذلك المضممار، فلا- غرو في ان يتفرد بمثل هذه التسويه، وان لم ينقلها أحد من معاصريه، ولا المتأخرون عنه إلى القرن السابع إلا النجاشي، فقد صرح بما ذكره في خصوص ابن أبي عمير من الرجال الثلاثة، كما عرفت.

وعلى هذا فقد اطلع الشيخ على نظريه مجموعه كبيره من علماء الطائفة وفقهائهم في مورد هؤلاء الثلاثة وانهم كانوا يسؤون بين مسانيدهم ومراسيلهم، وهذا يكفي في الحجيه، ومفادها توثيق جميع مشايخ هؤلاء، قد عرفت انه لا يحتاج في التركيه إلى ازيد من واحد أو اثنين، فالشيخ يحكى اطلاعه عن عدد كبير من العلماء، يزكون عامه مشايخ ابن أبي عمير، ولاجل ذلك يسؤون بين مراسيله ومسانيده.

والسابر في فهرست الشيخ ورجاله يدعن باحاطته بالفهارس وكتب الرجال، وأحوال الرواه، وانه كانت تحضره مجموعه كبيره من كتب الرجال والفهارس وكان في

نقضه وإبرامه وتعديله وجرحه، يصدر عن الكتب التي كانت تحضره، أو الآراء والنظريات التي كان يسمعها من مشايخه وإساتذته.

نعم نجد التصريح بالتسوية من علماء القرن السابع إلى هذه الأعصار فقد أتى المحدث المتتبع النورى بأسماء وتصريحات عده من هذه الثله ممن صرحوا بالقاعده، ونحن نأتى بما نقله ذلك المتتبع، بتصريف يسير، مع تعيين مصادر النقل بقدر الامكان.

١ قال السيد على بن طاووس (المتوفى عام ٦٦٤ هـ، فى فلاح السائل بعد نقل حديث عن امالى الصدوق، بسند ينتهى إلى محمد بن أبى عمير، عمن سمع أباً عبد الله - عليه السلام - يقول: ما أحب الله من عصاه...): «رواه الحديث ثقات بالاتفاق ومراسيل محمد بن ابى عمير كالمسانيد عند اهل الوفاق» ويأتى خلاف ذلك من اخيه، جمال الدين السيد أحمد بن طاووس

(٢١٠)

(المتوفى عام ٦٧٣ هـ) فانتظر.

٢ قال المحقق فى المعتبر فى بحث الكر: «الثالثه: روايه محمد بن ابى عمير عن بعض اصحابنا، عن ابى عبد الله - عليه السلام - قال: الكر ألف ومائتا رطل، وعلى هذه عمل الأصحاب ولا طعن فى هذه بطريق الإرسال، لعمل الأصحاب بمراسيل ابن أبى عمير» (١).

٣ وقال الفاضل الآبى فى كشف الرموز الذى هو شرح للمختصر النافع فى روايه مرسله لابن أبى عمير: «وهذه وان كانت مرسله، لكن الأصحاب تعمل بمراسيل ابن ابى عمير، قالوا: لانه لا ينقل إلا معتمداً» (٢).

وممن صرح بصحة القاعده من علماء القرن الثامن:

٤ العلامه فى النهايه قال: «الوجه المنع إلا - إذا عرف ان الراوى فيه لا - يرسل إلا - عن عدل كمراسيل محمد بن ابى عمير فى الروايه».

٥ وعميد الدين الحلى ابن اخت العلامه الحلى وتلميذه (المتوفى عام ٧٥٤ هـ) فى كتابه

«منه اللبيب في شرح التهذيب» المطبوع في بلاد الهند.

قال في بحث المرسل: «واختيار المصنف المنع من كونه حجه ما لم يعلم انه لا يرسل إلا عن عدل كمراسيل محمد بن أبي عمير من الاماميه».

٦ وقال الشهيد (المتوفى ٧٨٦ هـ) في الذكرى في احكام اقسام الخبر: «أو كان مرسله معلوم التحرز عن الروايه عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب

١ . المعتبر: ١ / ٧٤، الطبعه الحديثه.

٢ . والفاضل الآبي هو حسن بن ابى طالب المعروف بالآبي تاره، وابن الزينب أخرى من اجلاء تلاميذ المحقق، وقد فرغ من شرح كتاب استاذه (المختصر النافع) عام ٦٧٢ هـ ، وله آراء خاصه في الفقه، منها:

الف انه لا تجوز زياده في النكاح على الاربع دائماً كان العقد أو انقطاعاً.

ب القول بالمضائقه في القضاء.

ج انه لا يصح الاداء مع وجود القضاء في الذمه.

(٢١١)

مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن ابى نصر البزنطى لانهم لا يرسلون إلا عن ثقه» (١).

وممن صرح بها من علماء القرن التاسع:

٧ ابن فهد الحلبي (المتوفى عام ٨٤١ هـ) في «المهذب البارع» في مسأله وزن الكر بعد نقل روايه ابن أبي عمير قال: «ولا يضعفها الإرسال، لعلمهم بمراسيل ابن أبي عمير».

وممن صرح بها من علماء القرن العاشر:

٨ المحقق الثاني، على بن عبد العالى (المتوفى عام ٩٤٠ هـ) مؤلف كتاب «جامع المقاصد» قال: «والروايتان صحيحتان من مراسيل ابن ابى عمير الملحقه بالمسانيد».

٩ الشهيد الثانى (المتوفى عام ٩٦٥ هـ) فى الدرايه وشرحها قال: «المرسل، ليس بحجه مطلقاً على الاصح، إلا ان يعلم تحرز مرسله عن الروايه عن غير الثقه، كابن ابى عمير من اصحابنا، على ما ذكره كثير، وسعيد بن

المسيب عند الشافعي، فيقبل مرسله ويصير في قوه المسند».

وممن صرح بها من علماء القرن الحادي عشر:

١٠ الميرزا الاسترآبادي في كتابه «منهج المقال» قال ما هذا حاصله (٢): «إبراهيم بن عمر ثقة عند النجاشي وضعفه ابن الغضائري ويرجح الأول بروايه ابن عمير عنه بواسطه حماد» (٣).

١. ذكرى الشيعة: ٤.

٢. منهج المقال: ٢٥، وقد طبع هذا الكتاب في مجلد كبير، وهو حسب تجزئه المؤلف في ثلاثه اجزاء، وفرغ المؤلف عنه عام ٩٨٦ هـ، وقد علق عليه الوحيد البهبهاني بعض التعاليق، وطبعاً معاً في مجلد كبير.

٣. منهج المقال: ٢٥.

(٢١٢)

وقال في «ابن ابى الاغر النحاس»: «تعتبر روايته ويعتد بها لأجل روايه ابن ابى عمير وصفوان، عنه» (١).

١١ الشيخ البهائي (المتوفى عام ١٠٣٠ هـ) قال في شرح الفقيه: «وقد جعل أصحابنا رضوان الله عليهم مراسيل ابن ابى عمير كمسانيده في الاعتماد عليها، لما علموا من عاداته انه لا يرسل إلا عن ثقه».

١٢ وممن نقل كلام الشيخ الطوسي، المحدث الحر العامل في خاتمه الوسائل في الفائده السابعه (ج ٢٠ ص ٨٨).

١٣ وقال الوحيد البهبهاني في تعليقه على منهج المقال: «ومنها روايه صفوان بن يحيى وابن ابى عمير عنه فأنها اماره الوثاقه لقول الشيخ في «العهده»: انهما لا يرويان إلا عن ثقه، والفاضل الخراساني في ذخيره جري على هذا المسلك» (٢).

١٤ وقال الشيخ عبد النبي بن على بن أحمد بن الجواد في كتابه «تكملة نقد الرجال» الذي فرغ منه سنه ١٢٤٠ هـ، في حق «برد الإسكاف»: «قال المحقق السبزواري في الذخيره: لم يوثقه علماء الرجال إلا ان له كتاباً يرويه ابن ابى عمير ويستفاد من ذلك توثيقه» (٣).

ثم المتبع النورى نقل

عن مفاتيح السيد المجاهد (المتوفى عام ١٢٤٢ هـ) دعوى المحقق الأردبيلي (وهو من علماء القرن العاشر) اتفاق الأصحاب على العمل بمراسيله.

١ . منهج المقال: ٢٨.

٢ . تعليقه المحقق البهبهاني: ١٠.

٣ . التكملة: ١ / ٢٢١.

(٢١٣)

وقد اكتفينا بهذا القدر من نصوص القوم وتجد التضافر عليها من المتأخرين. ولا نرى حاجة لذكر نصوصهم.

نعم هناك ثلث من المحققين استشكلوا في هذه التسوية وسيوافيك بعض كلماتهم.

والظاهر ان دعوى غير الشيخ والنجاشي من باب التبعية لهما، وان الاشتهار في الاعصار المتأخره من القرن السابع إلى العصر الحاضر، كان من باب حسن الظن بدعوى شيخ الطائفة وزميله النجاشي، لا من باب التبعية في أحوال مشايخه، والوقوف على انه لا يروى إلا- عن ثقه، وعلى ذلك فما ذكره المحدث النوري من بلوغ دعوى الاجماع إلى الاستفاضه وامكان علمهم بذلك بأخباره (ابن ابي عمير) المحفوظه بالقرائن أو بتبعهم في حال مشايخه المحصورين أو بهما، مما لا يمكن الركون اليه.

ومع ذلك فلا يضر ما ذكرنا بحجيه دعوى الشيخ، فانه وان كان لا يثبت به اتفاق علماء الاماميه على التسويه ولكن يثبت به توثيق المشهور لمشايع ابن ابي عمير، وانه كانت هناك شخصيات يزكون جميع مشايخه ولاجله يتعاملون مع جميع مراسيله معامله المسانيد.

هذا، وهناك ثلث من العلماء لم يأخذوا بهذه التسويه، ولم يقولوا بحجيه مراسيله، منهم:

١ شيخ الطائفة، في غير موضع من تهذيبه واستبصاره قال: «فاما ما رواه محمد بن ابي عمير (قال: روى لي عن عبد الله يعني ابن المغيرة يرفعه إلى ابي عبد الله - عليه السلام - ان الكثر ستمائه رطل) فأول ما فيه انه مرسل غير مسند، مع ذلك مضاد للاحاديث التي رويها» (١).

١ . التهذيب: ١

وقال (فى باب بيع المضمون): «ان الخبر الأول (خبر ابن ابى عمير عن ابان بن عثمان، عن بعض اصحاب عن ابى عبد الله) مرسل غير مسند» (١).

وقال (فى باب ميراث من علا من الآباء وهبط من الاولاد): «ان الخبر الأول مرسل مقطوع الاسناد» (٢).

ولكن ما ذكره فى «العهده» هو الذى ركن اليه فى أخريات حياته، وكأنه عدل عما ذكره فى التهذيب والاستبصار، وكيف لا، وقد قام بتأليف التهذيب كالشرح لمُقتنه استاذه المفيد فى زهره شبابه وفى اواسط العقد الثالث من عمره، حيث ولد الشيخ عام ٣٨٥ هـ، وتوفى استاذه المفيد عام ٤١٣ هـ، وهو يدعوه فى كتابى الطهاره والصلاه بعد نقل عبارته بقوله «ايدى الله تعالى»، وهذا يعرب عن انه شرع فى تأليف «التهذيب» وهو فى حوالى خمس وعشرين سنه أو ازيد بقليل، بينما هو فى زمان أُلّف فيه «العهده» قد صار فحلا فى الفقه والرجال، وعارفاً بكلمات الأصحاب وأنظارهم حول الشخصيات الحديثيه.

٢ ما ذكره المحقق فى «المعتبر» على ما نقله المحدث النورى قال: «والجواب ٧ الطعن فى السند لمكان الإرسال ولو قال قائل: مراسيل ابن ابى عمير تعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن فى رجاله من طعن الأصحاب فيه، فاذا ارسل احتمال ان يكون الراوى أحدهم» (٣).

وأجاب عنه الشيخ البهائى فى وجيزته بقوله: «وروايته أحياناً عن غير الثقة، لا يقدر فى ذلك كما يظن، لانهم ذكروا انه لا يرسل إلا عن ثقة لا أنه لا يروى إلا عن ثقة» (٤).

١ . التهذيب: ١ / ٣١.

٢ . التهذيب: ٩ / ٣١٣.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٦٥٠.

٤ . الوجيزه: ٦ طبع المكتبه الاسلاميه.

- قدس سره -لا- ينطبق مع ما ذكره الشيخ في «العهده» حيث قال: «عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممن يوثق به» وعلى ذلك فهؤلاء كما لا- يرسلون إلا- عن ثقه، فهكذا لا- يروون إلا- عن ثقه، وعلى ذلك فلو وجد مورد أو موارد انهم نقلوا عن المطعونين لبطلت القاعده المذكوره. وسيوافيك الكلام في روايته عن بعض المطعونين في بحث مستقل.

٣ السيد جمال الدين بن طاووس (المتوفى عام ٦٧٣ هـ) صاحب «البشرى» ونقل خلافه الشهيد الثانى فى درايته.

٤ الشهيد الثانى فى درايته حيث قال: «وفى تحقق هذا المعنى وهو العلم بكون المرسل لا يروى إلا عن الثقه، نظر» ثم ذكر وجهه (١). وسيوافيك لب اشكاله عند البحث عن اشكالات «معجم رجال الحديث».

٥ السيد محمد صاحب المدارك سبط الشهيد الثانى (المتوفى عام ١٠٠٩ هـ) فى مداركه.

٦ ولد الشهيد الثانى، الشيخ حسن صاحب «المعالم» (المتوفى عام ١٠١١ هـ) فقد استشكل فى حجيه مراسيله (٢). فمن أراد فليرجع إلى معالمه.

الثالث: ان المتتبع فى أسانيد الكتب الاربعه وغيرها، يقضى بكثره مشايخه. فقد أنهاها بعض الأجله إلى اربعمائه وعشره مشايخ. وقد ذكر الشيخ فى الفهرس أنه روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى القمى كتب مائه رجل من رجال الصادق - عليه السلام - ولعل المتتبع فى الاسانيد يقف على هذه الكتب ومؤلفيها.

وعلى كل تقدير فلو ثبت ما ادّعاه الشيخ والنجاشى، لثبت وثاقه جمع

١ . شرح البدايه فى علم الدرايه: ١٤٢.

٢ . المعالم، طبعه عبد الرحيم: ٢١٤.

(٢١٦)

كثير من مشايخه، وانما المهم هو الوقوف على مشايخه باسمائهم وخصوصياتهم.

فقد ذكر المتتبع النورى منهم مائه وثلاثه عشر شيخاً وقال: «هذا ما حضرني عاجلاً ولعل المتتبع فى الطرق



والأسانيد يقف على أزيد من هذا» (١). وأما المائة كتاب التي رواها عنه أحمد بن محمد بن عيسى، فتعلم من مراجعه إلى فهرست الشيخ.

وأنهاهم صاحب «معجم الرجال» في ترجمه ابن أبي عمير (ج ٢٢ ص ١٠١ ١٣٩، رقم الترجمة ١٤٩٩٧) إلى ما يقارب المائتين وسبعين شيخاً بعد حذف المكررات.

وقد جمع في «مجمع الثقات» (ص ١٥٣) أسماء مشايخ الثقات الثلاث (ابن أبي عمير وصفوان والبنزطي) وحذف من ورد فيه توثيق بالخصوص، فبلغ ثلاثمائة وواحداً وستين شيخاً.

ولقد احسن مؤلف «مشايخ الثقات» واتحف لمن بعده، بوضع فهرس خاص لمشيخه كل واحد من هؤلاء الثلاثة، مع تعيين مصادرها في المجامع الحديثية فبلغ ثلاثمائة وسبعة وتسعين شيخاً (٢).

ولعل الباحث يقف على أزيد من ذلك. وقد عرفت ان بعض الأجله انهى أساتذته إلى اربعمائة وعشره مشايخ.

وهذا يعرب عن تضلع ابن أبي عمير في علم الحديث وبلوغه القمه في ذلك العلم، حتى توفق للأخذ عن هذه المجموعه الكبيره وقد عرفت ان أحمد بن محمد بن عيسى قد نقل بواسطته مائه كتاب لمشايخ الأصحاب.

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٦٤٩ الفائده الخامسه .

٢ . لاحظ مشايخ الثقات: ١٣٤ ٢٢٣، في خصوص ابن ابي عمير.

(٢١٧)

الرابع: ان مؤلف «مشايخ الثقات» قد عد في فهرسه الذى وضعه لبيان مشايخ ابن ابي عمير، أناساً من مشايخه وليسوا منهم. والمنشأ له، اما سقم النسخه وعدم صحتها، أو عدم التدبر الكافي في ألفاظ السند. وما ذكرناه هنا يعطى استعداداً للقارئ، للاجابه عن بعض النقوض المتوجهه إلى الضابطه. واليك بيانها:

١ محمد بن سنان: روى الشيخ الحرّ العاملى عن الصدوق في «علل الشرايع» عن محمد بن الحسن، عن الصفار عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن

ابى عمير، عن محمد بن سنان، عَمَّن ذكره عن ابى عبد الله - عليه السلام - فى حديث: «ان نبيّاً من الانبياء بعثه الله إلى قومه فاخذوه فسلخوا فروه رأسه ووجهه، فاتاه ملك فقال له: ان الله بعثنى اليك فمرنى بما شئت فقال: لى أسوه بما يصنع بالحسين - عليه السلام -» (١).

فعدّ محمد بن سنان من مشايخ ابن ابى عمير استناداً إلى هذه الروايه.

ولكن الاستظهار غير تامّ، فان محمد بن سنان من معاصرى ابن ابى عمير، لا من مشايخه وقد توفّى ابن سنان ٢٢٠ هـ وتوفى ابن ابى عمير سنه ٢١٧ هـ، فطبع الحال يقتضى ان لا يروى عن مثله.

أضف اليه ان الموجود فى «علل الشرايع» (٢) «ومحمد بن سنان» مكان «عن محمد بن سنان» فاشتبه «الواو» ب «عن».

ويؤيد ذلك أن الشيخ ابن قولويه نقله فى «كامل الزيارات» بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين بن أبى الخطاب، ويعقوب بن يزيد، جميعاً عن محمد بن سنان، عَمَّن ذكره، عن أبى عبدالله

١ . مستدرک الوسائل ج ٢، ابواب الجنائز، الباب ٧٧ الحديث ١٩.

٢ . علل الشرايع: الباب ٦٧، الحديث ٢، الصفحه ٧٧ من طبعه النجف.

(٢١٨)

- عليه السلام - (١).

ترى أن يعقوب بن يزيد فى هذا السند يروى عن محمد بن سنان بلا واسطه، ولو صحّ ما فى «الوسائل» لوجب أن يتوسط بينهما شخص ثالث، كابن أبى عمير وغيره، مع أنه ليس كذلك.

ان تبديل لفظه «الواو» ب «عن» كثير فى الاسانيد، وقد نبّه عليه المحقق صاحب «المعالم» فى مقدمات «منتقى الجمان»، وبالتأمل فيه ينحلّ كثير من العويصات الموجوده فى الاسانيد، كما ينحلّ كثير من النقوض التى أوردت على القاعده كما ستوافيك. ولأجل كونه

أساساً لحلّ بعض العويصات وردّ النقوض، نأتى بعباره «المنتقى» بنصّها(٢):

قال: «حيث إن الغالب فى الطرق هو الوحده ووقوع كلمه «عن» فى الكتابه بين أسماء الرجال، فمع الاعجال يسبق إلى الذهن ما هو الغالب، فيوضع كلمه «عن» فى الكتابه موضع واو العطف، وقد رأيت فى نسخه «التهذيب» التى عندى بخط الشيخ - رحمه الله - عدّه مواضع سبق فيها القلم إلى اثبات كلمه «عن» فى موضع «الواو»، ثم وصل بين طرفى العين وجعلها على صورتها واواً والتبس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصوره الاصليه فى بعض مواضع الاصلاح. وفشا ذلك فى النسخ المتجدده، ولما راجعت خطّ الشيخ فيه تبينت الحال. وظاهر أن ابدال «الواو» ب «عن» يقتضى الزيادة التى ذكرناها (كثرة الواسطه وزيادتها) فاذا كان الرجل ضعيفاً، ضاع به الاسناد فلا بدّ من استفراغ الوسع فى ملاحظه أمثال هذا، وعدم القناعه بظواهر الأمور.

ومن المواضع التى اتفق فيها هذا الغلط مكرراً، روايه الشيخ عن سعد

١ . كامل الزيارات: ٤٦ ، الباب ١٩ ، الحديث ١ .

٢ . منتقى الجمال: ٢٥ ٢٦ الفائده الثالثه .

( ٢١٩ )

بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، وعلى بن حديد، والحسين بن سعيد. فقد وقع بخط الشيخ - رحمه الله - فى عدّه مواضع منها، ابدال احد واوى العطف بكلمه «عن» مع أن ذلك ليس بموضع شكّ او احتمال، لكثرة تكرر هذا الاسناد فى «كتب الرجال والحديث». ثم ذكر نموذجاً فلاحظ.

٢ نجيه بن اسحاق الفزارى: روى الصدوق عن أبيه قال: حدثنا على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، قال: حدثنا محمد بن زياد مولى بنى هاشم، قال: حدثنا شيخ لنا ثقة يقال له نجيه بن اسحاق الفزارى، قال

حدثنا عبدالله بن الحسن قال: قال لى ابو الحسن: «لم سميت فاطمه فاطمه...» (١).

ولكن كون المراد من محمد بن زياد هو ابن ابى عمير، لا دليل عليه، لانه لا يعبر عنه فى كتب الحديث ب «محمد بن زياد» إلا مقيداً ب «الازدى» أو «البزاز» وقد عنون فى الرجال عده من الرواه بهذا الاسم، يبلغ عددهم إلى تسعه (٢).

أضف إليه أن احداً من الرجاليين لم يصفه ب «مولى بنى هاشم». بل النجاشى وغيره، وصفوه بأنه من موالى المهلب، أو بنى أميه، قال: والأول أصح.

وأما نجيه بن اسحاق فلم يعنون فى كتب الرجال وإنما المعنون «نجيه بن الحارث» فلاحظ.

٣ معاويه بن حفص: روى الصدوق عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد (المتوفى عام ٣٤٣ هـ) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار قال: حدثنا

١. علل الشرايع: ١ / ١٧٨، الباب ١٤٢، الحديث ٢.

٢. لاحظ تنقيح المقال للمامقانى: ٢ / ١١٧.

(٢٢٠)

الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن ابن ابى عمير، عن حماد بن عثمان، ومعاويه بن حفص، عن منصور، جميعاً عن ابى عبدالله - عليه السلام - قال: «كان ابو عبدالله - عليه السلام - فى المسجد الحرام...» (١).

فقد عدّ المؤلف معاويه بن حفص، من مشايخ ابن ابى عمير. وهو غير معنون فى الكتب الرجاليه ولكن الدقه فى طبقات الرواه وملاحظه لفظه «جميعاً» تدلّ على خلافه، إذ لا معنى لارجاع «جميعاً» فى قوله «عن منصور جميعاً» إلى منصور، فانه شخص واحد، فهذان الأمران، أى ملاحظه طبقات الوسائط، ولفظه «جميعاً»، تقتضيان كون معاويه بن حفص، معطوفاً على ابن ابى عمير، لا على حماد بن عثمان، ففى الحقيقه يروى الحسين بن سعيد عن الامام الصادق - عليه

أ الحسين بن سعيد، عن ابن ابي عمير، عن حمّاد، عن ابي عبدالله - عليه السلام - .

ب الحسين بن سعيد، عن معاويه بن حفص، عن منصور، عن ابي عبدالله - عليه السلام - .

وعلى ذلك فمعاويه بن حفص، في نفس طبقه ابن ابي عمير، لا من مشايخه.

٤ عبد الرحمن بن ابي نجران: روى الشيخ في «التهذيب» عن الحسين بن سعيد، عن فضاله بن أيوب، ومحمد بن ابي عمير، وصفوان بن يحيى، عن جميل وعبد الرحمن بن ابي نجران، عن محمد بن حمران قال: «سألت ابا عبدالله - عليه السلام - عن الثّبت الذي في أرض الحرم،

١ . علل الشرايع: ٢ / ٤٥٣، الباب ٢١٠، الحديث ٤.

(٢٢١)

أيتزع...» (١).

فزع المؤلف أن عبد الرحمن بن ابي نجران من مشايخ ابن ابي عمير وهو ثقة أيضاً.

والاستظهار مبنى على أن عبد الرحمن عطف على جميل، وهو غير صحيح. لأن عبد الرحمن ليس في طبقه «جميل بن درّاج» الذي هو من تلامذه الإمام الصادق - عليه السلام - . بل أبوه «أبو نجران» من افراد تلك الطبقة. قال النجاشي: «عبد الرحمن بن ابي نجران: كوفّي روى عن الرضا، وروى أبوه، أبو نجران، عن ابي عبدالله - عليه السلام -» وعلى ذلك فعبد الرحمن من رواه طبقه ابن ابي عمير، لا - من مشايخه. ويؤيده روايه «عبدالله بن محمد بن خالد» الذي هو من رواه الطبقة المتأخره عن ابن ابي عمير، عن عبد الرحمن بن ابي نجران، كما في «رجال النجاشي» وعلى ذلك فمفاد السند:

أن الحسين بن سعيد تاره يروى عن فضاله بن أيوب، ومحمد بن ابي عمير، وصفوان بن يحيى، عن جميل، عن ابي عبدالله - عليه السلام - .

وأخرى يروى عن عبد الرحمن

بن ابى نجران، عن محمد بن حمران، عن ابى عبدالله - عليه السلام - . وبالنتيجه إن عبد الرحمن عطف على فضاله ابن أيوب، لا على جميل.

ويوضح ذلك ما رواه الشيخ فى «التهذيب» عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن جميل بن درّاج. وابن ابى نجران، عن محمد بن حمران، جميعاً، عن اسماعيل الجعفى (٢).

١ . التهذيب: ٥ / ٣٨٠، الحديث ١٣٢٨.

٢ . التهذيب: ٥ / ٨٧، الحديث ٢٩٠.

(٢٢٢)

فالحسين تاره يروى عن صفوان، عن جميل بن درّاج، عن اسماعيل الجعفى، عن ابى جعفر - عليه السلام - . واخرى عن ابن ابى نجران، عن محمد بن حمران، عن اسماعيل الجعفى، عن الامام الباقر - عليه السلام - . وإنما توسط الجعفى بين محمد بن حمران والامام، لأجل كون الروايه السابقه عن الامام الصادق - عليه السلام -، فيصحّ لمحمد بن حمران الروايه عنه، بخلاف هذه الروايه. فان المروى عنه هو ابو جعفر الباقر - عليه السلام -، فيحتاج إلى توسط راو آخر بينه وبين ابى جعفر الباقر - عليه السلام - .

٥ المعلّى بن خنيس: روى الشيخ باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن محمد بن زياد يعنى ابن ابى عمير، عن معلّى بن خنيس، قال: قلت لابى عبدالله - عليه السلام - : «أشترى الزّرع؟ قال: إذا كان على قدر شبر» (١).

ونقل صاحب «مشايخ الثّقات» روايته عنه عن رجال الكشّى (الرقم ٤٦٠).

والظّاهر سقوط الواسطه بين ابن ابى عمير والمعلّى، لانه قتل فى زمان الامام الصادق - عليه السلام -، قتله داود بن على بأمر المنصور. ومن البعيد أن يروى عنه ابن ابى عمير (المتوفّى عام ٢١٧ هـ). لأن داود بن على توفّى عام ١٣٣ هـ، كما نقله الجزرى فى الكامل (٢)،

فالمعلّى قتل قبل هذا العام، وعليه لا يمكن لابن ابى عمير أن ينقل منه الحديث إلا إذا كان من مواليد ١١٧ هـ، وعند ذلك يكون من المعمرين الذين عاشوا قرابه مائه سنه، ولو كان كذلك، لذكروه فى حقه، لأنّه من الشخصيات البارزه عند الشيعة، ويؤيد ذلك أن صفوان بن يحيى (المتوفّى عام ٢١٠ هـ) يروى كتاب المعلّى، عنه بواسطه معلّى بن زيد

١ . الوسائل: الجزء ١٣، الباب ١١ من ابواب بيع الثمار، الحديث ٤.

٢ . الكامل فى التاريخ: ٤٤٨ / ٥.

(٢٢٣)

الأحول. لاحظ رجال النجاشى (الرقم: ١١١٤). فالنتيجه ؛ ان المعلّى ليس من مشايخ ابن ابى عمير، سواء كان ثقّه كما هو الأصح بل الصحيح، ام لا.

وهذا قليل من كثير ممن عُدوا من مشايخه، وليسوا منهم وانما قدمنا ذلك لتكن كالمقدمه لحل بعض النقوض التى اوردت على الضابطه.

الخامس: هل المراد من قوله: «فان كان ممن يعلم انه لا يرسل إلا عن ثقّه موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره» هو الانسان الموثوق به، سواء أكان إمامياً أم غيره أو خصوص العدل الإمامى؟

توضيحه ؛ أنّه قد تطلق الثقّه ويراد منها الصدوق لساناً وان كان عاصياً بالجوارح، وهى فى مقابل الكذوب الذى يعصى بلسانه، كما يعصى بسائر اعضائه، وهذا هو الظاهر عند التوصيف بانه ثقّه فى الحديث.

وقد تطلق ويراد منها المتحرز عن المعاصى كلها، ومنها الكذب، سواء كان إمامياً أم غيره، والوثاقه بهذا المعنى فى الراوى توجب كون خبره موثقاً لا صحيحاً. وقد تطلق ويراد ذاك المعنى باضافه كونه صحيح المذهب، أى كونه امامياً .

ان بعض الأجله استظهر ان المراد منها فى عباره الشيخ هو المعنى الثالث، فقال ما هذا مفاده:

١ ذكر الشيخ عند

البحث عن ترجيح احد الخبرين على الآخر بأن روايه المخالف شيعياً كان أم غيره، إنما يحتج بها إذا لم يكن في مقابلها خبر مخالف مروى من الفرقة المحقّقه، وإلاّ فلا يحتج بها، واليك نصه: «فإما إذا كان مخالفاً في الإعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمه - عليهم السلام -،

(٢٢٤)

نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه، وجب اطراح خبره. وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقّه وجب العمل به، وان لم يكن هناك من الفرقة المحقّقه خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب ايضاً العمل به» (١).

وذكر نظير ذلك في حق سائر فرق الشيعة مثل الفطحيه والواقفه والناوسيه.

٢ ان الطائفه سوت بين مراسيل الثلاثه ومسائيد غيرهم، وبما ان المراد من مسائيد الغير، هو الاحاديث المرويّه عن طرق اصحابنا الإماميه، فيجب ان يكون المراد من الثقه الذي يرسل عنه هؤلاء الثلاثه، العدل الإمامي، حتى تصحّ التسويه بين مراسيل هؤلاء ومسائيد غيرهم، وإلاّ فلو كان المراد منها هو الثقه بالمعنى الأعم، بحيث يشمل الامامى وغيره من فرق الشيعة وغيرهم، لكانت التسويه مخالفاً لما حقّقه واختاره من التفصيل، فلا تصحّ التسويه إلاّ إذا كان الثقه الذي يرسل عنه ابن ابى عمير وأضرابه، عدلاً إمامياً.

وعلى ذلك فهؤلاء الاقطاب الثلاثه كانوا ملتزمين بأن لا يروون إلاّ عن الثقه بالمعنى الاخص، فلو وجدنا مورداً من مسائيد هؤلاء رويها عن ضعيف في الحديث، او صدوق ولكن مخالف في المذهب، تكون القاعده منقوضه، فليست نقوض القاعده منحصره بالنقل عن الضعاف، بل تعمّ ما كان النقل عن موثق في الحديث مخالف للمذهب الحق.

ولا يخفى أن



ما استنبطه من كلام الشيخ مبنّى على ثبوت احد امرين:

الأول: أن يكون الثقة في مصطلح القدماء من يكون صدوقاً إمامياً، او عدلاً إمامياً، بحيث يكون للاعتقاد بالمذهب الحقّ دخاله في مفهومها حتى يحمل عليه قوله «لا يروون ولا يرسلون إلا عمّن يوثق به».

١. عده الاصول: ١ / ٣٧٩، الطبعة الحديثه.

( ٢٢٥ )

الثاني: أن يكون مذهبه في حجّيه خبر الواحد هو نفس مذهب القدماء، بأن يكون المقتضى في خبر المخالف ناقصاً غير تامّ، ولاجل ذلك لا يعارض خبر الموافق، بخلاف الموافق فان الاقتضاء فيه تامّ، فيقدم على خبر المخالف، ولكن يعارض خبر الموافق الآخر. وفي ثبوت كلا الامرين نظر.

أما الأول، فلا ريب في افادتها المدح التامّ وكون المتصف بها معتمداً ضابطاً، وأما دلالتها على كونه امامياً فغير ظاهر، إلا إذا اقترنت بالقرائن، كما إذا كان بناء المؤلف على ترجمه اهل الحق من الرواه وذكر غيره على وجه الاستطراد، ففي مثل ذلك يستظهر كونها بمعنى الامامى، كما هو الحال في رجال النجاشى وغيره. وأما دلالتها على كون الراوى إمامياً على وجه الاطلاق فهي غير ثابتة، إذ ليس للثقة إلا معنى واحد، وهو من يوثق به في العمل الذى نريده منه، فالوثاقه المطلوبه من الاطباء غير ما تطلب من نقله الحديث. فيراد منها الامين في الموضوع الذى تصدى له. وعلى ذلك يصير معنى الثقة في مورد الرواه من يوثق بروايته، وتطمئن النفس بها لاجل وجود مبادئ فيه تمسكه عن الكذب، وأوضح المبادئ الممسكه هو الاعتقاد بالله ورسله وأنبيائه ومعاده، سواء كان مصيباً في سائر ما يدين، أو لا.

نعم نقل العلامة المامقانى في «مقباس الهدايه» عن بعض من عاصره بأنه جزم باستفاده كون الراوى اماميا من اطلاق لفظ

الثقة عليه، ما لم يصرّح بالخلاف، كما نقل عن المحقق البهبهاني دلالتة على عدالته (١).

ولكن كلامهما منزّل على وجود قرائن في كلام المستعمل تفيد كلاً من هذين القيدتين، وإلا فهو في مظانّ الاطلاق لا يفيد سوى ما يتبادر منه عند أهل اللغة والعرف.

هذا ولم يعلم كون الثقة في كلام القدماء الذين يحكى عنهم الشيخ

١ . مقباس الهدايه: ١١٢.

( ٢٢٦ )

قوله: «سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمّن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم» غير معناه المتبادر عند العرف، فان تفسير «عمّن يوثق به» بالإمامي الصدوق او الإمامي العادل، يحتاج إلى قرينه داله عليه.

وأما الثاني، فان ما أفاده الشيخ من التفصيل في أخبار غير الإمامي إنما هو مختار نفسه، لا خيره الاصحاب جميعاً، ولأجل ذلك قال عند الاستدلال على التفصيل: «فأما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامه...» (١).

ثم أخذ في الاستدلال على التفصيل المختار على وجه مبسوط، ويظهر من ثنايا كلامه أن الاصحاب يعملون بأخبار الخاطئين في الاعتقاد مطلقاً، حيث قال: «إذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحزّجهم من الكذب ووضع الاحاديث، وهذه كانت طريقه جماعه عاصروا الائمّه - عليهم السلام -، نحو عبدالله بن بكير، وسماعه بن مهران، ونحو بنى فضال من المتأخرين عنهم، وبنى سماعه ومن شاكلهم، فاذا علمنا أن هؤلاء الذين أشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك، كانوا ثققاتاً في النقل، فما يكون طريقه هؤلاء، جاز العمل به» (٢).

نعم يظهر من بعض عبارته أن ما اختاره من

التفصيل هو خيره الاصحاب أيضاً (٣).

ومع ذلك كله فلا تطمئن النفس بأن ما اختاره هو نفس مختار قدماء

١ . عدده الاصول: ١ / ٣٣٦، الطبعة الحديثه.

٢ . عدده الاصول: ١ / ٣٥٠.

٣ . لاحظ ما ذكره في عمل الاصحاب بما رواه حفص بن غياث ونوح بن دراج والسكوني في عدده الأصول: ١ / ٣٨٠.

( ٢٢٧ )

الاصحاب، وعلى ذلك فلا- يكون مختار، في حجّيه خبر الواحد، قرينه على أن المراد من الثقة في قولهم «الأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه» هو الثقة بالمعنى الاخص، إلا إذا ثبت أن خيرته وخيره الاصحاب في حجّيه خبر الواحد سواسيه.

وعلى ذلك فينحصر النقض بما إذا ثبت روايه هؤلاء عن الضعيف في الروايه، لا في المذهب والاعتقاد ولا أقل يكون ذلك هو المتيقن في التسويه الوارده في كلام الاصحاب.

وبذلك يسقط النقض بكثير ممّن روى عنه ابن ابي عمير وقد رموا بالناووسيّه، او الوقف، أو الفطحيه والعاميه، واليكن أسامى هؤلاء سواء كانوا ثقات من غير ذلك الوجه أم لا.

أما الواقفه فيقرب من ثلاثه عشر شيخاً أعنى بهم:

١ إبراهيم بن عبد الحميد الاسدي ٢ الحسين بن مختار ٣ حنان بن سدير ٤ داود بن الحصين ٥ درست بن ابي منصور ٦ زكريا المؤمن ٧ زياد بن مروان القندي ٨ سماعه بن مهران ٩ سيف بن عميره ١٠ عثمان بن عيسى ١١ محمد بن اسحاق بن عمار ١٢ منصور بن يونس بزرج ١٣ موسى بن بكر.

وأما الفطحيه من مشايخه فنذكر منهم:

١٤ اسحاق بن عمار الساباطي ١٥ اسماعيل بن عمار ١٦ يونس بن يعقوب ١٧ عبدالله بن بكير ١٨ خالد بن نجيع جَوَان(١).

وقد روى عن جماعه من العامه منهم:

١ . لاحظ في الوقوف

على روايته عنهم «مشايخ الثقات» القائمه المخصوصه لمشايقه.

( ٢٢٨ )

١٩ مالك بن انس على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمه مالك ٢٠ محمد بن عبدالرحمن بن ابى ليلى القاضى المعروف، كما فى كمال الدين ص ٤١١. ٢١ محمد بن يحيى الخثعمى على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمته. ٢٢ أبو حنيفه على ما فى الاختصاص ص ١٠٩.

وقد روى عن بعض الزيديه نظير ٢٣ زياد بن المنذر على ما فى فهرست الشيخ.

وقد روى عن بعض الناوسيه مثل أبان بن عثمان المرمى بالناوسيه، وان كان الحقّ براءته منها. وعلى الجملة فروايتة عن هؤلاء من أجل كونهم من الواقفه والفتحيه، او العامه، لا تعدّ نقضاً إذا كانوا ثقات فى الروايه، وانما تعدّ نقضاً إذا كانوا ضعافاً فى نقل الحديث.

السادس: ان القدر المتيقن من التزامه بكون المروى عنه ثقّه، إذا كان روى عنه بلا واسطه، واما النقل بواسطه فلم يظهر من العبارة التزامه به أيضاً، ولأجل ذلك لو ثبت نقله عن غير ثقّه بواسطه الثقّه فلا يعدّ نقضاً.

وبذلك يظهر أن حجّيه مراسيله مختصه بما إذا أرسل عن واسطه واحده، كما إذا قال: عن رجل، عن أبى عبدالله - عليه السلام - . واما إذا علم أن الارسال بواسطتين، فيشكل الأخذ به إلاّ ببعض المحاولات التى سنشير اليها فى خاتمه البحث.

السابع: قد عرفت الايعاز على ان الشهيد الثانى استشكل على هذه التسويه كما نقله المحدث النورى فى مستدركه وتبعه سبطه صاحب المدارك وولده فى المعالم، وقد كان الوالد المغفور له، ينقل عن شيخه «شيخه الشريعه الاصفهاني» أنه كان معترضاً على هذه التسويه وغير مؤمن بصحتها، وقد صبّ صاحب معجم الرجال (١) ما ذكره الشهيد، وما اضاف اليه، فى قوالب

خاصه. ونحن نذكر الجميع مع ما يمكن أن يقال في دفعه فقال دام ظله : إن هذه التسويه لا تتم بوجوه:

أولاً: لو كانت التسويه صحيحه لذكرت في كلام احد من القدماء فمن المطمأن به أن منشأ هذه الدعوى هو دعوى الكشى الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، وقد مرّ أن مفاده ليس توثيق مشايخهم، ويؤكد ما ذكرناه أن الشيخ لم يخص ما ذكره بالثلاثه المذكورين، بل عممه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلاّ عن يوثق به، وفي الظاهر أنه لم يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشى الاجماع على التصحيح، ومما يكشف عن أن نسبه الشيخ التسويه المذكوره إلى الاصحاب مبتنيه على اجتهاده، أن الشيخ بنفسه ردّ في مواضع روايه ابن ابى عمير للارسال. وقد عرفت بعض موارد الردّ.

وفيه: أن قوله «لو كانت أمراً متسالماً عليه لذكرت في كلام أحد من القدماء» وان كان صحيحاً، إلا أن ما رتب عليه من قوله «وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر» غير ثابت، لانه إنما تصحّ تلك الدعوى لو وصل اليها شيء من كتبهم الرجاليه، فان مظانّ ذكر هذا هو مثل هذه الكتب، والمفروض أنه لم يصل اليها منها سوى كتاب الكشى الذى هو أيضاً ليس اصل الكتاب، بل ما اختاره الشيخ منه، وسوى «رجال البرقى» الذى عبّر عنه الشيخ فى الفهرست ب «طبقات الرجال» وعندئذ كيف يصحّ لنا أن نقول «وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر»؟

أضف إلى ذلك أنه من الممكن أن الشيخ استنبطها من الكتب الفقيهيه غير الواصله اليها، حيث رأى أنهم يعاملون مراسيلهم عند عدم التعارض معامله المسانيد،

أو يعاملونها معامله المعارض إذا كان في مقابلها خير مخالف.

وما ذكره من «أن الشيخ لم يخصّه بالثلاثة المذكورين بل عمّمه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلا عمّن يوثق به ومن المعلوم أنه لم

( ٢٣٠ )

يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشى الإجماع على التصحيح» غير تام أيضاً، فإن الظاهر أن مراده من «وغيرهم من الثقات» هم المعروفون بأنهم لا يروون إلا عنهم، وقد ذكرنا أسماء بعضهم، والمتتبع في معاجم الرجال وفهارسها يقف على عدّه كان ديدنهم عدم النقل إلا عن الثقات، ولاجل ذلك كانوا يعدّون النقل عن الضعفاء ضعفاً في الراوى ويقولون: «أحمد بن محمد بن خالد البرقى ثقة إلا أنه يروى عن الضعفاء» وهذا يكشف عن تجنب عدّه من الاعاظم عن هذا، ومعه كيف يصح أن يدعى «ولم يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشى».

ثم إنه أى فرق بين دعوى الكشى فى حق اصحاب الاجماع فتقبل ثم يناقش فى مدلولها، ودعوى الشيخ فى حق هؤلاء الثلاثة فلا تقبل من رأس وترمى بأنها مستنبطه من كلام الكشى!؟

وأما مخالفه الشيخ نفسه فى موارد من التهذيب والاستبصار فقد عرفت وجهه، وانه أُلّف جامعيه فى أوائل شبابه، ولم يكن عند ذاك واقفاً على سيره الاصحاب فى مراسيل هؤلاء، فلاجل ذلك ردّ مراسيلهم بحجه الارسال. ولكنه وقف عليها بعد الممارسه الكثيره بكتب الاصحاب الرجاليه والفقهيّه، وكتب وألف كتاب «العدّه» فى

أيام الشريف المرتضى (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) وهو فى تلك الايام يتجاوز عمره الخمسين سنه، وقد خالط الفقه والرجال لحمه ودمه، ووقف على الأصول المؤلفه فى عصر الأئمه - عليهم السلام - وبعده.

وثانياً: فرضنا أن التسويه ثابتة، لكن من المظنون قوياً أن منشأ ذلك هو

بناء العامل على حجيه خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقه فيه، كما نسب إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين منهم العلامه على ما سيجيء في ترجمه أحمد بن اسماعيل بن عبدالله (١) وعليه لا أثر لهذه التسويه

١ . معجم رجال الحديث: ٢ / ٥١.

( ٢٣١ )

بالنسبه إلى من يعتبر الوثاقه (١).

وفيه: أن نسبه العمل بخبر كل إمامي لم يظهر منه فسق إلى قدماء الاماميه، تخالف ما ذكره عنهم الشيخ في «العهده»، وهو أبصر بآرائهم حيث قال في ضمن استدلاله على حجيه الاخبار التي رواها الاصحاب في تصانيفهم: «ان واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف، او اصل مشهور، وكان راويه ثقه لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ومن بعده من الأئمه - عليهم السلام» (٢).

ترى أنه يقيد عملهم وقبولهم الروايه بكون راويه ثقه، والقول بحجيه كل خبر يرويه إمامي لم يظهر فسقه، اشبه بقول الحشويه، وقريب من رأيهم في الاخبار، ولو كان ذلك مذهب القدامى من الاماميه لما صح للسيد المرتضى ادعاء الاتفاق على عدم حجيه خبر الواحد، فإن ذلك الإدعاء مع هذه النسبه في طرفي النقيض.

ولو كان بناء القدماء على اصاله العدالة في كل من لم يعلم حاله، فلا معنى لتقسيم الرواه إلى الثقه، والضعيف، والمجهول، بل كان عليهم ان يوثقوا كل من لم يثبت ضعفه، ومن المعلوم ثبوت خلافه.

واما ما نقل عن العلامه في حق أحمد بن اسماعيل من قوله «لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض» (٣)

فمن الممكن أن يكون اعتماده عليه لأجل ما قاله النجاشي في ترجمته من أن «له عدة كتب لم يصنف مثلها، وأن أباه كان من غلمان أحمد بن

١ . معجم رجال الحديث: ج ١ ص ٦٥.

٢ . عدّه الأصول: ١ / ٣٣٨، الطبعة الحديثه.

٣ . الخلاصه: ١٦.

( ٢٣٢ )

ابى عبد الله البرقى وممن تأدب عليه وممن كتبه» (١) وما قاله الشيخ فى الفهرست: «كان من اهل الفضل والادب والعلم وله كتب عدة لم يصنف مثلها فمن كتبه كتاب العباسى، وهو كتاب عظيم نحو عشره آلاف ورقه فى اخبار الخلفاء والدوله العباسيه مستوفى، لم يصنف مثله» (٢)، وما قاله فى رجاله: «أديب أستاذ ابن العميد» (٣).

وهذه الجمل تعرب عن انه كان من مشاهير علماء الشيعة الإماميه وأكابرهم وفى القمه من الأدب والكتابه.

ومثل ذلك لا يحتاج إلى التوثيق، بل إذا لم يرد فيه جرح يحكم بوثاقته، فان موقفه بين العلماء غير موقف مطلق الراوى الذى لا يحكم فى حقه بشىء إلا بما ورد فيه، فيحكم بالجهل او الاهمال، ولاجل ذلك كله كان ديدن العلماء فى حق الأعاظم والأكابر هو الحكم بالوثاقه، وان لم يرد فى حقهم التصريح بها، فلأجل ذلك نحكم بوثاقه نظراء إبراهيم بن هاشم والصدوق وغيرهما، وان لم يرد فى حقهم تصريح بالوثاقه.

وثالثاً: ان اثبات ان هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، دونه خرط القتاد، فإن الطريق إليه إما تصريح نفس الراوى بأنه لا يروى ولا يرسل إلا عنه، أو التتبع فى مسانيدهم ومشايخهم وعدم العثور على روايه هؤلاء عن ضعيف.

اما الأول فلم ينسب إلى احد من هؤلاء اخباره وتصريحه بذلك، واما الثانى ففعايته عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود، على



انه لو تم، فانما يتم في المسانيد دون المراسيل، فان ابن أبي عمير قد غاب عنه اسماء من

١ . رجال النجاشي: الرقم ٢٤٠ .

٢ . فهرست الشيخ: ٢٣ .

٣ . رجال الشيخ: ٤٥٥، الرقم ١٠٣ .

( ٢٣٣ )

روى عنهم، فكيف يمكن للغير ان يطلع عليهم ويعرف وثاقتهم.

وفيه: أنا نختار الشق الأول وانهم صرحوا، بذلك، ووقف عليه تلاميذهم والرواه عنهم، ووقف الشيخ والنجاشي عن طريقهم عليه، وعدم وقوفنا عليه بعد ضياع كثير من كتب القدماء من الاصحاب، اشبه بالاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود، كما ان من الممكن ان يقف عليه الشيخ من خلال الكتب الفتوائية من تعامل الأصحاب مع مراسيلهم معاملة المسانيد، وعدم التفريق بينهما قيد شعره.

ولنا ان نختار الشق الثاني، وهو التبع في المسانيد، وما ذكره من ان غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود، غير تام، لأنه لو تتبعنا مسانيد هؤلاء ولم نجد لهم شيخاً ضعيفاً في الحديث، نظمئن بأن ذلك ليس إلا من جهة التزامهم بعدم الرواية إلا عن ثقه، ولم يكن ذلك من باب الصدفة، ولو ثبت ذلك لما كان هناك فرق بين المسانيد والمراسيل، واحتمال وجود الضعاف في الثانية دون الأولى، احتمال ضعيف لا يعبأ به.

إلى هنا ثبت عدم تمامية الاشكالات الثلاثة، والمهم هو الاشكال الرابع، وهو ثبوت روايه هؤلاء عن الضعاف، وذلك بالتبع في مسانيدهم ومعه كيف يمكن ادعاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه.

( ٢٣٤ )

( ٢٣٥ )

### **نقض القاعده بالنقل عن الضعاف**

نقض القاعده بالنقل عن الضعاف

ذكر صاحب معجم الرجال من مشايخه الضعاف اربعة شيوخ يعنى بهم:

١ علي بن ابي حمزه البطائني.

٢ يونس بن ظبيان.

٣ على بن حديد.

٤ الحسين بن أحمد المنقري .

ولو صح نقله عنهم مع

ثبوت كونهم ضعافاً بطلت القاعده، وإليك تفصيل ذلك:

١ علي بن ابي حمزه البطائني: روى الكليني عن ابن ابي عمير، عن علي بن ابي حمزه، عن ابي بصير، قال: شكوت إلى ابي عبد الله - عليه السلام - الوسواس... (١).

روى الكشي عن ابي مسعود العياشي قال: سمعت علي بن الحسن

١ . الكافي: ٣ / ٣٥٥ كتاب الجنائز، باب النوادر، الحديث ٢٠.

(٢٣٦)

ابن فضال يقول: ابن ابي حمزه كذاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت تفسير القرآن من أوله إلى آخره، إلا أنني لا أستحل ان أروى عنه حديثاً واحداً (١).

أقول: ان علي بن ابي حمزه البطائني من الواقفه، وهو ضعيف المذهب، وليس ضعيفاً في الحديث على الأقوى (٢). وهو مطعون لأجل وقفه في موسى بن جعفر - عليه السلام - وعدم اعتقاده بإمامه الرضا - عليه السلام -، وليس مطعوناً من جانب النقل والروايه، وقد عرفت ان المراد من «عمن يوثق به» في عباره الكشي هو الموثوق في الحديث، فيكفي في ذلك ان يكون مسلماً متحرزاً عن الكذب في الروايه، وأما كونه إمامياً فلا يظهر من عباره «العهده» وعلى ذلك فالنقض غير تام.

وأما ما نقل من العياشي في حق ابن ابي حمزه من انه كذاب ملعون، فهو راجع إلى ابنه، أي الحسن بن علي بن ابي حمزه البطائني، لا إلى نفسه، كما استظهره صاحب المعالم في هامش «التحرير الطاووسي» (٣)، وابن ابي حمزه مشترك في الاطلاق بين الوالد والولد. والشاهد على ذلك أمران:

الأول: ان الكشي نقله أيضاً في ترجمه الحسن بن ابي حمزه البطائني. قال (العياشي): سألت علي بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علي بن ابي حمزه البطائني، فقال: «كذاب ملعون رويت عنه أحاديث كثيرة» فلا يصح

القول جزءاً، لأنه راجع إلى الوالد، والظاهر من النجاشي أنه راجع إلى الولد، حيث نقل طعن ابن فضال في ترجمه الحسن.

١ . رجال الكشي: ٣٤٥.

٢ . لاحظ دلائل الطرفين في تنقيح المقال: ٢ / ٢٦٢، وقد بسط المحقق الكلباسي الكلام فيه في سماء المقال: ١ / ١٣٤ ١٥٤.

٣ . تنقيح المقال: ٢ / ٢٦٢.

( ٢٣٧ )

الثاني: ان علي بن ابي حمزه توفي قبل ان يتولد علي بن الحسن بن فضال بأعوام، فكيف يمكن ان يكتب عنه أحاديث، وتفسير القرآن من أوله إلى آخره، وانما حصل الاشتباه من نقله الكشي في ترجمه الوالد تاره، وترجمه الولد اخرى (١)، وذلك لأن علي بن ابي حمزه مات في زمن الرضا- عليه السلام - حتى أخبر- عليه السلام - انه أقعد في قبره فسئل عن الاثمه فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلى فسئل فوقف، فضرب علي رأسه ضربه امتلاً قبره ناراً(٢)، فإذا توفي الرضا - عليه السلام - عام ٢٠٣ هـ ، فقد توفي ابن ابي حمزه قبل ذلك العام.

ومن جانب آخر مات (الحسن بن فضال) سنه أربع وعشرين ومائتين كما أرّخه النجاشي في ترجمته.

وكان ولده (علي) يتجنب الروايه عنه وهو ابن ثمان عشره سنه كما كان يقول: «كنت أقابله (الوالد) وسني ثمان عشره سنه بكتبه ولا أفهم إذ ذاك الروايات ولا أستحل أن أرويها عنه» ولأجل ذلك روى عن أخويه عن أبيهما. فاذا كان سنّه عند موت الوالد ثمانى عشره فعليه يكون من مواليد عام ٢٠٦ هـ ، فمعه كيف يمكن أن يروى عن علي بن ابي حمزه الذى توفي في حياه الامام الرضا - عليه السلام -؟

وعلى كلّ تقدير فقد روى ابن ابي عمير

كتاب على بن أبي حمزة عنه، كما نصَّ به النجاشي في ترجمته (٣).

أقول: إن من المحتمل في هذا المورد وسائر الموارد، أن ابن أبي عمير نقل عنه الحديث في حال استقامته، لأن الاستاذ والتلميذ أدركا عصر الامام أبي

١. رجال الكشي: ٤٦٢، رقم الترجمة ٤٢٥.

٢. رجال الكشي: ٣٤٥.

٣. رجال النجاشي: الرقم ٦٧٦.

( ٢٣٨ )

الحسن الكاظم - عليه السلام -، فقد كان ابن أبي حمزة موضع ثقة منه، وقد أخذ عنه الحديث عندما كان مستقيم المذهب، صحيح العقيدة فحدّثه بعد انحرافه أيضاً، نعم لو لم يكن ابن أبي عمير مدرّكاً لعصر الامام الكاظم - عليه السلام - وانحصر نقله في عصر الرضا - عليه السلام - يكون النقل عنه ناقصاً للقاعده، ولكن عرفت أنه أدرك كلا العصرين.

أضف إلى ذلك أنه لم يثبت كون علي بن أبي حمزة من الواقفه، وما أقيم من الادله فهي معارضه بمثلها او بأحسن منها، وسيجيء الكلام فيه إجمالاً عند البحث عن روايه صفوان عنه فارتقب.

٢. يونس بن ظبيان: روى الشيخ عن موسى بن القاسم، عن صفوان، وابن أبي عمير، عن بريد او يزيد ويونس بن ظبيان قالاً: سألتنا أبا عبدالله - عليه السلام - عن رجل يحرم في رجب او في شهر رمضان، حتى إذا كان أو ان الحجّ أتى متمتعاً، فقال: لا بأس بذلك (١).

ويونس بن ظبيان ضعيف، قال النجاشي: «ضعيف جداً لا يلتفت إلى ما رواه، كل كتبه تخليط» (٢).

وقال الكاظمي في التكملة: «علماء الرجال بالغوا في ذمه ونسبوه إلى الكذب، والضعف، والتهمه، والغلو، ووضع الحديث، ونقلوا عن الرضا - عليه السلام - لعنه» (٣).

والاجابه بوجوه:

الأول: الظاهر أن محمد بن أبي عمير لا يروى عن غير الثقة إذا انفرد هو

١. التهذيب: ٣٢ / ٥، رقم

الحديث ٩٥، كتاب الحج باب ضروب الحج، وكتاب الاستبصار: ج ٢، رقم الحديث ٥١٣.

٢. رجال النجاشي: ٤٤٨، رقم الترجمة ١٢١٠، من طبعه جماعه المدرسين بقم.

٣. التكملة: ٢ / ٦٣٠.

( ٢٣٩ )

بالنقل، ولأجله لم يرو عن يونس بن ظبيان، إلا- هذا الحديث فقط، كما هو الظاهر من معجم الرجال عند البحث عن تفصيل طبقات الرواه (ج ٢٢ ص ٣٢٠)؛ وأما إذا كم يتفرد، كما إذا نقله الثقة وغيره فيروى عنهما تأييداً للخبر. وبعبارة أخرى لا يروى عن الضعيف إذا كان في طول الثقة لا في عرضه. وأما المقام فقد روى عن بريد ويونس بن ظبيان معاً. ويونس وإن كان ضعيفاً، لكنه كما رواه عنه رواه عن بريد أيضاً كما في نسخه التهذيب والوافي والوسائل، أو عن يزيد كما في نسخه الاستبصار (١). والأول بعيد، لأن رواه ابن أبي عمير عن بريد بن معاوية المتوفى في حياة الإمام الصادق - عليه السلام -، قبل (١٤٨ هـ) بعينه، فالثاني هو المتعين.

ويحتمل أن يكون المراد من «يزيد» أبا خالد القمط وهو ثقة يروى عن أبي عبد الله - عليه السلام - ويروى عنه صفوان، كما في رجال النجاشي، فيصح نقل ابن أبي عمير عنه، كما يحتمل أن يكون المراد منه يزيد بن خليفة الذي هو من أصحاب الصادق - عليه السلام -، ويروى عنه صفوان أيضاً كما في الاستبصار (ج ٣، الحديث ٣٧٢).

الثاني: احتمال وجود الارسال في الرواية بمعنى وجود الواسطه بين ابن أبي عمير ويونس، وقد سقطت عند النقل وذلك لأن يونس قد توفي في حياة الإمام الصادق - عليه السلام -، كما يظهر من الدعاء الآتي. وقد توفي الإمام - عليه السلام - عام ١٤٨ هـ، ومن البعيد أن يروى ابن أبي

عمير (المتوفى عام ٢١٧ هـ) عن مثله، إلا أن يكون معمرًا قابلاً لأخذ الحديث عن تلاميذ الإمام الذين توفوا في حياته، وهو غير ثابت.

الثالث: إنه لم يثبت ضعف يونس، لا لما رواه الكشي عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن يونس بن ظبيان فقال رحمه الله وبني له بيتاً في الجنة، كان والله مأموناً في الحديث» وذلك لأن في

١. لا حظ معجم رجال الحديث: ٢٢ / ١١٤.

(٢٤٠)

سنده ضعفاً، وهو وجود ابن الهروي المجهول، وقد نص به الكشي، بل لروايه البنظي ذلك الخبر في جامعه بسند صحيح، وقد نقله ابن إدريس في مستطرفاته. وما في معجم رجال الحديث من أن طريق ابن إدريس إلى جامع البنظي مجهول، فالروايه بكلا طريقيه ضعيفه، غير تام، لأن جامعه كسائر الجوامع كان من الكتب المشهوره التي كان انتسابها إلى مؤلفيهامراً قطعياً، ولم يكن من الكتب المجهوله، كيف وقد كان مرجع الشيعة قبل تأليف الجوامع الثانويه كالكافي وغيره.

ولأجل هذه الوجوه الثلاثة لا تصلح الروايه لنقض القاعده.

٣ على بن حديد: روى الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن علي بن حديد، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن احدهما - عليهما السلام - في رجل كانت له جاريه فوطئها ثم اشترى أمها أو ابنتها، قال: لا تحل له (١).

ذكر الشيخ على بن حديد في رجاله (٢) في أصحاب الرضا - عليه السلام -، وفي الإمام الجواد - عليه السلام - (٣)، وفي فهرسته قائلاً: بأن له كتاباً. وقال الكشي في رجاله: «فطحى من أهل الكوفه، وكان أدرك الرضا - عليه السلام -» (٤)، وقال العلامة في القسم الثاني من الخلاصه: «على بن حديد

بن الحكيم، ضعفه شيخنا في كتاب الاستبصار والتهذيب، لا يعول

١ . التهذيب: ٧ / ٢٧٦، الحديث ١١٧١ من كتاب النكاح الباب ٢٥، والاستبصار: ج ٣ الحديث ٥٧٥، وليس لابن ابي عمير روايه عن علي بن حديد، حسب الظاهر إلا هذه الروايه، وهذه قرينه علي ان علي بن حديد معاصره، لا المروى عنه فقد روى الحسين عنهما جميعاً. لاحظ تفصيل طبقات الرواه لمعجم رجال الحديث: ٢٢ / ٢٩٣، كما سيوافيك بيانه.

٢ . رجال الشيخ: ٢٨٢.

٣ . رجال الشيخ: ٤٠٢.

٤ . الفهرس: ١١٥.

( ٢٤١ )

علي ما ينفرد بنقله» (١).

أقول: ان الشيخ ضعفه في موضعين من الاستبصار، أحدهما باب البئر تقع فيها الفأره وغيرها، فروى فيه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن بعض أصحابنا قال: «كنت مع أبي عبدالله - عليه السلام - في طريق مكه، فصرنا إلى بئر، فاستقى غلام أبي عبدالله - عليه السلام - دلوًا، فخرج فيه فأرتان...» فقال الشيخ: «فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل، وروايه ضعيف، وهذا يضعف الاحتجاج بخبره» (٢).

وقال في باب النهي عن بيع الذهب بالفضه نسيئه، في ذيل حديث عباد: «وأما خبر زراره فالطريق اليه علي بن حديد، وهو ضعيف جداً لا يعول علي ما ينفرد بنقله» (٣).

والجواب بوجهين، الأول: لم يثبت ضعف علي بن حديد، بل الظاهر عما رواه الكشي وثاقته، قال في ترجمه هشام بن الحكم: «علي بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن علي بن راشد، عن أبي جعفر الثاني قال: جعلت فداك، قد اختلف أصحابنا، فأصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: عليك بعلي بن حديد، قلت: فأخذ بقوله؟ قال: نعم، فلقيت علي بن حديد فقلت: نصلي خلف أصحاب هشام بن



الحكم؟ قال: لا» (٤).

وقال في ترجمه يونس بن عبد الرحمن: «آدم بن محمد القلانسي البلخي قال: علي بن محمد القمي قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى القمي، عن يعقوب بن يزيد، عن أبيه يزيد بن حماد عن أبي الحسن قال:

١ . الخلاصه: ٢٣٤، ونحوه في القسم الثاني المختص بالضعفاء.

٢ . الاستبصار: ١ / ٤٠ ابواب المياه، باب البئر تقع فيه الفأره، الحديث ٧٠.

٣ . الاستبصار: ٣ / ٩٥ باب النهي عن بيع الذهب بالفضه نسيئه، الحديث ٣٢٥.

٤ . رجال الكشي: ٢٣٧، وفي السند المروي في رجال الكشي ضعف.

(٢٤٢)

قلت أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه، فقلت له: أصلي خلف يونس وأصحابه؟ فقال: يأبي ذلك عليكم علي بن حديد، قلت: آخذ بقوله في ذلك؟ قال: نعم، قال: فسألت علي بن حديد عن ذلك، فقال: لا تصل خلفه ولا خلف أصحابه» (١).

وربما يؤيد وثاقته كونه من رجال «كامل الزيارات» (٢). التي نص ابن قولويه في أوله بأنه يروي عن الثقات في كتابه هذا (٣). كما يؤيد وثاقته أيضاً كونه من رجال تفسير القمي (٤) الذي نصّ في أول تفسيره بأن رجال تفسيره هذا من الثقات. وسوف يوافيك الكلام في هذين التوثيقين، غير ان تضعيف الشيخ مقدم علي ما نقله الكشي، لأن في سند روايته ضعفاً، فلم يبق إلا كونه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمي. والظاهر تقديم جرح الشيخ علي التوثيق العمومي الذي مبناه كونه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمي، وسيوافيك الكلام بأن التوثيق العمومي المستفاد من مقدمه الكتابين، علي فرض صحته، حجه ما لم يعارض بحجه صريحه اخرى، مضافاً إلى ما في نفس هذا التوثيق العمومي الذي نسب إلى

الثانى: وجود التصحيح فى سند الروايه. والظاهر أن لفظه «عن على بن حديد» مصحف «وعلى بن حديد» ويدلّ عليه أمور:

الف كثره روايه ابن أبى عمير عن جميل بلا واسطه. قال فى معجم رجال الحديث: «ورواياته عنه تبلغ ٢٩٨ مورداً» (٥). وعلى ذلك فمن البعيد

١. رجال الكشى: ٤١٨، ترجمه يونس بن عبد الرحمن.

٢. كامل الزيارات: ٤، الباب ٨ فى فضل الصلاه فى مسجد الكوفه ومسجد السهله.

٣. كامل الزيارات: ٤، وسيوافيك ان مضمون كلام صاحب كامل الزيارات لا يفيد إلا وثاقه مشايخه الذين يروى عنهم بلا واسطه، فلا دلالة لوقوعه فى اسناد كامل الزيارات على وثاقه من لا يروى عنه بلا واسطه.

٤. راجع تفسير القمى فى تفسير قوله تعالى (مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ).

٥. معجم رجال الحديث: ٢٢ / ١٠٢.

(٢٤٣)

جداً، ان ابن ابى عمير الذى يروى عن جميل هذه الكميه الهائله من الأحاديث بلا واسطه، يروى عنه روايه واحده مع الواسطه، ولأجل ذلك لا تجد له نظيراً فى كتب الأحاديث.

ب وحده الطبقة، لأن الرجلين فى طبقه واحده من أصحاب الكاظم والرضا -عليهما السلام- . ونصّ النجاشى على روايه على بن حديد عن أبى الحسن موسى بن جعفر -عليهما السلام- (١).

ج لم يوجد لا بن ابى عمير أى روايه عن على بن حديد فى الكتب الاربعه غير هذا المورد، كما يظهر من قسم تفاصيل طبقات الرواه لمعجم الرجال (٢) وهذا يؤكد كون على بن حديد، معطوفاً على ابن أبى عمير وأنه لم يكن شيخاً له، وإلا لما اقتصر فى النقل عنه على روايه واحده.

٤ الحسين بن أحمد المنقرى: فقد روى عن ابن ابى عمير،

عدداً من الروايات جاء في بعضها لفظ المنقرى دون الآخر، والقرائن تشهد على وحدتهما. واليك مجموع ما ورد عنه في الكتب الأربعة:

١ روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن أحمد المنقرى قال: سمعت أبا إبراهيم يقول: من استكفى بآيه من القرآن... (٣).

٢ روى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن أحمد المنقرى عن خاله قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: من أكل طعاماً لم يدع إليه فإنه أكل قصعه من النار (٤).

١ . رجال النجاشي: رقم الترجمة ٧١٧.

٢ . معجم الرجال الحديث: ٢٢ / ٢٩٢.

٣ . الكافي: ج ٢ كتاب فضل القرآن، الباب ١٣، الحديث ١٨.

٤ . الكافي: ج ٥، كتاب المعيشة، الباب ٥، الحديث ٥ ورواه الشيخ في التهذيب: ج ٩، الحديث ٣٩٨.

( ٢٤٤ )

٣ روى في الروضة عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن أحمد المنقرى، عن يونس بن زبيان قال: قلت لابي عبد الله - عليه السلام - : ألا تنهى هذين الرجلين عن هذا الرجل... (١).

٤ روى (الكليني) أيضاً بسند صحيح عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن أحمد، عن شهاب بن عبد ربه قال: قال لي ابو عبد الله - عليه السلام - : ان ظننت ان هذا الأمر كائن في غد، فلا تدعن طلب الرزق (٢).

٥ روى عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حسين بن أحمد المنقرى، عن عيسى الضرير قال: قلت لابي عبد الله - عليه السلام - : رجل قتل رجلاً متعمداً ما توبته؟... (٣).

وهذا الحديث لم يذكره في معجم

الرجال في هذا المقام، لكنه ذكره في ترجمه الحسين بن أحمد المنقري، وربما يتخيل ان «الحسين» في الأخير هو المحسن بن أحمد كما في الفقيه (٤). لكنه ضعيف، لأن المحسن من اقران ابن ابي عمير، ومن اصحاب الرضا - عليه السلام -، ومن مشايخ أحمد بن محمد بن خالد، الذي يروى عن ابن ابي عمير بلا واسطه، وعندئذ كيف يصح نقل ابن ابي عمير عن «المحسن»؟  
والجواب عن النقص يظهر بالاحاطه بكلمات النجاشي وابن الغضائري في حقه.

قال النجاشي: «الحسين بن أحمد المنقري التميمي ابو عبدالله، روى عن ابي عبدالله - عليه السلام - روايه شاذه لم تثبت، وكان ضعيفاً، ذكر ذلك

١ . الروضه: الحديث ٥٦١.

٢ . الكافي: ج ٥، كتاب المعيشه، الباب ٥ الحديث ٩.

٣ . الكافي : ج ٧، كتاب الديات، الباب ٤، الحديث ٤.

٤ . الفقيه: الجزء ٤ باب تحريم الدماء والاموال، الحديث ٢٠٦.

( ٢٤٥ )

أصحابنا(رحمهم الله). روى عن داود الرقي وأكثر، له كتب».

وقال الشيخ في الفهرست: «الحسين بن أحمد المنقري له كتاب رويناه» (الفهرست: الرقم ٢١٦).

وعده في رجاله من أصحاب الباقر - عليه السلام - (الرقم ٢٥)، ومن أصحاب الكاظم - عليه السلام - قائلًا: «إنه ضعيف» (الرقم ٨).

ان كون الرجل من أصحاب الباقر - عليه السلام - مع إكثاره النقل عن داود الرقي، محل تأمل وقد توفي داود الرقي بعد المائتين بقليل بعد وفاه الرضا - عليه السلام - (سنه ٢٠٣).

وعلى أى تقدير، فالظاهر ان ضعفه راجع إلى العقيدة لا الروايه وذلك لأمرين:

الأول: ان النجاشي وصفه بقوله: «روى عن داود الرقي وأكثر» وقد قال في حق داود: «ضعيف جداً والغلاه تروى عنه»، فيمكن أن يكون هو أحد الغلاه الذين رووا عن داود.

الثاني: ان الشيخ ذكر داود الرقي في

أصحاب الكاظم - عليه السلام -، وقال: «داود الرقي مولى بنى أسد وهو ثقه، من أصحاب ابى عبدالله - عليه السلام -»، ومع ذلك نرى ابن الغضائرى يقول فى حقه: «داود بن كثير بن أبى خالد الرقى مولى بنى أسد روى عن ابى عبدالله - عليه السلام -، كان فاسد المذهب، ضعيف الروايه لا يلتفت اليه».

فاتضح ان الطعن فيه لم يكن لاجل كونه غير ثقه فى نقل الحديث، بل الطعن لاجل وجود الارتفاع فى العقيدة بقريته اكنار النقل عن داود الرقى، المتهم بالارتفاع فى العقيدة، ونقل الغلاه عنه، والكل غير مناف للوثاقه فى مقام النقل الذى كان ابن ابى عمير ملتزماً فيه بعدم النقل إلا عن الثقه.

( ٢٤٤ )

هذه النقوض هى التى ذكرها صاحب معجم رجال الحديث، وقد عرفت مدى صحتها.

ثم ان صاحب مشايخ الثقات جعل ثابتى الضعف منهم خمسهم وهم:

١ الحسين بن أحمد المنقرى.

٢ على بن حديد.

٣ يونس بن ظبيان.

٤ ابو البخترى وهب بن وهب.

٥ عمرو بن جميع.

وبعد ان عرفت حقيقه الحال فى الثلاثه الأول، فهلمّ معى نبحت فى الاخيرين منهم:

ألف ابو البخترى وهب بن وهب العامى: قال النجاشى: «وهب بن وهب ابو البخترى، روى عن ابى عبدالله - عليه السلام - وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد فى الكذب. قال سعد: تزوج أبو عبدالله - عليه السلام - بأمه، له كتاب يرويه جماعه» ثم ذكر سنده اليه (١).

وليس لا بن ابى عمير فى الكتب الأربعة روايه عنه إلا ما ورد فى صلاه الاستسقاء، ورواها الشيخ بسنده عن محمد بن على بن محبوب، عن محمد بن خالد البرقى، عن ابن ابى عمير، عن ابى البخترى، عن ابى عبدالله - عليه

السلام -، عن ابيه، عن على - عليه السلام - أنه قال: مضت السنه انه لا يستسقى إلا بالبرارى، حيث ينظر الناس إلى السماء ولا يستسقى فى المساجد إلا بمكه (٢).

١ . رجال النجاشى: الرقم ١١٥٥ .

٢ . التهذيب: ج ٣، الحديث ٣٢٥ .

( ٢٤٧ )

أقول: يمكن التخلص من النقض بوجهين:

الأول: كون الرجل ثقة عند ابن ابى عمير وقت تحمل الحديث، وهذا كاف فى العمل بالالتزام.

الثانى: ان أبا البخترى كان عامياً، ومن المحتمل أن يكون التزام المشايخ راجعاً إلى ابواب العقائد والأحكام الشرعيه، وأما ما يرجع إلى أدب المصلّى فى صلاه الاستسقاء، فلم يكن من موارد الالتزام، ولم يكن فى نقل مثل ذلك أى خطر واشكال فتأمل.

ب عمرو بن جميع الزيدى البترى: قال النجاشى: «عمرو بن جميع الازدى البصرى، ابو عثمان، قاضى الرى، ضعيف، له نسخه يرويها عنه سهل بن عامر» ثم ذكر سنده إلى الكتاب (١).

أقول: وليس لابن ابى عمير روايه عنه فى الكتب الأربعة، بل روى عنه الصدوق فى معانى الأخبار، ولا يتجاوز الروايتين:

١ روى الصدوق فى معانى الاخبار عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانى، عن على بن إبراهيم، عن ابيه، عن محمد بن ابى عمير، عن عمرو بن جميع قال: قال ابو عبدالله - عليه السلام - : لأبأس بالاقعاء فى الصلاه بين السجدين (٢).

٢ وبهذا الإسناد أيضاً قال: قال ابو عبدالله - عليه السلام - : حدثنى ابى، عن ابيه، عن جده قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : إذا مشت أمتى المطيطا، وخدمتهم فارس والروم، كان بأسهم بينهم. المطيطا:

١ . رجال النجاشى: الرقم ٧٦٩ .

٢ . وسائل الشيعه: ج ٤، الباب ٨ من ابواب السجود، الحديث ٦، نقلًا عن معانى الاخبار

التبخر، ومد اليدين في المشى (١).

ان عمرو بن جميع مع ضعفه كان زيدياً بترياً، وقد صرح بكونه بترياً ابو عمرو في رجاله، في ترجمه محمد بن اسحاق صاحب المغازى (٢).

ومن استظهر من عبارته «العهده» بأن المشايخ التزموا أن لا يروون إلا عن إمامي ثقه يكون النقض هنا وفيما تقدم، من جهتين: من جهة المذهب حيث ان ابا البختری كان عامياً، وعمرو بن جميع كان بترياً، ومن جهة الوثاقه، لكون الرجلين ضعيفين، وعلى المختار يكون النقض من جهة واحده، وعلى كل تقدير فإحدى الروايتين لا وصله لها بالأحكام الشرعيه، وانما هي نقل تنبؤ عن مستقبل الامه إذا ساد فيهم الكبر والتبخر. نعم الروايه الأخرى تتضمن حكماً شرعياً. ولعل ابن ابى عمير كان يعتقد بوثاقته عند التحمل والنقل.

ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظلّه أورد على القاعده نقضاً بعده أشخاص:

١ يونس بن ظبيان .

٢ على بن ابى حمزه.

٣ على بن حديد.

٤ ابى جميله.

٥ عبدالله بن قاسم الحضرى (٣).

وقد عرفت الحال في الثلاثه الأول وسيوافيك الكلام في ابى جميله عند البحث عن مشايخ صفوان الذى عدت روايته عن ابى جميله نقضاً على القاعده.

١ . وسائل الشيعة: ج ٨، الباب ٦٣ من ابواب آداب السفر، الحديث ٣ نقلاً عن معانى الاخبار.

٢ . رجال الكشى: ٣٣٢.

٣ . كتاب الطهاره: ج ١، ص ١٩١.

واليك الكلام فى الخامس أعنى عبءالله بن قاسم الحضرمى.

قال النجاشى: عبءالله بن القاسم الحضرمى المعروف بالبطل: كذاب غال ىروى عن الغلاة لا خىر فىه ولا ىعتد بروائته، له كتاب ىرويه عنه جماعه (١).

وذكره الشىخ فى «الفهرست» وقال: له كتاب، وذكر سنده الیه، (٢) وعنونه فى رجاله فى اصحاب



الكاظم - عليه السلام - قائلاً: عبد الله بن القاسم الحضرمي واقفي (٣).

وقال ابن الغضائري: عبدالله بن قاسم الحضرمي كوفي ضعيف أيضاً غال متهافت ولا يرتفع به (٤).

روى محمد بن ابي عمير عنه عن الصادق جعفر بن محمد - عليهما السلام - عن ابيه، عن جده عن علي - عليه السلام - قال: «كن لما لا ترجو ارجى منك لما ترجو، فان موسى بن عمران - عليه السلام - خرج يقتبس لأهله ناراً فكلمه الله عز وجل فرجع نبياً، وخرجت ملكه سباً فأسلمت مع سليمان - عليه السلام - وخرج سحره فرعون يطلبون العزه لفرعون فرجعوا مؤمنين» (٥).

يلاحظ عليه:

أولاً: من المحتمل، اعتماد النجاشي في تضعيفه إلى تضعيف ابن الغضائري، يُعرب عنه تقارب العبارتين، وقد عرفت قيمه تضعيفاته.

وثانياً: ان ابن ابي عمير لم يرو عنه إلا روايه واحده ولا صلّه لمضمونها

١ . رجال النجاشي رقم الترجمة ٥٩٤.

٢ . فهرست الشيخ رقم الترجمة ٤٦٥.

٣ . رجال الشيخ رقم الترجمة ٥٠.

٤ . الخلاصه القسم الثاني باب «عبد الله» رقم الترجمة ٩.

٥ . الفقيه ج ٤ في النوادر، الحديث رقم ٨٥٠.

( ٢٥٠ )

بالاحكام ولعله كان ملتزماً بأن لا يروى إلا عن ثقه فيما يمت إلى بالحكم الشرعي بصله لا في الموضوعات الأخلاقية او التربويه كما هو مورد الحديث.

ثالثاً: انه لم يرد في الفقيه توصيفه بالحضرمي فيحتمل كونه «عبدالله بن القاسم الحارثي وهو وان كان ضعيفاً حيث يصفه النجاشي بالضعف والغلو ويقول: ضعيف غال (١) لكنه اين هو من قوله في الحضرمي «كذاب»، عندئذ يقوى ان يكون ضعفه لأجل غلوه في العقيدته لا- لضعفه في لسانه، وقد عرفت أن التضعيف بين القدماء لأجل العقيدته لا يوجب سلب الوثوق عن الراوي، لأن أكثر ما رأه القدماء غلوّاً

أصبح فى زماننا من الضروريات فى دين الاماميه فلاحظ .

هذا كله حول أسانيد ابن أبى عمير وحال النقوض التى جاءت فى «معجم رجال الحديث» و «مشايخ الثقات» وغيرهما. غير ان النقوض لا- تنحصر فيما ذكر بل هناك موارد آخر، ربما يستظهر منها ان ابن أبى عمير نقل فيها عن الضعفاء، وستجىء الاشاره الكليه إلى ما يمكن الجواب به عن هذه الموارد المذكوره وغير المذكوره.

وقد حان وقت البحث عن مشايخ عديله وقرينه وهو صفوان بن يحيى.

## ٢ صفوان بن يحيى بياح السابرى ( المتوفى عام ٢١٠ هـ )

٢ صفوان بن يحيى بياح السابرى ( المتوفى عام ٢١٠ هـ )

قد تعرفت من الشيخ ان صفوان، احد الثلاثة الذين التزموا بعدم الروايه والإرسال إلا عن ثقته، وقبل دراسه هذه الضابطه عن طريق أسانيدته نأتى بما ذكره النجاشى فى حقه.

قال: «صفوان بن يحيى البجلي بياح السابرى، كوفى ثقته، عينه، روى أبوه عن أبى عبدالله - عليه السلام - وروى هو عن الرضا- عليه السلام -، وكانت له عنده منزله شريفه، ذكره الكشى فى رجال أبى الحسن موسى - عليه السلام -. وقد توكل للرضا وأبى جعفر - عليهما السلام -، وسلم

١ . رجال النجاشى: برقم ٥٩١ .

( ٢٥١ )

مذهبه من الوقف، وكانت له منزله من الزهد والعباده، وكانت جماعه الواقفه بذلوا له أموالاً كثيره إلى ان قال: وكان من الورع والعباده على ما لم يكن عليه أحد من طبقته - رحمه الله -، وصنف ثلاثين كتاباً كما ذكر أصحابنا»، ثم ذكر كتبه (١).

وقال الشيخ فى الفهرست: «أوثق أهل زمانه عند أهل الحديث، وأعبدهم، وكان يصلى كل يوم وليله خمسين ومائه ركعه، ويصوم فى السنه ثلاثه أشهر، ويخرج زكاه ماله كل سنه ثلاثه مرات».

مشايخه

فقد أنهى فى «معجم رجال الحديث» مشايخه

فى الكتب الأربعة إلى ١٤٠ شيخاً، وقد أحصاها مؤلف «مشايخ الثقات» فبلغ مشايخه فى كتب الأبعه وغيرها ٢١٣ شيخاً، والثقات منهم ١٠٩ مشايخ، والباقون اما مهممل او مجهول، وقليل منهم مضعف، وهذا ان دل على شىء فانما يدل على جلاله الرجل وعظمته وإحاطته بأحاديث العتره الطاهره. ومع ذلك فقد ادعى وجود ضعاف فى مشايخه نأتى بما جاء فى «معجم الرجال» أولاً، ثم بما جاء فى كتاب «مشايخ الثقات» ثانياً.

١ يونس بن ظبيان: روى الشيخ عن موسى بن قاسم، عن صفوان وابن ابى عمير، عن بريد (يزيد) ويونس بن ظبيان قالوا: سألنا أبا عبدالله - عليه السلام - عن رجل يحرم فى رجب أو فى شهر رمضان حتى إذا كان أوان الحج... (٢).

أقول: مر الجواب عنه بوجه ثلاثة فى البحث السابق فلا نعيد.

١ . رجال النجاشى: الرقم ٢٥٤، ورجال الكشى: ٤٣٣، طبعه العلمى.

٢ . التهذيب: ٥ / ٣٢، الحديث ٩٥ من ابواب ضروب الحج.

(٢٥٢)

٢ على بن ابى حمزه البطائنى: روى الكلينى عن أحمد بن ادريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن على بن ابى حمزه قال: قلت لابي عبد الله - عليه السلام - سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم ان الله جسم صمدى نورى، معرفته ضروره يمنّ بها على ما يشاء من خلقه. فقال - عليه السلام -: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو ليس كمثل شىء وهو السميع البصير، لا يحدّ، ولا يحسّ، ولا يجسّ ولا تدركه الابصار ولا الحواسّ، ولا يحيط به شىء، ولا جسم ولا صوره، ولا تخطيط ولا تحديد(١).

وليس لصفوان بن يحيى روايه عن على بن ابى حمزه فى الكتب الأربعة غير

ما ذكر.

والجواب من وجهين: الأول: ما عرفت ان وزان على بن أبي حمزه، وزان زياد بن مروان القندي، فالرجلان قد ابتليا بالطعن واللعن، وليس وجهه إلا- الانتماء إلى غير مذهب الحق، وهو لا- يمنع من قبول روايتهما إذا كانا ثقتين في الرواية، والنجاشي والشيخ وان صرحا بوقف الرجل وانه من عمده، ولكنه لا يضر باعتبار قوله إذا كان متجنباً عن الكذب.

الثاني: ان ابا عمرو الكشي روى مسنداً ومرسلاً يناهز خمس روايات (٢). تدل على انحراف عقيدته، كما روى الشيخ في غيبته ما يدل على انه تعمّد الكذب (٣) إلا- ان هنا روايات تدل على كونه باقياً على مذهب الإماميه، او انه رجع عن الوقف وصار مستبصراً. وهذه الروايات مبثوثة في غيبة النعماني، وكمال الدين للصدوق، وعيون أخبار الرضا - عليه السلام -، بل

١. الكافي: ١ / ١٠٤ باب النهي عن الجسم والصوره، الحديث ١.

٢. رجال الكشي: رقم الترجمة ٣١٠ و ٣٣٢.

٣. غيبة الشيخ الطوسي: ٤٦، طبعه النجف.

(٢٥٣)

في رجال الكشي ما يدل على رجوعه عن الوقف، ولأجل هذه المعارضه لا يمكن رمي الرجل بالبقاء على الوقف بقول قاطع.

ولأجل إيقاف القارئ الكريم على هذه النصوص تأتي بها:

الف: ما رواه أبو زينب في غيبته عن علي بن أبي حمزه، قال: كنت مع ابي بصير ومعنا مولى لأبي جعفر الباقر - عليه السلام - فقال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: منا اثنا عشر محدثاً، السابع من ولدي القائم فقام اليه ابو بصير فقال: أشهد اني سمعت ابا جعفر - عليه السلام - يقول منذ أربعين سنه (١).

ب: روى الصدوق في كمال الدين بسنده عن الحسن بن علي بن ابي حمزه، عن ابيه، عن يحيى بن

ابى القاسم، عن الصادق جعفر بن محمد - عليه السلام - عن ابيه عن جده قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: الأئمة بعدى اثنا عشر أولهم على بن ابي طالب وآخرهم القائم، هم خلفائي، وأوصيائي، وأوليائي، وحجج الله على امتى بعدى، المقر بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر (٢).

ج: روى الصدوق فى عيون أخبار الرضا عن الحسن بن على الخزاز قال: خرجنا إلى مكة ومعنا على بن ابي حمزه، ومعنا مال ومتاع، فقلنا: ما هذا؟ قال: هذا للعبد الصالح - عليه السلام - أمرنى ان أحمله إلى على ابنه - عليه السلام - وقد أوصى إليه (٣).

كل ذلك يدل على خلاف ما نسب إليه الكشى من القول بالوقف وقد نقل

١ . الغيبة للنعمانى: ٦١، طبعه الاعلمى بيروت.

٢ . كمال الدين وتمام النعمه: ١ / ٢٥٩ الحديث ٤ طبعه الغفارى .

٣ . عيون اخبار الرضا: ١ / ١٩ الحديث ٤، من الطبعة الحجرية القديمة.

( ٢٥٤ )

الكشى نفسه ما يظهر منه عنايه الإمام الرضا - عليه السلام - (١) به ويصد الانسان عن التسرع فى القضاء. خصوصاً إذا وقف الانسان على ما رواه الشيخ بسند صحيح فى «التهذيب» عن الحسن بن على بن ابي حمزه، الذى روى بالوقف مثل أبيه، روى انه قال لأبى الحسن (الرضا) - عليه السلام -: ان ابي هلك وترك جاريتين قد دبّرهما، وأنا ممن أشهد لهما وعليه دين كثير، فما رأيك؟ فقال: رضى الله عن ابيك، ورفع مع محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - قضاء دينه خير له ان شاء الله (٢).

ولو صحت هذه الروايات لما صح ما ذكره ابن الغضائرى فى حق ابن أبى حمزه، انه اصل الوقف، واشد الخلق عداوه للولى من

بعد ابي إبراهيم.

وقد قام الفاضل المعاصر الشيخ غلام رضا عرفانيان، بتأليف رساله في شأن الاعتبار الروائي لعلی بن ابي حمزه، ونجله الحسن شكر الله مساعيه .

والقضاء الصحيح في حق الرواه خصوصاً المشايخ منهم، لا يتم بصرف المراجعة إلى كلمات الرجالين، خصوصاً رجال الكشي الذي فيه ما فيه من اللحن والخلط، فلا بد من بذل السعي في الروايات الواردة في المجاميع الحديثيه.

هذا كله حول «علی بن ابي حمزه» ومن تتبعت الكتب الفقيهيه يرى ان الاصحاب يأخذون برواياته ويعملون بها إذا لم يكن هناك معارض.

واليك الكلام في باقي النقوض:

٣ ابو جميله المفضل بن صالح الأسدي: روى الكليني عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن ابي عبد الله، عن صفوان بن يحيى، عن ابي

١ . رجال الكشي: رقم الترجمة ٣١٠.

٢ . التهذيب: ٨ / ٢٦٢ الحديث ٩٥٣، ولا- يخفى ان سؤال الحكم الشرعي عن أبي الحسن - عليه السلام - يعرب عن اعتقاده بإمامته وكونه كأبيه إماماً وقده.

( ٢٥٥ )

جميله، عن حميد الصيرفي، عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال: كل بناء ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه يوم القيامة (١).

والمراد منه المفضل بن صالح الأسدي والذى عده الشيخ في رجاله من اصحاب الصادق - عليه السلام - قائلاً: «المفضل بن صالح ابو علي مولى بنى اسد، يكنى بأبي جميله، مات في حياه الرضا - عليه السلام -» (٢).

ولكن النجاشي ضعفه عندما ذكر جابر بن يزيد الجعفي (المتوفى عام ١٢٨ هـ) وقال: «روى عنه جماعه غمز فيهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جميل، ويوسف بن يعقوب» (٣).

وقال العلامة في الخلاصه: «مفضل بن صالح ابو جميله الأسدي النحاس مولاهم، ضعيف كذاب، كذاب، يضع الحديث،

روى عن ابي عبد الله وعن ابي الحسن - عليهما السلام - (٤).

أقول: ليس لصفوان أية روايه عن المفضل فى الكتب الأربعة إلا هذه الروايه (٥) ومع ذلك كله فلم يثبت ضعفه، اما ما ذكره العلامة فهو مأخوذ عن ابن الغضائرى، واليك نص عبارته: «المفضل بن صالح ابو جميله الأسدى النحاس مولا هم، ضعيف كذاب يضع الحديث». وقد ذكرنا انه لا اعتبار بتضعيفاته وتعديلاته، لعدم استناده فيهما إلى السماع بل إلى قراءه المتون كما مر غير مره.

واما ما ذكره النجاشى فمن القريب جداً ان تضعيفه لأجل الاعتقاد فيه

١ . الكافي: ٦ / ٥٣١ كتاب الزى والتجمل، باب النوادر، الحديث ٧.

٢ . رجال الشيخ: ٣١٥.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٣٣٢.

٤ . الخلاصه: ٢٥٨ .

٥ . معجم رجال الحديث: ١١ / ٤٣١.

(٢٥٦)

بالغلو، فصار ذلك الاعتقاد مبدأً للتضعيف، ومن تتبع رجاله يقف على ان النجاشى متأثر جداً بطريقه ابن الغضائرى ، وان بعض تضعيفاته أو كثيراً منها إذا لم يذكر لها وجهاً، كان لاعتقاد الغلو فى الراوى، وقد عرفت عند البحث عن كتاب ابن الغضائرى ان مفهوم الغلو لم يكن محدوداً آنذاك، حتى يعرف به الغالى من المقصر.

وهذا الاحتمال وان لم يكن له دليل، إلا انه مظنون لمن راجع رجال النجاشى. وعلى ذلك فلا يعد تضعيفه نقضاً للقاعده التى استنبطها الأصحاب من طريقه هؤلاء الثقات، والتزامهم بانهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه.

٤ عبد الله بن خداش المنقرى: روى الكلينى عن ابي على الأشعري / عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن عبد الله بن خداش المنقرى انه سأل ابا الحسن - عليه السلام - عن رجل مات وترك ابنته وأخاه، قال: المال للابنه (١).

قال النجاشى: «عبد

الله بن خدّاش، ابو خدّاش المهري ضعيف جداً، وفي مذهبه ارتفاع، له كتاب أخبرناه ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا ابي، قال حدثنا سلمه بن الخطاب عنه بكتابه» (٢).

اقول: ان النجاشي وان ضعفه، لكن تضعيفه بقريته قوله «وفي مذهبه ارتفاع» لأجل اعتقاده بأنه غال، لا لانه ليس بصدوق. والظاهر كما عرفت ان النجاشي كان متأثراً بابن الغضائري في تضعيف الراوي في بعض الأحيان لأجل كونه راوياً لبعض ما يتراءى منه الغلو، حسب عقيدة النجاشي وزميله ابن الغضائري، مثل ذلك لا يمكن الاعتماد عليه.

١ . الكافي: ج ٧ كتاب المواريث باب ميراث الولد، الحديث ٤، ومستدرک الوسائل الجزء ١٧، الباب ٥ من ابواب ميراث الابوين، الحديث ٢.

٢ . رجال النجاشي: الرقم ٦٠٤.

( ٢٥٧ )

أضف إلى ذلك أن الكشي نقل وثاقته عن عبدالله بن أبي عبدالله، محمد بن خالد الطيالسي، فتوثيقه ممّا يعتنى به. قال الكشي: «محمد بن مسعود، قال أبو محمد عبدالله بن محمد بن خالد: (١) أبو خدّاش، عبدالله بن خدّاش المهري. ومهره: محلّه بالبصره وهو ثقّه» ثم نقل عنه أنه كان يقول: «ما صافحت ذمياً قطّ، ولا دخلت بيت ذمّي، ولا شربت دواءً قطّ، ولا افتصدت ولا تركت غسل يوم الجمعة قطّ، ولا دخلت على وال قطّ، ولا دخلت على قاض قطّ».

وقد اختلف ضبط اسم والده، والمشهور هو بالدال كما في مواضع من رجال الشيخ في اصحاب الكاظم وأصحاب الجواد - عليهما السلام -، فضبطه بأبي خدّاش المهري البصري، ولكن ابن داود ذكر أنه رأى في كتاب الرجال للشيخ بخطّه في رجال الصادق - عليه السلام - عبدالله بن خدّاش البصري.

ثم الظاهر أن المنقري هو تصحيف المهري. وقد قال الفيض



- قدس سره - فى هامش الوافى: «الصحيح المهرى بفتح الميم والهاء الساكنه قبل الراء مكان المنقرى».

٥ معلى بن خنيس: وقد روى عنه صفوان على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمه معلى. قال: «معلى بن خنيس يكنى أبا عثمان الأحول له كتاب، أخبرنا به جماعه عن أبى جعفر ابن بابويه، عن ابن الوليد، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن أبيه عن صفوان، عنه» (٢). والاجابه عن هذا النقص واضحه.

أما أولاً: فقد مرَّ أن المعلى بن خنيس ثقه، وما أثير حوله من الشبهات ليست بتأمه، وكفى بذلك ما نقله الشيخ فى «الغيبه» فى حقه، يقول:

١. المراد منه ابو العباس الطيالسى وقد يكنى بابى محمد فلا تغفل.

٢. الفهرست: الرقم ٧٢١.

( ٢٥٨ )

«وكان معلى من قوام ابى عبدالله - عليه السلام - وإنما قتله داود بن على بسببه، وكان محموداً عنده، ومضى على منهاجه، وأمره مشهور، فروى عن ابى بصير قال: لما قتل داود بن على «المعلى بن خنيس»، فصلبه، عظم ذلك على ابى عبدالله - عليه السلام - واشتدَّ عليه وقال له: يا داود، على ما قتلت مولاي وقيمى فى مالى وعلى عيالى؟ والله إنه لأوجه عند الله منك... فى حديث طويل. وفى خبر آخر أنه قال: أما والله لقد دخل الجنة» (١).

وثانياً: إن المعلى قتل قبل ثلاث وثلاثين ومائه، كما مرَّ فى بحث مشايخ ابن ابى عمير، وصفوان بن يحيى ممَّن توفى عام ٢١٠، فكيف يمكن له أن ينقل عنه، مع ان بين الوفايتين ٧٧ سنه فما زاد، ولم يكن صفوان من المعمرين الذين عاشوا إلى مائه وأزيد، ولذلك ان من القريب سقوط الواسطه بين صفوان ومعلى بن خنيس. ويشهد على ذلك قول النجاشى فى ترجمه

معلی بن خنیس: «له كتاب... أخبرنا أبو عبدالله بن شاذان، قال: حدثنا علي بن حاتم، قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر، عن أبيه، عن أيوب، عن صفوان بن يحيى، عن أبي عثمان معلی بن زيد الاحول، عن معلی بن خنیس بكتابه» (٢).

فيظهر من ذلك أن ما نقلناه آنفاً من الفهرست هو ترجمه معلی بن عثمان (أو ابن زيد) الاحول، لا معلی بن خنیس والنسخه محرّفه لما عرفت من بُعد روايه صفوان عن معلی بن خنیس أولاً، ولأن «أبا عثمان» كنيه معلی بن عثمان (أو ابن زيد) كما ذكر النجاشی والشيخ نفسه في رجاله ثانياً.

إلى هنا وقفت على حال النقوض المتوجهه إلى الضابطه التي نقلها الشيخ

١. الغيبه: ٢١٠ (طبعه النجف)، ولاحظ ما ورد حول قتله من الروايات في تنقيح المقال الجزء الثالث، الصفحه ٢٣٠.

٢. رجال النجاشی: الرقم ١١١٥.

(٢٥٩)

في حقّ الفقهاء الثلاثة وليس النقض منحصراً بما ذكره صاحب «معجم رجال الحديث» أو مؤلف «مشايخ الثقات» بل هناك نقوض آخر يعرف الجواب عنها بالاحاطه بما ذكرناه. وإليك الكلام في أحوال البنظي الشيخ الثالث، الذي لا يروى ولا يرسل إلا عن ثقه.

**٣ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر البنظي (المتوفى)**

**اشاره**

٣ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر البنظي (المتوفى عام ٢٢١ هـ)

قال النجاشی: «أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر زيد، مولى السكون، أبو جعفر، المعروف بالبنظي، كوفي لقي الرضا وأبا جعفر - عليهما السلام -، وكان عظيم المنزله عندهما وله كتب منها: الجامع قرأناه على أبي عبدالله الحسين بن عبيدالله، قال: قرأته على أبي غالب أحمد بن محمد الزراري، قال حدثني به خال أبي محمد بن جعفر، وعمّ أبي علي بن سليمان قالاً: حدثنا محمد بن الحسين بن

أبى الخطاب عنه به. وكتاب النوادر إلى أن قال: ومات أحمد بن محمد سنة إحدى وعشرين ومائتين بعد وفاه الحسن بن على بن فضال بثمانية أشهر. ذكر محمد بن عيسى بن عبيد أنه سمع منه سنة عشرة ومائتين»(١) والبنزطى أحد الفقهاء الثلاثة الذين ادعى الشيخ أنهم لا- يروون ولا- يرسلون إلا عن ثقه. وقد جاء فى الكتب الاربعه فى أسناد روايات تبلغ زهاء ٧٨٨ مورداً، وقد أنهى صاحب «معجم رجال الحديث» مشايخه فى الكتب الاربعه وغيرها فبلغ ١١٥ شيخاً، والثقات منهم ٥٣ شيخاً، والباقي إما مهمل أو مجهول، وقليل منهم مضعف نظراء.

١ المفضل بن صالح: روى الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن أبى نصر وابن محبوب، جميعاً عن المفضل بن صالح، عن

١. رجال النجاشى: الرقم ١٨٠.

(٢٦٠)

محمد بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله - عليه السلام - يقول: كنت مع أبى فى الحجر فينما هو قائم يصلى إذا أتاه رجل فجلس إليه فلما انصرف، سلم عليه ثم قال: إنى أسألك عن ثلاثه أشياء لا يعلمها إلا أنت ورجل آخر، قال: ما هى... (١). وقد تعرّف على حال هذا النقض عند البحث عن مشايخ صفوان فلا نعيد.

٢ حسن بن على بن أبى حمزه: روى الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن الحسن بن على بن أبى حمزه، عن أبى الحسن - عليه السلام - قال: قلت له: إن أبى هلك وترك جاريتين... (٢).

وفيه أولاً: إن على بن أبى حمزه ونجله الحسن ومعاصرهما زياد بن مروان القندى، ابتلوا بالشتم والطعن واللعن، لذهابهم إلى الوقف، ولكنه كان راجعاً إلى اعتقادهم الفاسد، ولا ينافى وثافتهم الروائيه.

وثانياً: إن

هناك روايات تدلّ على رجوع الوالد والولد عن الوقف وصيرورتها مستبصرين، وقد نقلنا النصّ على إمامه الإمام الرضا - عليه السلام - ومنها هذه الرواية / فترى أنّ النّجل يذهب إلى الإمام الرضا - عليه السلام - يسأله عن مسأله شرعيه راجعه إلى تركه أبيه، ولولا اعتقاده لما كان لسؤاله معنى، وقد عرفت بعض هذه الروايات عند البحث عن التّقوض المتوجّهه إلى مشايخ ابن أبي عمير، فلا نعيد.

٣ عبدالله بن محمد الشامي: روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبدالله بن محمد الشامي، عن

١ . الكافي: ج ٤، كتاب الحج، باب بدء البيت والطواف، الحديث ٢.

٢ . التهذيب: ٨ / ٢٦٢ باب التدبير، الحديث ٩٥٣.

(٢٦١)

حسين بن حنظله، عن أحدهما - عليهما السلام - قال: أكل الكباب يذهب بالحمى (١).

وروى أيضاً عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن محمد الشامي، عن الحسين بن حنظله قال: الدباء يزيد في الدماغ (٢).

وروى البرقي في المحاسن بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن محمد الشامي، عن الحسين بن حنظله، عن أحدهما - عليهما السلام - قال: السمك يذيب الجسد (٣).

اما وجه النقض فان عبد الله بن محمد، من رجال كتاب «نوادير الحكمه» وقد ضعف عده من رجالها، وذكرها النجاشي في ترجمه مؤلفها، منهم عبد الله بن محمد الشامي، واليك نص النجاشي في ترجمه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري القمي: «كان ثقّه في الحديث إلا ان اصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عمن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء وكان محمد

بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى، ما رواه عن موسى بن محمد الهمداني إلى ان قال: او عبد الله بن محمد الشامي، او عبد الله بن أحمد الرازي...»(٤).

اقول: ان عبد الله بن محمد الشامي، الذي يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى صاحب «نوادير الحكمه» غير عبد الله بن محمد الشامي الذي يروى عنه البنزطي، فان الأول شيخ صاحب النوادر وتلميذ أحمد بن محمد بن

١ . الكافي: ج ٦ كتاب الاطعمه باب الشواء والكباب، الحديث ٤.

٢ . الكافي: ٦ / ٣٧١ كتاب الاطعمه باب القرع، الحديث ٤.

٣ . المحاسن: ٤٧٦، الحديث ٤٨٣.

٤ . رجال النجاشي: الرقم ٩٣٩.

( ٢٦٢ )

عيسى قال الشيخ: «عبد الله بن محمد يكنى ابا محمد الشامي الدمشقي يروى عن أحمد بن محمد بن عيسى وغيره من اصحاب العسكري - عليه السلام -» وقال في فصل من لم يرو عنهم - عليهم السلام - : «عبد الله بن محمد الشامي روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى» وهذا هو الذي استثناه ابن الوليد من روايات كتاب «نوادير الحكمه».

واما عبد الله بن محمد الشامي الذي يروى عنه أحمد بن محمد بن ابي نصر البنزطي، فهو متقدم على سميّه بواسطتين: ١ أحمد بن محمد بن عيسى ٢ أحمد بن محمد بن ابي نصر البنزطي، وذلك لأن ابن عيسى يروى كثيراً عن البنزطي، وهو يروى عن عبد الله بن محمد الشامي، فلا يمكن ان يكونا شخصاً واحداً.

وبعبارة اخرى: توفي مؤلف النوادر حوالي ٢٩٠، وتوفي أحمد بن محمد بن عيسى بعد ٢٧٤، أو بعد ٢٨٠، وتوفي البنزطي ٢٢١، فكيف يمكن ان يروى صاحب «نوادير الحكمه» عن شيخ البنزطي وهو عبد

الله بن محمد الشامي. ومنشأ الاشتباه اتحاد الراويين في الاسم والنسبه.

ولأجل ان يقف القارىء على تعددهما ذاتاً وطبقه، فليلاحظ ما رواه الصدوق في عيون اخبار الرضا باب النص على الرضا - عليه السلام - قال: حدثنا ابي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، ومحمد بن علي ماجيلويه رضی اللہ عنہم قالوا حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري (مؤلف نوادر الحكمة) عن عبد الله بن محمد الشامي، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن أسباط، عن الحسين مولى ابي عبد الله - عليه السلام - ... (١). ترى فيه ان عبد الله بن محمد الشامي يروى عن علي

١. عيون اخبار الرضا: ١٦، الطبعة الحجرية.

(٢٦٣)

بن اسباط بواسطه، وكان علي بن اسباط معاصراً لعلي بن مهزيار، وقد دارت بينهما رسائل، وعلي بن مهزيار متأخر عن البنظي (١). وليس في طبقه واحده، فكيف يمكن ان يكون الشامي الذي هو شيخ صاحب النوادر، شيخاً للبنظي؟ ولأجل ذلك يحكم بتعدد الراويين.

٤ عبد الرحمن بن سالم: روى الشيخ ياسناده عن أحمد بن محمد بن ابي نصر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاه الفجر... (٢).

وروى أيضاً بهذا السند عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - جعلت فداك ما تقول في المرأه تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم... (٣).

وروى أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن

بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - : من غسل فاطمه - عليها السلام - ؟... (٤).

اقول: ويروى عنه ابن عمير أيضاً. روى الكليني عن علي بن إبراهيم عن ابيه، عن ابن عمير، عن عبد الرحمن بن سالم، عن ابيه،

١ . توفي ابن مهزيار في أيام إمامه الإمام الحسن العسكري - عليه السلام -، روى الكليني مكاتبته عنه في الحج لاحظ ج ٤، الصفحة ٣٠ باب بلا عنوان بعد باب الحج عن المخالف، وقد تقلد الإمام العسكري - عليه السلام - الإمامه بعد وفاه ابيه عام ٢٥٤ هـ، وعلى ذلك يكون موت ابن مهزيار حوالي تلك السنه.

٢ . الوسائل: ج ١ باب ٤ من ابواب الوضوء، الحديث ٤.

٣ . الوسائل: ج ٢ باب ٢٢ من ابواب غسل الميت، الحديث ١.

٤ . الوسائل: ج ٢ باب ٢٤ من ابواب غسل الميت الحديث ٦ والظاهر سقوط الواسطه بين أحمد بن محمد بن عيسى، وعبد الرحمن بن سالم وهو أحمد بن محمد بن أبي نصر، كما في الاستبصار الرقم (٧٣٠) ويشهد بذلك السندان السابقان.

(٢٤٤)

عن ابي جعفر - عليه السلام - قال: قلت له: هل يكره الجماع في وقت من الأوقات وان كان حلالاً؟... (١).

وقع بعنوان «عبد الرحمن بن سالم» في اسناد ثلاث وعشرين روايه، فهو يروى عن ابي بصير وابيه، واسحاق بن عمار، والمفضل بن عمر، وروى عنه ابن عمير، وابن ابي نصر، والحسن بن ظريف، وسهل بن زياد، ومحمد بن أسلم وغيرهم.

قال النجاشي: «عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الكوفي العطار وكان سالم يباع المصاحف وعبد الرحمن اخو عبد الحميد بن سالم، له كتاب» ثم ذكر

سنده اليه (٢). وعده الشيخ في رجاله من اصحاب الصادق - عليه السلام - كما عده البرقي من اصحابه (٣).

ولم يضعفه إلا ابن الغضائري وقال: «روى عن ابي بصير، ضعيف» ومن المعلوم ان تضعيفاته غير موثوق بها، لما أوضحنا حالها.

حصيله البحث: قد تعرفت على النقوض المتوجهه إلى الضابطه من جانب المحقق مؤلف «معجم رجال الحديث» والفاضل المعاصر مؤلف «مشايخ الثقات» وان شيئاً منها لا يصلح لأن يكون نقضاً للقاعده، وذلك لجهات شتى نشير اليها:

١ ان شيئاً منها من هؤلاء الضعاف لم يكونوا مشايخ للثقات، بل كانوا أعدالهم وأقرانهم، وانما توهمت الروايه عنهم بسبب وجود «عن» مكان «الواو»، فتصحيف العاطف بحرف الجر، صار سبباً لأوهام كثيره. وقد نبه

١ . الكافي: ٤٩٧ / ٥، كتاب النكاح باب الاوقات التي يكره فيها الباه.

٢ . رجال النجاشي: الرقم ٦٢٩.

٣ . رجال الشيخ: الرقم ٧١١.

( ٢٦٥ )

على هذه القاعده صاحب «منتقى الجمان» كما أوضحناه فتصور العديل استاذاً لهم.

٢ ان كثيراً ممن اتهم بالضعف، مضعفون من حيث المذهب والعقيده، لا من حيث الروايه، وهذا لا يخالف وثاقتهم وصدقهم في الحديث. وقد وقفت في كلام الشيخ على ان المراد من الثقات هم الموثوق بهم من حيث الروايه والحديث لا المذهب، وبعبارة اخرى كانوا ملتزمين بالنقل عن الثقات سواء كانوا إماميين أم غيرهم.

٣ ان منشأ بعض النقوض هو الاشتراك في الاسم بين المضعف وغيره، كما مر نظيره في عبد الله بن محمد الشامي.

٤ ان بعض من اتهم بالضعف لم يثبت ضعفهم أولاً، ومعارض بتعديل الآخرين ثانياً. وعلى ضوء ما تقدم، تقدر على الاجابه عن كثير من النقوض المتوجهه إلى الضابطه، التي ربما تبلغ خمسه واربعين نقضاً. وأغلبها مستند إلى سقم



النسخ وعدم إتقانها.

نعم من كان له إمام بطبقات الرواه، وميز الشيخ عن التلميذ، يقف على كثير من الاشتباهات الواردة في الاسناد التي لم تقابل على النسخ الصحيحه.

فابتلاؤنا بكثير من هذا لاشتباهات وليد التقصير في دراسه الحديث، وعدم معرفتنا بأحوال الرواه، وطبقاتهم ومشايخهم وتلاميذهم، وفقدان النسخ الصَّحيحه.

### محاولة للاجابه عن النقوض

محاولة للاجابه عن النقوض

ان هنا محاوله للاجابه عن هذه النقوض لا بأس بطرحها، وهى:

ان شهاده الشيخ فى المقام لا تقصر عن شهاده ابن قولويه وعلى بن

( ٢٦٦ )

إبراهيم فى أول كتابيهما بأنهما لا- يرويان فيهما إلا عن ثقه. فكما انه يجب الاخذ بشهادتهما مطلقاً، إلا إذا عارضها تنصيص آخر، وعند التعارض اما ان يتوقف، او يؤخذ بالثانى لو ثبت رجحانه، فهكذا المقام يؤخذ بهذه الشهاده إلا إذا ثبت خلافها، او تعارضت مع نصّ اخر، فكما ان ثبوت الخلاف فى مورد شهاده ابن قولويه وعلى بن إبراهيم، لا- يضر بالاخذ بقولهما فى غير مورده فهكذا المقام.

وجه ذلك ان الشهاده الاجماليه فى هذه المقامات تنحل إلى شهادات حسب عدد الرواه، فالتعارض او ثبوت الخلاف فى موارد خاصه يوجب عدم الأخذ بها فى الموارد التي ثبت خلافها دون ما لم يثبت، وقد اورد على هذه المحاوله بوجهين:

الوجه الأول: ان هذا الجواب انما يتم لو كانت الشهاده منتهيه إلى نفس هؤلاء الثلاثة، بأن كانوا مصرحين بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه فعند ذلك تؤخذ بشهادتهم إلا فى صوره التعارض او ثبوت الخلاف، اما إذا كانت الشهاده مستنده إلى نفس الشيخ، بأن يشهد هو - قدس سره - بأن هؤلاء المشايخ لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، فعندئذ يكون الوقوف على مشايخ لهم مضعفين بنفس الشيخ، موجبا لسقوط هذه الشهاده عن الاعتبار فلا

يبقى لها وثوق.

والفرق بين كون الشهادة منتهيه إلى نفس الأقطاب الثلاثة، وكونها منتهيه إلى نفس الشيخ واضح، إذ لو كانت الشهادة منتهيه إلى نفس المشايخ، يكون معناه انهم شهدوا على انهم ما كانوا يروون ولا- يرسلون إلا عن ثقه عندهم. فاذا تبين الخلاف، او تعارض مع تنصيب اخر، يحمل على انه صدر اشتهاً من هؤلاء في هذه الموارد المتبينه، فحسبوا غير الثقه ثقه فرووا عنه. وهذا لا يضر بالاخذ بها في غير تلك الموارد وكم له من نظائر في عالم الشهادات.

( ٢٦٧ )

واما إذا كانت الشهادة منتهيه إلى نفس الشيخ، وكانت شهادته على انهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، مبنيه على استقرائه في مشايخهم، فلا تعتدّ بها إذا تبين الخلاف، واعلم انهم يروون عن غير الثقه أيضاً، إذ عندئذ يتبين ان استقراء الشيخ كان استقراء ناقصاً غير مفيد لامكان انتزاع الضابطه الكليه، فلا يصح الأخذ بها لبطلان اساسها.

هذا ما يرومه معجم رجال الحديث. وان كانت العبارة غير وافيه بهذا التقرير، ولكن الإجابة عن هذا الاشكال ممكنه بعد الدقه في عبارة «العهده». لأن الظاهر من عبارة الشيخ هو استكشاف الطائفة التزامهم بأنهم ما كانوا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، على وجه كانت القضية مشهوره في الأوساط العلميه قبل زمن الشيخ إلى ان انتهت اليه، فعند ذاك يكون الشيخ حاكياً لهذا الاستكشاف، لا- انه هو الذى كشف ذلك، وادعى الإجماع عليه. ألا- ترى انه يقول: «سوت الطائفة بين ما يرويه هؤلاء وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به».

فالطائفة التى سوت بين ما يرويه هؤلاء هى التى كشفت هذا الالتزام عنها وعرفها الشيخ، وبذلك يسقط الاشكال عن الصلاحيه،

لأنه كان مبنياً على ان الشيخ هو الذى كشف الضابطه عن طريق الاستقراء، وبالعثور على مشايخ ضعفهم الشيخ نفسه فى كتبه، يكون ذلك دليلاً على نقصان الاستقراء.

ولكنك عرفت ان احتمال كون الشيخ هو المستكشف، فضلاً عن كون استكشافه مبنياً على الاستقراء، أمر لا- توافقه عبارته «العهده». وعلى ذلك يؤخذ بهذه الشهاده، ويحكم بوثاقه مشايخهم عامه، وان لم يذكروا فى الكتب الرجاليه بشىء من الوثاقه والمدح .

الوجه الثانى: ربما يقال ان هذه المحاوله انما تنتج فى المسايد، فيحكم بوثاقه كل من جاء فيها إلا من ثبت ضعفه. وأما المراسيل فلا تجرى

( ٢٤٨ )

فيها، إذ من المحتمل أن تكون الواسطه هى من ثبت ضعفه فعندئذ لا يمكن الأخذ بها، لأنه يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه(١).

وأجاب عنه السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه على أساس حساب الاحتمالات، وحاصله: أن الوسيط المجهول إذا افترضنا أنه مردّد بين جميع مشايخ ابن أبى عمير، وكان مجموع من روى عنه أربعمائه شخص، وكان ثابت الضعف منهم بشهادته أخرى، لا يزيدون على خمس أو حوالى ذلك، فعندئذ يكون احتمال كون الوسيط المحذوف أحد الخمسه المضعفه ٨٠/١، وإذا افترضنا أن ثابت الضعف من الاربعمائه هم عشره، يكون احتمال كون الوسيط المحذوف منهم ٤٠/١ ومثل هذا الاحتمال لا يضرّ بالاطمئنان الشخصى، وليس العقلاء ملتزمين على العمل والاتباع، إذا صاروا مطمئنين مائه بالمائه.

ثمّ إنه - قدس سره -أورد على ما أجاب به إشكالاً هذا حاصله: إن هذا الجواب إنما يتمّ إذا كانت الاحتمالات الاربعمائه فى الوسيط المجهول، متساويه فى قيمتها الاحتماليه، إذ حينئذ يصحّ أن يقال احتمال كونه أحد الخمسه المضعفين قيمه ٨٠/١، وإذا فرضنا أن ثابت الضعف عشره فى أربعمائه،

كان احتمال كون الوسيط أحدهم ١/٤٠، وأما إذا لم تكن الاحتمالات متساوية، وكانت هناك أماره احتماليه تزيد من قيمه احتمال أن يكون الوسيط المجهول أحد الخمسه، فسوف يختلّ الحساب المذكور، ويمكن أن ندعى وجود عامل احتمالي، يزيد من قيمه هذا الاحتمال، وهو نفس كون ابن أبي عمير يروى الروايه عن رجل او بعض اصحابه، ونحو ذلك من التعبيرات التي تعرب عن كون الراوى بدرجه من عدم الاعتناء، وعدم الوثوق بالروايه، يناسب أن يكون المروى عنه أحد أولئك الخمسه، وإلا لما

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ٨٠، ومشايخ الثقات: ٤١.

( ٢٦٩ )

كان وجه لترك اسمه والتكنيه عنه برجل ونحوه وعندئذ يختلّ الحساب المذكور ويكون المظنون كون المروى هو أحد الخمسه، لا أحد الباقين، فتقلب المحاسبه المذكوره(١).

ولا يخفى أن الجواب المذكور غير واف لدفع الاشكال، وعلى فرض صحته فالذى أُورد عليه غير تامّ.

أما الأول، فلأن العقلاء فى الأمور المهمه، يحتاطون بأكثر من ذلك، فلا يأخذون بخبر يحتمل كذبه بنسبه ١/٨٠ فلو علم العقلاء أن قبله تصيب بنايه من ثمانين بنايه، لا يقدمون على السكنى فى أحدها، كما أنه لو وقفوا على أن السيل سيجرف إحدى السيارات التى تبلغ العدد المذكور لا يجرأون على ركوب أى منها، وهكذا غير ذلك من الامور الخطيره.

نعم الأمور الحقيقه التى لا يهتمّ العقلاء باضرارها، ربّما يأخذون بخبر يحتمل صدقه حتى بأقل من النسبه المذكوره. والشريعه الالهيه من الامور المهمه، فلا يصحّ التساهل فيها، مثل ما يتساهل فى الأمور غير المهمه.

ولأجل ذلك قلنا إن أصل الجواب غير تامّ. اللهم إلا أن يقال: إنّ تسويغ الشارع العمل بمطلق قول الثقة، يكشف عن أنه اكتفى فى العمل بالشريعته، بالمراتب النازله من الاطمئنان، وإلا لما

سَوَّغَ العمل بقول الثقة على وجه الاطلاق، وليس قول كل ثقة مفيداً للدرجة العليا من الاطمئنان.

وأما الثاني، وهو أن الاشكال غير وارد على فرض صحَّه الجواب، فلأن النجاشي يصرِّح بأن وجه إرساله الروايات، هو أن أخته دفنت كتبه في حال استتاره، وكونه في الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب وقيل: بل تركتها في غرفه فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه وممّا كان سلف له في أيدي

١ . مشايخ الثقات: ٤٤ ٤٥.

( ٢٧٠ )

الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله(١).

وعلى هذا فقولُه «عن رجل» وما شاكلة، لأجل أنه نسي المروى عنه، وإلا لصرِّح باسمه، لا كأنه بلغ من الضعف إلى درجة يأنف عن التصريح باسمه، حتى يستقرب بأنه من أحد الخمسة الضعاف.

نعم هاهنا محاوله لحجّيه مراسيله لو صحت لاطمأنّ الإنسان بأنّ الواسطه المحذوفه كانت من الثقات لا من الخمسه الضعاف .

وحاصلها أن التبع يقضى بأن عدد رواياته عن الضعاف قليل جداً بالنسبه إلى عدد رواياته عن الثقات، مثلاً إنه يروى عن أبي أيوب في ثمانيه وخمسين مورداً، كما يروى عن ابن اذينه في مائه واثنين وخمسين مورداً، ويروى عن حمّاد في تسعمائه وخمسه وستين مورداً، ويروى عن عبد الرحمن بن الحجاج في مائه وخمسه وثلاثين مورداً، كما يروى عن معاويه بن عمّار في أربعمائه وثمانيه وأربعين مورداً، إلى غير ذلك من المشايخ التي يقف عليها المتتبع بالسبر في رواياته.

وفي الوقت نفسه لا يروى عن بعض الضعاف إلا روايه او روايتين او ثلاثه، وقد عرفت عدد رواياته في الكتب الاربعه عن هذه الضعاف.

فاذا كانت رواياته من الثقات أكثر بكثير من رواياته عن الضعاف، يطمئن الانسان بأن الواسطه المحذوفه في المراسيل هي من الثقات، لا من الضعاف. ولعلّ

هذا القدر من الاطمئنان كاف في رفع الاشكال.

نعم لما كانت مراسيله كثيره مبسوطه في أبواب الفقه، فلا جرم إن الانسان يدعن بأن بعض الوسائط المحذوفه فيها من الضعفاء.

١ . رجال النجاشي: الرقم ٨٨٧.

( ٢٧١ )

ولكن مثل هذا العلم الاجمالي أشبه بالشبه غير المحصوره، لا يترتب عليها أثر، كالعلم بأن بعض الاخبار الصحيحه غير مطابق للواقع، ولا صادر عن المعصوم.

### ٣ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلا عن الثقات

#### اشاره

٣ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلا عن الثقات

٣ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلا عن الثقات

\* أحمد بن محمد بن عيسى.

\* بنو فضال كلهم.

\* جعفر بن بشير البجلي.

\* محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني.

\* علي بن الحسن الطاطري.

\* أحمد بن علي النجاشي صاحب الرجال.

( ٢٧٤ )

( ٢٧٥ )

قد عرفت حقيقه الحال في ابن عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي. هلمّ معي ندرس حال الباقيين ممن قيل في حقهم إنهم لا يروون إلا عن ثقته، وهم عبارته عن عدّه من أجلاء الاصحاب منهم:

**ألف أحمد بن محمد بن عيسى القمي**

لا شك أن أحمد بن محمد بن عيسى ثقة جليل وثقة النجاشي والشيخ، ونقل العلامة في خلاصته (١) أنه أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقي القمي من قم لأنه كان يروى عن الضعاف، لكنه أعاده إليها، معتذراً إليه، ولما توفي مشى أحمد بن محمد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبرء نفسه ممّا قذفه به وهذا يدلّ على أن أحمد بن محمد بن عيسى ما كان يروى عن الضّعاف وإلا لما أخرج سمّيه ومعاصره من قم، فيعدّ هذا دليلاً على أنه لا يروى إلا عن ثقه.

والظاهر بطلان هذا الاستنتاج، لأنه لم يخرج البرقي من قم لأجل روايته عن ضعيف او ضعيفين او ضعاف معدودين، بل لأجل أنه كان يكثر الرواية عن

١ . الخلاصه: ١٤، طبعه النجف. ونقل النجاشي في فهرسه (الرقم: ٤٩٠) قريباً منه في حق سهل بن زياد الأدمي، وان ابن عيسى أخرجه من قم وكان يشهد عليه بالغلو والكذب.

( ٢٧٤ )

الضعاف ويعتمد عليهم. قال الشيخ في ترجمته: «وكان ثقه في نفسه غير أنه أكثر الرواية

عن الضعفاء واعتمد المراسيل» (١) وقال العلامة في «الخلاصه»: «أصله كوفي ثقته غير أنه أكثر الروايه عن الضعفاء واعتمد المراسيل، قال ابن الغضائري: طعن عليه القميون وليس الطعن فيه، إنما الطعن فيمن يروى عنه فانه كان لا يبالي عمّن أخذ على طريقه أهل الاخبار».

والمتحصل من ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى أخذ على البرقي إكثار الروايه من الضعاف، وهو يدل على عدم اكثاره منها لأنه لا يروى عن ضعيف قطّ.

أضف إلى ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى بنفسه روى عن عدّه من الضعفاء نظراء:

١ محمد بن سنان: روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن اسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: العلماء أمناء، والاتقياء حصون (٢).

ومحمد بن سنان هذا ممّن ضعفه النجاشي وقال: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد: إنه روى عن الرضا - عليه السلام - قال: وله مسائل عنه معروفه، وهو رجل ضعيف جداً لا يعوّل عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به، وقد ذكره ابو عمرو في رجاله، قال أبو الحسن علي بن محمد بن قتيبه النيشابوري قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان» (٣).

٢ علي بن حديد: روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن

١ . فهرست الشيخ: الرقم ٥٥.

٢ . الكافي: ١ / ٣٣ ، كتاب فضل العلم، الباب الثاني، الحديث ٥ .

٣ . رجال النجاشي: الرقم ٨٨٨ ، رجال الكشي: ٤٢٨.

( ٢٧٧ )

محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن مرازم، عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان



كل شيء (١).

وقد مضى أن على بن حديد في الضعاف.

٣ اسماعيل بن سهل: روى الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن سهل، عن حماد، عن ربعي، عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: قال أمير المؤمنين - عليه السلام -: ان الندم على الشر يدعو إلى تركه (٢).

واسماعيل بن سهل هذا ضعفه النجاشي. قال: «اسماعيل بن سهل الدهقان ضعفه اصحابنا، له كتاب» (٣) وقال العلامة في القسم الثاني من الخلاصه وابن داود مثله (٤).

٤ بكر بن صالح: روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن علي، عن عبدالله بن إبراهيم، عن علي بن أبي علي اللهبي، عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: إن الله تبارك وتعالى ليعطي العبد من الثواب على حسن الخلق كما يعطي المجاهد في سبيل الله يغدو عليه ويروح (٥).

وبكر بن صالح هذا ممن ضعفه النجاشي. قال: «مولى بني ضبّه روى عن أبي الحسن موسى - عليه السلام -، ضعيف له كتاب نوادر» (٦).

١. الكافي: ١ / ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الرد إلى الكتاب والسنة، الحديث ٢١.

٢. الكافي: ٢ / ٤٢٧، كتاب الايمان والكفر، باب الاعتراف بالذنوب، الحديث ٧.

٣. رجال النجاشي: الرقم ٥٦.

٤. الخلاصه: ٢٠٠، ورجال ابن داود: ٢٣١، وذكره في القسم الثاني.

٥. الكافي: ٢ / ١٠١، باب حسن الخلق، الحديث ١٢.

٦. رجال النجاشي: الرقم ٢٧٦.

( ٢٧٨ )

وقال العلامة في القسم الثاني من الخلاصه: «بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبّه، وروى عن أبي الحسن الكاظم - عليه السلام -، ضعيف جداً كثير التفرد بالغرائب» (١).

**ب بنو فضال**

ب

قد استدلّ على وثاقه كل من روى عنه بنو فضال بالحديث التالى: روى الشيخ فى كتاب «الغيبه» عن أبى محمد المحمدي قال: وقال أبو الحسين بن تمام: حدثنى عبدالله الكوفى خادم الشيخ الحسين بن روح (رضى الله عنه) قال: سئل الشيخ يعنى أبا القاسم (رضى الله عنه) عن كتب ابن ابى العزاق (٢) بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاءى؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن على - عليه السلام - وقد سئل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاءى؟ فقال صلوات الله عليه: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا (٣).

وهذه الروايه مميًا استند اليه الشيخ الانصارى - رحمه الله - فى كتاب صلاته عند ما تعرض لروايه داود بن فرقد وقال: «روى الشيخ عن داود بن فرقد، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبدالله - عليه السلام - قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى بمقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات، فاذا مضى مقدار ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر... ثم قال: وهذه الروايه وإن كانت مرسله إلا أن سندها إلى الحسن بن فضال صحيح وبنو فضال ممن أمروا بالأخذ بكتبهم ورواياتهم» (٤).

١ . الخلاصه: ٢٠٧ ٢٠٨.

٢ . هو محمد بن على السلمغانى المعروف بابن ابى العزاق وقد خرج التوقيع بلعنه على يد الشيخ ابى القاسم الحسين بن روح فى ذى الحجه من شهور سنه ٣١٢ هـ ، وله كتاب «التكليف».

٣ . كتاب الغيبه للشيخ الطوسى: ٢٣٩، طبعه النجف.

٤ . صلاه الشيخ الانصارى: ١.

( ٢٧٩ )

غير أن الاستدلال بهذا الحديث على فرض صحه سنده قاصر، لأن المقصود من الجمله

الوارده في حقّ بني فضال هو أن فساد العقيدة بعد الاستقامه لا- يضرّ بحجيه الروايه المتقدمه على الفساد، لا انه يؤخذ بكل رواياتهم ومراسيلهم ومسانيدهم من غير أن يتفحص عمّن يروون عنه، بل المراد أنه يجري على بني فضال الحكم الذي كان يجري على سائر الرواه، فكما أنه يجب التفتيش عنهم حتى تتبين الثقة منهم عن غيرها فهكذا بنو فضال.

### ج جعفر بن بشير

ج جعفر بن بشير

قد استدلل المحدث النوري في مستدرکه (١) على وثاقه كل من روى جعفر بن بشير عنهم ومن رووا عنه بما ذكره النجاشي في رجاله حيث قال: «جعفر بن بشير البجلي الوشاء من زهاد اصحابنا وعبادهم ونساکهم وكان ثقه وله مسجد بالكوفه إلى أن قال: مات جعفر - رحمه الله - بالأبواء سنة ٢٠٨ هـ . كان أبو العباس بن نوح يقول: كان يلقّب فقهه العلم (٢) روى عن الثقات ورووا عنه، له كتاب المشيخه» (٣).

ولكن الظاهر أن العبارة غير ظاهره في الحصر، بل المراد أن جعفر بن بشير يروى عن الثقات كما تروى الثقات عنه، وأما إنه لا يروى عنه إلا الثقات وهو لا يروى إلا عنهم، فلا تفيده العبارة، كيف ومن المستبعد عادة أن لا يروى عنه إلا ثقه وهو خارج عن اختياره، وأقصى ما تفيده العبارة أن القضييه غاليه.

كيف وقد روى جعفر بن بشير عن الضعيف أيضاً.

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٧، الفائده العاشره .

٢ . هكذا ضبطه في الايضاح على ما نقله قاموس الرجال والفقحه من النبت الزهره، كما ضبطه في الخلاصه: ٣٢، ورجال ابن داود ب «قفه العلم».

٣ . رجال النجاشي: الرقم ٣٠٤.

( ٢٨٠ )

روى الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن

بشير، عن صالح بن الحكم قال: سألت أبا عبدالله - عليه السلام - عن الصلاة في السفينه... إلى آخره (١).

وصالح بن الحكم ممن ضعفه النجاشي وقال: «صالح بن الحكم النيلي الاحول، ضعيف» (٢).

### د محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني

د محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني

وقد قيل (٣) في حقه ما قيل في حق جعفر بن بشير مستدلاً بما ذكره النجاشي في حقه أيضاً حيث قال: «محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني أبو عبدالله ثقة عين روى عن الثقات ورووا عنه ولقى أصحاب أبي عبدالله - عليه السلام -» (٤).

والمراد من هذه العبارة ما ذكرناه في حق المتقدم عليه.

### ه علي بن الحسن الطاطري

ه علي بن الحسن الطاطري

قال الشيخ في ترجمه الرجل: «كان واقفياً شديداً العناد في مذهبه، صعب العصبية علي ما خالفه من الإماميه، وله كتب كثيره في نصره مذهبه وله كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروايتهم فلأجل ذلك ذكرناها» (٥).

استدل بذيل كلام الشيخ من أن كل من روى علي بن الحسن الطاطري عنه فهو ثقة، لأن الشيخ شهد علي أنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم

١ . التهذيب: ٣ / ٢٩٦، باب الصلاة في السفينه، الحديث ٨٩٧ .

٢ . رجال النجاشي: الرقم ٥٣٣.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٧، الفائده العاشره.

٤ . رجال النجاشي: الرقم ٩٣٣.

٥ . فهرست الشيخ: ١١٨، الرقم ٣٩٢.

( ٢٨١ )

وبروايتهم، ولكن غايه ما يستفاد من هذه العبارة ان الطاطري لا يروى في كتبه إلا عن ثقة، واما انه لا يروى مطلقاً إلا عن ثقة فلا يدل عليه.

وعلى ذلك كلما بدأ الشيخ سند الحديث باسم الطاطرى فهو دليل على ان الروايه مأخوذه من كتبه الفقيهيه فعندئذ فالسند صحيح إلى اخره، وهذا غير القول بأنه لا يروى إلا عن ثقه، حتى يحكم بصحه كل سند وقع فيه الطاطرى إلى ان ينتهى إلى المعصوم، على ان من المحتمل ان يكون كلام الشيخ محمولاً على الغالب، فلاحظ كتابه واطمأن بوثاقه كثير من رواه

كتابه، فقال فى حقه ما قال، والله العالم .

نعم هذه التوثيقات فى حق هؤلاء الرجال، قرائن ظنيه على وثاقه كل من يروون عنه ولو انضممت اليه القرائن الاخر ربما حصل الاطمئنان على وثاقه المروى عنه، فلاحظ.

### و أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال

و أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال

ان للشيخ ابى العباس أحمد بن على بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبدالله بن إبراهيم بن محمد بن عبدالله النجاشى مشايخ معروفين سنشير اليهم، وجده النجاشى هو الذى ولى على الأهواز وكتب إلى ابى عبدالله - عليه السلام - يسأله فكتب الإمام اليه رساله معروفه بالرساله الأهوازيه التى نقلها السيد محيى الدين فى أربعينه والشهيد الثانى فى كشف الريبه مسنداً اليه (١).

وقد تقدمت ترجمه النجاشى عند البحث عن الاصول الرجاليه.

ويظهر من الشيخ النجاشى ان كل مشايخه ثقات، بل يظهر جلاله قدرهم وعلو رتبتهم فضلاً عن دخولهم فى زمره الثقات، وهذا ظاهر لمن لاحظ كلماته

١ . رواها الشيخ الانصارى عند البحث عن الولايه، لاحظ: الصفحه ٦٠ من المكاسب طبعه تبريز.

( ٢٨٢ )

فى احوال بعض مشايخه، واليك بعض ما قال فى حق مشايخه:

١ قال فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور:

«كوفى كان ضعيفاً فى الحديث. قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً، ويروى عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان ايضاً فاسد المذهب والروايه، ولا ادرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقه ابو على ابن همام وشيخنا الجليل الثقه ابو غالب الزرارى رحمهما الله وليس هذا موضع ذكره» (١).

وتعجبه من روايات شيخيه عن هذا الرجل قرينه على انه لم يكن يجوز لنفسه الروايه عن غير الثقه فى الحديث، والاعتماد فى النقل على المنحرف الضعيف، ولكن التعجب من

النقل عن واضع الحديث لا يدل إلا على التحرز عن مثله لا عن كل ضعيف كما هو المطلوب، وغايه ما يمكن ان يقال انه كان محترزاً عن مثله لا عن من دونه من الضعفاء.

٢ وقال في ترجمه أحمد بن محمد بن عبيدالله بن الحسن بن عياش الجوهري: «كان سمع الحديث فأكثر واضطرب في اخر عمره...، وذكر مصنفاته ثم قال: رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لى ولوالدى وسمعت عنه شيئاً كثيراً ورأيت شيوخنا يضعفونه، فلم ارو عنه شيئاً وتجنبته وكان من اهل العلم والادب القوى وطيب الشعر وحسن الخط رحمه الله وسامحه ومات سنه ٤٠١ هـ» (٢).

٣ وقال في ترجمه اسحاق بن الحسن بن بكران: «ابو الحسين العقرائى التمار كثير السماع ضعيف في مذهبه، رأيت بالكوافه وهو مجاور، وكان يروى كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت علواً فلم اسمع منه شيئاً، له كتاب الرد على الغلاه، وكتاب نفى السهو عن النبى، وكتاب عدد

١ . رجال النجاشى: الرقم ٣١٣. ابو على محمد بن همام البغدادى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ) وابو غالب الزرارى هو مؤلف رساله ابى غالب (المتوفى عام ٣٦٨ هـ) ويروى النجاشى عنهما مع الواسطه، كيف وقد تولد النجاشى عام ٣٧٢ هـ ، كما تقدم.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ٢٠٧.

( ٢٨٣ )

الائمه» (١).

٤ وقال في ترجمه ابى المفضل محمد بن عبدالله بن محمد بن عبيدالله بن البهلول: «كان سافر فى طلب الحديث عمره، اصله كوفى وكان فى أول امره ثبناً، ثم خلط، ورأيت جل اصحابنا يغمزون، له كتب إلى ان قال: رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الروايه عنه إلا بواسطه بينى وبينه» (٢).

ولعل استثناء ما

ترويه الواسطه لاجل انها كانت تروى عنه حال الاستقامه والثبت، والاعتماد على الواسطه بناء على ان عدالته تمنع عن روايته عنه ما ليس كذلك، كذا وجهه السيد العلامة الطباطبائي، ووجهه المحدث النوري، بأن نقله بالواسطه كان مجرد تورع واحتياط عن اتهامه بالروايه عن المتهمين ووقوعه فيه كما وقعوا فيه (٣).

٥ وقال في ترجمه هبه الله بن أحمد بن محمد الكاتب ابو نصر المعروف بابن برنيه: «كان يذكر أنّ أمّه ام كلثوم بنت ابي جعفر محمد بن عثمان العمري سمع حديثاً كثيراً وكان يتعاطى الكلام ويحضر مجلس ابي الحسين ابن الشبيه العلوي الزيدي المذهب، فعمل له كتاباً وذكر ان الائمة ثلاثه عشر مع زيد بن علي بن الحسين، واحتج بحديث في كتاب سليم بن قيس الهلالي ان الائمة اثنا عشر من ولد امير المؤمنين - عليه السلام - له كتاب في الإمامه، وكتاب في اخبار ابي عمرو وأبي جعفر العمريين، ورأيت ابا العباس ابن نوح قد عول عليه في الحكايه في كتابه اخبار الوكلاء. وكان هذا الرجل كثير الزيارات وآخر زياره حضرها معنا يوم الغدير سنه اربعمائه بمشهد امير المؤمنين - عليه السلام -» (٤).

١ . رجال النجاشي: الرقم ١٧٨.

٢ . رجال النجاشي: الرقم ١٠٥٩.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٠٤.

٤ . رجال النجاشي: الرقم ١١٨٥.

( ٢٨٤ )

قال المحدث النوري: «ولم يعتمد عليه في كتابه، ولا ادخله في طرقه إلى الاصول والكتب لمجرد تأليفه الكتاب المذكور. قال السيد العلامة الطباطبائي بعدما نقل ما ذكرناه: ويستفاد من ذلك كله غايه احتراز النجاشي وتجنبه عن الضعفاء والمتهمين، ومنه يظهر اعتماده على جميع من روى عنه من المشايخ، ووثوقه بهم، وسلامه مذاهبهم ورواياتهم عن الضعف والغمز، وان ما قيل



فى ابى العباس ابن نوح (١) من المذاهب الفاسده فى الاصول لا أصل له، وهذا أصل نافع فى الباب يجب ان يحفظ ويلحظ»  
(٢).

٦ ونقل فى ترجمه عبیدالله بن ابى زید أحمد المعروف بأبى طالب الأنبارى ، عن شيخه الحسين بن عبیدالله قال: «قدم ابو طالب بغداد واجتهدت ان يمكننى اصحابنا من لقائه فاسمع منه فلم يفعلوا ذلك» (٣). وقال المتبع المحدث النورى: «ان ذلك يدل على امتناع علماء ذلك الوقت عن الروايه عن الضعفاء وعدم تمكينهم الناس من الاخذ عنهم، وإلا لم يكن فى روايه الثقتين الجليلين عن ابن سابور (٤) غرابه ولا للمنع من لقاء الانبارى وجه، ويشهد لذلك قولهم (٥) فى مقام التضعيف: «يعتمد المراسيل ويروى عن الضعفاء والمجاهيل» فان هذا الكلام من قائله فى قوه التوثيق لكل من يروى عنه وينبه عليه ايضاً قولهم (٦) ضعفه اصحابنا او غمز عليه اصحابنا او بعض

١ . ابو العباس ابن نوح من مشايخ النجاشى.

٢ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٠٤ .

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٦١٧.

٤ . نقل ذلك فى ترجمه جعفر بن مالك حيث تعجب النجاشى من نقل ابى على ابن همام وابى غالب الزرارى عنه.

(٥ . ٦) والظاهر افراد الضمير فى الكل، لأن البحث فى النجاشى لا فى كل عالم رجالى، اللهم إلا ان يريد المحدث النورى بهذه العبارة ان هذا المسلك لا يختص بالنجاشى، بل يعم كل من يعبر بهذه الالفاظ.

( ٢٨٥ )

اصحابنا من دون تعيين، إذ لولا- الوثوق بالكل لما حسن هذا الاطلاق، بل وجب تعيين المضعف والغامز او التنبه على انه من الثقات.

ويدل على ذلك اعتذارهم عن الروايه عن الطاطريين وبنى فضال وامثالهم من الفطحيه والواقفه وغيرهم، بعمل الاصحاب برواياتهم،

لكونهم ثقات فى النقل، وعن ذكر ابن عقده (مع انه من الزيديه) باختلاطه بأصحابنا وعظم محله وثقته وأمانته، وكذا اعتذار النجاشى عن ذكره لمن لا يعتمد عليه، بالتزامه لذكر من صنف من اصحابنا او المنتمين اليهم، ذكر ذلك فى ترجمه محمد بن عبد الملك والمفضل بن عمر» (١).

وهذه الكلمات من الشيخ النجاشى تعرفنا بطريقته وانه كان ملتزماً بأن لا يروى إلا عن ثقته، ولأجل ذلك يمكن أن يقال، بل يجب ان يقال: إن عامه مشايخه ثقات إلا من صرح بضعفه.

وقد استخرج المحدث النورى مشايخه فى المستدرک فبلغ اثنين وثلاثين ونقله العلامة المامقانى فى خاتمه التنقيح (٢). ونحن نذكر مشايخه على ما جمعه واستخرجه المحدث النورى شكرالله سعيه

### مشايخ النجاشى كما استخرجهم النورى

مشايخ النجاشى كما استخرجهم النورى

١ الشيخ المفيد وهو المراد بقوله: شيخنا ابو عبدالله.

٢ ابو الفرج الكاتب محمد بن على بن يعقوب بن اسحاق بن ابى قره القنائى، الذى وثقه فى الكتاب واثنى عليه.

٣ ابو عبدالله محمد بن على بن شاذان القزوينى، الذى اكثر رواياته عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار.

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٠٤.

٢ . تنقيح المقال: ٢ / ٩٠.

( ٢٨٦ )

٤ ابو الحسن محمد بن أحمد بن على بن الحسن بن شاذان الفامى القمى.

٥ القاضى ابو الحسين محمد بن عثمان بن الحسن النصبى.

٦ محمد بن جعفر الأديب وقد يعبر عنه بـ«المؤدب» و«القمى» و«التميمى» و«النجوى».

٧ ابو العباس أحمد بن على بن العباس بن نوح السيرافى الذى صرح بأنه شيخه ومستنده ومن استفاد منه.

٨ ابو الحسن أحمد بن محمد بن عمران بن موسى بن الجراح المعروف بابن الجندى.

٩ ابو عبدالله أحمد بن عبد الواحد بن

أحمد البزاز.

١٠ ابو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائرى المعروف.

١١ أحمد بن محمد بن عبدالله الجعفى، الذى يروى غالباً عن أحمد بن محمد بن عقده الحافظ.

١٢ ابو الحسن أحمد بن محمد بن موسى الالهوازى المعروف بابن الصلت الذى هو من مشايخ الشيخ.

١٣ والده على بن أحمد بن على بن العباس النجاشى.

١٤ ابو الحسين على بن أحمد بن ابى جيد القمى.

١٥ ابو القاسم على بن شبل بن اسد الملقب بالوكيل وهو من مشايخ الشيخ.

١٦ القاضى ابو الحسن على بن محمد بن يوسف.

١٧ الحسن بن أحمد بن إبراهيم.

( ٢٨٧ )

١٨ ابو محمد الحسن بن أحمد بن الهيثم العجلى الذى قال فيه «انه من وجوه اصحابنا».

١٩ ابو عبدالله الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائرى، الذى هو من اجلاء شيوخ الشيخ.

٢٠ ابو عبدالله الحسين بن جعفر بن محمد المخزومى الخزاز المعروف بابن الخمرى.

٢١ ابو عبدالله الحسين بن أحمد بن موسى بن هديه.

٢٢ القاضى ابو اسحاق إبراهيم بن مخلد بن جعفر.

٢٣ ابو الحسن اسد بن إبراهيم بن كليب السلمى الحرانى.

٢٤ ابو الخير الموصلى سلامه بن ذكا وهو من رجال التلعكبرى.

٢٥ ابو الحسن العباس بن عمر بن العباس بن محمد بن عبد الملك بن ابى مروان الكلوزانى المعروف بابن المروان، الذى اكثر رواياته عن على ابن بابويه.

٢٦ ابو أحمد عبد السلام بن الحسين بن محمد بن عبدالله البصرى.

٢٧ ابو محمد عبدالله بن محمد بن محمد بن عبدالله الدعجلى.

٢٨ عثمان بن حاتم بن منتاب التغلبى.

٢٩ ابو محمد هارون بن موسى التلعكبرى.

٣٠ ابو جعفر او ابو الحسين محمد هارون التلعكبرى.

٣١ ابو

الحسين أحمد بن محمد بن علي الكوفي الكاتب الذي روى

( ٢٨٨ )

عنه السيد الأجل المرتضى.

٣٢ ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفخّام (١).

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٠٢ ٥٠٣ . وسقط فيه ك: «ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى».

( ٢٨٩ )

**٤ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه**

**اشاره**

٤ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه في «نوادير الحكمه»

كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه في «نوادير الحكمه»

( ٢٩٠ )

( ٢٩١ )

ولتوضيح هذا النوع من التوثيق نقدم مقدمه وهى: أن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمي الذي يعد من اجلاء الأصحاب، قد ألّف كتاباً سماه «نوادير الحكمه» وهو يشمل على كتب اولها كتاب التوحيد واورها كتاب القضايا والأحكام كما ذكره الشيخ في الفهرست (١).

والنجاشي يصف الكتاب بقوله: «لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب منها كتاب «نوادير الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القميون ب «دبه شيب» قال: وشيب فامي كان بقم له دبه ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن فشبهوا هذا الكتاب بذلك».

ويعرف شخصيه بقوله: «محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري القمي كان ثقه في الحديث، إلا ان اصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عنمن اخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء وكان محمد بن الحسن بن الوليد (٢) يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى ما

١ . فهرست الشيخ: ١٧٠ ١٧١.

٢ . محمد بن الحسن بن الوليد القمي، جليل القدر، عارف بالرجال، موثوق به، له كتب راجع فهرس الشيخ: ١٤٨. وقال النجاشي في رجاله: «محمد بن الحسن بن أحمد بن وليد ابو جعفر

شيخ القميين وفقههم ومتقدمهم ووجههم ويقال انه نزيل قم وما كان اصله منها، ثقه ثقه عين مسكون اليه مات سنه ٣٤٣ هـ»  
اقول: وهو شيخ الصدوق الذى قال فى حقه انه يسكن اليه فى تصحيحاته وتضعيفاته، فكل ما صححه ابن الوليد فهو صحيح وما  
ضعفه فهو ضعيف. لاحظ الفقيه ج ٢ باب صوم التطوع وثوابه من الايام المتفرقه، ذيل الحديث ٢٤١.

(٢٩٢)

رواه عن ١ محمد بن موسى الهمداني، ٢ او ما رواه عن رجل. ٣ او يقول بعض اصحابنا ٤ او عن محمد بن يحيى المعاذى ٥ او  
عن ابي عبدالله الرازى الجاموراني ٦ او عن ابي عبدالله السيارى ٧ او عن يوسف بن السخت ٨ او عن وهب بن منبه ٩ او عن ابي  
على النيشابورى ١٠ او عن ابي يحيى الواسطى ١١ او عن محمد بن على ابي سمينه ١٢ او يقول فى حديث او كتاب ولم أروه ١٣  
او عن سهل بن زياد الآدمى ١٤ او عن محمد بن عيسى بن عبيد ياسناد منقطع ١٥ او عن أحمد بن هلال ١٦ او محمد بن على  
الهمداني ١٧ او عبدالله بن محمد الشامى ١٨ او عبدالله بن أحمد الرازى ١٩ او أحمد بن الحسين بن سعيد ٢٠ او أحمد بن بشير  
الرقى ٢١ او عن محمد بن هارون ٢٢ او عن ممويه بن معروف ٢٣ او عن محمد بن عبدالله بن مهران ٢٤ او ما ينفرد به الحسن بن  
الحسين اللؤلؤى ٢٥ وما يرويه عن جعفر بن

محمد بن مالك ٢٦ او يوسف بن الحارث ٢٧ او عبدالله بن محمد الدمشقي (١).

## طبقة في الحديث

طبقة في الحديث

يروى هو عن مشايخ كثيره، منهم ابن ابى عمير (المتوفى عام ٢١٧ هـ) وأحمد بن ابى نصر البزنطى (المتوفى عام ٢٢١ هـ) وأحمد بن خالد البرقى (المتوفى عام ٢٧٤ هـ أو ٢٨٠ هـ).

ويروى عنه أحمد بن ادريس الأشعري (المتوفى عام ٣٠٦ هـ) وسعد بن عبدالله القمى (المتوفى عام ٢٩٩ هـ أو ٣٠١ هـ).

١ . استثنى ابن الوليد هؤلاء الجماعه من مشايخ مؤلف نواذرالحكمه ومعناه ان غير هؤلاء الواردين فى ذلك الكتاب ممن روى عنهم بلا واسطه محكوم بالصحة «رجال النجاشى: الرقم ٩٣٩».

(٢٩٣)

والرجل من اساتذه الحديث فى النصف الثانى من القرن الثالث.

وزاد الشيخ فى الفهرس: ٢٨ جعفر بن محمد الكوفى ٢٩ والهيشم بن عدى.

غير ان ابا العباس بن نوح قال: «وقد اصاب شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد فى ذلك كله وتبعه ابو جعفر بن بابويه - رحمه الله - على ذلك إلا فى محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادري ما رابه فيه (١)، لانه كان على ظاهر العدالة والثقه» (٢).

فاستدلوا بأن فى استثناء المذكورين وبالاخص بالنظر إلى ما ذكره ابن نوح فى حق محمد بن عيسى بن عبيد الذى يدل على التزامهم باحراز العدالة فى الراوى، شهاده على عداله كل من روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى ولم تستثن روايته (٣).

وباختصار قالوا باعتبار كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى إذا لم يكن ممن استثناه ابن الوليد من روايات محمد بن أحمد عنه، فان اقتصار ابن الوليد على ما ذكره من موارد الاستثناء يكشف عن اعتماده



على جميع روايات محمد بن أحمد غير الموارد المذكوره. والتصحيح والاستثناء راجعان إلى مشايخه بلا واسطه لا كل من جاء اسمه فى اسناد ذلك الكتاب منتهياً إلى الإمام.

## نظرنآ فى الموضوع

نظرنآ فى الموضوع

يستفاد من هذه الكلمات ان مشايخه فى الحديث المذكورين فى رجال

١. فى بعض النسخ «رايه» والظاهر ما اثبتناه من الريب بمعنى الشك، أى ما الذى اوجد الشك فى حقه.

٢. رجال النجاشى: الرقم ٩٣٩.

٣. لاحظ تكمله الوحيد البهبهانى وغيره.

(٢٩٤)

نوادر الحكمه غير من استثنى، محكوم بالوثاقه والعداله عند هؤلاء الثلاثه (أعنى ابن الوليد وابن نوح والصدوق لأجل اعتماد الاخير على تعديل ابن الوليد وجرحه فى عامه الموارد) وتوثيقاتهم حججه ما لم تعارض بتضعيف آخر.

وربما يورد عليه بأن اعتماد ابن الوليد أو غيره من الاعلام المتقدمين، فضلاً عن المتأخرين، على روايه شخص والحكم بصحتها لا- يكشف عن وثاقه الراوى او حسنه، وذلك لاحتمال أن الحاكم بالصحه يعتمد على أصله العداله، ويرى حججه كل روايه يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق، وهذا لا يفيد من يعتبر وثاقه الراوى أو حسنه فى حجيه خبره (١).

ولا يخفى أن ما ذكره من الاحتمال لا يوافق ما نقله النجاشى فى رجاله عن ابن نوح، فانه قد اعترض على ابن الوليد فى استثناء محمد بن عيسى بن عبيد حيث قال: «لا أدرى ما رابه فيه أى ما هو السبب الذى أوقعه فى الشك فيه لأنه كان على ظاهر العداله والثقه» والمتبادر من العبارة أن الباقيين ممن قد أحرزت عدالتهم ووثاقتهم، لا أن عدالتهم كانت محرزه بأصله العداله.

وأضعف من ذلك ما ذكره «لعله كان يرى حجيه كل روايه يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق» فان هذا الاحتمال لا يناسب

ويوضح هذا النظر ما ذكره الصدوق في مورد من الفقيه حيث قال: «كان شيخنا محمد بن الحسن لا يصحح خبر صلاه يوم غدیر خمّ والثواب المذكور فيه لمن صامه، ويقول إنه من طريق محمد بن موسى الهمدانی وكان كذاباً غير ثقہ، وكل ما لم يصحّحه ذلك الشيخ - قدس سره - ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح».

وقال أيضاً: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضی الله عنه)

۱ . معجم رجال الحديث: ۱ / ۸۶، طبعه النجف، والصفحة ۷۴، طبعه بيروت.

( ۲۹۵ )

سَيِّءِ الرَّأْيِ فِي مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْمُوعِي، رَاوَى هَذَا الْحَدِيثَ، وَإِنِّي قَدْ أَخْرَجْتُ هَذَا الْخَبَرَ فِي هَذَا الْكِتَابِ، لِأَنَّهُ كَانَ فِي كِتَابِ الرَّحْمَةِ وَقَدْ قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَنْكَرْهُ وَرَوَاهُ لِي»(۱).

فان هذه التعابير تشعر بأن توصيف الباقيين بالوثاقه، والمستثنين بالضعف كان بالاحراز لا بالاعتماد على أصاله العداله في كل راو أو على القول بحجيه قول كل من لم يظهر منه فسق.

أضف اليه أنه لو كان المناط في صحه الروايه هذين الاصلين، لما احتاج الصدوق في إحراز حال الراوي إلى توثيق او تضعيف شيخه ابن الوليد، لأن نسبه الاصل إلى الاستاذ والتلميذ سواسيه.

هذا وإن العلامه المامقاني نقل عن الحاوي: أن استثناء اولئك الجمع لا يقتضى الطعن فيهم، لأن رد الروايه أعم من الطعن لا سيما محمد بن عيسى حيث قبل روايته باسناد غير منقطع(۲).

والظاهر خلافه، ولأجل كون الاستثناء دليلاً على الطعن تعجب ابن نوح استثناء محمد بن عيسى بن عبيد، مع كونه ظاهر العداله والوثاقه. نعم لم يرد روايه محمد بن عيسى مطلقاً إلا فيما إذا كانت اسنادها منقطعه.

هذا وان صاحب «قاموس الرجال» فسر «انقطاع الاسناد» بما إذا كان

متفرداً بالروايه ولم يشاركه فيها غيره، واستشهد على ذلك بقول ابن الوليد فى موضع اخر، قال فى كتب يونس: «ما لم يتفرد محمد بن عيسى بروايتها عنه، صحيحه وليس محمد بن عيسى متفرداً بهذا الشرط بل روايات الحسن

١ . عيون أخبار الرضا: ج ٢، باب فى ما جاء عن الرضا - عليه السلام - من الاخبار المنثوره، ذيل الحديث ٤٥، طبع طهران.

٢ . تنقيح المقال: ٢ / ٧٦، فى ترجمه محمد بن أحمد بن يحيى الاشعري القمى.

( ٢٩٦ )

اللؤلؤى ومحمد بن أورمه كذلك» (١).

وهذا التوجيه مما يباه ظاهر عبارته أعنى قوله: «منقطع الاسناد» والظاهر هو انقطاع الاسناد بين محمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن عيسى ولاجل ذلك يروى النجاشى كتب محمد بن عيسى بن عبيد عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن الحميرى، عن محمد بن عيسى بن عبيد (٢).

وقد اضاف الشيخ إلى «منقطع الاسناد» قوله «يتفرد به» وهذا يدل على تغايرهما. وعلى كل تقدير فبعض اولئك المستثنى كالحسن اللؤلؤى ممن وثقه النجاشى، ولا بد من اعمال قواعد التعارض فى التوثيق والتضعيف .

وعلى كل تقدير فكون الرجل من مشايخ مؤلف كتاب «نوادير الحكمه» يورث الظن او الاطمئنان بوثاقته إذا لم يكن أحد هؤلاء المستثنى، فلاحظ.

١ . قاموس الرجال: ٨ / ٤١.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ٨٩٦.

( ٢٩٧ )

## ٥ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

٥ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

( ٢٩٨ )

( ٢٩٩ )

لا شك ان مؤلف كامل الزيارات (وهو الشيخ الاقدم والفقيه المقدم الشيخ ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى سنه ٣٦٧ او ٣٦٩ على احتمال، والمدفون بالكاظميه فى الرواق الشريف، وفى محاذاه تلميذه الشيخ المفيد) احد اجلاء الاصحاب فى الحديث والفقه، ووصفه النجاشى (١) فى رجاله

بانه من ثقات اصحابنا واجلائهم فى الفقه والحديث، وتوارد عليه النص بالوثاقه فى فهرس الشيخ (٢) والوجيزه، والبحار، وبلغه الرجال للشيخ سليمان الماحوزى، والمشتركات للشيخ فخر الدين الطريحي، والمشتركات للكاظمى، والوسائل، ومنتهى المقال للشيخ أبى على، فى ترجمه أخيه، والسيد رضى الدين ابن طاوس وغيرهم من الاعلام (٣).

١ . رجال النجاشى: الرقم ٣١٨، وقال: كل ما يوصف به الناس من جميل وفقه فهو فوقه، وله كتب حسان.

٢ . الفهرست: الرقم ١٤١، وذكر الشيخ فى رجاله انه مات سنه ٣٦٨ هـ ، وقال العلامة فى الخلاصه: انه مات سنه ٣٦٩ هـ ويحتمل كون التسع مصحف «السبع».

٣ . لاحظ مقدمه كامل الزيارات بقلم العلامة محمد على الغروى الاردوبادى، فقد حقق احوال المترجم ونقل عبائر العلماء فى حقه، وقال النجاشى: «روى عن ابيه واخيه عن سعد» ومراده سعد بن عبدالله الاشعري القمى (المتوفى ٣٠١ هـ وقيل ٢٩٩ هـ) ولم يروى عن سعد إلاّ حديثين كما فى رجال النجاشى فى ترجمه سعد الرقم ٤٦٧، او اربعة احاديث كما فى ترجمه نفسه، الرقم ٣١٨.

(٣٠٠)

وكتابه هذا من أهم كتب الطائفة وأصولها المعتمد عليها فى الحديث، أخذ منه الشيخ فى التهذيب وغيره من المحدثين، وهو من مصادر الشيخ الحر العاملى فى وسائله، وعدّه فيه من الكتب المعتمده التى شهد بصحتها مؤلفوها وقامت القرائن على ثبوتها، وعلم بصحة نسبتها اليه، وذكره النجاشى فى رجاله بعنوان كتاب «الزيارات» كما ذكره الشيخ فى الفهرس بعنوان «جامع الزيارات» وعبر عنه فى بقيه الكتب باسم «كامل الزياره».

وهو - قدس سره - ذكر فى مقدمه كتابه ما دعاه إلى تصنيف كتابه فى هذا الموضوع، ثم قال: «ولم أخرج فيه حديثا روى عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم

من حديثهم صلوات الله عليهم كفايه عن حديث غيرهم، وقد علمنا أننا لا نحيط بجميع ما روى عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، ولكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين، غير المعروفين بالرواية، المشهورين بالحديث والعلم، وسمّيته كتاب «كامل الزيارات» وفضلها وثواب ذلك» (١).

وربما يستظهر من هذه العبارة أن جميع الرواه المذكورين في أسناد أحاديث ذلك الكتاب ممن روى عنهم إلى أن يصل إلى الإمام من الثقات عند المؤلف، فلو اكتفينا بشهاده الواحد في الموضوعات يعدّ كل من جاء في أسناد هذا الكتاب من الثقات بشهاده الثقة العدل ابن قولويه.

وقد وضع الشيخ الفاضل محمّد رضا عرفانيان فهرساً في هذا الموضوع فاستخرج أسامي كل من ورد فيها فبلغت ٣٨٨ شخصاً.

وقد أشار بما ذكرنا الشيخ الحرّ العاملي في الفائده السادسة من خاتمه الكتاب وقال: «وقد شهد علي بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره، وأنها

١ . مقدمه كامل الزيارات: ٤.

(٣٠١)

مرويه عن الثقات عن الاثمه وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره» (١).

وذهب صاحب معجم رجال الحديث إلى ان هذه العبارة واضحه الدلاله على انه لا يروى في كتابه روايه عن المعصوم إلا وقد وصلت اليه من جهة الثقات من اصحابنا، ثم أيدّ كلامه بما نقلناه عن صاحب الوسائل، ثم قال: «ما ذكره صاحب الوسائل متين فيحكم بوثاقه من شهد علي بن إبراهيم أو جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقته، اللهم إلا أن يبتلى بمعارض» (٢).

اقول: اما رواه تفسير القمي فسوافيك الكلام في نفس الكتاب، وانه لم

يثبت ان مجموع التفسير من تأليفه، واما ادعاء دلالة العبارة المذكوره في مقدمه «كامل الزيارات» على انه لا يروى في كتابه روايه عن المعصوم إلا وقد وصلت اليه من جهه الثقات من اصحابنا (رحمهم الله) فيغير تام.

والحق ما استظهره المحدّث المتتبع النورى، فقد استظهر منه انه نصّ على توثيق كل من صدر بهم سند احاديث كتابه، لا كل من ورد في اسناد الروايات، وبالجمله يدل على توثيق كل مشايخه لا توثيق كل من ورد في اسناد هذا الكتاب وقد صرح بذلك في موردين:

الأول: في الفائده الثالثه من خاتمه كتابه «المستدرک» (ج ٣، ص ٥٢٢ ٥٢٣) قال: ان المهم في ترجمه هذا الشيخ العظيم استقصاء مشايخه في هذا الكتاب الشريف، فان فيه فائده عظيمه لم تكن في من قدمنا من مشايخ الأجله، فانه - رحمه الله - قال في أول الكتاب: وقال بعد نقل عبارته في مقدمه الكتاب على النحو الذى نقلناه: «فتراه نصّاً على توثيق كل من روى عنه فيه، بل كونه من المشهورين في الحديث والعلم، ولا فرق في

١ . الوسائل: ٢٠ / ٦٨.

٢ . معجم رجال الحديث: ١ / ٥٠.

(٣٠٢)

التوثيق بين النص على احد بخصوصه او توثيق جمع محصورين بعنوان خاص، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدلاً.

الثانى: في الفائده العاشره (ج ٣، ص ٧٧٧) وقال: «من جمله الإمارات الكليه على الوثاقه كونها من مشايخ جعفر بن قولويه في كتابه كامل الزيارات».

وعلى أى تقدير فيدل على المختار أمور:

١ انه استرحم لجميع مشايخه حيث قال: «من اصحابنا رحمهم الله برحمته» ومع ذلك نرى انه روى فيه عن لا- يستحق ذلك الاسترحام، فقد روى في هذا الكتاب عن عشرات من

الواقفه والفتحيه وهل يصحّ لشيخ مثل ابن قولويه أن يسترحمهم؟

٢ روى فى الباب الثامن فى فضل الصلاه فى مسجد الكوفه عن ليث بن أبى سليم وهو عامى بلا اشكال(١).

كما روى عن على بن أبى حمزه البطائنى المختلف فيه، فقد روى عنه فى هذا الكتاب فى الصفحات التالیه: ١١٩ ١٠٨ ٨٤ ٦٣ ٢٩٤ ٢٤٨ ٢٤٦.

كما روى عن حسن بن على بن أبى حمزه البطائنى فى الصفحات التالیه ١٠٠ ٤٩.

كما روى عن عمر بن سعد فى الصفحات التالیه ٧٢ ٧١ ٩٣ ٩٠ (٢).

١ . كامل الزياره: ٣١، الباب ٨ .

٢ . وربما يتوهم ان المراد منه هو عمر بن سعد بن أبى وقاص وليس بصحيح. كيف وهو من مشايخ نصر بن مزاحم (المتوفى عام ٢١٢هـ) وفى بعض النسخ «عمرو بن سعد» وفى آخر «عمر بن سعيد» واحتمل العلامه الامينى فى تعاليقه ان الراوى هو عمرو بن سعيد المدائنى الساباطى الثقه الراوى عن الإمام الرضا - عليه السلام - والظاهر انه عمر بن سعد من مشايخ نصر.

(٣٠٣)

كما روى فيه عن بعض أمهات المؤمنين التى لا يركن إلى حديثها (الصفحة ٣١، الباب الثامن، الحديث ١٦).

٣ القدماء من المشايخ كانوا ملتزمين بأن لا يأخذوا الحديث إلا ممن صلحت حاله وثبتت وثاقته، والعنايه بحال الشيخ كانت أكثر من عنايتهم بمن يروى عنه الشيخ، قد عرفت التزام النجاشى بأن لا يروى إلا عن شيخ ثقه، لا أن يكون جميع من ورد فى سند الروايه ثقات.

ولأجل ذلك كانت الروايه بلا واسطه عن المجاهيل والضعفاء عيباً، وكانت من أسباب الجرح، ولم يكن نقل الروايه المشتمله على المجهول والضعيف جرحاً.

كل ذلك يؤيد ما استظهره

المتتبع النورى - رحمه الله - .

ثم إن أكثر أحاديث الكتاب يرويه المؤلف عن أبيه محمد بن جعفر. قال النجاشى: «كان أبوه من خيار أصحاب سعد (١) وأصحاب سعد أكثرهم ثقات كعلى بن الحسين بن بابويه (والد الصدوق) ومحمد بن الحسن بن الوليد (شيخ الصدوق) وحمزه بن القاسم ومحمد بن يحيى العطار القمى».

والوالد هو المدفون بقم فى مقبره «شيخان» فلاحظ.

وأما اخو المؤلف فهو أبو الحسين على بن محمد بن جعفر، ونقل عنه فى الكتاب كثيراً. قال النجاشى: «روى الحديث ومات حدث السنّ لم يسمع منه، له كتاب فضل العلم وآدابه، أخبرنا محمد والحسين بن هديّه، قالوا: حدثنا جعفر بن محمد بن قولويه، قال: حدثنا أخى به» (٢).

١ . رجال النجاشى: الرقم ٣١٨.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ٦٨٥.

( ٣٠٤ )

وإذا كان الحقّ ما استظهره المحدث النورى، وأن العبارة لا- تدلّ إلا على وثاقه مشايخه فعلينا بيان مشايخه التى لا تتجاوز ٣٢ شيخاً حسب ما أنهامم المحدث النورى واليك اسماءهم:

١ والده محمد بن قولويه الذى هو من خيار أصحاب سعد بن عبدالله (المتوفى عام ٢٩٩ هـ).

٢ أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسين الزعفرانى نزيل بغداد.

٣ ابو الفضل محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان الجعفى الكوفى، المعروف بالصابونى صاحب كتاب الفاخر فى الفقه.

٤ ثقه الاسلام الكلينى.

٥ محمد بن الحسن بن الوليد.

٦ محمد بن الحسن بن على بن مهزيار.

٧ أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن القرشى الرزاز (٢٣٣ ٣١٦ هـ).

٨ محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى القمى.

٩ الحسن بن عبدالله بن محمد بن عيسى يروى عنه، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب.



١٠ أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه.

١١ أخوه علي بن محمد

بن قولويه.

١٢ أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهيم بن عبدالله بن موسى بن جعفر الموسوي العلوي.

١٣ أبو علي أحمد بن علي بن مهدي بن صدقه الرقي بن هاشم بن

(٣٠٥)

غالب بن محمد بن علي الرقي الانصاري.

١٤ محمد بن عبد المؤمن المؤدب القمي الثقة صاحب النوادر.

١٥ ابو الحسن علي بن حاتم بن أبي حاتم القزويني.

١٦ علي بن محمد بن يعقوب بن اسحاق بن عمّار الصيرفي (المتوفى سنة ٣٣٢ هـ).

١٧ أبو الحسن علي بن الحسين السعدآبادي القمي الذي يروي عنه الكليني.

١٨ أبو علي محمد بن همام بن سهيل الكاتب البغدادي، شيخ الطائفة ووجهها المولود بدعاء العسكري - عليه السلام - (المتوفى سنة ٣٣٢ هـ).

١٩ أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعد التلعكبري الشيباني (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ).

٢٠ القاسم بن محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني وكيل الناحية المقدسه بهمدان.

٢١ الحسن بن زبرقان الطبري.

٢٢ أبو عبدالله الحسين بن محمد بن عامر بن عمران بن أبي بكر الاشعري القمي، الذي أكثر الكليني من روايه عنه.

٢٣ أبو علي أحمد بن إدريس بن أحمد الاشعري القمي (المتوفى سنة ٣٠٦ هـ).

٢٤ أبو عيسى عبيدالله بن فضل بن محمد بن هلال الطائي البصري، وفي بعض النسخ «عبدالله».

٢٥ حكيم بن داود بن حكيم يروي عن سلمه بن خطاب.

(٣٠٦)

٢٦ محمد بن الحسين وفي بعض المواضع، الحسن بن مث الجوهري.

٢٧ محمد بن أحمد بن علي بن يعقوب.

٢٨ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب بن اسحاق بن عمار.

٢٩ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب.

واحتمل المحدث النورى اتحاده مع سابقه بل اتحاد الثلاثه الوارده فى الارقام ٢٧، ٢٨، ٢٩.

٣٠ أبو عبدالله الحسين بن علي الزعفرانى.

٣١ أبو الحسين أحمد بن

عبدالله بن علي الناقد.

٣٢ ابو الحسن محمد بن عبدالله بن علي. (١)

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٢٣.

## ٦ ما ورد في اسناد تفسير القمي

### اشاره

٦ ما ورد في اسناد تفسير القمي

(٣٠٨)

(٣٠٩)

ربما يستظهر ان كل من وقع في اسناد روايات تفسير علي بن ابراهيم المنتهيه إلى المعصومين - عليهم السلام - ثقته، لأن علي بن ابراهيم شهد بوثاقته، واليك عبارته القمي في ديباجه تفسيره قال: «نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم، وأوجب رعايتهم، ولا يقبل العمل إلا بهم» (١).

وقال صاحب الوسائل: «قد شهد علي بن ابراهيم أيضاً بثبوت احاديث تفسيره، وأنها مرويه عن الثقات عن الائمة» (٢).

وقال صاحب معجم رجال الحديث معترفاً بصحة استفادته صاحب الوسائل: «ان علي بن ابراهيم يريد بما ذكره، اثبات صحه تفسيره وان رواياته ثابتة وصادره من المعصومين - عليهم السلام - وأنها انتهت اليه بوساطه المشايخ والثقات من الشيعة، وعلى ذلك فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروى عنهم علي بن ابراهيم بلا واسطه، كما زعمه بعضهم» (٣).

١ . تفسير علي بن ابراهيم القمي: ١ / ٤.

٢ . الوسائل: ٢٠ / ٦٨ ، الفائده السادسه.

٣ . معجم رجال الحديث: ١ / ٤٩ ، المقدمه الثالثه .

(٣١٠)

وتحقيق الحق يستدعي بيان أمور:

### ١ ترجمه القمي

إن على بن إبراهيم بن هاشم احد مشايخ الشيعة فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وكفى فى عظمته أنه من مشايخ الكلينى، وقد أكثر فى الكافى الروايه عنه، حتى بلغ روايته عنه سبعة آلاف وثمانيه وستين مورداً (١) وقد وقع فى أسناد كثير من الروايات تبلغ سبعة آلاف ومائه واربعين مورداً (٢).

وعرفه النجاشى بقوله: «على بن إبراهيم، ابو الحسن القمى، ثقه فى الحديث، ثبت معتمد صحيح المذهب سمع فأكثر وصنف كتباً» (٣).

وقال الشيخ الطوسى فى الفهرست: «على بن إبراهيم بن هاشم القمى، له كتب: منها

## ٢ مشايخه

### ٢ مشايخه

١ إبراهيم بن هاشم ورواياته عنه تبلغ سته آلاف ومائتين وأربعة عشر مورداً.

٢ صالح بن السندی ورواياته عنه تبلغ ثلاثه وستين مورداً.

٣ محمد بن عيسى ورواياته عنه تبلغ اربعمائه وستة وثمانين مورداً.

٤ محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ورواياته عنه تبلغ اثنين وثمانين مورداً.

٥ هارون بن مسلم ورواياته عنه تبلغ ثلاثه وثمانين مورداً.

١ . معجم رجال الحديث: ١٨ / ٥٤ في ترجمه الكليني، الرقم ١٢٠٣٨.

٢ . معجم رجال الحديث: ١١ / ١٩٤ في ترجمته، الرقم ٧٨١٦.

٣ . رجال النجاشي: ٢٦٠، الرقم ٦٨٠.

٤ . الفهرست: ١١٥، الرقم ٣٨٢.

(٣١١)

إلى غير ذلك من المشايخ التي ذكرها صاحب معجم رجال الحديث في الجزء ١١، الصفحة ١٩٥.

## ٣ طبقته في الرجال

### ٣ طبقته في الرجال

كان في عصر أبي محمد الحسن العسكري - عليه السلام - وبقي إلى سنة ٣٠٧ فانه روى الصدوق في عيون أخبار الرضا - عليه السلام - عن حمزه بن محمد بن أحمد بن جعفر، قال: أخبرنا علي بن إبراهيم بن هاشم سنة ٣٠٧(١).

وحمزه بن محمد ترجمه الشيخ في باب من لم يرو عنهم، بقوله: «حمزه بن محمد القزويني العلوي، يروي عن علي بن إبراهيم ونظرائه وروى عنه محمد بن علي بن الحسين بن بابويه»(٢).

وفى بعض أسانيد «الامالي» و«كمال الدين» هكذا: حدثنا حمزه بن محمد إلى قوله: «بم في رجب ٣٣٩ قال: أخبرنا علي بن إبراهيم بن هاشم فيما كتبه إلى في سنة سبع وثلاثمائة».

#### ٤ تعريف للتفسير

#### ٤ تعريف للتفسير

التفسير المنسوب إلى القمي تفسير روائي، وربما جاءت فيها أنظار عن نفس علي بن إبراهيم بقوله: قال علي بن إبراهيم...

أورد في أول تفسيره مختصراً من الروايات المبسوطة المسنده المروي عن الامام الصادق - عليه السلام - عن جدّه أمير المؤمنين - عليه السلام - في بيان أنواع علوم القرآن.

ثم إن محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب النعماني، تلميذ ثقة الاسلام

١. عيون اخبار الرضا - عليه السلام -: ١٦١، الطبعة القديمه.

٢. رجال الشيخ الطوسي: ٤٦٨ ٤٦٩ في باب من لم يرو عنهم.

(٣١٢)

الكليني، مؤلف كتاب «الغيبه» رواها باسناده إلى الامام، وجعلها مقدمه تفسيره، وقد دوّنت تلك المقدمه مفرده مع خطبه مختصره وسميت «المحكم والمتشابه» وطبع في ايران، وربما ينسب إلى السيد المرتضى، وطبع تلك المقدمه مع تفسير القمي تاره، ومستقله أخرى، وأوردها بتمامها العلامه المجلسي في مجلد القرآن من «البحار» (١).

وقد ابتدأ القمي بنقل تلك الروايات مع حذف السند بقوله: «فأما الناسخ والمنسوخ فان عدّه النساء كانت

## ٥ الراوى للتفسىر او من املى علىه

٥ الراوى للتفسىر او من املى علىه

ىروى التفسىر عن على بن ابراهىم، تلمىذه ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر - علىه السلام - .

ومع الأسف، انه لم ىوجد لراوى التفسىر (العباس بن محمد) ذكر فى الأصول الرجالىه، بل المذكور فىها ترجمه والده المعروف ب «محمد الأعرابى» و جدّه «القاسم» فقط. فقد ترجم والده الشىخ الطوسى فى رجاله فى أصحاب الإمام الهادى - علىه السلام - بعنوان محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى العلوى(٣).

قال شىخنا الطهرانى: «وترجم أبو عمرو الكشّى جدّه بعنوان «القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر» وذكر أنه ىروى عن أبى بصىر، وىروى عنه أبو عبدالله محمد بن خالد البرقى»(٤).

١ . البحار: ٩٠ / ١ / ٩٧، طبعه بیروت، والجزء ٩٣، طبعه ایران.

٢ . تفسىر القمى: ١ / ٢٦ / ٢٧.

٣ . رجال الطوسى: ٤٢٤ فى اصحاب الهادى حرف المیم، الرقم ٤١.

٤ . كذا فى الذرىعه ولم نجده فى رجال الكشى المطبوع بالعراق مثل ما فى المتن، ولم یعنونه مستقلاً وانما جاء اسمه فى ترجمه ابى عبدالله بن خالد هكذا: قال نصر بن الصباح: لم یلق البرقى ابا بصىر بل بینهما قاسم بن حمزه.

(٣١٣)

وأما العباس فقد ترجم فى كتب الانساب، فهو مسلم عند النسائىن وهم ذاكرون له ولأعمامه ولاخوانه ولأحفاده عند تعرضهم لحمزه بن الامام موسى بن جعفر الكاظم - علىه السلام - .

فقد ذكر شىخنا المجىز الطهرانى أنه رأى ترجمته فى المجدى، وعمده الطالب ص ٢١٨ من طبع لکنهوى، و بحر الانساب، والمشجر الكشاف، والنسب المسطر المؤلف فى حدود ٦٠٠ هـ ، فعندما ذكر عقب محمد الاعرابى بن القاسم بن حمزه بن موسى - علىه السلام - ،



ذكروا أن محمداً هذا أعقب من خمسة بنين موسى، وأحمد المجدور، وعبدالله، والحسين أبي زبييه، والعباس، وذكروا من ولد العباس، ابنه جعفر بن العباس، ثم ابن جعفر زيدا الملقب ب «زيد سياه»...

وذكر مؤلف «النسب المسطر» (المؤلف بين ٥٩٣ و٦٠٠ هـ) أعقاب العباس. قال: «وأما العباس بطبرستان ابن محمد الاعرابي فله أولاد بها منهم جعفر وزيد والحسن ولهم أعقاب، ويظهر من «النسب المسطر» أنه نزل بطبرستان ولأولاده الثلاثة أعقاب بها وكانت طبرستان في ذلك الأوان مركز الزيديه»(١).

## ٦ التفسير ليس للقمي وحده

٦ التفسير ليس للقمي وحده

إن التفسير المتداول المطبوع كراراً(٢) ليس لعلی بن إبراهيم وحده، وإنما هو ملقّق مما أملاه علی بن إبراهيم علی تلميذه أبي الفضل العباس، وما رواه التلميذ بسنده الخاصّ عن أبي الجارود من الإمام الباقر - عليه السلام -.

١. الذريعة: ٤ / ٣٠٨، بتصريف وتلخيص.

٢. طبع علی الحجر تاره سنه ١٣١٣ واخرى مع تفسير الإمام العسكري، وطبع اخيراً علی الحروف في جزءين.

(٣١٤)

وإليك التعرف علی أبي الجارود وتفسيره:

أما ابو الجارود فقد عرفه النجاشي بقوله: «زيد بن المنذر، أبو الجارود الهمداني الخارفي الأعمى،... كوفي، كان من أصحاب أبي جعفر - عليه السلام - . وروى عن أبي عبدالله - عليه السلام - وتغيّر لما خرج زيد (رضي الله عنه) وقال أبو العباس ابن نوح: هو ثقفى، سمع عطيه، وروى عن ابى جعفر، وروى عنه مروان بن معاويه وعلی بن هاشم بن البريد يتكلمون فيه، قاله البخارى»(١).

وقال الشيخ في رجاله في أصحاب الباقر - عليه السلام -: «زيد بن المنذر أبو الجارود الهمداني، الحوفى الكوفى تابعى زيدى أعمى، اليه تنسب الجاروديه منهم».

والظاهر أن الرجل كان إمامياً، لكنه رجع عندما خرج زيد بن علی فمال اليه وصار زيدياً.

ونقل الكشي روايات في ذمّه (٢)، غير أن الظاهر من الروايات التي نقلها الصدوق، رجوعه إلى المذهب الحق (٣).

وأما تفسيره فقد ذكره النجاشي والشيخ وذكرنا سندهما إليه، واليك نصّهما: فقال الأول: «له كتاب تفسير القرآن، رواه عن أبي جعفر - عليه السلام - . أخبرنا عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا جعفر بن عبدالله المحمدي، قال: حدثنا ابو سهل كثير بن عياش القطان، قال: حدثنا أبو الجارود بالتفسير» (٤).

١ . رجال النجاشي: الرقم ٤٤٨.

٢ . رجال الطوسي: ١٢٢ في اصحاب الباقر - عليه السلام - الرقم ٤، وفي الصفحة ١٩٧ في اصحاب الصادق - عليه السلام - الرقم ٣١.

٣ . رجال الكشي: ١٩٩، الرقم ١٠٤.

٤ . معجم رجال الحديث: ٧ / ٣٢٥ ٣٢٦ وقد نقل الروايات الداله على رجوعه.

( ٣١٥ )

فالنجاشي يروى التفسير بواسطه عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقده وهو أيضاً زبدي.

كما أن الشيخ يروى التفسير عن ابن عقده بواسطتين. قال: «وأخبرنا بالتفسير أحمد بن عبدون، عن ابي بكر الدوري، عن ابن عقده، عن ابي عبدالله جعفر بن عبدالله المحمدي، عن كثير بن عياش القطان وكان ضعيفاً وخرج أيام أبي السرايا معه فأصابته جراحه، عن زياد بن المنذر أبي الجارود، عن ابي جعفر الباقر - عليه السلام -» (١).

إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا الفضل الراوي لهذا التفسير قد روى في هذا التفسير روايات عن عدّه من مشايخه.

١ على بن إبراهيم، فقد خصّ سورة الفاتحه والبقرة وشطراً قليلاً من سورة آل عمران بما رواها عن علي بن إبراهيم عن مشايخه.

قال قبل الشروع في تفسير الفاتحه: «حدثنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر

- عليه السلام -، قال: حدثنا ابو الحسن على بن إبراهيم، قال: حدثني ابي - رحمه الله -، عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله - عليه السلام -.

ثم ذكر عدة طرق لعلي بن إبراهيم (٢).

وساق الكلام بهذا الوصف إلى الآية ٤٥ من سورة آل عمران، ولَمَّا وصل إلى تفسير تلك الآية، أي قوله سبحانه: (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين) أدخل في التفسير ما أملاه الإمام الباقر - عليه السلام - لزياد بن

١ . الفهرست: الرقم ٢٩٣.

٢ . تفسير القمي: ١ / ٢٧، الطبعة الاخيره.

( ٣١٦ )

المنذر ابي الجارود في تفسير القرآن، وقال بعد ذكر الآية: «حدثنا أحمد بن محمد الهمداني (المراد به أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقده وهو زبيدي من قبيله همدان اليمن) قال: حدثنا جعفر بن عبد الله (المراد المحمدي) قال: حدثنا كثير بن عياش، عن زياد بن المنذر ابي الجارود، عن ابي جعفر محمد بن علي - عليه السلام -» (١).

وهذا السند بنفسه السند الذي يروى به النجاشي والشيخ تفسير ابي الجارود، ولما كان الشيخ والنجاشي متأخرين من جامع التفسير، نقل النجاشي عن أحمد بن محمد الهمداني (ابن عقده) بواسطة عدّه من أصحابنا، ونقل الشيخ عنه أيضاً بواسطة شخصين وهما: أحمد بن عبدون وأبو بكر الدورى عن ابن عقده.

وبهذا تبين ان التفسير ملفق من تفسير على بن إبراهيم وتفسير ابي الجارود، ولكل من التفسيرين سند خاص، يعرفه كل من راجع هذا التفسير، ثم انه بعد هذا ينقل عن علي بن إبراهيم كما ينقل عن مشايخه الأخر إلى آخر التفسير.

وبعد هذا التلفيق، كيف يمكن الاعتماد

على ما ذكر في ديباجه الكتاب لو ثبت كون الديباجه لعلى بن إبراهيم نفسه؟

فعلى ذلك فلو اخذنا بهذا التوثيق الجماعى، يجب ان يفرق بين ما روى الجامع عن نفس على بن إبراهيم، وما روى عن غيره من مشايخه، فان شهاده القمى تكون حجه فى ما يرويه نفسه، لا ما يرويه تلميذه من مشايخه.

ثم ان الاعتماد على هذا التفسير بعد هذا الاختلاط مشكل جداً، خصوصاً مع ما فيه من الشذوذ فى المتن.

١ . تفسير القمى: ١ / ١٠٢، الطبعة الاخيريه.

(٣١٧)

وقد ذهب بعض اهل التحقيق إلى ان النسخه المطبوعه تختلف عما نقل عن ذلك التفسير فى بعض الكتب، وعند ذلك لا يبقى اعتماد على هذا التوثيق الضمنى ايضاً، فلا يبقى اعتماد لا على السند ولا على المتن.

ثم ان فى الهدف من التلفيق بين التفسيرين احتمالاً ذكره شيخنا المميز الطهرانى، وهو أنّ طبرستان فى ذلك الاوان كانت مركز الزيديه، فينقدح فى النفس احتمال ان نزول العباس (جامع التفسير) اليها، انما كان لترويج الحق بها، ورأى من الترويج، السعى فى جلب الرغبات إلى هذا التفسير (الكتاب الدينى المروى عن اهل البيت - عليهما السلام -) الموقوف ترويجه عند جميع اهلها على ادخال بعض ما يرويه ابو الجارود عن الإمام الباقر - عليه السلام - فى تفسيره، المرغوب عند الفرقة العظيمه من الزيديه الذين كانوا يسمون بالجاروديه، نسبة اليه» (١).

ثم ان مؤلف التفسير كما روى فيه عن على بن إبراهيم، روى عن عدّه مشايخ أخر استخرجها المتبع الطهرانى فى تعليقه على كتابه القيم «الذريعه إلى تصانيف الشيعة» واليك بيان بعضها:

٢ محمد بن جعفر الرزاز: قال (راوى التفسير): حدثنا محمد بن جعفر الرزاز، عن يحيى بن زكريا، عن على بن حسان،

عن عبد الرحمن بن كثير، عن ابي عبدالله - عليه السلام - في قوله تعالى (ما اصاب من مصيبه...) (٢).

ومحمد بن جعفر بن محمد بن الحسن الرزاز هو شيخ ابي غالب الزراري (المتوفى عام ٣٦٨ هـ) وشيخ ابن قولويه المعروف (المتوفى عام ٣٦٧ هـ أو ٣٦٩ هـ) فلا يمكن ان يكون القائل بقوله: «حدثنا» هو علي بن ابراهيم.

١ . الذريعه: ٣٠٨ / ٤ .

٢ . تفسير القمى: ٢ / ٣٥١ سورة الحديد.

(٣١٨)

والرزاز يروى عن مشايخ كثيرين.

منهم خاله محمد بن الحسين بن ابي الخطاب (المتوفى عام ٢٦٢ هـ).

ومنهم ابو جعفر محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري صاحب «نوادير الحكمه» فقد صرح النجاشي بروايه الرزاز عنه.

٣ ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عامر الأشعري: قال (راوى التفسير): اخبرنا الحسين بن محمد بن عامر الأشعري، عن المعلى بن محمد البصرى عن ابن ابي عمير، عن ابي جعفر الثانى - عليه السلام - فى قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)(١).

والحسين بن محمد بن عامر يروى تفسير المعلى البصرى عنه، وقد اكثر الكلينى من الروايه عنه فى الكافى، ويروى عنه على بن بابويه (المتوفى عام ٣٢٩ هـ) وابن الوليد (المتوفى عام ٣٤٣ هـ) وابن قولويه المتوفى عام ٣٦٩ هـ).

٤ ابو على محمد بن ابي بكر همام بن سهيل: قال (راوى التفسير: حدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مالك، قال: حدثنا القاسم بن ربيع، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر، عن ابي جعفر - عليه السلام - فى قوله تعالى: (فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه)(٢).

وابو على محمد بن همام بن سهيل الكاتب الاسكافى

(المتوفى عام ٣٣٦، كما ضبطه تلميذه التلعكبرى) يروى عنه ابن قولويه فى كامل الزيارات وابو عبدالله محمد بن إبراهيم النعمانى، تلميذ الكلينى فى كتاب «الغيبه».

١ . تفسير القمى : ١ / ١٦٠ سورة المائده.

٢ . تفسير القمى: ٢ / ١٠٤ سورة النور.

(٣١٩)

وقد ذكر شيخنا المجيز الطهرانى ثلثه مَمَّن روى عنه جامع التفسير واليك اسماء بعضهم على وجه الاجمال.

١ ابو الحسن على بن الحسين السعدآبادى القمى الراوى عن أحمد بن ابى عبدالله البرقى.

٢ الشيخ ابو على أحمد بن ادريس بن أحمد الأشعرى القمى (المتوفى ٣٠٦هـ).

٣ الشيخ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن ثابت، الراوى عن الحسن بن محمد بن سماعه (المتوفى عام ٢٦٣هـ).

٤ ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى القمى، الراوى عن ابيه كتاب «قرب الاسناد».

٥ محمد بن ابى عبدالله، وهو ابو الحسين محمد بن عون الأسدى (المتوفى ٣١٢هـ) وهو من مشايخ الكلينى.

٦ حميد بن زياد النينوائى (المتوفى ٣١٠هـ) وهو أيضاً من مشايخ الكلينى.

٧ الحسن بن على بن مهزيار، عن ابيه على.

٨ ابو القاسم الحسنى الراوى لتفسير الفرات عن مؤلفه، و فرات وعلى بن إبراهيم كانا متعاصرين.

إلى غير ذلك من المشايخ الذين يروى عنهم فى هذا التفسير، مع انه لم يوجد روايه على بن إبراهيم عن احد من هؤلاء فى جميع رواياته المرويه عنه فى الكافى وغيره(١).

١ . لاحظ الذريعه: ٤ / ٣٠٢ ٣٠٧.

(٣٢٠)

عندئذ لا يصح القول بأن كل ما ورد فى اسناد تفسير على بن إبراهيم القمى ثقات بتوثيق المؤلف فى ديباجه الكتاب، لما عرفت

ان التفسير ملفق مما رواه جامع التفسير عن على بن إبراهيم، عن

مشايخه إلى المعصومين - عليهم السلام - ومما رواه عن عده من مشايخه عن مشايخهم إلى المعصومين - عليهم السلام - .

اضف إلى ذلك انه لا- يمكن القول بأن مراد القمى من عبارته: «رواه مشايخنا وثقاتنا» كل من وقع في سنده إلى ان ينتهى إلى الإمام، بل الظاهر كون المراد خصوص مشايخه بلا واسطه، ويعرف عنه عطف «وثقاتنا» على «مشايخنا» الظاهر فى الأساتذه بلا واسطه، ولما كان النقل عن الضعيف بلا- واسطه من وجوه الضعف، دون النقل عن الثقة إذا روى عن غيرها خص مشايخه بالوثاقه ليدفع عن نفسه سهم النقد والاعتراض، كما ذكرنا فى مشايخ ابن قولويه، وإلا فقد ورد فى اسناد القمى من لا يصح الاعتماد عليه من أمهات المؤمنين فلاحظ.

( ٣٢١ )

## ٧ اصحاب الصادق - عليه السلام - فى رجال الشيخ

### اشاره

٧ اصحاب الصادق - عليه السلام - فى رجال الشيخ

( ٣٢٢ )

( ٣٢٣ )

قيل: ان جميع من ذكره الشيخ فى رجاله من اصحاب الصادق - عليه السلام - ثقات، وقد استدل عليه بما ذكره الشيخ المفيد فى ارشاده، وهذا لفظه: «نقل الناس عن الصادق - عليه السلام - من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر ذكره فى البلدان، ولم ينقل عن احد من اهل بيته العلماء، ما نقل عنه، ولا- لقى احد منهم من اهل الآثار، ونقله الاخبار، ولا نقلوا عنهم كما نقلوا عن ابى عبدالله، فان اصحاب الحديث قد جمعوا اسماء الرواه عنه من الثقات على اختلافهم فى الآراء والمقالات فكانوا اربعة آلاف رجل» (١).

وقال ابن شهر آشوب فى مناقبه: «نقل عن الصادق - عليه السلام - من العلوم ما لم ينقل عن احد، وقد جمع اصحاب الحديث اسماء الرواه من الثقات على اختلافهم فى الآراء والمقالات فكانوا اربعة آلاف رجل» (٢).

وقال الشيخ محمد بن

على الفتال في «روضه الواعظين»: «قد جمع اصحاب الحديث اسماء الرواه عن الصادق - عليه السلام - من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات وكانوا اربعة آلاف» (٣).

١ . الارشاد: ٢٨٩ طبعه ايران.

٢ . المناقب: ٤ / ٢٤٧.

٣ . روضه الواعظين: ١٧٧.

( ٣٢٤ )

وهؤلاء الاثبات الثلاثة وصفوا تلك الصفوه بالثقات وان كان كلام الشيخ والنجاشي خالياً عن ذلك الوصف كما سيوافيك.

وقد ذكر اهل الرجال ان أحمد بن محمد بن سعيد الحافظ المكنى ب «ابى العباس» المعروف ب «ابن عقده» قد ضبط اصحاب الصادق - عليه السلام - في كتاب رجاله. قال النجاشي في ترجمته: «له كتاب الرجال وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد - عليه السلام -» (١).

ومثله الشيخ في فهرسته، حيث قال: «له كتاب الرجال وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد - عليه السلام -» (٢).

وليس في كلام النجاشي والشيخ توصيف رجاله بالوثاقه.

وعلى كل تقدير، فما ذكره الشيخ المفيد لو كان ناظراً إلى ما جمعه ابن عقده من أصحاب الصادق - عليه السلام -، يكون ما ذكره نفسه ومن تبعه كابن شهر آشوب والفتال شهاده منهم على وثاقه اربعة آلاف رجل من اصحاب الصادق - عليه السلام - . هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان الشيخ قد اخرج اسماء هؤلاء الرواه في رجاله مع غيرهم. قال في ديباجه رجاله: «ولم اجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى (اسماء الرجال الذين رووا عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وعن الأئمه من بعده إلى زمن القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف ومن تأخر عنهم) إلا مختصرات، قد ذكر كل انسان منهم طرفاً، إلا ما ذكره ابن عقده، فانه قد بلغ الغايه في



ذلك، ولم يذكر رجاله باقى الأئمه - عليهم السلام -، وانا اذكر ما ذكره، وأورد ذلك من بعد من لم يذكره» (٣).

١ . رجال النجاشى: ٩٤ الرقم ٢٣٣ .

٢ . الفهرست للشيخ: ٥٣.

٣ . رجال الشيخ الطوسى: ٢.

(٣٢٥)

فبملاحظه هذين الأمرين تصيح النتيجة هى ان ما ذكره الشيخ من اسماء الرواه من اصحاب الصادق - عليه السلام - كلهم ثقات حسب توثيق الشيخ المفيد ومن تبعه.

ثم ان جماعه من المتأخرين تبعوا الشيخ المفيد واقتفوا اثره فى ما ذكره واليك نقل بعض كلماتهم:

قال علم الدين المرتضى على بن جلال الدين عبد الحميد النسابة، الذى هو من علمائنا فى اوائل القرن الثامن فى كتابه «الانوار المضيئه»: ومما اشتهر بين العامه والخاصه ان اصحاب الحديث جمعوا اسماء الرواه عنه - عليه السلام - من الثقات على اختلافهم فى الآراء والمقالات فكانوا اربعة آلاف» (١).

وقال الشيخ الطبرسى فى الباب الخامس كتابه «اعلام الورى باعلام الهدى» فى ذكر مناقب الصادق - عليه السلام -: «ولم عن ينقل عن احد من سائر العلوم ما نقل عنه، فان اصحاب الحديث قد جمعوا اسامى الرواه عنه من الثقات على اختلافهم فى المقالات والديانات، فكانوا اربعة آلاف رجل» (٢).

ثم ان بعض المتأخرين اکتفوا بذكر عدد الرواه عن الصادق - عليه السلام - من دون توصيفهم بكونهم من الثقات.

١ قال المحقق فى «المعتبر»: «انتشر عنه من العلوم الجمه ما بهر به العقول إلى ان قال: وروى عنه من الرجال ما يقارب اربعة آلاف رجل» (٣).

٢ قال العلامة فى «الخلاصه» فى القسم الثانى (فى ترجمه ابن عقده)

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٠، وكتاب (الانوار المضيئه) مخطوط يوجد فى مكتبه السيد مير حامد حسين، راجع الذريعه: ٢ / ٤٤٢.

. اعلام الورى: ١٦٥ ١٦٦ من الفصل الرابع.

٣. المعتبر: ٦٥ فى ضمن الوجه الأول.

(٣٢٦)

ما لفظه: «قال الشيخ الطوسى: سمعت جماعه يحكون عنه انه قال: أحفظ مائه وعشرين ألف حديث بأسانيدھا وأذاكر بثلاثمائه ألف حديث وله كتب ذكرناها فى كتابنا الكبير. منها اسماء الرجال الذين رووا عن الصادق - عليه السلام - اربعة آلاف رجل، واخرج فيه لكل رجل الحديث الذى رواه، مات بالكوفة سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائه» (١).

وما ذكره الشيخ فى رجاله يختلف مع ما نقله العلامة عنه حيث قال «سمعت جماعه يحكون انه قال: احفظ مائه وعشرين الف حديث بأسانيدھا، وأذاكر بثلاثمائه ألف حديث، روى عنه التلعكبرى من شيوخنا وغيره، وسمعنا من ابن المهدي ومن أحمد بن محمد المعروف بابن الصلت، روى عنه وأجاز لنا ابن الصلت عنه بجميع رواياته، ومولده سنة تسع واربعين ومائتين، ومات سنة اثنين وثلاثين وثلاثمائه» (٢) وقد وقفت على عبارہ الشيخ فى الفهرست فلاحظ، وليس فى عبارہ الشيخ فى رجاله وفهرسته مما ذكره العلامة من عدد الرواه عنه اثر.

٣ وقال الشهيد فى «الذكري»: «ان ابا عبدالله جعفر بن محمد - عليه السلام - كتب من اجوبه مسائله اربعمائه مصنف لأربعمائه مصنف، ودون من رجاله المعروفين اربعة آلاف رجل من اهل العراق والحجاز والشام إلى ان قال: ومن رام معرفه رجالهم، والوقوف على مصنفاتهم، فليطالع كتاب الحافظ بن عقده وفهرس النجاشى و...» (٣).

٤ وقال الشيخ الكبير والد الشيخ البهائى مثل ما قاله المحقق فى «المعتبر» واليك نصه: «ومنهم جعفر الصادق - عليه السلام - الذى اشتهر عنه

١. الخلاصه: ٢٠٣ ٢٠٤.

٢. رجال الشيخ: ٤٤٢ فى «باب من لم يرو عن الأئمة».

٣.

الذكرى : ٦ فى ضمن الوجه التاسع.

( ٣٢٧ )

من العلوم ما بهر العقول إلى ان قال: ودون العامه والخاصه ممن برز ومهر بتعلمه من العلماء والفقهاء اربعة الاف رجل، كتراره بن اعين و...» (١).

٥ وقال العلامة المجلسى فى شرحه على الكافى بعد ما نقل ما ذكره العلامة فى «الخلاصه»: «وذكر الأصحاب اخباراً من ابن عقده فى كتاب الرجال والمسموع من المشايخ انه كان كتاباً بترتيب كتب الحديث والفقه وذكر احوال كل واحد منهم، وروى عن كتابه خبراً او خبرين او اكثر، وكان ضعف الكافى» (٢).

ولا- يخفى ان ما ذكره المجلسى يتفاوت مع ما ذكره العلامة فى مختلفه، فان الظاهر من عباره العلامة انه كان على حسب ترتيب الكتب الرجاليه، وانه اخرج لكل رجل كل الأحاديث التى رواها عن الصادق - عليه السلام -.

هذه هى الكلمات الوارده فى المقام التى قد جمعها المتتبع الخبير العلامة النورى فى الفائده الثامنه من خاتمه كتاب «مستدرک الوسائل» وقد راجعنا نفس المصادر فنقلناها عنها.

## نظرنا فى الموضوع

نظرنا فى الموضوع

١ ان اقصى ما يمكن ان يقال: انه صدر توثيق من الشيخ المفيد فى حق اربعة الاف رجل من اصحاب الصادق - عليه السلام -، واما ان مراده هو نفس ما ورد فى رجال ابن عقده، فأمر مظنون او محتمل، إذ لم يكن التأليف فى الرجال فى تلك العصور مختصاً بابن عقده، كيف والمؤلفون فى علم الرجال من عصر الحسن بن محبوب إلى زمن الشيخ الطوسى أكثر من أن يذكر (٣) فلا يصح أن يقال إنَّ الشيخ المفيد ناظر فى عبارته هذه إلى ما كتبه ابن

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

٢ . مرآه العقول كما فى مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

. لاحظ مصفى المقال للعلامه الشيخ آغا بزرك الطهرانى.

( ٣٢٨ )

عقده مع وفور كتب الرجال، بل هى ناظره لما جاء فى الكتب الرجاليه المؤلفه فى تلك العصور فى أصحاب الصادقين، بل الأئمه الطاهرين - عليهم السلام -، ويؤيد ذلك أن الشيخ عبّر بلفظ الجمع وقال: «إن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواه عنه من الثقات» فتخصيص عباره الشيخ المفيد بما جاء فى رجال ابن عقده، أمر لا دليل عليه.

والدليل على أن المقصود من اصحاب الحديث ليس خصوص ابن عقده، أن الشيخ قد التزم فى مقدمه رجاله أن يأتى بكل ما ذكره ابن عقده فى رجاله مع زيادات لم يذكرها ابن عقده، ومع ذلك لم يبلغ عدد أصحاب الصادق - عليه السلام - فى رجال الشيخ أربعة آلاف.

فلو كان مقصود المفيد من أصحاب الحديث هو خصوص ما ذكره ابن عقده، يجب أن يبلغ عدد أصحاب الصادق - عليه السلام - فى رجال الشيخ أيضاً إلى أربعة آلاف، لما التزم به الشيخ فى مقدمته، مع أن المذكور فى رجاله لا يتجاوز عن ثلاثه آلاف وخمسين رجلاً.

نعم اعتذر عنه المحدث النورى بأن ما أسقطه الشيخ فى باب أصحاب الصادق - عليه السلام - أثبتته فى باب أصحاب أبى جعفر الباقر - عليه السلام - وفى باب أصحاب أبى إبراهيم موسى بن جعفر - عليه السلام -، لأن بعض أصحاب الصادق - عليه السلام - أدرك عصر الإمام الباقر - عليه السلام - كما أدرك عصر الإمام الكاظم - عليه السلام -، فاكتمى الشيخ فى رجاله فى الباب المعقود لخصوص أصحاب الصادق - عليه السلام - بذكر من اختص بالصادق ولم يدرك الإمام الباقر، ولا الإمام الكاظم - عليهما السلام -، ولكن «ابن عقده» جعل المناط كل

من روى عن الصادق - عليه السلام - وإن كانت له روايه عن غيره .(١)

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٣ .

( ٣٢٩ )

ولكن الاعتذار غير موجه، لأن ابا العباس ابن عقده قد أفرد لأصحاب كل إمام قبل الصادق - عليه السلام - كتاباً خاصاً. قال الشيخ فى فهرسته: «وله كتاب من روى عن أمير المؤمنين - عليه السلام - وكتاب من روى عن الحسن والحسين، وكتاب من روى عن على بن الحسين - عليهما السلام - وأخباره، كتاب من روى عن أبى جعفر محمد بن على - عليه السلام - وأخباره، كتاب من روى عن زيد بن على ومسنده، كتاب الرجال وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد - عليه السلام -»(١).

ومع هذا التصريح لا يصحّ هذا الاعتذار، نعم لو كان أبو العباس ابن عقده مكتفياً فى التأليف بذكر خصوص أصحاب الإمام الصادق - عليه السلام - أمكن أن يقال إن ما أسقطه الشيخ من أصحابه، أدرجه فى أصحاب الإمامين الهمامين، الباقر والكاظم - عليهما السلام -، والمفروض أن ابن عقده قد أفرد لأصحاب الإمام أبى جعفر - عليه السلام - كتاباً خاصاً وإن لم يؤلف فى أصحاب الإمام الكاظم - عليه السلام - كتاباً.

٣ إن الظاهر من عبارته المتتبع، العلامة النورى، أن ابن عقده هو الذى وثّقهم حيث قال: «الذين وثّقهم ابن عقده، فانه صنّف كتاباً فى خصوص رجاله، وأنهم إلى أربعة آلاف، ووثّق جميعهم»(٢) مع أن العبارات الحاكيه لعمل ابن عقده ليست فيها أيه اشاره إلى توثيق ابن عقده، وإنما الظاهر من عبارة النجاشى والشيخ فى رجالهما وفهرسته هو أن ابن عقده جمع أسماء الرواه عنه، لا أنه وثّقهم، وبذلك يسقط البحث الذى عقده العلامة النورى فى توثيق ابن عقده،

فانه زيدى، وهل يكون توثيقه حجّه أو لا؟ وقد أطنب الكلام فيه.

٤ إن المراجع لما نقلناه من المشايخ يقف على أن المصدر الأساسى

١ . الفهرست: ٥٢.

٢ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

( ٣٣٠ )

لوثاقه هؤلاء الرواه من أصحاب الصادق - عليه السلام - هو الشيخ المفيد، وأما البواقى فقد اقتفوا أثره، وتؤيد ذلك وحده كثير من العبارات، على أن عده من المشايخ قد اقتفت الشيخ المفيد فى عدد الرواه، من غير تصريح بكونهم ثقات او لا، كما أوعزنا اليه.

نعم قد أسند الشيخ الحرّ العاملى فى ترجمه «خليد بن أوفى» التوثيق إلى المفيد وابن شهر آشوب والطبرسى، من دون اسناده إلى ابن عقده. قال: «ولو قيل بتوثيقه (خليد) وتوثيق أصحاب الصادق - عليه السلام - إلا من ثبت ضعفه لم يكن بعيداً، لأن المفيد فى «الارشاد»، وابن شهر آشوب فى معالم العلماء»، والطبرسى فى «إعلام الورى» قد وثّقوا أربعة آلاف من أصحاب الصادق - عليه السلام - والموجود منهم فى جميع كتب الرجال والحديث، لا يبلغون ثلاثة آلاف. وذكر العلامة وغيره أن ابن عقده جمع الأربعة آلاف المذكورين فى كتب الرجال»(١).

٥ الاعتماد على هذا التوثيق وان صدر من شيخ الأمه ومفيدها وأيدته جماعه من الأصحاب، مشكل جداً، لأنه إن أراد بذلك أن أصحاب الصادق - عليه السلام - كانوا أربعة آلاف وكلّهم كانوا ثقات، فهذا أشبه بما عليه الجمهور من أن أصحاب النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - كلهم كانوا عدولاً، وإن أراد أن أصحاب الصادق - عليه السلام - كانوا كثيرين، إلا أن الثقات منهم كانوا أربعة آلاف، فهذا أمر يمكن التسالم عليه لكنه غير مفيد، إذ ليس لنا طريق إلى معرفه الثقات منهم، وليس لنا دليل على

أن ما ذكره الشيخ في رجاله كلهم من الثقات.

٦ أضف إلى ذلك أن الشيخ قد ضعف عده من أصحاب الصادق - عليه السلام -، فقال في الباب المختص بهم: «إبراهيم بن أبي حنيفة ضعيف،

١ . امل الآمل: ١ / ٨٣ لاحظ ترجمه «خليد بن اوفى».

( ٣٣١ )

الحارث بن عمر البصرى أبو عمر ضعيف الحديث، عبد الرحمن بن الهلقام ضعيف، عمرو بن جميع البصرى الأزدي ضعيف الحديث، محمد بن حجاج المدني منكر الحديث، محمد بن عبد الملك الانصارى الكوفى ضعيف، محمد بن مقلاص الاسدى الكوفى ملعون غال» (١) إلى غير ذلك من العبارات فى حق بعض أصحابه، فكيف يمكن أن يقال: إن كل ما جاء به رجال الشيخ نفس ما ذكره الشيخ المفيد.

٧ نعم قد أتعب المتتبع العلامة النورى نفسه الشريفة فى توجيه هذه التصريحات بوجود الضعاف بين أصحاب الصادق - عليه السلام - بما لا يمكن الاعتماد عليه، فقال: «إن المراد من الضعف ما لا ينافى الوثاقه كالروايه عن الضعفاء، او روايه الضعفاء عنه، او الاعتماد على المراسيل، أو الوجاده (٢) أو روايه ما ظاهره الغلو والجبر والتشبيه» (٣).

وأنت ترى أن ما ذكره من التوجيه خلاف الظاهر جداً، والروايه عن الضعفاء والاعتماد على المراسيل وإن كانا من أسباب الضعف عند القدماء، لكن الانصاف أنه إذا أريد الضعف من هذه الناحيه يجب أن يصرح به، ولو اطلق، فالظاهر أن الضعف راجع إلى نفسه.

أضف إلى ذلك أنه قال فى حق بعضهم: «ملعون غال».

فقد خرجنا بهذه النتيجة: أنه لم يثبت التوثيق العمومى لأصحاب الإمام الصادق - عليه السلام - الموجوده فى رجال الشيخ أو ما بأيدينا فى كتب الرجال.

١ . لاحظ رجال الشيخ: ١٤٦، ١٧٨، ٢٣٢، ٢٤٩، ٢٨٥، ٢٩٤، ٣٠٢.

٢ . المراد من الوجاده

نقل الحديث بمجرد وجوده في كتاب من دون أن يكون له طريق إلى نفس الكتاب.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٧٣.

## الفائده الثالثه عشره

### اشاره

الفائده الثالثه عشره

الفائده الثالثه عشره

إن من المصطلحات الرائجه في ألسن أئمه الرجال والتراجم والمحدثين والفقهاء ألفاظ أربعه وهى: الكتاب، الأصل، التصنيف (أو المصنف) والنوادر. وربما يظهر من بعضهم أن كون الرجل ذا أصل أو ذا كتاب وتصنيف من أسباب الحسن والثاقه. فيجب علينا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بينها أولاً، والمعرفه الاجماليه بالاصول المدونه للاصحاب فى عهد الأئمه - عليهم السلام - ثانياً، ووجه العناية بهذه الأصول ومدى دلالتها على وثاقه المؤلف ثالثاً. فنقول: يقع البحث فى مقامات:

## الأول: فى الالفاظ الاربعه

### اشاره

الأول: فى الالفاظ الاربعه

## ١ الكتاب

إن الكتاب مستعمل فى كلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر وكذا من التصنيف على المشهور ولا تقابل بينه وبينهما. بل يطلق على كل منهما الكتاب. فمثلا يقول الشيخ فى رجاله فى ترجمه أحمد بن ميثم: «روى عنه حميد بن زياد كتاب الملاحم وكتاب الدلاله وغير ذلك من الأصول»(١).

وقال فى اسباط بن سالم: «له كتاب أصل»(٢) ومثله ما قاله النجاشى

١ . رجال الشيخ: ٤٤٠ الرقم ٢١. وقال بمثله فى أحمد بن مسلمه (سلمه) (الصفحه ٤٤٠ الرقم ٢٢) وفى أحمد بن الحسين بن مفلس الصفحه ٤٤١ الرقم ٢٦ وفى محمد بن عباس بن عيسى الصفحه ٤٤٩ الرقم ٥١ وفى يونس بن على بن العطار الصفحه ٥١٧ الرقم ٢ وغيرهم من الذين ذكرهم المحقق التستري فى مقدمه القاموس الصفحه ٤٨ ٤٩ فراجع.

٢ . هكذا نقل عن الفهرست فى قاموس الرجال: ١ / ٤٩ وادعى صاحب الذريعه فى ج ٢، الصفحه ١٤٠ الرقم ٥٢٢ ان هذا مطابق



لما فى النسخ الصحىحه. ولكن فى النسخه المطبوعه من الفهرست، الصفحه ٦٣ لا يوجد لفظه كتاب، بل جاء فيها «له اصل».

( ٤٧٥ )

فى ترجمه الحسن بن ايوب: «له كتاب اصل» (١). ويؤيد ذلك ان كثيراً مما اسماه الطوسى اصلاً، سماه النجاشى كتاباً، وبالعكس يعبر هو كثيراً عما سماه النجاشى «النوادر» بعنوان الكتاب وقليلاً ما يتفق عكس ذلك (٢).

## ٢ الاصل

### ٢ الاصل

عرف الاصل بانه الكتاب الذى يمتاز عن غيره بأن جمع فيه مصنفه الاحاديث التى رواها عن المعصوم - عليه السلام - او عن الراوى عنه (٣). وبين العلامه الطهرانى سبب هذه التسميه بقوله:

«ان كتاب الحديث ان كان جميع احاديثه سماعاً من مؤلفه عن الامام - عليه

السلام - او سماعاً منه عن من سمع عن الامام - عليه السلام -، فوجود تلك الاحاديث في عالم الكتابه من صنع مؤلفها وجود اصلى بدوى ارتجالي غير متفرع من وجود آخر... كما ان اصل كل كتاب هو المكتوب الاولى منه الذى كتبه المؤلف فيطلق عليه نسخه الاصلية او الاصل لذلك» (٤).

ويظهر من الوحيد - قدس سره - أن بعضهم قال: إن الكتاب ما كان مَبُوباً ومفصلاً والأصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن كثيراً من الأصول مَبُوبه (٥).

### ٣ التصنيف (المصنف)

٣ التصنيف (المصنف)

ظاهر كلام الشيخ في ديباجه «الفهرست» دالّ على أن التصنيف مقابل

١ . رجال النجاشي: ٥١ الرقم ١١٣.

٢ . الذريعه: ٢٤ / ٣١٥.

٣ . الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهاني: ٣٣ (المطبوع مع رجال الخاقاني).

٤ . الذريعه: ٢ / ١٢٥.

٥ . الفوائد الرجاليه: ٣٤.

( ٤٧٤ )

للأصل، حيث قال فيها:

«إن أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائرى عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنفات والآخر ذكر فيه الاصول».

ثم ذكر أنه نفسه جمع بينهما في «الفهرست» واعتذر عن ذلك بقوله: «لأن في المصنفين من له أصل فيحتاج إلى أن يعاد ذكره في كل واحد من الكتابين» (١).

وقال أيضاً في هارون بن موسى التلعكبرى: «روى جميع الأصول والمصنفات» (٢) كما أنه قال في حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندی: «يروى جميع مصنفات الشيعة وأصولهم» (٣).

ومن هنا جزم المحقق التستري أن بين الاصل والتصنيف تقابلاً، وأن الكتاب أعمّ منهما. فكأنه أراد أن يقول في تعريف المصنف (التصنيف) أنه الكتاب الذى كان جميع أحاديثه أو أكثرها منقولاً عن كتاب آخر سابق وجوده عليه أو كان فيه كلام المؤلف كثيراً بحيث يخرج عن اطلاق القول بأنه كتاب روايه.

وإنما قلنا «أكثرها» لأنه ربما كان بعض الروايات وقليلها، يصل معنعناً ولا يؤخذ من

اصل او كتاب سابق عليه ولكنه لا يوجب ذكره في عداد الأصول قطعاً (٤).

أما الوحيد البهبهاني فيظهر منه أن المصنف أعم من الأصل والنوادر لأنه

١ . الفهرست: ٢٤.

٢ . رجال الشيخ: ٥١٦ الرقم ١.

٣ . المصدر نفسه: ٤٦٣ الرقم ٨.

٤ . هذا قريب ممّا أفاده الوحيد في فوائده الرجاليه: ٣٤ المطبوعه في ذيل رجال الخاقاني فراجع .

( ٤٧٧ )

يطلق عليهما، كما في ترجمه أحمد بن ميثم في فهرس الشيخ، حيث قال: له مصنفات منها كتاب الدلائل، كتاب المتعه، كتاب النوادر، كتاب الملاحم و... (١) ولا يبعد صحه هذا القول، كما يظهر من عبارة الاجلاء كالمحقق والشهيد الثاني وشيخنا البهائي عند ذكر الأصول الاربعمائه وسوافيك كلماتهم إن شاء الله .

فالذي يقوى في النظر أن الكتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما كل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله) (٢) والاصل قسم خاص من الكتاب او المصنف. وذكره في قبال التصنيف لا يدل على كونهما متقابلين، بل الغرض منه بيان اختصاص بعض مصنفات الرجل بكونه اصلا. كما أن ذكر الاصل في قبال الكتاب لا يدل على التقابل أيضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذكر هو العناية بشأن الأصول.

#### ٤ النوادر

٤ النوادر

ذكر النجاشي عند عدّ كتب كثير من الاصحاب أن لهم كتاب «النوادر».

فمثلاً يقول: «الحسين بن عبيدالله السعدي.. له كتب صحيحه الحديث، منها: التوحيد، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...» (٣)

او يقول: «الحسن بن الحسين اللؤلؤي، كوفي ثقة كثير الروايه، له كتاب مجموع، نوادر» (٤).

وكذا يقول: «الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائري، شيخنا - رحمه الله - له كتب، منها: كتاب كشف التمويه والغمه، كتاب التسليم على أمير المؤمنين - عليه السلام - بامر

١ . الفهرس: ٤٩ الرقم ٧٧.



سعيد الالهوازي: «شارك اخاه في تأليف الكتب الثلاثين المصنفه» (رجال النجاشي: ٥٨ الرقم ١٣٦ و ١٣٧)، مع كونها من الاصول.

٣ . رجال النجاشي: ٤٢ الرقم ٨٦.

٤ . المصدر نفسه: ٤٠ الرقم ٨٢.

( ٤٧٨ )

المؤمنين...، كتاب النوادر في الفقه، كتاب مناسك الحج...»(١) .

ويقول في ترجمه صفوان بن يحيى: «وصف ثلاثين كتاباً كما ذكر أصحابنا. يعرف منها الآن: كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الصوم... كتاب البشارات، نوادر»(٢).

والتأمل في الموارد التي ذكرها هو وتبلغ خمسين ومائه مورد يرشدنا إلى أن النوادر اسم للكتب المدونه التي ليس لمطالبتها موضوع معين او ليست لرواياتها شهره متحققه، سواء كانت الاحاديث الواردة فيها عن امام واحد او اكثر، او كان موضوع الكتاب واحداً مع تفرق مضامين رواياته بحيث لا يمكن تبويبها. وإلى هذا أشير في الموسوعه القيمه «الذريعه» حيث جاء فيها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاح في القرون الاربعه الأولى كان يجمع فيها الاحاديث غير المشهوره او التي تشتمل على أحكام غير متداوله او استثنائيه او مستدرکه لغيرها»(٣).

ثم سرد عدداً من أسامي هذه الكتب يقرب من مائتي كتاب وذكر أنه استخرجها من كتب الكشي والنجاشي والطوسي، مصنفي الاصول الرجاليه (قدس سرهم).

ومن هنا يظهر وجه تسميه بعض الأبواب الموجوده في الجوامع الحديثيه بعنوان النوادر، كنوادر الصلاة، ونوادر الزكاه ونحوه. لأن الاحاديث المذكوره

١ . المصدر نفسه: ٦٩ الرقم ١٦٦.

٢ . المصدر نفسه: ١٩٧ الرقم ٥٢٤. ولمزيد الاطلاع انظر الارقام التاليه في نفس المصدر: ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٦، ٤٥، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨١، ٨٥، ٩٩، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٩، ١٤١ وغيرها.

٣ . الذريعه: ٢٤ / ٣١٥.

( ٤٧٩ )

في هذه الابواب إما مستدرکه وإما شاذه غير معمول بها

عند الاصحاح (١)، واما غير قابل لذكر العنوان لها بسبب قلته.

قال الوحيد في فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فيه أحاديث لا تضبط في باب، لقلته بأن يكون واحداً أو متعدداً لكن يكون قليلاً - جداً... وربما يطلق النادر على الشاذ. والمراد من الشاذ ما رواه الراوى الثقة مخالفاً لما رواه الا-كثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاح. ولا يخلو من تأمل» (٢).

هذا، ومن الكتب المشهوره في هذا المضممار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبّه شيبب. قال النجاشى: «ولمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب «نوادير الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيون بدبّه شيبب. قال: وشيبب فامى كان بقم له دبّه ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن. فشبهوا هذا الكتاب بذلك» (٣).

أما النسبه بين الاصل والنوادر، فقال الوحيد - قدس سره -: «الاصل أن النوادر غير الاصل وربما يعدّ من الأصول، كما يظهر في أحمد بن الحسن بن سعيد وأحمد بن سلمه وحرير بن عبدالله» (٤).

اما الأول فقد قال الشيخ في الفهرست: «أحمد بن الحسين بن سعيد، له كتاب النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جملة الاصول» (٥) وقال في الثالث: «حرير بن عبدالله السجستاني، له كتب، منها كتاب الصلاه، كتاب

١. ولعل غرض الشيخ الطوسى من تبديل عنوان النوادر فى كتابه التهذيب بابواب الزيادات للارشاد إلى انها مستدرکه لا شاذه.

٢. الفوائد الرجاليه: ٣٥.

٣. رجال النجاشى: ٣٤٨ الرقم ٩٣٩.

٤. الفوائد الرجاليه: ٣٣.

٥. الفهرست: ٥٠ الرقم ٧٠. والنجاشى ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعيد.

( ٤٨٠ )

النوادر، تعدّ كلها فى الأصول» (١).

كما أن النجاشى قال فى مروك

بن عبيد: «قال أصحابنا القميون: نوادره اصل» (٢). وعلى هذا لا- يبعد صحة القول بأن النسبه بين الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنى جواز أن يكون المؤلف أصلاً من جهة ونوادر من جهة أخرى (٣). واستيفاء البحث والرأى الجازم متوقف على التتبع التام في كتب الفهرس.

بقى شىء وهو أنه قد يقع النوادر والأصل مقابليين للكتاب، كما فى ترجمه معاويه بن الحكيم وعباس بن معروف (٤)، ومن المعلوم كما أشرنا آنفاً ان الغرض بيان الفرق بين الكتاب الذى ليس بأصل او ليس من النوادر وبين ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا يدل على التقابل بينه وبينهما.

وملخص القول: إن الكتاب أعم من الاصل والنوادر، وكذا التصنيف أعم منهما على ما اخترنا والنسبه بين الاصل والنوادر التباين ظاهراً وان لم يكن احتمال نسبه العموم والخصوص من وجه بينهما بعيداً.

### الثانى: فى الاصول المدونه فى عصر ائمتنا - عليهم ال

الثانى: فى الاصول المدونه فى عصر ائمتنا - عليهم السلام -

صرح جمع من أعظم المحدثين والمؤرخين أن أصحاب الائمه - عليهم السلام - صنفوا أصولاً وأدرجوا فيها ما سمعوا عن كل من مواليتهم - عليهم السلام -، لئلا يعرض لهم نسيان وخلط، او يقع فيه دسّ وتصحيف.

١ . المصدر نفسه: ١٨٨ الرقم ٢٥٠.

٢ . رجال النجاشى: ٤٢٥ الرقم ١١٤٢.

٣ . هذا، ولكن ادعى فى الذريعه ان من تتبع الموارد يستنتج ان النوادر ليس اصلاً مروياً. (الذريعه: ٢٤ / ٣١٨).

٤ . قال النجاشى: «معاويه بن حكيم بن معاويه... له كتب، منها: كتاب الطلاق وكتاب الحيض وكتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشى: ٤١٢ الرقم ١٠٩٨ وقال فى عباس بن معروف ان له كتاب الآداب وله نوادر (الصفحه ٢٨١ الرقم ٧٤٣).

( ٤٨١ )

وهذا هو السيد رضى الدين على بن طاووس ينقل



فى كتابه «مهج الدعوات» قسم ادعيه موسى بن جعفر - عليه السلام -، قبل ذكر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابى الوضاح محمد بن عبدالله بن زيد النهشلى (راوى الدعاء) انه قال:

«حدثنى ابى قال: كان جماعه من خاصه ابى الحسن - عليه السلام - من اهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم فى اكمالهم الواح ابنوس لطاف واميال فاذا نطق ابو الحسن - عليه السلام - بكلمه او افتى فى نازله اثبت القوم ما سمعوا منه فى ذلك» (١).

وحكى عن الشيخ البهائى فى «مشرق الشمسين» انه قال:

«قد بلغنا عن مشايخنا (قدس سرهم) انه كان من داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا عن احد من الائمة - عليهم السلام - حديثا بادروا إلى اثباته فى اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او بتمادى الايام» (٢).

وقريب منه ما افاده السيد الداماد فى رواشحه (٣).

ولكن من المؤسف جدا انه لم يتعين لنا عده اصحاب الاصول لاثباته ولا تقريبا ولم يتعين فى كتبنا الرجاليه والفهارس تاريخ تاليف هذه الاصول بعينه ولا تواريخ وفيات مصنفيه (٤). ويظهر من الشيخ الطوسى فى أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانيف الاصحاب واصولهم نشأ من كثره انتشار الاصحاب فى البلدان (٥).

نعم، يستفاد من بعض الاعلام كالمحقق الحلى وامين الاسلام الطبرسى

١ . مهج الدعوات: ٢٢٤ الطبعة الحجرية.

٢ . الذريعة: ٢ / ١٢٨.

٣ . الرواشح: ٩٨، الرشحه ٢٩ .

٤ . صرح بذلك صاحب الذريعة فى ج ٢، الصفحه ١٢٨ ١٣٠.

٥ . الفهرست: ٢٥.

( ٤٨٢ )

والشهيد الأول والشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى والسيد الداماد والشهيد الثانى (قدس سرهم) ان الاصول المذكوره وكذا مؤلفيه لم تكن اقل من اربعمائه وان اكثرها كانت من صنع اصحاب الصادق - عليه السلام -، وناهيك بعض عبائهم:

قال المحقق الحلبي في «المعتبر»: «كتب من اجوبه مسائله أى جعفر بن محمد- عليهما السلام- اربعمائه مصنف سموها اصولاً» (١).

٢ قال الطبرسي في «اعلام الورى باعلام الهدى»: «روى عن الامام الصادق - عليه السلام - من مشهورى اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته فى المسائل اربعمائه كتاب تسمى الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم - عليه السلام -» (٢).

٣ قال الشهيد الثانى فى شرح الدرليه: «استقر امر المتقدمين على اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف سموها اصولاً فكان عليها اعتمادهم» (٣).

٤ قال الشيخ الحسين بن عبد الصمد فى درايته: «قد كتبت من اجوبه مسائل الامام الصادق - عليه السلام - فقط اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف تسمى الاصول فى انواع العلوم» (٤).

٥ قال المحقق الداماد فى «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف من رجال ابى عبدالله الصادق - عليه السلام -، بل وفى مجالس السماع والروايه عنه ورجاله زهاء اربعة آلاف

١ . المعتبر : ١ / ٢٦ (الطبعه الحديثه، قم).

٢ . اعلام الورى : ١٦٦ والذريعه : ٢ / ١٢٩ وما فى المتن مطابق لما فى الثانى ولعل فى المطبوع سقطاً.

٣ . الذريعه : ٢ / ١٣١.

٤ . الذريعه : ٢ / ١٢٩.

(٤٨٣)

رجل. وكتبهم ومصنفاتهم كثيره. إلا ان ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالاصول هذه الاربعمائه» (١).

والظاهر من عباره الطبرسي ان مؤلفى الاصول تلامذه الإمام الصادق والكاظم - عليهما السلام - والظاهر من غيره انهم من تلامذه الإمام الصادق - عليه السلام - فقط. ولعلّ الحصر لأجل كون الغالب من تلامذه الوالد دون الولد.

كما ان الظاهر من الشيخ المفيد على ما حكى عنه انها لا تختص باصحابهما بل

يعمّ غيرهما أيضاً. قال: «وصنف الإماميه من عهد امير المؤمنين - عليه السلام - إلى عصر ابي محمد العسكري - عليه السلام - اربعمائه كتاب تسمى الاصول وهذا معنى قولهم: له اصل» (٢) ولكنه لم يرد ان تأليف هذه الاصول كان في جميع تلك المده بل اخبر بانها ألفت بين هذين العصرين، بمعنى انه لم يؤلف شيء من هذه الاصول قبل ايام امير المؤمنين - عليه السلام - ولا بعد عصر العسكري - عليه السلام -، كما انه لم يرد حصر جميع مصنفات الاصحاب في هذه الكتب الموسومه بالاصول، كيف وهو اعلم بكتبهم وباحوال المصنفين منهم كفضل بن شاذان وابن ابي عمير الذين صنفوا وأكثروا (٣).

قال العلامة الطهراني اعتماداً على ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذا يسعنا

١. المصدر نفسه.

٢. معالم العلماء لابن شهر اشوب: ٣.

٣. وللمجلسي الأول كلام في هذا المجال لا باس بذكره. قال: والذي ظهر لنا من تتبع ان كتب جماعه اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنهم او من كان مثلهم كالحسين بن سعيد كانت من الاصول وان لم يذكروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما يقاربه عن ذلك. فانا تتبعنا ان مع كتبهم تصير الاصول اربعمائه. فان الجماعه الذين ذكرهم الشيخ - رحمه الله - ان لهم اصلاً يقرب من مائتي رجل (روضه المتقين ١٤، الصفحه ٣٤٢).

(٤٨٤)

دعوى العلم الاجمالي بأن تاريخ تأليف جل هذه الأصول إلا اقل قليل منها كان في عصر اصحاب الامام الصادق - عليه السلام - وهو عصر ضعف الدولتين وهو من اواخر ملك بنى اميه إلى اوائل ايام هارون الرشيد، أي من سنه ٩٥ هـ عام هلاك حجاج بن يوسف إلى عام ١٧٠ هـ الذي ولى فيه

ولما لم يكن للاصول ترتيب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبه المسائل النازله المختلفه، عمد اصحاب الجوامع إلى نقل رواياتهم مرتبه مبوبه منقحه تسهياً للتناول والانتفاع. ولجل ذلك قلت الرغبات في استنساخ اعيانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القديمه تدريجاً وتلفت كثير منها في حوادث تاريخيه كاحراق ما كان منها موجوداً في مكتبه سابور بكرخ عند ورود طغرل بيك إلى بغداد سنه ٤٤٨، كما ذكره في «معجم البلدان» (٢).

وكان قسم من تلك الاصول باقياً بالصوره الاولى إلى عهد ابن ادريس الحلبي المتوفى عام ٥٩٨ هـ وقد استخرج من جمله منها ما جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جمله منها عند السيد رضى الدين ابن طاووس كما ذكرها في «كشف المحجبه». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلى حد لم يبق منها إلا ستة عشر. وقد وقف عليها استاذنا السيد محمد الحجه الكوه كمرى رضوان الله عليه فقام بطبعها.

### الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثائق

الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثائق

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسيان وغيرها في الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها في الكتاب المنقول عن كتاب آخر، لتطرق احتمالات زائده في النقل عن الكتاب فالاطمئنان بصدور عين الالفاظ المندرجه في الاصول اكثر والوثوق به أكد.

١ . الذريعه : ٢ / ١٣١.

٢ . المصدر نفسه.

( ٤٨٥ )

ولذا كان الأخذ من الاصول المصححه المعتمده احد اركان تصحيح الروايه، كما قال المحقق الداماد (١) وصرح به المحقق البهائي في «مشرق الشمسيين» حيث ذكر فيه بعض ما يوجب الوثوق بالحديث والركون اليه، منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائه، ومنها تكرره في اصل او اصلين منها فصاعداً بطرق مختلفه واسانيد عديده

معتبره، ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب إلى احد الجماعه الذين اجمعوا على تصديقهم او على تصحيح ما يصح عنهم  
(٢).

ولا يخفى ان هذه الميزه ترشحت إلى الاصول من قبل المثابره الاكيده على كيفيه تأليفها والتحفظ على ما لا يتحفظ عليه غيرهم  
من المؤلفين غالباً.

ويظهر من الشيخ - رحمه الله - ان الاصول الاربعمائه مما اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها.

قال المولى التقي المجلسي: «ذكر الشيخ في ديباجه الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعه في هذه الكتب أى الكتب الاربعه  
مجمع عليها في النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائه التي اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها»  
(٣).

وذكر الشيخ أيضاً في مبحث التعادل والترجيح من «العهده» ان روايه السامع مقدم على روايه المستجيز، إلا ان يروى المستجيز  
اصلاً معروفاً أو مصنفأ مشهوراً (٤)، ودلاله هذه العبارة على شدة الاهتمام بالاصول المدونه من قبل اصحاب الاثمه - عليهم  
السلام - ظاهره.

اما دلاله كون الرجل ذا تصنيف او ذا اصل على وثاقته ومدحه فغير

١. الذريعه : ٢ / ١٢٦.

٢. مستدرک الوسائل : ٣ / ٥٣٥ (نقلا عن مشرق الشمسين).

٣. روضه المتقين : ١٤ / ٤٠.

٤. عده الاصول : ١ / ٣٨٥.

( ٤٨٦ )

معلوم. لأن كثيراً من مصنفى الاصول مالوا إلى المذاهب الفاسده كالواقفيه والفتحيه، وان كانت كتبهم معتمده. وذلك لأن  
مصطلح الصحيح عند القدماء غيره عند المتأخرين، ولا يستتبع صحه حديث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، كما ذكر في كتب  
الدرايه.

قال الوحيد في فوائده: «ثم اعلم انه عند خالى، بل وجدى أيضاً، على ما هو بيالى ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن.  
وعندى فيه تأمل لأن كثيراً من مصنفى

اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده واضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن. ولكن الظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد حسنا لا الحسن الاصطلاحى. وكذا كونه كثير التصنيف وكذا جيد التصنيف وامثال ذلك. بل وكونه ذا كتاب أيضاً يشير إلى حسن ما. ولعل ذلك مرادهم مما ذكروا» (١).

فما ذكره المحقق الطهرانى فى ذريعه من ان قول ائمه الرجال فى ترجمه احدهم ان له اصلا يعد من الفاظ المدح (٢)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنى انه يكشف عن وجود مزايا شخصيه فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنى وثاقته وعدالته وصحة مذهبه.

هذا تمام الكلام فى معرفه الاصل والتصنيف والنوادر.

### الفائده الرابعه عشر

الفائده الرابعه عشر

قد وقفت على دلائل الحاجه إلى علم الرجال فى التمسك بالروايات المرويه عن النبى وعترته الطاهره - عليهم السلام - الوارده فى كتب اصحابنا

١ . الفوائد الرجاليه: ٣٦.

٢ . الذريعه: ٢ / ١٣٠.

( ٤٨٧ )

الاماميه، وعرفت المصادر التى يجب الرجوع اليها فى تمييز الثقات عن الضعاف.

وأما ما يرويه أهل السنه عن النبى الأكرم او الصحابه والتابعين لهم بإحسان فالحاجه إلى علم الرجال فيه أشد وألزم وذلك بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسيه غلبت على الاهداف الدينيه فمنعت الخلفاء من كتابه حديث الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلى. ودام هذا النهى قرابه قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفه الاموى عمر بن عبد العزيز (٩٩ ١٠١ هـ) فاحس بضروره كتابه الحديث، فكتب إلى ابى بكر بن حزم فى المدينه: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانى خفت دروس

العلم وذهاب العلماء ولا- تقبل إلا احاديث النبي، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلك حتى يكون سرّاً» (١).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفة لم تكتب إلا- صحائف غير منتظمة ولا- مرتبه، إلى ان زالت دوله الامويين، وقامت دوله العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون في سنة ١٤٣ هجريه بتدوين الحديث (٢).

كانت للحيوله من كتابه الحديث اثار سلبيه جداً، لأن الفراغ الذي خلفه المنع اوجد ارضيه مناسبه لظهور الدجالين والأبالسه من الاحبار والرهبان من كهنة اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيره نسبوها إلى الانبياء عامه، وإلى لسان النبي الاكرم خاصه. وهذه الاحاديث هي المرويات الموسومه بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالاً، وهي مبنوئه في كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هي حلقات بلاء

١ . صحيح البخارى: ١ / ٢٧.

٢ . تاريخ الخلفاء للسيوطى: ٢٦١، نقلا عن الذهبي.

( ٤٨٨ )

حاقت بالمسلمين. وارجو من الله سبحانه ان يقيض أمه ساعيه في هذا المجال لايفراز هذه المرويات عن النصوص الصحيحه الاسلاميه، وقد بحثنا عن الاثار السلبيه لمنع تدوين الحديث في بحوث حول الملل والنحل (١).

الثانى : ان وضع الحديث والكذب على النبي الاعظم وعلى الثقات من صحابته والتابعين لهم باحسان كان شعار الصالحين وعمل الزاهدين، يتقربون به إلى الله سبحانه، ولا يرون الوضع والاختلاف منافياً للزهد والورع، كل ذلك لاهداف دينيه من دعم مبدأ أو تعظيم امام او تأييد مذهب.

روى الخطيب عن الرجالي المعروف يحيى بن سعيد القطان قوله: «ما رأيت الصالحين فى شىء اكذب منهم فى الحديث» (٢).

ويروى السيوطى عنه أيضا قوله: «ما رأيت الكذب فى أحد أكثر منه فىمن ينسب إلى الخير والزهد» (٣).

ومن اراد أن يقف

على كفيته عمل الوضاعين ومقاصدهم ونماذج من الاحاديث الموضوعه فليرجع إلى الكتابين التاليين:

١ «الموضوعات الكبرى» في اربعة اجزاء، للشيخ ابي الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي البغدادي (المتوفى عام ٥٩٧هـ) وقد ذكر فيه المؤلف الاحاديث الموضوعه، واران الاستقصاء ولم يوفق له، لانه عمل كبير لا يقوم به إلا اللجان التحقيقية.

٢ «اللاكي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه» لجلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١هـ)، إلى غير ذلك من الكتب المؤلفه في هذا المضمار.

١ . لاحظ كتابنا «بحوث في الملل والنحل»: ١ / ٩٥ ٦٥.

٢ . تاريخ بغداد: ٢ / ٩٨.

٣ . اللاكي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه: ٢ / ٤٧٠، في خاتمه الكتاب في ضمن فوائده.

( ٤٨٩ )

الثالث : ان السلطه الامويه كانت تدعم وضع الحديث بشده وحماس لما في تلك الاحاديث المزوره من تحكيم عرش الخلفه واثباته، خصوصا إذا كان الوضع في مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاصح للامويين منهم.

وهذا معاويه ابن هند آكله الاكباد كتب إلى عماله في الآفاق: «لا تجيزوا لاحد من شيعه علي واهل بيته شهاده. وانظروا من قبلكم من شيعه عثمان ومحبيه واهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واكرموهم واكتبوا إلى بكل ما يروى رجل منهم، واسمه واسم ابيه وعشيرته».

وقد كان لهذا المنشور اثر بارز في اكثر الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما كان يبعثه معاويه اليهم من الصلوات والكساء والحباء ويفيضة في العرب منهم والموالي. فكثير ذلك في كل مصر وتنافسوا في المنازل والدنيا، فليس يجيء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاويه ويروى في عثمان فضيله او منقبه إلا كتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً.

ثم كتب معاويه إلى عماله:



«ان الحديث فى عثمان قد كثر وفشا فى كل مصر وفى كل وجه وناحيه، فاذا جاءكم كتابى هذا فادعوا الناس إلى الروايه فى فضائل الصحابه والخلفاء الاولين ولا تتركوا خيرا يرويه احد من المسلمين فى ابى تراب إلا وتأتونى بمناقض له فى الصحابه، فان هذا احب إلى واقر لعينى، وادحض لحجه ابى تراب وشيعته واشد اليهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور على الناس، فرويت اخبار كثيره فى مناقب الصحابه مفتعله لا حقيقه لها، وجدّ الناس فى روايه ما يجرى هذا المجرى حتى اشادوا بذكر ذلك على المنابر، والقى إلى معلمى الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلماهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ماشاء

( ٤٩٠ )

الله (١).

وهذا يعرب عن ان الأهواء الشخصيه، والاعراض المذهبيه، كان لها اثر بعيد فى وضع الحديث على رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -لكى يؤيد كل فريق رأيه ويحق ما يراه حقا.

### علم الرجال والاحاديث غير الفقيه

علم الرجال والاحاديث غير الفقيه

ان الرجوع إلى علم الرجال لا- يختص بمورد الروايات الفقيهه فكما ان الفقيه لا- منتدح له عن الرجوع إلى ذلك العلم ليميز الصحيح عن الساقط، فهكذا المحدث والمؤرخ الاسلاميان يجب عليهما الرجوع إلى علم الرجال فى القضايا التاريخيه والحوادث المؤلمه او المُسرّه. فان يد الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فى مجال التاريخ والمناقب اكثر منها فى مجال الروايات الفقيهيه. ومن حسن الحظ ان قسما كبيرا من التواريخ المؤلفه فى العصور الأولى مسنده لا مرسله، كتاريخ الطبرى لا بن جرير وتفسيره، فقد ذكر اسناد ما يرويه فى كلا المجالين. وبذلك يقدر الانسان على تمييز الصحيح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد

(المتوفى عام ٢٠٩ هـ) وغير ذلك من الكتب المسنده المؤلفه فى تلك العصور.

ولاجل ايقاف القارئ على عده من الكتب الرجاليه لاهل السنه نأتى باسماء المهم منها، ولا غنى للباحث عن الرجوع إلى تلك الكتب الثمينه:

١ «الجرح والتعديل»: تأليف الحافظ عبد الرحمن بن ابى حاتم الرازى (المولود عام ٢٤٠ والمتوفى عام ٣٢٧ هـ) وطبع الكتاب فى تسعه اجزاء، يحتوى على ترجمه ما يقرب من عشرين الف شخص.

١. شرح ابن ابى الحديد: ١١ / ٤٤، ٤٥، نقله عن كتاب الاحداث لابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى.

(٤٩١)

٢ «ميزان الاعتدال فى نقد الرجال»: تأليف ابى عبدالله محمد بن أحمد الذهبى (المتوفى عام ٧٤٨ هـ).

قال السيوطى: «والذى اقله: ان المحدثين عيال الآن فى الرجال وغيرها من فنون الحديث على اربعة: المزى، والذهبي، والعراقى، وابن حجر» (١).

٣ «تهذيب التهذيب». تأليف الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (المولود عام ٧٧٣، والمتوفى عام ٨٥٢ هـ) صاحب التأليف الكثيره منها «الاصابه» و «الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه» وغيرهما.

والاصل فى هذا الكتاب هو «الكمال فى اسماء الرجال» (٢) تأليف الحافظ ابى محمد عبد الغنى بن عبد الواحد بن سرور المقدسى الحنبلى (المتوفى سنه ٦٠٠ هـ).

وهذبه الحافظ جمال الدين يوسف بن الزكى المزى (المتوفى سنه ٧٢٤ هـ) واسماه «تهذيب الكمال فى اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخيص التهذيب واسماه «تهذيب التهذيب» واقتصر فيه على الجرح والتعديل وحذف ما طال به الكتاب من الاحاديث. طبع فى ١٢ جزءا فى حيدر آباد دكن من بلاد الهند عام ١٣٢٥.

٤ «لسان الميزان»: تأليف الحافظ بن حجر العسقلانى وهو اختصار لكتاب «ميزان الاعتدال» للذهبي وقد ذكر فى مقدمه الكتاب كيفيه العمل

الذى قام به فى طريق اختصاره. طبع الكتاب فى سبعة اجزاء فى حيدر آباد دكن من بلاد الهند وأعيد طبعه كسابقه فى بيروت بالافست.

١ . مقدمه «ميزان الاعتدال»، الصفحه «ز».

٢ . لاحظ حول هذا الكتاب من التلخيص والاختصار كشف الظنون : ٢ / ٣٣٠.

( ٤٩٢ )

وهذه الكتب الاربعه هى مصادر علم الرجال عند اهل السنه، فيجب على كل عالم اسلامى الامام بها والاستعانه بها فى تمييز الاحاديث والمرويات المزوره والمختلفه فى طول الاجيال الماضيه، عن الصحاح الثابته.

(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا وفى الآخره). (١)

### الكتب المؤلفه فى حياه الصحابه

الكتب المؤلفه فى حياه الصحابه

قد قام عدّه من المتضلعين فى التاريخ والحديث بتأليف كتب حافظه بترجمه صحابه النبى الاكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - والمهمّ منها ما يلى:

١ «الاستيعاب فى اسماء الاصحاب»: تأليف الحافظ ابى عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنه ٣٦٣ هـ والمتوفى عام ٤٦٣ هـ).

٢ «اسد الغابه»: للعلامه ابى الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزرى المعروف بابن الاثير (المتوفى عام ٦٣٠ هـ) وقد جاء فيه سبعة آلاف وخمسائه ترجمه.

٣ «الاصابه فى تمييز الصحابه»: للحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى السابق ذكره.

وقد قمنا بتأليف كتاب حول صحابه النبى الذين شايعوا علياً فى حياه النبى وبعد رحلته إلى ان لفظوا اخر نفس من حياتهم فبلغ عددهم ٢٥٠ شخصاً طبع منه جزءان.

هذا نهايه البحث عن القواعد الكليه فى علم الرجال، وقد قربت للقارئ الكريم البعيد، ولخصت له الابحاث المسهبه بشكل يسهل تناولها، أشكره سبحانه على هذه النعمه، وارجو منه تعالى ان يكون ما قدمته من المحاضرات خطوه مؤثره لتطور الدراسات العاليه فى الحوزات العلميه المقدسه حتى يتخرج

فى ظل هذه الابحاث ثله متخصصه فى علمى الرجال والدرايه، كما نرجو مثله فى سائر العلوم والفنون.

بلغ الكلام إلى هنا صبيحه يوم الجمعة رابع شوال المكرم من شهر عام ١٤٠٨ هـ كتبه بيمنه جعفر السبحانى ابن الفقيه الشيخ محمد حسين غفر الله لهما. قم المشرفه.

## ٨ هل شيخوخه الاجازه دليل الوثاقه عند المستجيز؟

### اشاره

٨ هل شيخوخه الاجازه دليل الوثاقه عند المستجيز؟

٨ هل شيخوخه الاجازه دليل الوثاقه عند المستجيز؟

إن قسماً من مشايخ الاجازه الذين يجيزون روايه أصل او كتاب لغيرهم، غير موصوفين فى كتب الرجال بالوثاقه، فهل استجازه الثقه عن واحد منهم آيه كونه ثقه أو لا؟ وهذا نظير ما روى الصدوق والشيخ كثيراً من الاصول والكتب بالاستجازه عن عده من المشايخ الذين يعدّون من مشايخهما فى الروايه، فهل استجازه ذينك العلمين أو غيرهما من هؤلاء دليل على وثاقتهم مطلقاً او عند المستجيزين خاصه او لا يدل على شىء من ذلك؟

### توضيحه مع تحقيقه

توضيحه مع تحقيقه

لو قلنا إن روايه الثقه عن شخص آيه كون المروى عنه ثقه عند الراوى، فلا- كلام فى كلام مشايخ الاجازه لأمثال الصدوق والشيخ وغيرهما ثقات، لكن ذلك الاصل ممّا لا أصل له، إلّا إذا أكثر الروايه عنه، كما سيوافيك، وقد عقد المحقق الداماد فصلاً خاصاً فى رواشحه، فراجع الراشحه الثالثه والثلاثين، الصفحه ١٠٤، والكلام فى المقام على غير هذا الاصل. فنقول: إن الاجازه على أقسام:

١ أن يجيز الشيخ كتاب نفسه، فيشترط فى الشيخ المجيز ما يشترط فى سائر الرواه من الوثاقه والضبط، وحكم شيخ الاجازه فى هذا المجال حكم

سائر الرواه الواقعين فى سند الحديث، فيشترط فيه ما يشترط فيهم، ولا يدل استجازه الثقه على كونه ثقه حتى عنده، إذ لا تزيد

الاستجازه على روايه الثقة عنه، فكما انها لا تدل على وثاقه المروى عنه، فهكذا الاستجازه فيجب احراز وثاقه المميز من طريق آخر.

نعم لو كان جميع احاديث كتابه مطابقاً لأحاديث كتاب معتبر، يكون احاديثه مقبوله سواء أكان في نفسه ثقه او ضعيفاً، ولذا قال ابن الوليد استاذ الصدوق في «محمد بن اورمه»

المطعون فيه بالغلو: «ان كل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره، فانه يعتمد عليه ويفتى به، وكل ما تفرد به لم يجز العمل عليه ولا يعتمد» (١).

غير ان تحصيل هذا الشرط مما لا يمكن في هذه العصور، لاندراس المصنفات والاصول بعد الشيخ الطوسي، فقد اصبحت تلك الكتب بعد الجوامع الثانويه (الكتب الأربعة) مرغوبه عنها، لعدم احساس الحاجه إلى كتابتها واستنساخها مع وجود تلك الجوامع، خصوصاً بعد كلام الشيخ في آخر الاستبصار حيث قال: «وارجو من الله تعالى ان تكون هذه الكتب الثلاثه (التهذيب والاستبصار والنهيه) التي سهل الله تعالى الفراغ منها، لا يحتاج معها إلى شيء من الكتب والاصول، لأن الكتاب الكبير الموسوم ب «تهذيب الاحكام» يشتمل على جميع احاديث الفقه المتفق عليه والمختلف فيه، وكتاب النهيه يشتمل على تجريد الفتاوى في جميع ابواب الفقه وذكر جميع ما روى فيه، على وجه يصغر حجمه وتكثر فائدته ويصلح للحفظ، وهذا الكتاب يشتمل على جميع ما روى من الأخبار المختلفه وبيان وجه التأويل فيها والجمع

١ . قال النجاشي: «وحكى جماعه من شيوخ القميين عن ابن الوليد انه قال: محمد بن اورمه طعن عليه بالغلو، فكل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده» لاحظ رجال النجاشي: الرقم ٨٩١.

( ٣٣٧ )

بينها» (١).

٢ إذا اجاز كتاب غيره وكان انتساب الكتاب إلى مصنفه مشهوراً فالاجازه لاجل مجرد اتصال السند، لا لتحصيل العلم بالنسبه إلى مصنفه والاجازات الرائجه بالنسبه إلى الكتب الاربعه وغيرها من المؤلفات الحديثيه المشهوره كلها من هذا القبيل، فليست الاجازه إلا لاجل تحصيل اتصال السند وتصحيح الحكايه عند نقل الحديث

عن شيخ الاجازة بلفظ «حدثنا» إلى ان يصل إلى ارباب الكتب الاربعه وينتهي السند إلى المعصوم - عليه السلام -، وفي هذه الصورة لا- يحرز وثاقه الشيخ بالاستجازة أيضاً، لأن نسبه الكتب إلى اربابها ثابتة، انما الغايه من تحصيلها، تصحيح الحكايه والتمكن من القول ب «حدثنا» إلى ان ينتهي الأمر إلى الإمام، ويكفي فيه نفس الاجازة سواء كان المجيز ثقه ام لا.

ثم ان الظاهر من الصدوق بالنسبه إلى الكتب التي اخذ منها الحديث في «الفقيه» انها كتب مشهوره، عليها المعول واليها المرجع، وان ما ذكره في المشيخه في آخر الكتب، لاجل تحصيل اتصال السند، لا لتصحيح نسبه الكتاب إلى مؤلفه، فلا تدل استجازته على وثاقه من روى عنهم في هذه الكتب.

توضيحه، ان الشيخ الكليني ذكر تمام السند في كتابه «الكافي»، فبدأ الحديث باسم شيخ الاجازة عن شيخه إلى ان ينتهي إلى الشيخ الذي اخذ الحديث عن كتابه، حتى يصل إلى الإمام، وهذه سيرته في غالب الروايات إلا ما شذ.

لكن الشيخ الصدوق وكذا الشيخ الطوسي قد بنيا على حذف اوائل السند والاكتفاء باسم من أخذ الحديث من اصله ومصنفه، حتى يصل السند إلى

١. الاستبصار: ٤ / ٣٠٥.

( ٣٣٨ )

الإمام، ثم وضعها في آخر كتبهم «مشيخه» يعرف بها طريقتهم إلى من اخذ الحديث من كتابه، فهي المرجع في اتصال السند في اخبار كتابهما، وربما اخلا بذكر السند إلى بعض اصحاب الكتب فصار معلقاً. هذا هو دأب الشيخين الصدوق والطوسي.

والظاهر من مقدمه «الفقيه» ان الكتب التي اخذ الصدوق منها الأحاديث وبدأ السند بأسامي مؤلفيها، كتب مشهوره معروفه غير محتاجه إلى اثبات النسبه، فوجود السند إلى هذه الكتب وعدمه سواسيه.

قال في مقدمه الفقيه: «وجميع ما فيه مستخرج من

كتب مشهوره عليها المعول واليهما المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني، وكتاب عبيدالله بن علي الحلبي، وكتب علي بن مهزيار الأهوازي، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادير أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمه تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، وكتاب الرحمه لسعد بن عبدالله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد، ونوادير محمد بن ابي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن ابي عبدالله البرقي، ورساله ابي إلي وغيرها ما الأصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفه في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي واسلافي». (١)

وهذه العبارة من المحدث الاكبر نصّ على ثبوت نسبه هذه الكتب إلى مؤلفيها، ولم يكن هناك ايه حاجه إلى طريق يدل على النسبه، وان ما اتى به في المشيخه من الاسماء لمجرد اتصال السند، فلو اكتفينا بمثل هذا التنصيص من الصدوق، لكان البحث عن صحه طريق الصدوق وعدمها بالنسبه إلى هذه الكتب ونظائرها بحثاً زائداً غير مفيد، اللهم إلا في الكتب غير المعروفه التي لم تثبت نسبتها إلى مؤلفيها، لو نقل عنها فيه، وإلى ذلك كان يميل السيد

١ . الفقيه: ١ / ٤٣ .

( ٣٣٩ )

المحقق البروجردى - قدس سره - في درسه الشريف عندما أفاض البحث في المشيخه، وبذلك يعلم وجه ما افاده الشيخ الطوسي من تقديم روايه السامع على روايه المستجيز إلا فيما إذا روى المستجيز باجازته اصلاً معروفاً او مصنفاً مشهوراً فيسقط الترجيح. (١)

وبذلك يمكن ان يقال: ان البحث عن طرق الشيخ الطوسي ايضاً إلى اصحاب الكتب المعروفه الثابته نسبتها إلى مؤلفيها، بحث زائد غير مفيد، فلا وجه لعد الحديث ضعيفاً او حسناً لاجل ضعف طريقه او عدم ثبوت وثاقه مشايخ اجازته إلى هذه الكتب.

نعم،



الكلام فى تشخيص حال هذه الكتب من حيث ثبوت انتسابها إلى مؤلفيها وعدمه لولا الاحراز، يدخل فى القسم الثالث الذى سيوافيك الكلام فيه.

قال المحقق التستري: «لو كنا نعرف الاصول المشهوره والمصنفات المعروفه كالقدمات، حكمنا بصرحه كثير من احاديث الكافى التى حكموا بعدم صحتها بالاصطلاح الحادث المتأخر، فان اكثر الوسائط، مشايخ اجازته، واكثر احاديثها مأخوذه من مصنفات اصحاب الائمة وأصولهم، وذكر سائر المشايخ لمجرد اتصال السلسله كما هو ديدن اصحاب الحديث، كالمفيد فى ارشاده عند الأخذ من الكافى، والصدوق فى غير فقيهه، والشيخ فى الجزئين الأولين من استبصاره، لكن الأسف ضياع تلك الاصول والمصنفات» (٢).

اما استثناء الفقيه، فلما عرفت من ان الصدوق لا يذكر فى بدء السند إلا اسم الشخص الذى أخذ الحديث عن كتابه، ولا يذكر مشايخ الاجازة إلا فى خاتمه الكتاب المسماه بالمشيخه، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق

١ . عده الاصول: ٥٧ طبعه الهند.

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٦٠.

( ٣٤٠ )

غير مفيد، لأن الكتب المنقوله عنها معروفه مشهوره.

واما استثناء الجزئين الاولين من الاستبصار، فلأنه سلك فيهما على غير النحو الذى سلك فى بقيه الكتاب. قال فى آخر «الاستبصار»: «وكنت سلكت فى أول الكتاب ايراد الاحاديث باسانيدها وعلى ذلك اعتمدت فى الجزء الأول والثانى، ثم اختصرت فى الجزء الثالث وعوّلت على الابتداء بذكر الرواى الذى اخذت الحديث من كتابه او اصله، على ان اورد عند الفراغ من الكتب جمله من الأسانيد يتوصل بها إلى هذه الكتب والاصول، حسب ما عملته فى كتاب «تهذيب الأحكام» إلى ان قال: فما ذكرته عن محمد بن يعقوب...» (١).

والحاصل، انه لو كانت نسبة الكتب التى اخذ منها الحديث إلى مؤلفيها، مثل نسبة كتاب الكافى إلى مؤلفه

او ادنى منها، لما دلت الاستجازه على وثاقه مجيزها وأيضاً لما ضرَّ عدم وثاقه شيخ الاجازه فضلاً عن كونه مشكوك الوثاقه بالنقل عن هذه الكتب، لما عرفت ان نسبه الكتب التي اخذ الصدوق عنها الحديث إلى مؤلفيها، كمثله نسبه الكافي إلى مؤلفه او اقل منها بقليل، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق إلى الكتب غير مفيد ووافقنا في ذلك المحقق التستري حيث قال: «بل يمكن ان يقال بعدم الاحتياج إلى ما فعل في طرق الصدوق، حيث انه صرح في الفقيه بمعروفه طرقه إلى الكتب وان الكتب في نفسها مشهوره» (٢) وقد عرفت منا ما ذكره السيد المحقق البروجردى في درسه.

واما «التهذيبان» فلو كنا متمكنين من تشخيص الكتب الثابته نسبتها إلى مؤلفيها عن غيرها، لاستغينا عن كثير من المباحث التي تدور حول مشيخه

١. الاستبصار: ٤ / ٣٠٤ ٣٠٥ طبعه النجف.

٢. قاموس الرجال: ١ / ٥٩.

( ٣٤١ )

الشيخ الطوسي حتى صارت سبباً لتقسيم احاديثهما حسب اختلاف حال المشايخ إلى الصحيح والموثق والحسن والضعيف، لأن جميع الوسائط بينه وبين صاحب الكتاب، او صاحب الاصل، في الحقيقه مشايخ اجازه لكتاب الغير وأصله، ولكنه امنيه لا تحصل إلا بالسعي الجماعي في ذاك المجال، وقيام لجنة بالتحقيق في المكتبات.

٣ إذا اجاز روايه كتاب لم تثبت نسبته إلى مؤلفه إلا بواسطه الشيخ المجيز ولا شك انه تشترط وثاقه الشيخ المجيز عند المستجيز، إذ لولاه لما ثبت نسبته إلى المؤلف، وبدونها لا يثبت الكتاب ولا ما احتواه من السند والمتن وعادت الاجازه امرأ لغواً فلو كان توثيق المستجيز او ثبوت وثاقه المجيز عند المستجيز كافياً لنا نأخذ بالروايه.

وباختصار، ان الهدف الأسمى في هذا القسم من الاستجازه والاستمداد

من ذكر الطريق إلى اصحاب هذه الكتب، هو اثبات نسبه هذه الكتب إلى اصحابنا ومؤلفيها لا غير، ولا يتحقق هذا الهدف إلا ان يكون الشيوخ المجيزون واحداً بعد واحد ثقات يعتمد على قولهم، فلو لم يكن الشيخ ثقة عند المستجيز، لما كان للاستناد اليه أيه فائده.

وبالجمله، الفائدة العليا من ذكر الطريق في المشيخه، هو اثبات نسبه هذه الكتب إلى مؤلفيها اثباتاً لا غبار عليه، وهذا الهدف لا يتحقق عند المستجيز إلا بكون شيخ الاجازه ثقة عنده، وإلا فلو كان مجهولاً او ضعيفاً او مطعوناً بإحدى الطرق، لما كان لهذه الاجازة فائده. وهذا هو ما يعنى به من ان شيخوخه الاجازه دليل على وثاقه الشيخ عند المستجيز.

وربما يقال بأن الحسن بن محمد بن يحيى المعروف بابن اخى طاهر، عرفه النجاشى بقوله: «روى عن المجاهيل احاديث منكره. رأيت

( ٣٤٢ )

اصحابنا يضعفونه ومات في شهر ربيع الأول سنة ٣٥٨ هـ» (١)، مع انه من مشايخ الاجازه للتلعكبرى، قال الشيخ في رجاله: «روى عنه التلعكبرى وسمع منه سبعة وعشرين وثلاثمائة إلى سنة خمس وخمسين وله منه اجازة» (٢).

ولكنه لا ينافى ما ذكرنا، لامكان ثبوت وثاقته عند المستجيز كما لا يخفى فلو كان ثبوت وثاقته عند المستجيز كافياً لنا ما لم يدلّ دليل على خلافه نأخذ بالحديث إذا وقع في السند وإلا فلا.

١ . رجال النجاشى : الرقم ١٤٩ .

٢ . رجال الشيخ : ٤٦٥، الرقم ٢٣، فى باب من لم يرو عن الائمة .

**٩ الوكالة عن الامام - عليه السلام -**

٩ الوكالة عن الامام - عليه السلام -

ربما تعدّ الوكالة من الإمام، طريقاً إلى وثاقه الراوى، لكنه لا ملازمه بينها وبين وثاقته، نعم لو كان وكيلاً فى الامور المالىه، تكون اماره على كونه أميناً

فى الأُمور المالىة، واين هو من كونه عادلا، ثقه ضابطاً؟ نعم إذا كان الرجل وكيلاً من جانب الإمام طيله سنوات، ولم يرد فيه ذم يمكن ان تكون قرينه على وثاقته وثبات قدمه إذ من البعيد ان يكون الكاذب وكيلاً من جانب الإمام عده سنوات ولا يظهر كذبه للإمام فيعزله.

وربما يستدل على وثاقه كل من كان وكيلاً من قبل المعصومين بما رواه الكلينى عن على بن محمد، عن الحسن بن عبد الحميد، قال: شككت فى أمر «حاجز» فجمعت شيئاً، ثم صرت إلى العسكر، فخرج إلى ليس فينا شك ولا فى من يقوم مقامنا، بامرنا، رد ما معك إلى حاجز بن يزيد» (١).

فلو لم تكن الوكاله ملازمه للعداله، لما كان لرد الإمام - عليه السلام - معنى.

لكن الروايه اخص من المدعى، فان الظاهر ان المراد الوكلاء المعروفون الذين قاموا مقام الائمه بامرهم، وهذا غير كون الرجل وكيلاً للإمام فى أمر ضيعته أو أمر من الامور.

١. الكافى: ج ١، باب مولد الصاحب - عليه السلام -، الحديث ١٤.

( ٣٤٦ )

( ٣٤٧ )

#### ١٠ كثره تخريج الثقة عن شخص

١٠ كثره تخريج الثقة عن شخص

( ٣٤٨ )

( ٣٤٩ )

ان نقل الثقة عن شخص لا يدل على كون المروى عنه ثقه، لشيوع نقل الثقات من غيرهم، نعم كانت كثره النقل عن الضعاف أمراً مرغوباً عنه بين المشايخ وكانت معدوده من جهات الضعف، ولأجل هذا اخرج أحمد بن محمد بن عيسى القمى، زميله أحمد بن محمد بن خالد عن قم، لكثره النقل عن الضعفاء، وقال العلامة فى «الخلاصه»: «إنه أكثر الروايه عن الضعفاء واعتمد المراسيل قال ابن الغضائرى: طعن عليه القمّيون، وليس الطعن فيه، إنما الطعن فيمن يروى عنه، فإنه كان لا يبالي عمّن أخذ،

على طريقه أهل الاخبار، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد من قم، ثم أعاده اليها واعتذر اليه»(١).

وقال النجاشي في ترجمه سهل بن زياد: «كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري وكان يسكنها»(٢).

وعلى ضوء هذا يمكن أن يقال: إن كثره تخريج الثقة عن شخص دليل

١ . الخلاصه: ١٤، القسم الأول .

٢ . رجال النجاشي: الرقم ٤٩٠.

( ٣٥٠ )

على وثاقته لوجهين:

الأول: ما عرفت أن كثره الروايه عن الضعاف كانت تعدّ من أسباب الضعف حتى آل أمر أحمد بن محمد بن خالد، وسهل بن زياد الآدمي إلى الاقصاء من قم.

الثاني: إن كثره النقل عن شخص آيه كون المروي عنه ثقة، وإلاّ عاد النقل لغواً ومرغوباً عنه، وهذا بخلاف قله النقل، فانه مع كونه أمراً متعارفاً يمكن أن يكون للنقل غايات أخرى، غير الاعتماد وهو تعضيد سائر الروايات والتقول، وهذه منتفيه فيما إذا كثر النقل عن شخص.

هذا، وإن صاحب المستدرک قد أفرط في تكثير أسباب التوثيق وجعل نقل الثقة عن شخص آيه كون المروي عنه ثقة، وتمسك بوجوه غير نافع يقف عليها السابر في كتابه.

هذه نهايه الدراسه حول التوثيقات العامه، فقد عرفت الصحيح عن السقيم، وأن المفيد منها قليل بالنسبه إلى غيره.

وبذلك نختم الحديث حول هذا الموضوع ونخوض في موضوع آخر، وهو بيان مدى اعتبار الكتب الاربعه من حيث الصحه والاعتبار، وهو بحث قيم لا يستغنى عنه الفقيه، كما أنه لا يمكن أن يكتفى بما ورد في هذه الدراسه، بل لا بدّ من مواصله البحث والدراسه في هذا المجال، بدقه ومزيد إمعان.

## الفصل السابع دراسه حول الكتب الاربعه

اشاره

الفصل السابع

دراسه حول الكتب الاربعه

١ الكافي.

٢ من لا يحضره

الفقيه.

٣ التهذيب والاستبصار.

١ تقييم احاديث «الكافي»

**١ تقييم احاديث «الكافي»**

**اشاره**

إن البحث عن كتاب الكافي للشيخ الأجل الكليني يقع على وجهين:

الأول: هل كلٌّ من ورد في أسناد الكافي ثقه او لا؟ وهذا هو الذى استقصينا البحث عنه عند البحث عن أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال وأوضحنا الحال فيه فلا نعود اليه.

الثانى: هل هناك قرائن تدلّ على أن كل ما ورد فيه من الروايات صحيح، بمعنى أنه معتبر يصحّ العمل به او لا؟ وهذا ما نبحت عنه فى المقام، ولنقدّم كلمه فى حق المؤلف وكتابه.

إن كتاب الكافي أحد الكتب الاربعه التى عليها تدور رحى استنباط مذهب الإماميه، فان أدله الاحكام وإن كانت أربعه (الكتاب والسنة والعقل والاجماع) على ما هو المشهور بين الفقهاء، إلا أن الناظر فى فروع الدين يعلم أن العمده فى استعمال الفرائض والسنن، والحلال والحرام، هو الحديث وأن الحاوى لجلّها، هو الكتب الاربعه، وكتاب الكافي بينها كالشمس بين نجوم السماء، والمؤلف أغنى من التوصيف وأشهر من التبجيل.

فقد وصف الشيخ المفيد فى شرح عقائد الصدوق كتاب الكافي بأنه أجلّ

( ٣٥٦ )

كتب الشيعة وأكثرها فائده(١).

وقال المحقّق الكركى فى اجازته للقاضى صفى الدين عيسى: «ومنها جميع مصنّفات ومرويات الشيخ الإمام السعيد الحافظ المحدث الثقه، جامع أحاديث أهل البيت - عليهم السلام - أبى جعفر محمد بن يعقوب الكليني، صاحب الكتاب الكبير فى الحديث المسمّى بالكافي، الذى لم يعمل مثله...، وقد جمع هذا الكتاب من الاحاديث الشرعيه، والاسرار الربانيه ما لا يوجد فى غيره، وهذا الشيخ يروى عمّن لا يتناهى كثره من علماء أهل البيت - عليهم السلام - ورجالهم ومحدّثيهم مثل على بن إبراهيم بن هاشم...»(٢).

وقال الشيخ حسين والد شيخنا البهائي في الكتاب الموسوم ب «وصول الاخيار»: «أما كتاب الكافي، فهو للشيخ



أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، شيخ عصره في وقته، ووجه العلماء والنبلاء، كان أوثق الناس في الحديث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنّف كتاب الكافي وهذّبه في عشرين سنة، وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً يحتوي على ما لا يحتوي عليه غيره» (٣).

وقال العلامة المجلسي في مقدمه شرحه على الكافي: «وابتدأت بكتاب الكافي للشيخ الصدوق ثقة الاسلام مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص والعام، محمد بن يعقوب الكليني حشره الله مع الأئمة الكرام لأنه كان أضبط الاصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقة الناجية وأعظمها» (٤).

إلى غير ذلك من كلمات الثناء والاطراء ممّا لا مجال لذكرها.

قال النجاشي في ترجمه الكليني: «محمد بن يعقوب بن اسحاق أبو

١ . شرح عقائد الصدوق: ٢٧، طبعه تبريز.

٢ . بحار الانوار: ١٠٨ / ٧٦ ٧٥.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣٢، الفائدة الرابعة.

٤ . مرآة العقول: ١ / ٣٤.

( ٣٥٧ )

جعفر الكليني وكان خاله علان الكليني الرازي شيخ أصحابنا في وقته بالرى ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم. صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني يسمّى الكافي في عشرين سنة، شَرُحَ كُتِبَهُ: كتاب العقل، كتاب فضل العلم إلى أن عدّ أحداً وثلاثين كتاباً» (١).

ثمّ إن صاحب «لؤلؤة البحرين» نقل عن بعض مشايخه المتأخرين: «أما الكافي فجميع أحاديثه حصرت في ستّة عشر ألف حديث ومائه وتسعه وتسعين حديثاً، الصحيح منها باصطلاح من تأخّر خمسه آلاف واثان وسبعون حديثاً، والحسن مائه وأربعة وأربعون حديثاً، والموثق مائه حديث وألف حديث وثمانيه عشر حديثاً، والقوى منها اثان وثلاثمائه، والضعيف منها أربعمائه وتسعه آلاف وخمسه وثمانون حديثاً» (٢).

وقال المحقّق المتتبع المحدث النورى بعد نقل ذلك الكلام: «الظاهر أن المراد من القوى ما كان بعض رجال سنده أو كله،

الممدوح من غير الإمامي ولم يكن فيه من يضعف به الحديث» (٣).

وقال الشهيد في «الذكرى»: «إن ما في الكافي يزيد على ما في مجموع الصحاح الستة للجمهور وعدّه كتب الكافي اثنان وثلاثون» (٤).

قال في «كشف الظنون» نقلاً عن الحافظ بن حجر: «إن جميع أحاديث صحيح البخاري بالمكرّر، سوى المعلقات والمتابعات، على ما حرّرتّه وحققته، سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعون حديثاً، والخالص من ذلك بلا تكرير ألفا حديث وستمائه وحدثان، وإذا انضمّ إليه المتون المعلقة المرفوعة

١ . رجال النجاشي: الرقم ١٠٢٧.

٢ . لؤلؤة البحرين للمحدث البحراني الطبعه القديمه غير المرقمه في أحوال شيخنا الكليني وذكر بعد هذا عدد سائر الكتب الثلاثة. وما ذكره من الأرقام ينقص عند الجمع ٧٨ حديثاً فلاحظ.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤١ الفائده الرابعه.

٤ . الذكرى: ٦.

( ٣٥٨ )

وهي مائه وخمسون حديثاً، صار مجموع الخالص ألفي حديث وسبعمائه واحداً وستين حديثاً.

وروى أيضاً عن مسلم أن كتابه أربعة آلاف حديث دون المكرّرات وبالمكرّرات سبعة آلاف ومائتان وخمسه وسبعون حديثاً.

وقال ابو داود في أول سننه: «وجمعت في كتابي هذا اربعة آلاف حديث وثمانيه أحاديث من الصحيح وما يشبهه وما يقاربه» (١).

وقد جمع الامام أبو السعادات مبارك بن محمد بن الاثير الجزري (المولود عام ٥٤٤ هـ ، والمتوفى عام ٦٠٦ هـ) جميع ما في هذه الصحاح في كتاب أسماه «جامع الاصول من أحاديث الرسول» فبلغ عدد أحاديثه «٩٤٨٣». قال ياقوت في معجمه: جمع الجزري فيه بين البخاري والمسلم والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي والترمذي، عمله على حروف المعجم وشرح غريب الاحاديث ومعانيها وأحكامها وصنّف رجالها وتبّه على جميع ما يحتاج اليه منها (٢).

هذا حال الكتاب ومكانته، وإليك بيان مدى صحّه رواياته.

**الصحيح عند القدماء والمتأخرين**

-  
الصحيح عند القدماء والمتأخرين

تقسيم الحديث إلى

الاقسام الاربعه المشهوره تقسيم جديد حدث من زمن الرجالى السيد أحمد بن طاووس أستاذ العلامة وابن داود الحلين، بعد ما كان التقسيم بين القدماء ثنائياً غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فما أيدته القرائن الداخليه كوثاقه الراوى، أو الخارجيه كوجوده فى أصل معتبر

١ . كشف الظنون، كما فى مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤١. لاحظ فتح البارى فى شرح أحاديث البخارى: ١ / ٤٦٥، الفصل العاشر فى عد أحاديث الجامع.

٢ . راجع مقدمه جامع الاصول: الجزء ١٢.

( ٣٥٩ )

معروف الانتساب إلى جماعه كزراره ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار، فهو صحيح، أى معتبر يجوز الاستناد اليه، والفاقد لكلتا المزييتين غير صحيح، بمعنى انه غير معتبر لا يمكن الركون اليه، وان امكن ان يكون صادراً عنهم.

هذا هو التقسيم المعروف بين القدماء إلى عصر الرجالى المعروف ابن طاووس.

اما بعده، فقد آل الأمر إلى التقسيم الرباعى، بتقسيمه إلى صحيح وموثق وحسن وضعيف، واما الباعث لهذا التقسيم ورفض التقسيم الدارج بين القدماء، فليس هنا محل ذكره ولعل السبب هو ان القرائن المورثه للاطمئنان آل إلى القله والندره حسب مرور الزمان، وأوجب ضياع الاصول والمصنفات المؤلفه بيد اصحابها الثقات، فالتجأ إلى وضع التقسيم الرباعى الذى يبتنى على ملاحظه السند واحوال الراوى، وعلى كل تقدير فهناك اصطلاحان للحديث الصحيح.

والهدف من البحث هنا، هو استعراض صحه احاديث الكافى حسب اصطلاح القدماء، اعنى اعتبارها لاجل القرائن الداخليه او الخارجيه، وممن أصر على ذلك شيخ مشايخنا المحدث النورى فى الفائده الربعه من خاتمه المستدرک، واعتمد فى ذلك على وجوه اربعه، أهمها الوجه الرابع الذى استعرضناه عند البحث عن ادله نفاه الحاجه إلى علم الرجال، لانه كان وجهاً عاماً يعم الكافى وغيره من

سائر الكتب الأربعة، وهو الاعتماد على ما صرح به مؤلفوه على صحة ما ورد فيها، وقد عرفت مدى متانه ذلك الوجه، وهنا نستعرض الوجوه الثلاثة الباقية، فهي حسب اعتقاده تثبت اعتبار احاديثه وتغنى الباحث عن ملاحظه حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعه فيه، وتورث الوثوق والاطمئنان بصدورها وصحتها بالمعنى المعروف بين القدماء، واليك تلك الوجوه الثلاثة:

الثلاثة:

( ٣٦٠ )

### الوجه الأول: المدائح الواردة حول الكافي

الوجه الأول: المدائح الواردة حول الكافي

ان المدائح الواردة في حق الكتاب، تقتضى غناء الفقيه عن ملاحظه آحاد رواته، واليك المدائح اجمالاً وان مرّ تفصيلها في صدر البحث.

١ وصفه الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق بأنه اجل كتب الشيعة واكثرها فائده.

٢ وعرفه المحقق الكركي في اجازته للقاضي صفى الدين عيسى بانه لم يعمل مثله.

٣ وقال الشهيد في اجازته للشيخ زين الدين ابى الحسن على بن الخازن: «لم يعمل للاماميه مثله».

٤ وقال محمد امين الدين الاسترآبادى: «وقد سمعنا من مشايخنا وعلمائنا انه لم يصنف فى الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه».

٥ ووصفه العلامة المجلسي بانه اضبط الاصول واجمعها واحسن مؤلفات الفرقه الناجيه واعظمها.

وهذه المدائح لا- ترجع إلى كبر الكتاب وكثره احاديثه فانه مثله واكبر منه ممن تقدم او تأخر عنه، كان كبيراً متداولاً بينهم، كالمحاسن لاحمد بن محمد بن خالد البراقى، ونوادير الحكمه لمحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، وانما هي لاجل اتقانه وضبطه وتثبته.

اقول: لا يخفى انه يستفاد من هذه المدائح اعتبار الكتاب بما هو هو، فى مقابل عدم صلاحيته للمرجعيه والمصدرية، لانه لازم قولهم «اجل الكتب واكثرها فائده» او «انه لم يعمل مثله فى الاسلام». اما استفاده غنى المستنبط عن ملاحظه آحاد رجال احاديثه، وان كل ما فيه معتبر فلا، إذ

ولاجل ذلك لا يتبادر ذلك المعنى من توصيف غير الكافي بهذه الصفات كمعاجم اللغه والتاريخ والسير، مثلاً إذا قيل: «لسان العرب» من أجل الكتب فى اللغه او ان تاريخ الطبرى لم يعمل مثله.

وقد ذكر - قدس سره - فى ضمن الوجه الثالث الذى سيوافيك، ما يمكن ان يكون مؤيدا لكلامه هذا وقال: «ان هناك كتباً لا ينظر إلى اسانيد احاديثها، فلا يكون الكافى أجل هذه الكتب إلا إذا اشتمل على تلك المزيه، وإلا فلا يصح ان يعدّ من اجلها».

اقول: لم اقف على كتاب يشتمل على تلك المزيه، ولو اراد منه الاصول المؤلفه فى عصر الاثمه، فصريح الشيخ فى «العهده» اشتراط صحه الاحتجاج بها بكون راويها ثقه. قال فى بيان ما هو المختار فى باب حجه خبر الواحد: «وجدت الفرقه المحقه مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم، ودونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى ان واحداً منهم إذا افتى بشيء لا يعرفونه، سألوه من اين قلت هذا. فاذا أحالهم على كتاب معروف، او اصل مشهور وكان راويه ثقه لا ينكر حديثه، سكتوا وسلموا الأمر فى ذلك وقبلوا قوله» (١).

وهذه العبارة صريحه فى ان ورود الخبر فى الاصول المدونه، لم يكن كافياً فى الاحتجاج ما لم يحرز وثاقه راويه، فاذا كان هذا حال الاصول فغيرها اولى بلزوم المراجعه.

وعلى فرض وجود ما لا ينظر إلى اسانيده فالظاهر ان المراد من قولهم «ان الكافى اجل الكتب» وما اشبه هذا، تفوقه على سائر الكتب الحديثيه من جهه الاسلوب والتبويب والجامعيه والضابطيه، إلى غير ذلك من المزايا التى لا توجد

فى نظائرها المتقدمه عليه او المتأخره عنه، لا انه جامع لمزيه كل كتاب

١ . عده الاصول: ٣٣٨، الطبعة الحديثه.

( ٣٤٢ )

كان قبله، ويعلم مفاد هذه المدائح من امعان النظر فى الكتب التى مدحت بهذه المدائح مثلاً يقال: «البحار جامع حديثى لم يعمل مثله» او «الجواهر من جلائل الكتب الفقيهيه» فليس النظر تصحيح كل ما فى البحار من الروايات، وتصديق كل ما جاء فى الجواهر من الفتيا، بل الجامعيه فى الأول، وكثره الفروع ودقه النظر فى الثانى هى الباعثه إلى توصيفهما بما ذكرناه، وليس المراد ان كل مزيه موجوده فى الكتب الحديثيه او الفقيهيه موجوده فيهما.

### الوجه الثانى: المدائح الوارده فى حق المؤلف

الوجه الثانى: المدائح الوارده فى حق المؤلف

ذهب المحدث النورى إلى ان المدائح الوارده فى حق الكلينى، تستلزم صحه روايات كتابه واعتبارها وعدم لزوم المراجعه إلى آحاد اسناد رواياتها واليك بعض تلك المدائح:

١ قال النجاشى: «ان الكلينى أوثق الناس فى الحديث واثبتهم».

٢ وقال العلامة فى «الخلاصه» بمثله.

وهذا القول من مثل النجاشى لا يقع موقعه إلا ان يكون الكلينى واجداً لكل ما مدح به الرواه والمؤلفون مما يتعلق بسند الحديث واعتبار الخبر، ومن اجل المدائح واشرف الخصال المتعلقه بالمقام، الروايه عن الثقات ونقل الاخبار الموثوق بها، كما ذكره فى تراجم جماعه.

قال الشيخ فى «الفهرس»: «على بن الحسن الطاطرى كان واقفياً شديداً العناد فى مذهبه إلى ان قال: وله كتب فى الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم».

وقال ايضاً: «جعفر بن بشير، كثير العلم ثقه روى عن الثقات ورووا عنه».

( ٣٤٣ )

وقال النجاشى بمثله فى ترجمه محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى.

وقال الشيخ فى «العهده»: «سوّت الطائفه بين ما يرويه محمد بن ابى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن



محمد بن ابى نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون إلا ممن يوثق به، وبين ما اسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم».

وصرح العلامة فى «المختلف» بأن ابن ابى عقيل شيخ من علمائنا تقبل مراسيله لعدالته ومعرفته.

فاذا كان ابو جعفر الكلينى او ثقتهم واثبتهم فى الحديث، فلا بد وان يكون جامعاً لكل ما مدح به آحادهم من جهه الروايه فلو روى عن مجهول، او ضعيف ممن يترك روايته، او اخبراً يحتاج إلى النظر فى سنده، لم يكن او ثقتهم واثبتهم، فان كل ما قيل فى حق الجماعه من المدائح والاصاف المتعلقه بالسند يرجع اليهما، فان قيس مع البزنطى واضرابه وجعفر بن بشير لا بد وان يحكم بوثاقه مشايخه، وان قيس مع الطاطرى واصحاب الاجماع، فلا مناص من الحكم بصحة حديثه وانه لم يودع فى كتابه إلا ما تلقاه من الموثوقين بهم وبرواياتهم.

ثم ان النجاشى قال بعد توصيفه بالاوثقيه بانه ألف الكافى فى عشرين سنه، وظاهر ان ذكره لمدته تأليفه لبيان اثبتيته وانه لم يكن غرضه مجرد جمع شتات الاخبار، فانه لا يحتاج إلى هذه المده الطويله، بل ولا إلى عشرها، بل الغرض جمع الاحاديث المعتمده المعتمده الموثوق بها، وهذا يحتاج إلى هذه المده، لاحتياجه إلى جمع الاصول والكتب المعتمده، واتصالها إلى اربابها بالطرق المعتمده والنظر فى متونها وتصحيحها وتنقيحها.

ويظهر من اوثقيته واثبتيته أيضاً، انه مبرء عن كل ما قدح به الرواه وضعفوا

( ٣٦٤ )

به من حيث الروايه، كالروايه عن الضعفاء والمجاهيل، وعمن لم يلقه، وسوء الضبط، واضطراب ألفاظ الحديث، والاعتماد على المراسيل التى لم يتحقق وثاقه الساقط عنده، وامثال ذلك مما لا ينافى العداله ولا يجتمع مع الثبوت والوثاقه (١).

وقد نقلنا كلامه

بطوله لما فيه من فوائد ونكات، ومع ذلك كله، فالنتيجه التي استنبطها غير صحيحه لوجوه:

أولاً: ان الاوثقيه صفه تفضيل من الوثاقه، والمراد منه التحرز عن الكذب لاجل العدالة والورع، كما ان الاثبتيه وصف تفضيل من التثبت، والمراد منه قله الزلّه والخطأ وندرته الاشتباه، فلو كان غير متحرز عن الكذب لا يكون ثقّه، ولو كان كثير الزله والخطأ، لا يكون ثبناً.

هذا حال الماده، وعليه يكون معنى «الايوثق» هو الواقع في الدرجه العليا من التحرز عن الكذب، كما يكون معنى «الاثبت» هو المصون عن الزله والعثره بوجه ممتاز.

وعلى ذلك فلا يدل اللفظان على ما رامه المحدث النورى وان اتعب نفسه الشريفه في جمع الشواهد لما قصده.

وبالجمله، لا يستفاد من اللفظين ان كل ما يوصف به معدود من الرواه في الفضائل فهو حاصل فيه على الوجه الاتم والاشد بل المراد تنزيهه من جهه التحرز عن الكذب، وتوصيفه من جهه الصيانه عن الاشتباه والزله، وانه من تينك الجهتين في الدرجه العليا.

واين هو من صحه عامه رواياته لاجل وثاقه روايتها، او اكتنائها بالقرائن الداخليه، كما هو المدعى؟

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٣٤ ٥٣٥.

( ٣٦٥ )

ثانياً: اتصاف جماعه من اصحابنا بعدم الروايه او الارسال إلا عن ثقّه، على فرض ثبوته، فضيله لهم، ليست لها دخاله في الاتصاف بالوثاقه، بحيث لو لم يكن الكليني مثلهم لا- يكون اوثق الناس واثبتهم، لما عرفت من ان الماده والهيئه لا ترميان إلا إلى التحرز عن الكذب، والسداد عن الزله وقله الاشتباه، من دون نظر إلى سائر الجهات.

ثالثاً: ان الروايه عن الضعفاء مع ترك التسميه يخالف الوثاقه، واما الروايه عنهم معها فلا- يخالفها ابداً، نعم اكثار الروايه من الضعفاء كان امراً مذموماً، وقد رُمى

به أحمد بن محمد بن خالد البراقى، واما النقل عنهم على الوجه المتعارف مع التسميه فلا ينافى الوثاقه والثبت، فلا مانع من ان يروى الكلينى مع ذكر اسمائهم ومع ذلك يكون من اوثق الناس واثبتهم.

رابعاً: ان المتحرزين فى النقل عن الضعفاء، انما يتحرزون فى النقل عنهم بلا واسطه، واما النقل عنهم بواسطه الثقات، فقد كان رائجاً، وهذا هو النجاشى لا- يروى إلا- عن ثقه بلا- واسطه، واما معها فيروى عنه وعن غيره، ولاجل ذلك يقول فى ترجمه ابى المفضل محمد بن عبدالله بن محمد: «كان سافر فى طلب الحديث عمره، اصله كوفى وكان فى أول امره ثباً ثم خلط، ورأيت جل اصحابنا يغمزونه ويضعفونه، له كتب إلى ان قال: رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الروايه عنه إلا بواسطه بينى وبينه» (١).

وعلى ذلك فأقصى ما يمكن ان يقال: ان الكلينى لا يروى فى كتابه بلا واسطه إلا عن الثقات، واما معها فيروى عن الثقه وغيره، واما الالتزام بالنقل عن الثقات فى جميع السلسله فلم يثبت فى حق احد، إلا المعروفين بهذا الوصف، اعنى ابن ابى عمير وصفوان والبزنطى كما اوضحناه.

١ . رجال النجاشى: الرقم ١٠٥٩.

( ٣٦٦ )

خامساً: إن تأليف الكافى فى عشرين سنه، لم يكن لأجل تمييز الصحيح عن غيره، وجمع الروايات الموثوق بها فقط، بل كان هذا أحد الاهداف، ولكن كان هناك أسباب أخر لطول المدّه، وهو السعى فى العثور على النسخ الصحيحه المقروءه على المشايخ، أو المسموعه عنهم وانتخاب الصحيح عن الغلط، والأصح من الصحيح، والدقه فى مضمون الروايه، ووضعها فى الباب المناسب له، إلى غير ذلك من الاسباب التى تأخذ الوقت الثمين من المؤلف، ولم يكن التأليف يومذاك

أمراً سهلاً، ولم تكن الكتب مطبوعه منتشره حتى يمهد الطريق للمؤلف.

نعم، مع ذلك لم يكن هدفه أيضاً مجرد الجمع بلا-دقه، والتأليف بلا-ملاحظه الاسناد والمتون، ولكن لا على وجه يغنى عن ملاحظه الاسناد مطلقاً، وعلى كل حال، فالكتاب مع جلالته عمل فردى لا يمكن أن يكون نقياً عن الاشتباه والزله غير محتاج إلى التنقيب والتفتيش، فجهوده الكبرى مشكوره لا يستغنى عنها، ولكن لا يكتفى بها.

### الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبه الصغرى

الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبه الصغرى

أشار السيد على بن طاووس فى «كشف المحجّه» فى مقام بيان اعتبار الوصيه المعروفه التى كتبها أمير المؤمنين لولده الحسن - عليهما السلام - وقد نقلها من كتاب «رسائل الائمه» للكلىنى، إلى وجه آخر لا اعتبار أحاديث الكافى وقال ما هذا لفظه: «والشيخ محمد بن يعقوب كان حياً فى زمن وكلاء المهدي صلوات الله عليه : عثمان بن سعيد العمري، وولده أبى جعفر محمد، وأبى القاسم بن روح، وعلى بن محمد السيمرى (رحمهم الله)، وتوفى محمد بن يعقوب قبل وفاه على بن محمد السيمرى، لأن على بن محمد السيمرى توفى فى شعبان سنه تسع وعشرين وثلاثمائه والكلىنى توفى ببغداد سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه، فتصانيف الكلىنى ورواياته فى زمن الوكلاء

( ٣٤٧ )

المذكورين فى وقت يجد طريقاً إلى تحقيق منقولاته وتصديق مصنفاته»(١).

ونقله المحدث الحرّ إلى قوله «فى زمن الوكلاء المذكورين»(٢) ولم ينقل تتمه كلامه الذى هو أوفى دلالة على ما هو بصدده اثباته.

وقال المحدث النورى بعد نقل كلام السيد: «نتيجة ما ذكره من المقدمات عرض الكتاب على أحدهم وإمضاؤه وحكمه بصحته، وهو عين إمضاء الإمام - عليه السلام -، وهذا وان كان أمراً غير قطعى يصيب ويخطئ، ولا يجوز التشبث به فى المقام، إلا أن

التأمل فى مقدماته يورث الظن القوى والاطمئنان التامّ او الوثوق بما ذكره، فانه - رحمه الله - كان وجه الطائفه وعينهم ومرجعهم كما صرحوا به، فى بلد اقامه النّوّاب، وكان غرضه من التّأليف، العمل به فى جميع ما يتعلق بامور الدين، لاستدعائهم وسؤالهم عنه ذلك كما صرح به فى أول الكتاب، وكان بمحضه فى بغداد، يسألون عن الحجّه - عليه السلام - بتوسّط أحد من النّواب عن صحه بعض الاخبار، وجواز العمل به، وفى مكاتيب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى اليه - عليه السلام - من ذلك جمله وافره وغيرها، فمن البعيد أنه - رحمه الله - فى طول مده تأليفه وهى عشرون سنه لم يعلمهم بذلك، ولم يعرضه عليهم مع ما كان فيما بينهم من المخالطه والمعاشره بحسب العاده وكانت الشيعة يسألون عن الابواب حوائج وأموراً دنيويه تعسرت عليهم يريدون قضاءها وإصلاحها، وهذا أبو غالب الزرارى استنسخ قسماً كبيراً من أبواب الكافى ورواه عن مؤلفه بالقراءه عليه او بالاجازة، فمن البعيد أن لا يعرضه على الأبواب مع أنه رفع مشكله زوجته فوافاه الجواب.

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣٢. وجاءت العبارة المذكوره فى المحجّه المطبوعه (الصفحه ١٥٩) الى قوله «تحقيق منقولاً-ته» وليس من الجملة الاخيريه فيها أثر، نعم توجد فى النسخه المكتوبه المصححه بقلم المحدث النورى فى حاشيتها العبارة الاخيريه.

٢ . الوسائل: ٢ / ٧١.

( ٣٦٨ )

وكان عرض الكتاب على النّواب مرسوماً، روى الشيخ فى غيبته أنه لما عمل الشلمغانى كتاب التّكليف، قال الشيخ أبو القاسم بن روح: اطلبوا إلىّ لأنظره، فجاءوا به فقرأه من أوله إلىّ آخره، فقال ما فيه شيء إلاّ وقد روى عن الاثمه إلاّ فى موضعين أو ثلاثه، فانه كذب عليهم فى روايتها

وقد سئل الشيخ من كتب ابن أبي العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه فقيل: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى؟ فقال: أقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال صلوات الله عليه: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا».

فمن البعيد غايه البعد أن أحداً منهم (النواب) لم يطلب من الكليني هذا الكتاب الذى عمل لكافه الشيعة، او لم يره عنده ولم ينظر اليه، وقد عكف عليه وجوه الشيعة وعيون الطائفة، وبالجملة فالناظر إلى جميع ذلك لعلّه يطمئن إلى ما أشار اليه السيد الأجل، وتوهم أنه لو عرض على الإمام - عليه السلام -، او على أحد من نوابه لذاع واشتهر، منقوض بالكتب المعروضه على آباءه الكرام صلوات الله عليهم، فانه لم ينقل الينا كل واحد منها إلا بطريق أو بطريقين»(١).

أقول: ما ذكره مبنّى على أمرين غير ثابتين، بل الثابت خلافه.

١ كون الكليني مقيماً ببغداد وقام بتأليفه بمرأى ومسمع من النواب، وكان بينه وبينهم مخالطه ومعاشره.

٢ إن الجبهه الباعثه إلى عرض كتاب (التكليف) على أبى القاسم بن روح، كانت موجوده فى الكافى أيضاً واليك بيان الأمرين:

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣٢ ٥٣٣.

( ٣٦٩ )

أما الأول: فيه أولاً: أن صريح قول النجاشى فى ترجمته «شيخ أصحابنا فى وقته بالرى ووجههم» أنه كان مقيماً بالرى، مؤلفاً فيها، وإنما انتقل فى أخريات عمره إلى بغداد، ولم نقف على سنه انتقاله إلى بغداد ومدّه اقامته فيها، وان ادّعى بعضهم أنه أقام بها سنتين ثم توفى، ومن البعيد أن لا يستنسخ

منه فى موطنه عدّه نسخ بواسطه تلاميذه قبل الانتقال إلى بغداد، ولا ينتشر فى الاقطار الاسلاميه، ولو صحّ ذلك فلا فائده من العرض بعد النشر، ولا فى الاستظهار بعد البثّ، وانما يكون مفيداً لو عرض قبل النشر واستظهر قبل البثّ، حتى يعالج ما يحتاج إلى الاصلاح.

وثانياً: إنه لم تكن بينهما مخالطه ومعاشره، بشهاده انه لم يرو عن أحد من النواب فى أبواب الكافى، حتى ما يرجع إلى الإمام الحجه - عليه السلام -، وهذا يعرب عن عدم خلطه ومعاشرته معهم، وإلاّ لنقل منهم روايه او روايات فى الابواب المختلفه، ومع هذا فكيف يصحّ أن يدعى أنه عرض كتابه عليهم واستظهر منهم الحال.

وثالثاً: انه لو عرض هو نفسه او احد تلاميذه، كتابه عليهم، لذكره فى ديباجه الكتاب، وقد كتب الديباجه بعد تأليف الكتاب كما هو ظاهر لمن لاحظها، وما ذكره المحدث النورى من أن هنا كتباً معروضه على الإمام، لم ينتقل إلاّ بطريق او طريقين غير تامّ، لأن هذه الكتب عرضت على الإمام بعد وفاه مؤلفيها، والمدعى أنه عرض الكافى بواسطه المؤلف او تلاميذه فى حياه مؤلفه، فطبع الحال يقتضى أنه لو كان نفس المؤلف عرضه، لأثبتته فى المقدمه قطعاً، تثبتاً لموقف الكتاب الذى ألفه ليكون مرجعاً للشيعه فى جميع الاعصار.

وأما الثانى: فلأن الداعى إلى عرض كتاب الشلمغانى، هو احتمال انه أدخل فيه لأجل انحرافه ما لم يصدر عنهم - عليهم السلام -، وكان كتاب التكليف كالرساله العمليه ينظر فيه كل عاكف وباد، وعمل بما فيه، وأين هو

( ٣٧٠ )

من كتاب الكافى الذى ألفه الثقة الثبّت الورع، الذى نقطع بعدم كذبه على الأئمه - عليهم السلام -، فلا حاجه للعرض، وإلاّ لوجب عرض غيره من الجوامع، مثل جامع

البنظى، ومحاسن البرقى، ونوادى الحكمة للأشعرى. كل ذلك يؤيد أنه كان هنا سبب خاص لعرض كتاب التكليف دون غيره من الكتب.

وعلى الجملة، إن قياس كتاب الكافى بكتاب التكليف، قياس مع الفارق، وقد ألف الشيخ الشلمغانى كتاب التكليف حال استقامته، ثم ادعى ما ادعى، فخرج التوقيع على لعنه والبراءه منه من الناحية المقدسه عام ٣١٢، وصار ذلك مظنه للسؤال عن كتابه الذى كان كالرساله العمليه، فصار العمل به مظنه الضلال، كما أن تركه كان مظنه ترك ما يصح العمل به.

ولأجل هذا المحذور المختص به، رفع الأمر إلى الشيخ أبى القاسم بن روح، فطلب الكتاب وطالعه وعين مواضع ضلاله، واين هذا من كتاب الكافى الذى ألفه الثقة الثبت ليكون مصدراً ومرجعاً للفقهاء ولا بأس بنقل ما ورد حول كتاب التكليف.

منها: ما رواه الشيخ فى كتاب «الغيبه» عن ابن زهومه النوبختى، قال: سمعت روح بن أبى القاسم بن روح يقول: «لما عمل محمد بن على الشلمغانى كتاب التكليف، قال ابو القاسم الحسين بن روح: اطلبوه إلى لأنظره، فقرأه من أوله إلى آخره، فقال: ما فيه شىء إلا وقد روى عن الائمه، إلا فى موضعين او ثلاثه، فانه كذب عليهم فى روايتها لعنه الله (١).

ومنها: ما رواه أيضاً بسنده عن عبدالله الكوفى خادم الشيخ حسين بن روح قال: «سئل الشيخ يعنى أبا القاسم عن كتب ابن ابى العزافر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه، وقيل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملأى؟ فقال: أقول

١ . الغيبه للشيخ الطوسى: ٢٥١ ٢٥٢ طبعه النجف.

( ٣٧١ )

فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن على صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بنى فضال، فقالوا: كيف نعمل



بكتبتهم ويوتنا منها مألئى؟ فقال صلوت الله عليه : «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» (١).

وروى ايضاً عن سلامه بن محمد قال: «انفذ الشيخ الحسين بن روح كتاب التأديب (٢) إلى قم، وكتب إلى جماعه الفقهاء بها فقال لهم: انظروا فى هذا الكتاب وانظروا فيه شئء يخالفكم؟ فكتبوا اليه: انه كله صحيح، وما فيه شئء يخالف، إلا قوله «الصاع فى الفطره نصف صاع من طعام» و «الطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع» (٣).

قال العلامة المجلسى: «اما جزم بعض المجازفين بكون جميع الكافى معروضاً على القائم - عليه السلام -، لكونه فى بلد السفراء فلا يخفى ما فيه، نعم عدم انكار القائم وآبائه صلوات الله عليه وعليهم عليه وعلى امثاله فى تأليفاتهم ورواياتهم مما يورث الظن المتأخم للعلم بكونهم - عليهم السلام - راضين بفعلهم ومجوزين للعمل باخبارهم» (٤).

### تقييم العرض على وكيل الناحيه

تقييم العرض على وكيل الناحيه

ثم ان الشيعة عرضت كتب الشلمغانى على الشيخ ابى القاسم وكيل الناحيه، لأجل درايته بالحديث وتعرفه على كلمات الاثمه - عليهم السلام -، ولأجل ذلك لما عرض عليه كتاب التكليف قال: «ما فيه شئء إلا وقد روى عن الاثمه إلا موضعين او ثلاثه» لا لأجل عرضه على القائم - عليه السلام -، حتى انه قد انفذ الكتاب نفسه (التأديب) إلى فقهاء قم، والتمس نظرهم فيه، فكتبوا فى حقه ما عرفته، فاذا كان عرض الكتاب على الشيخ ابى القاسم لأجل

١ . كتاب الغيبه: ٢٣٩ ٢٤٠ طبعه النجف.

٢ . هذا الكتاب لنفس الشيخ ابى القاسم الحسين بن روح، راجع الذريعه: ٣ / ٢١٠ .

٣ . الغيبه للطوسى: ٢٤٠ طبعه النجف.

٤ . مرآه العقول: ١ / ٢٢ مقدمه المؤلف.

( ٣٧٢ )

تعرفه

بالحديث، لا- لأجل عرضه على القائم - عليه السلام -فالكلينى كان فى غنى عن عرضه عليه، لأن الشيخ لم يكن اقوى منه فى الحديث وعرّفان الكلم. نعم لو كان الهدف عرضه على القائم - عليه السلام -لكان لما ذكر وجه.

واما ما ذكره العلّامه المجلسى من حصول الظن المتأخّم للعلم بكونه - عليه السلام -راض بفعله فهذا مما لا شك فيه، كيف ولولا الكافى واضرابه لما بقى الدين، ولضاعت السنه، ولكنه لا يقتضى ان يؤخذ بكل رواياته من دون تحقيق فى الاسناد.

وقد قال العلّامه المجلسى فى نفس كلامه: «الحق عندى ان وجود الخبر فى امثال تلك الاصول المعتبره مما يورث جواز العمل به، ولكن لا بد من الرجوع إلى الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض» (١).

ومما يدل على انه لم يكن جميع روايات الكتاب صحيحه عند المؤلف نفسه انه - قدس سره -عنون فى مقدمه الكافى الخبرين المتعارضين وكيفيه علاجهما، بأن من المتعارضين ما أمر الإمام بترجيحه بموافقه الكتاب ومخالفته العامه وكونه موافقاً للمجمع عليه، وفيما لا يوجد المرجحات المذكوره، يجوز الاخذ باحدهما من باب التسليم.

ومع ذلك، كيف يمكن القول بأن كل ما ورد فى الكافى كان صحيحاً عند الكلينى، واليك نص عبارته: فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا- يسع احداً تمييز شىء مما اختلف الرواه فيه عن العلماء - عليهم السلام -برأيه، إلا- على ما اطلقه العالم بقوله - عليه السلام -: «اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه» وقوله - عليه السلام -: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» وقوله - عليه السلام -: «خذوا

( ٣٧٣ )

بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم - عليه السلام - وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله - عليه السلام - : «بأيما اخذتم من باب التسليم وسعكم».

وهذا الكلام ظاهر في ان الكليني لم يكن يعتقد بصدور روايات كتابه عن المعصوم جزماً، وإلا لم يكن مجال للاستشهاد بالرواية على لزوم الاخذ بما له مرجح.

اضف إلى ذلك انه لو كان كل ما في الكافي صحيحاً عند الكليني لنقل منه إلى غيره بعباره واضحه، وكان للصدوق الذي يعد في الطبقة التاليه للكليني نقل ذلك القول في احد كتبه، بل كان عليه ان يصحح ما صححه الكليني، ويزيف ما زيفه، إذ ليس الكليني باقل من شيخه محمد بن الحسن بن الوليد، فقد نرى انه يقول في حقه في «فقيهه»: «اما خبر صلاه يوم غدیر خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقه، وكل ما لا يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح» (١).

وقال أيضاً: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضى الله عنه) سيئ الرأي في محمد بن عبدالله المسمعى، راوى الحديث، وانى اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب، لانه كان في كتاب الرحمه، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى» (٢).

كل ذلك يشير إلى انه لم يكن كتاب الكافي عند الصدوق بهذه المنزله.

١ . الفقيه: الجزء الثانى، باب صوم التطوع وثوابه، ذيل الحديث ٢٤١.

نعم ربما يستدل على عدم صحه ما فى الكافى بأن الشيخ الصدوق انما كتب كتاب «من لا يحضره الفقيه» اجابه لطلب السيد الشريف ابى عبدالله المعروف ب «نعمه الله» ولا شك ان كتاب الكافى اوسع من الفقيه، فلو كانت جميع روايات الكافى صحيحه عند الشيخ الصدوق، فضلاً عن ان تكون قطعيه الصدور، لم تكن حاجه إلى كتابه كتاب الفقيه، بل كان على الشيخ الصدوق ارجاع السائل إلى كتاب الكافى (١).

ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال، فان السيد الشريف طلب من الشيخ الصدوق كتاباً اشبه بالرسائل العمليه الرائجه فى هذه الاعصار، ولم يكن الكافى بهذه المثابه، فلاجل ذلك لم يرجعه الشيخ الصدوق إلى ذلك الكتاب، لا لاجل عدم قطعيه رواياته او عدم صحته.

نعم ربما يورد على المستدل بقطعيه احاديث الكافى ان الشيخ الكلينى روى فى كتابه روايات كثيره عن غير اهل البيت المعصومين - عليهم السلام - . وهذا لا يجتمع مع ما صرح به فى ديباجه كتابه من انه يأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحه عن الصادقين - عليهم السلام - وقد نقل ذلك الشيخ المتبع النورى رضوان الله عليه عن رساله الاستاذ الاكبر، المحقق البهبهانى فقال: «فقد اكثر من الرواياه عن غير المعصوم فى أول كتاب الارث، وقال فى كتاب الديات فى باب وجوه القتل: على بن إبراهيم قال: وجوه القتل على ثلاثه اضرب إلى آخر ما قال. ولم يورد فى ذلك الكتاب حديثاً آخر، وفى باب شهاده الصبيان عن ابى ايوب قال: سمعت اسماعيل بن جعفر إلى آخره،

واكثر أيضاً في اصول الكافي من الروايه عن غير المعصوم منه ما ذكره في مولد الحسين من حكايه الاسد الذي دعتة فضه إلى حراسه جسده - عليه السلام - وما ذكره في مولد امير المؤمنين - عليه السلام -

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ٤٠ ٤١.

( ٣٧٥ )

عن اسيد بن صفوان (١).

وقد جاء بعض ما رواه الشيخ الكليني عن غير المعصوم في «معجم رجال الحديث» أيضاً (٢).

ولا- يخفى ان نقل هذه الكلمات مع التصريح باسماء المروى عنهم لا يضر المستدل، فان نقل هذه الكلمات عن اصحابها مع كونهم غير معصومين، كنقل معانى اللغه عن اصحابها ولا ينافى كون مجموع الكتاب مروياً عن الصادقين - عليهم السلام -.

إلى هنا تبين ان كتاب الكافي كتاب جدير بالعنايه، ويعد اكبر المراجع واوسعها للمجتهدين، وليست رواياته قطعيه الصدور فضلاً عن كونها متواتره او مستفيضه، ولا- ان القرائن الخارجيه دلت على صحتها ولزوم الاعتماد عليها، بل هو كتاب شامل للصحيح والسقيم، فيجب على المجتهد المستنبط تمييز الصحيح عن الضعيف.

ولاجل ايقاف القارئ على بعض ما لا يمكن القول بصحته نقلاً وعقلاً نشير إلى نموذجين:

١ فقد روى عن ابى عبدالله - عليه السلام - فى قول الله (وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون) الزخرف: ٤٤ فرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -الذكر واهل بيته المسؤولون وهم الذكر(٣).

ولو كان المراد من «الذكر» هو النبى، فمن المخاطب فى قوله «لك» وهو سبحانه يقول: «انه لذكر لك» أى لك ايها النبى. نعم وجود هذه

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤٠ الفائده الرابعه من الخاتمه.

٢ . لاحظ معجم رجال الحديث: ١ / ١٠١ ١٠٣.

٣ . الكافي: ١ / ٢١٠، باب ان اهل

الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة - عليهما السلام - الحديث ٢ و ٤.

( ٣٧٦ )

الروايات الشاذة النادرة لا ينقص من عظمه الكتاب وجلالته، وأى كتاب بعد كتاب الله العزيز، ليس فيه شيء؟

واما الثانى، فارجو المراجعته إلى المصدر التالى (١).

١ . الكافى: ١ / ٢٣٧.

( ٣٧٧ )

## ٢ تقييم احاديث «من لا يحضره الفقيه»

٢ تقييم احاديث «من لا يحضره الفقيه»

ان كتاب «من لا يحضره الفقيه» تأليف الشيخ الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه المولود بدعاء صاحب الأمر - عليه السلام - (١) حدود عام ٣٠٦ والمتوفى سنه ٣٨١ هـ، من اصح الكتب الحديثيه واتقنها بعد الكافى وهى فى الاشتهار والاعتبار كالشمس فى رابعه النهار.

وقد ذكر الشيخ الصدوق فى ديباجه كتابه انه لما ساقه القضاء إلى بلاد الغربه ونزل ارض بلخ، وردھا شريف الدين ابو عبدالله محمد بن الحسن المعروف بنعمه، فدام سروره بمجالسته، وانشرح صدره بمذاكرته، وقد طلب منه ان يصنف كتاباً فى الفقه والحلال والحرام ويسميه ب «من لا يحضره الفقيه» كما صنّف الطيب الرازى محمد بن زكريا كتاباً فى الطب واسماه «من لا يحضره الطيب» فاجاب مسؤوله وصنف هذا الكتاب له.

ويصف هذا الكتاب بقوله: «ولم اقصد فيه قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى ايراد ما افتى به، واحكم بصحته، واعتقد فيه انه حجه فيما بينى وبين ربي تقدره ذكره، وتعالق قدرته وجميع ما فيه

١ . لاحظ رجال النجاشى: ١٨٤، وكتاب الغيبه للشيخ الطوسى: ٢٠١ عند ذكر التوقيعات، واكمال الدين واتمام النعمه: ٢٧٦.

( ٣٨٠ )

مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول، واليه المرجع، مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني، وكتاب عبيدالله بن علي الحلبي، وكتب علي بن مهزيار الاهوازي، وكتب الحسين بن

سعيد، ونوادير أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمه تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، وكتاب الرحمه لسعد بن عبدالله الأشعري، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد (رضى الله عنه)، ونوادير محمد بن ابي عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن ابي عبدالله البرقي، ورساله ابي (رضى الله عنه) إلى وغيرها من الاصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفه في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي واسلافي رضى الله عنهم وبالغت في ذلك جهدي مستعيناً بالله» (١).

وقد سلك - رحمه الله - في كتابه هذا مسلكاً غير ما سلكه الشيخ الكليني، فان ثقه الاسلام كما عرفت جرى في الكافي على طريقه السلف من ذكر جميع السند غالباً، وترك اوائل الاسناد ندره اعتماداً على ما ذكره في الاخبار المتقدمه عليها واما الشيخ الصدوق فانه بنى في «الفييه» من أول الأمر على اختصار الاسانيد، وحذف اوائل السند، ووضع مشيخه في آخر الكتاب يعرف بها طريقه إلى من روى عنه، فهي المرجع في اتصال اسناده في اخبار هذا الكتاب، وربما اخل بذكر الطريق إلى بعض فيكون السند باعتباره معلقاً.

ثم انهم اطالوا البحث عن احوال المذكورين في المشيخه، ومدحهم وقدحهم وصحه الطريق من جهتهم او من جهه القرائن الخارجيه، وأول من دخل في هذا الباب العلامه في «الخلاصه» وتبعه ابن داود، ثم ارباب المجاميع الرجاليه وشرح الفقيه كالتفريشي والمجلسي الأول وغيرهما (٢).

ولا يخفى ان البحث في تقييم الكتاب، يقع في عده نقاط:

١ . من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٢ .

٢ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤٧، الفائده الخامسه.

( ٣٨١ )

الأولى انه استدل على ان روايات كتاب «الفييه» كلها صحيحه، بمعنى كون من جاء في



اسانیده من الرواه ثقات، بقوله - قدس سره - : «بل قصدت إلى ايراد ما افتى به واحكم بصحته» والمراد من الصحه فى هذه العبارة، هو الحكم بعداله الراوى او وثاقته، فتكون هذه العبارة تنصيماً من الشيخ الصدوق على ان من ورد فى اسناد ذلك الكتاب، كلهم عدول او ثقات، ولا يخفى ان استفاده ذلك من تلك العبارة مشكل جداً.

اما أولاً، فلأن الصحيح فى مصطلح القدماء ومنهم الصدوق، غير الصحيح فى مصطلح المتأخرين، إذ الصحيح عند المتأخرين هو كون الراوى عدلاً امامياً، ولكن الصحيح عند القدماء عبارة عما اعتضد بما يقضى اعتمادهم عليه، او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه واسبابه عندهم مختلفه.

منها: وجوده فى كثير من الاصول الاربعمائه المؤلفه فى عصور الائمة - عليهم السلام -، او وجوده فى اصل معروف الانتساب لمن اجتمعت العصابه على تصديقهم كزراره ومحمد بن مسلم واضرابهما.

ومنها: اندراجہ فى احدى الكتب التى عرضت على الائمة صلوات الله عليهم فاثنوا على مصنفها، ككتاب عبيدالله الحلبي الذى عرض على الصادق - عليه السلام - وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروفين على العسكري - عليه السلام -.

ومنها: كونه مأخوذاً من الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء الفت بيد رجال الفرقة المحقه ككتاب الصلاه لحرير بن عبدالله، وكتب الحسن والحسين ابني سعيد، وعلى بن مهزيار، او بيد غيرهم ككتاب حفص بن غياث، وكتب الحسين بن عبيدالله السعدى وكتاب القبله لعلى بن

( ۳۸۲ )

الحسن الطاطرى(۱)، وقد جرى الشيخ الصدوق على متعارف القدماء فحكم بصحة جميع احاديثه، وهذا غير ما نحن بصدده من عداله الراوى او وثاقته.

قال المحقق البهبهاني: «ان الصحيح عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من

المعصوم أعم من ان يكون منشأ وثوقهم كون الراوى من الثقات، او امارات أخر، ويكونوا قطعوا بصدوره عنهم او يظنون» (٢).

وعلى ذلك فبين صحيح القدماء وصحيح المتأخرين العموم والخصوص المطلق، فحكم الشيخ الصدوق - رحمه الله - بصحة احاديثه لا- يستلزم صحتها باصطلاح المتأخرين، من كون الرواه فى الاسانيد كلهم ثقات، لاحتمال كون المنشأ فى الجميع او بعضها هو القرائن الخارجيه.

وثانياً: سلمنا ان الصدوق بصدد الحكم بوثاقه او عداله كل من وقع فى اسناد كتابه، ولكنه مخدوش من جانب آخر، لانه قد علم من حاله انه يتبع فى التصحيح والتضعيف شيخه ابن الوليد، ولا- ينظر إلى حال الراوى نفسه، وانه ثقه او غير ثقه، ومعه كيف يمكن ان يكون قوله هذا شهاده حسيه على عداله او وثاقه كل من ذكر فى اسناد كتابه، وقد مر عند دراسه كتاب الكافى طريقته فى التصحيح والتضعيف. اللهم إلا ان يكون طريقه شيخه، موافقه لطريقه المتأخرين ويكون قوله اخباراً عن شهاده استاذه بعداله او وثاقه الواردين فى هذا الكتاب.

وثالثاً: ان المتبادر من العبارة التاليه، انه يعتمد فى تصحيح الروايه على وجود الروايه فى كتب المشايخ العظام غالباً. قال - قدس سره -: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد(رضى الله عنه) سىء الرأى فى محمد بن عبدالله المسمعى راوى هذا الحديث، وانى اخرجت هذا الخبر فى هذا

١ . لاحظ مشرق الشمسيين للشيخ البهائى.

٢ . تعليقه البهائى: ٢٧، وفى العبارة حرازه.

( ٣٨٣ )

الكتاب، لانه كان فى كتاب الرحمه، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى» (١).

وهذا يعرب عن انه ما كان يتفحص عن احوال الراوى عند الروايه، وهذا ان لم يكن كلياً لكنه أمر ذائع فى تصحيحاته.

الثانيه: إن أحاديث

كتاب الفقيه لا تتجاوز عن ٥٩٦٣ حديثاً، منها ألفان وخمسون حديثاً مرسلًا، وعند ذلك يقع الكلام كيف يمكن الركون إلى هذا الكتاب بلا تحقيق اسناده، مع أن جميع الأحاديث المسنده فيها ٣٩١٣ حديثاً، والمراسيل ٢٠٥٠ حديثاً، ومرادهم من المرسل ما لم يذكر فيه اسم الراوى بأن قال «روى» أو قال «قال الصادق - عليه السلام -» أو ذكر الراوى وصاحب الكتاب، ونسى أن يذكر طريقه إليه في المشيخه، وهم على ما صرح به المجلسى أزيد من مائه وعشرين رجلاً.

الثالثه: فى اعتبار مراسيل الفقيه وعدمه.

ذهب بعض الأجله إلى القول باعتبار مراسيله، قال التفريشى فى شرحه على الفقيه:

«الاعتماد على مراسيله ينبغى أن لا يقصر فى الاعتماد على مسانيدده، حيث حكم بصحّه الكل». وقد قيل فى وجه ترجيح المرسل: «إن قول العدل: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال: حدثنى فلان» وقال بحر العلوم: «إن مراسيل الصدوق فى الفقيه كمراسيل ابن ابى عمير فى الحجّيه والاعتبار، وان هذه المزيه من خواص هذا الكتاب لا توجد فى غيره من كتب الاصحاب».

وقال الشيخ بهاء الدين فى شرح الفقيه عند قول الصدوق: «وقال الصادق جعفر بن محمد - عليه السلام -: كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر»

١ . العيون: الجزء الثانى، باب ما جاء عن الرضا - عليه السلام - من الاخبار المنشوره، الحديث ٤٥.

( ٣٨٤ )

«هذا الحديث من مراسيل المؤلف، وهى كثيره فى هذا الكتاب، تزيد على ثلث الاحاديث المورده فيه، وينبغى أن لا يقصر الاعتماد عليها من الاعتماد على مسانيدده، من حيث تشريكه بين النوعين فى كونه ممّا يفتى به ويحكم بصحته، ويعتقد أنه حجه بينه وبين ربّه،

بل ذهب جماعة من الأصوليين إلى ترجيح مرسل العدل على مسانيد محتجين بأن قول العدل «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كذا» يشعر بأذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال «حدثني فلان، عن فلان أنه - صلى الله عليه وآله وسلم - قال كذا» وقد جعل أصحابنا (قدس سرهم) مراسيل ابن أبي عمير كمسانيد في الاعتماد عليها، لما علموا من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة (١).

وقال المحقق الداماد في الرواشح: «إذا كان الارسال بالاسقاط رأساً جزءاً، كما قال المرسل «قال النبي، أو قال الإمام» فهو يتم فيه، وذلك مثل قول الصدوق في الفقيه «قال الصادق - عليه السلام -: الماء يطهر ولا يطهر» إذ مفاده الجزم أو الظن بصدور الحديث عن المعصوم، فيجب أن تكون الوسائط عدولاً في ظنه، وإلا كان الحكم الجازم بالاسناد هادماً لجلالته وعدالته» (٢).

ولا يخفى أن غايه ما يقتضيه الاسناد جازماً، هو جزم الصدوق أو اطمئنانه على صدور الروايه من الإمام - عليه السلام -، وهذا لا يقتضى أن يكون منشأ جزمه هو عداله الراوى او وثاقته، فيمكن أن يكون منشؤه هو القرائن الحافه على الخبر التى يفيد القطع او الاطمئنان بصدور الخبر، ولو كان اطمئنانه حججه للغير، يصح للغير الركون اليه وإلا فلا.

الرابعه: قد عرفت أن الصدوق كثيراً ما ذكر الراوى ونسى أن يذكر طريقه اليه فى المشيخه، أو ذكر طريقه ولكن لم يكن صحيحاً عندنا، فهل هنا طريق

١ . مستدرک الوسائل: ٧١٨، الفائده الخامسه.

٢ . الرواشح: ١٧٤.

( ٣٨٥ )

يعالج هذه المشكله؟ فقد قام المحقق الاردبيلي صاحب كتاب «جامع الرواه» على تصحيح هذه الروايات بطريق خاص نذكره عند البحث عن كتاب «التهديب».

والذى عند سيد المحققين، البروجردى - قدس سره - من

الاجابه عن هذا السؤال هو أن الكتب التي نقل عن الصدوق في هذا الكتاب كانت كتباً مشهوره، وكان الأصحاب يعولون عليها ويرجعون اليها، ولم يكن ذكر الطريق إلى هذه الكتب إلا تبرّعاً وتبرّكاً، أى لاجراج الكتب عن صوره المرسل إلى صوره المسند وإن كان لباً جميعها مسانيد، لشهره انتساب هذه الكتب إلى مؤلفيها، وبذلك كانت تستغنى عن ذكر الطريق.

والذى يدل على ذلك، قوله في ديباجه الكتاب: «وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستاني(١)، وكتاب عبيدالله بن علي الحلبي(٢)، وكتب علي بن مهزيار الالهوازي إلى آخر ما نقلناه عنه آنفاً».

وبعد هذه العبارة لا يبقى شكّ للانسان أن ذكر الطريق إلى هذه الكتب في المشيخه، لم يكن إلا عملاً- تبرّعياً غير إلزامي، ولأجل ذلك نرى أنه لم يذكر طريقاً إلى بعض هذه الكتب، او ذكر طريقاً فيه ضعف، لعدم المبالاه بصحّح الطريق وعدمها، لانه لم تكن الغايه اثبات انتساب الكتب إلى اصحابها، فان الكتب كانت مشهوره الانتساب إلى مؤلفيها، ولأجل ذلك نرى أن المحقّق المولى محمد تقى المجلسى (المولود عام ١٠٠٣، والمتوفى عام ١٠٧٠ هـ) ذكر في شرحه على الفقيه عند تفسير العبارة المتقدمه ما هذا لفظه: «من كتب

١ . قال حماد بن عيسى للصادق - عليه السلام - انى اعمل به وقّرره الإمام. روضه المتقين: ١ / ١٤.

٢ . عرض كتابه على الصادق - عليه السلام - فصححه الإمام ومدحه. روضه المتقين: ١ / ١٤.

( ٣٨٦ )

مشهوره بين المحدثين، بالانتساب إلى مصنفيها ورواتها، والظاهر أن المراد بالشهره التواتر. عليها المعول، يعنى كلها محلّ اعتماد الاصحاب»(١).

وقال أيضاً: «الظاهر منهم النقل من الكتب المعتمره المشهوره، فاذا كان صاحب الكتاب

ثقه يكون الخبر صحيحاً، لأن الظاهر من نقل السند إلى الكتاب المشهور المتواتر، مجرد التيمّن والتبرّك لا سيما إذا كان من الجماعة المشهورين كالفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم رضى الله عنهما فان الظاهر أنه لا يضرّ جهاله سنديهما»(٢).

وقال أيضاً: مع كثره التتبع يظهر أن مدار ثقه الاسلام (الكليني) أيضاً كان على الكتب المشهوره، وكان اتصال السند عنده أيضاً لمجرّد التيمّن والتبرّك، ولئلاّ يلحق الخبر بحسب الظاهر بالمرسل، فان روى خبراً عن حمّاد بن عيسى، او صفوان بن يحيى، أو محمد بن أبى عمير فالظاهر أنه أخذ من كتبهم فلا يضرّ الجهاله التى تكون فى السند إلى الكتب بمثل محمد بن اسماعيل عن الفضل، او الضعف بمثل سهل بن زياد»(٣).

وبعد ذلك نرى أن البحث عن طرق الصدوق إلى أصحاب الكتب أمر زائد، فاللزام البحث عن مؤلف الكتاب وطرقه إلى الإمام - عليه السلام - . هذا ما يميل إليه سيّدنا المحقّق البروجردى ويقرّبه.

نعم، على ذلك كلّما علم أن الشيخ الصدوق أخذ الحديث من الكتب المعروفة، فالبحث عن الطريق أمر غير لازم، وأما إذا لم نجزم بذلك واحتملنا أن الحديث وصل اليه بالطرق المذكوره فى المشيخه، فالبحث عن صحّه الطرق يعدُّ أمراً لازماً.

١ . روضه المتقين: ١ / ١٤ .

٢ . روضه المتقين: ١ / ٢٩ .

٣ . روضه المتقين: ١ / ٣١ .

-----  
( ٣٨٧ )

ونقول بمثل ذلك فى طرق الكافى، فاذا علم أنه أخذ الحديث من الكتب التى ثبت اسنادها إلى الراوى، فلا وجه للبحث عن ضعف الطريق او صحته. وبذلك نستغنى عن كثير من المباحث حول طرق الصدوق إلى أرباب الكتب.

ثمّ إنهم أطلوا البحث عن أحوال المذكورين فى المشيخه ومدحهم وقدحهم وصحه الطريق من جهتهم.

وقد عرفت

أن أول من دخل في هذا الباب هو العلامه في «الخلاصه»، وتبعه ابن داود ثم أرباب المجاميع الرجاليه وشرّاح الفقيه، كالعالم  
الفاضل المولى مراد التفريشى والعالم الجليل المجلسى الأول وغيرهما (١).

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤٧ و ٧١٩، ولاحظ مقدمه الحدائق.

### ٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

إن كتاب «تهذيب الاحكام» في شرح المقنعه للشيخ المفيد، تأليف شيخ الطائفه أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى (المولود  
عام ٣٨٥هـ، والمتوفى عام ٤٦٠هـ) من أعظم كتب الحديث منزله وأكثرها منفعة، وقد شرع الشيخ في تأليف هذا الكتاب لما بلغ  
سنه ستاً وعشرين وهذا من خوارق العاده.

قال المحقق البروجردى: «يظهر من ادعيته للمفيد في كتاب «التهذيب» عند نقل عباره المقنعه حيث يقول في أول الكتاب إلى  
أواخر كتاب الصلاه منه: «قال الشيخ أيده الله تعالى» ومنه إلى آخر الكتاب يقول: «قال الشيخ - رحمه الله -» أنه كتب الطهاره  
والصلاه في حال حياه الشيخ المفيد وقد قدم الشيخ الطوسى العراق عام ٤٠٨هـ، وتوفى الشيخ المفيد عام ٤١٣هـ، وأنت إذا نظرت  
إلى كلماته في الكتابين «التهذيب والاستبصار» وما جادل به المخالفين في المسائل الخلافيه، كمسأله مسح الرجلين، وما أفاده في  
مقام الجمع بين الأخبار، واختياراته في المسائل، وما يستند اليه فيها وما يورده من الاخبار في كل مسأله، لأذعنت أنه من أبناء  
سبعين» (١).

١ . مقدمه الخلاف للمحقق البروجردى - قدس سره - .

( ٣٩٢ )

ثم ان طريقه الشيخ في نقل الاحاديث في هذا الكتاب مختلفه.

قال السيد الاجل بحر العلوم - رحمه الله - : «انه قد يذكر في التهذيب والاستبصار جميع السند، كما في الكافى، وقد يقتصر على  
البعض بحذف الصدر، كما في الفقيه،

ولكنه استدرك المتروك في آخر الكتابين، فوضع له مشيخته المعروفه، وهي فيهما واحده غير مختلفه، قد ذكر فيهما جملة من الطرق إلى أصحاب الاصول والكتب ممن صدر الحديث بذكرهم وابتدأ بأسمائهم، ولم يستوف الطرق كلها، ولا ذكر الطريق إلى كل من روى عنه بصوره التعليق، بل ترك الاكثر لقله روايته عنهم، وأحال التفصيل إلى فهارس الشيوخ المصنفه في هذا الباب، وزاد في «التهذيب» الحواله على كتاب «الفهرست» الذي صنفه في هذا المعنى.

قال الشيخ في مشيخته تهذيبه: «والآن فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى روايه هذه الأصول والمصنفات، ونذكرها على غايه ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات.

ثم قال: فما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني - رحمه الله - فقد أخبرنا الشيخ أبو عبدالله محمد بن نعمان - رحمه الله -، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه - رحمه الله -، عن محمد بن يعقوب - رحمه الله - وأخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أبي غالب أحمد بن محمد الزراري وأبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، وأبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبي عبدالله أحمد بن أبي رافع الصيمري، وأبي المفضل الشيباني، وغيرهم، كلهم عن محمد بن يعقوب الكليني.

وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد بن أبي رافع، وأبي الحسين عبد الكريم بن عبدالله بن نصر البرّاز بتتيس وبغداد

( ٣٩٣ )

عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة ببغداد بباب الكوفه، بدرج السلسله سنه سبع وعشرين وثلاثمائه» (١).

وعلى ذلك فربما يتصور أنه يجب التفتيش والتفحص عن طرق الشيخ



إلى أصحاب الكتب والأصول.

أقول: قد عرفت مذهب سيّد المحقّقين آية الله البروجردى وهو أحد المعيّنين فى علم الرجال، وأنه كان يذهب تبعاً للمجلسى الأول إلى أن المشيخه للصدوق وللشيخ، لم تكن إلاّ- لمجرد إظهار الاحاديث بصور المسندات لأجل تحصيل العلم بنسبه الكتب إلى مؤلفيها، فان نسبه هذه الكتب إلى أصحابها كانت ثابتة غير محتاجه إلى تحصيل السند، وبالجملة ذكر المشيخه لأجل التبرّك والتمنّ، ولاتصال السند كما هو المرسوم فى هذه الاعصار أيضاً، حيث يستجيزون عن المشايخ بالنسبه إلى الكتب الاربعه وغيرها حتى يصحّ لهم نقل الاحاديث عن هذه الكتب مسنداً، وأما كون المشيخه لأجل تحصيل صحه نسبه هذه الكتب إلى أصحابها فهذا ممّا ينافيه كلام الصدوق والشيخ فى المشيخه.

أما الصدوق فقد قدّمنا كلامه، وأما الشيخ فهو يقول فى مشيخه التهذيب: «لتخرج الاخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات» فان هذه العبارة تعطى أن الغايه من ذكر المشيخه جعل الحديث وإخراجه بصوره المسانيد لا غير، ولأجل ذلك نرى أن الشيخ يبتدئ فى المشيخه بذكر الطرق إلى كتاب الكافى للكلينى، مع أن ثبوته له أظهر من الشمس، وبذلك تعرف أن البحث فى طرق الشيخ إلى أصحاب الكتب فى المشيخه ممّا لا طائل تحته، وليس على الفقيه إلاّ التفتيش عن أحوال أصحاب الكتب ومن يروون عنهم.

اللهم إلاّ إذا كانت الكتب غير معروفه، فعندئذ يجب الفحص عن كلّ

١. التهذيب: ١٠ / ٢٥ ٢٩ من المشيخه.

( ٣٩٤ )

من فى الطريق كما لا يخفى.

**تصحیح أسانيد الشيخ**

تصحیح أسانيد الشيخ

ثم إنه لما كان كثير من طرق الشيخ الوارده فى مشيخه التهذيب، معلولاً بضعف، أو إرسال، أو جهاله، أو بدء الحديث باناس لم يذكر لهم طريق فى المشيخه، حاول بعض المحقّقين

لرفع هذه النقيصه من كتاب التهذيب بالرجوع إلى فهرست الشيخ أولاً، وطرق من تقدمه عصرًا ثانيًا، أو عاصره ثالثًا.

أما الأول، فلأن للشيخ في الفهرست طرقاً إلى أرباب الكتب والأصول الذين أهمل ذكر السند إلى كتبهم في التهذيب، فبالرجوع إلى ذلك الكتاب يعلم طريق الشيخ إلى أرباب الكتب التي لم يذكر سنده إليها في التهذيب.

أما الثاني، فبالرجوع إلى مشيخه الفقيه ورساله الشيخ أبي غالب الزراري، إذا كان لهما سند إلى الكتب التي لم يذكر سنده إليها في التهذيب، لكن إذا أوصلنا سند الشيخ إلى هؤلاء، وبالنتيجة يحصل السند إلى أصحاب هذه الكتب.

أما الثالث، فبالرجوع إلى طريق النجاشي، فانه كان معاصراً للشيخ، مشاركاً له في أكثر المشايخ كالمفيد والحسين بن عبيدالله الغضائري، وابنه أحمد بن الحسين، وأحمد بن عبدون الشهير بابن الحاشر، فاذا علم روايه النجاشي للأصل والكتاب بتوسط أحد هؤلاء كان ذلك طريقاً للشيخ أيضاً.

ثم إن المتتبع الخبير الشيخ محمد الاردبيلي (المتوفى عام ١١٠١ هـ) احد تلاميذ العلامة المجلسي قد قام بتأليف كتابين في الرجال، ولكل دور خاص.

١ «جامع الرواه». وقد عرفنا مكانته عند البحث عن الاصول الرجاليه المتأخره في الفصول السابقه، والكتاب مطبوع.

(٣٩٥)

٢ «تصحیح الاسانید» وهو بعد غير مطبوع، ولم نقف عليه إلى الآن، لكن ذكر المؤلف مختصره، وديباجته في آخر كتاب «جامع الرواه» (١) واختصره المحدّث النورى ونقله في «خاتمه المستدرک» وأضاف عليه زيادات (٢).

وقد حاول المؤلف في هذا الكتاب تصحيح أسانيد الشيخ في التهذيبيين بطريق آخر غير ما ذكرناه من الرجوع إلى مشيخه الفهرست، أو مشيخه من تقدمه، أو عاصره، واليك بيانه:

إن العلامة الحلبي في «الخلاصه»، والسيد الجليل الميرزا الاسترآبادي في «تلخيص المقام» والسيد مصطفى التفريشي في «نقد الرجال» عمدوا إلى ذكر الشيوخ

الذين أخذت أحاديث «التهذيب» و«الاستبصار» من أصولهم وكتبهم، وابتدأ الشيخ في معظم أسانيدنا بذكرهم اختصاراً، مع أنه لم يدرك زمانهم، ولكن ذكر طريقه اليهم في آخر الكتابين، وهم تسعة وثلاثون شيخاً.

وقد اعتبر العلامة والاسترآبادي من هؤلاء المشيخه خمسہ وعشرين، وتركا الباقي ولعلّ منشأه أن طريق الشيخ إلى غير هؤلاء غير معتبر عندهم.

وأما السيد التفريشى فقد (٣) زاد على مشيخه التهذيبيين أحداً وثلاثين شيخاً، الذين لم يذكر الشيخ سنده اليهم في خاتمه الكتابين، وقام هو باستخراج سنده اليهم من الفهرست، فبلغت المشايخ حسب عدّه سبعين شيخاً، ولكن المعتبر عنده من مجموع الطرق ثلاثون طريقاً، وقد أوجب هذا اضطراباً واشكالاً في اعتبار أحاديث الكتابين، حيث صار ذلك سبباً لعدم اعتبار

١. لاحظ الجزء الثاني من جامع الرواه: الفائده الرابعه من خاتمه، الصفحه ٤٧٣، ونقله العلامة المامقاني في خاتمه التنقيح.

٢. مستدرک الوسائل: ٣ / ٧١٩، الفائده السادسه.

٣. نقد الرجال: ٤١٧ في الفائده الرابعه من الخاتمه.

(٣٩٦)

أحاديث أربعين شيخاً من سبعين ممّن صدر الحديث بأسمائهم.

ولأجل ذلك حاول المحقق الاردبيلي لتصحيح اسانيد الكتابين بشكل آخر، ذكره في مقدمه كتاب «تصحيح الاسانيد» وحاصله:

«إن ما ذكره علماء الرجال من طرق الشيخ قليل في الغايه، ولا يكون مفيداً في ما هو المطلوب، والشيخ لما أراد إخراج الروايات التي لم يذكر طريقه إلى ارباب الكتب في نفس التهذيب والاستبصار من الارسال، ذكر في المشيخه والفهرست طريقاً او طريقين او اكثر إلى كل واحد من ارباب الكتب والأصول، فمن كان قصده الاطلاع على أحوال الاحاديث، ينبغي له أن ينظر إلى المشيخه ويرجع إلى الفهرست. ثم قال: إنني لثمّاً راجعت اليهما رأيت أن كثيراً من الطرق الموروده فيهما معلول على المشهور، بضعف أو

إرسال، او جهاله وأيضاً رأيت أن الشيخ - رحمه الله - ربما بدأ في أسانيد الروايات بأناس لم يذكر لهم طريقاً أصلاً، لا في المشيخه ولا- في الفهرست، فلأجل ذلك رأيت من اللازم تحصيل طرق الشيخ إلى أرباب الأصول والكتب، غير الطرق المذكوره في المشيخه والفهرست، حتى تصير تلك الروايات معتبره، فلما طال تفكرى في ذلك وتضرّعى، ألقى في روعى أن أنظر في أسانيد روايات التهذيبن، فلما نظرت فيها وجدت فيها طرقاً كثيره اليهم غير ما هو مذكور في المشيخه والفهرست، أكثرها موصوف بالصحه والاعتبار فصنّفت هذه الرساله وذكرت فيها جميع الشيوخ المذكورين في المشيخه والفهرست، وذيلت ما فيهما من الطرق الضعيفه او المجهوله بالاشاره إلى ما وجدته من الطرق الصحيحه او المعتبره مع تعيين موضعها، وأضفت اليهم من وجدت له طريقاً معتبراً ولم يذكر طريقه فيهما»(١).

١ . لاحظ في توضيحه ما ذكره المؤلف في الفائده الرابعه من خاتمه كتابه «جامع الرواه» الصفحه ٤٧٣ ٤٧٥ وما ذكرناه ملخص ما اورده المحقق البروجردى في تصديره على كتاب «جامع الرواه : ١ / ٢٦٦.

( ٣٩٧ )

ولزياده التوضيح نقول: انه روى الشيخ في «التهذيب» روايات عن على بن الحسن الطاطرى بدأ بذكر اسمه في أسانيدده. مثلاً روى في كتاب الصلاه هكذا: «على بن الحسن الطاطرى قال: حدثنى عبدالله بن وضّاح، عن سماعه بن مهران قال: قال لى أبو عبدالله - عليه السلام - : إياك أن تصلّى قبل أن تزول، فانك تصلّى في وقت العصر خير لك أن تصلّى قبل أن تزول»(١).

وقال في المشيخه: «وما ذكرته عن على بن الحسن الطاطرى فقد أخبرنى به أحمد بن عبدون، عن على بن محمد بن الزبير، عن أبى الملك أحمد بن عمر بن كيسبه،

عن علي بن الحسن الطاطرى».

وهذا الطريق ضعيف بجهاله اثنين منهم: ابن الزبير وابن كيسبه ومقتضاه عدم اعتبار تلك الروايات التى يبلغ عددها إلى ثلاثين حديثاً فى «التهذيب».

وأما المحاولة، فهى أنا إذا رأينا أن الشيخ روى فى باب الطواف أربع روايات بهذا السند:

«موسى بن القاسم، عن علي بن الحسن الطاطرى، عن درست بن أبى منصور، عن ابن مسكان»، ثم وقفنا على أمرين:

١ إن موسى بن القاسم أعنى من صدر به السند ثقه.

٢ طريق الشيخ اليه صحيح، فعند ذلك يحصل للشيخ طريق صحيح إلى الطاطرى، لكن لا عن طريقه اليه فى المشيخه ولا فى الفهرست، بل عن طريقه فى المشيخه إلى موسى بن القاسم.

ولأجل ذلك يقول الاردبيلى فى مختصر تصحيح الاسانيد: «وإلى علي بن الحسن الطاطرى، فيه علي بن محمد بن الزبير فى المشيخه والفهرست، وإلى الطاطرى صحيح فى التهذيب فى باب الطواف».

١ . التهذيب: ج ٢، الحديث ٥٤٩.

( ٣٩٨ )

وهذا يعطى ان موسى بن قاسم ليس راوياً لهذه الروايات الاربع فقط، بل راو لجميع كتاب الطاطرى عنه، فيعلم من ذلك ان الشيخ روى كتاب الطاطرى تاره بسند ضعيف، واخرى بسند معتبر وبذلك يحكم بصحة كل حديث بدأ الشيخ فى سنده بالطاطرى.

وقس على ذلك سائر الطرق التى للشيخ فى الكتابين إلى المشايخ الذين لم يذكر سنده اليهم فى المشيخه ولا فى الفهرست، او ذكر لكنه ضعيف عليل، وبهذا التتبع يحصل له طرق صحيحه انهاها صاحب الكتاب إلى خمسين وثمانمائه طريق تقريباً، وعدد المعبر منها قريب من خمسمائه طريق.

هذه خلاصه المحاولة وقد نقده المحقق البروجردى بوجوه:

الأول: ان ما صح طريقه إلى المشايخ وان كان قليلاً، ولكن الروايات التى رواها الشيخ بهذه الطرق القليله عن هؤلاء المشايخ

فى غاية الكثيره مثلاً:

١ ان ما رواه بطرقه عن أحمد بن محمد بن عيسى يقرب من ١٢٠٠ حديث.

٢ ان ما رواه بطرقه عن الحسن بن محمد بن سماعه قريب ٨٠٠ حديث.

٣ ان ما رواه بطرقه عن الحسين بن سعيد يقرب من ٢٥٠٠ حديث.

٤ ان ما رواه بطرقه عن سعد بن عبدالله يقرب من ٦٠٠ حديث.

٥ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن أحمد بن يحيى يقرب من ٩٥٠ حديثاً.

٦ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن على بن محبوب يقرب من ٧٠٠ حديث.

هذا، وان نقله عن سائر المشايخ الذين صحت طرقه اليهم أيضاً كثير

-----  
( ٣٩٩ )

جداً، فكيف لا يكون مفيداً هو المطلوب من اخراج معظم روايات الكتاب عن الارسال.

الثانى: إذا روى موسى بن القاسم عن على بن الحسن الطاطرى، عن درست بن ابى منصور، عن ابن مسكان، فهو يحتمل من جهه النقل من كتب المشايخ وجوهاً:

١ يحتمل ان موسى بن قاسم اخذ الحديث عن كتاب الطاطرى وحينئذ روى موسى هذا الحديث وجميع كتاب الطاطرى، وبذلك يحصل للشيخ طريق صحيح إلى كتاب الطاطرى وهذا هو الذى يتوخاه المتبع الأردبيلى.

٢ يحتمل ان موسى بن القاسم اخذ الحديث عن كتاب درست بن ابى منصور وروى هذا الكتاب عنه بواسطة الطاطرى.

٣ يحتمل ان موسى اخذ الحديث عن كتاب ابن مسكان، وروى هذا الكتاب عنه بواسطة شخصين: الطاطرى، ودرست بن ابى منصور.

وعلى الاحتمالين الأخيرين يحصل للشيخ الطوسى طريق صحيح إلى كتاب درست بن ابى منصور، وكتاب ابن مسكان ولا يحصل طريق صحيح إلى نفس كتاب الطاطرى الذى هو الغايه المتوخاه.

والحاصل انه إذا كان طريق الشيخ إلى احد المشايخ الذين صدر الحديث

باسمائهم واخذ الحديث من كتبهم، ضعيفاً، فلا يمكن اصلاحه بما إذا وقع ذلك الشيخ في اثناء السند، وكان طريقه اليه طريقاً صحيحاً، لأن توسط الشيخ (الطاطرى) في ثنايا السند لا يدل على اخذ الحديث عن كتابه، بل من الممكن كون الحديث مأخوذاً عن كتاب شيخه اعنى درست بن ابى منصور، او شيخ شيخه اعنى ابن مسكان. وهذا الاحتمال قائم في جميع ما استنبطه في اسانيد التهذيبيين.

(٤٠٠)

الثالث: ان هدف الشيخ الطوسى من تصنيف الفهرست وذكر الطرق إلى من ذكر فيه ان له كتاباً او اصلاً، ليس اخراج التهذيبيين من الارسال ولم يبدأ الشيخ في اسانيدهما بهؤلاء المذكورين في الفهرست سوى قليل منهم، وهم المشيخه المذكورون في آخر الكتابين.

نعم ربما يوجد في بدء اسانيدهما شيوخ لم يذكر لهم طريقاً في المشيخه وعدد رواياتهم لا يزيد على خمسمائه تقريباً، ولا تخرج هذه الروايات عن الارسال بسبب الطرق المذكوره في الفهرست غالباً.

ولا يخفى ان الشيخ تفنن في الفهرست أيضاً في ذكر الطرق إلى اصحاب الكتب والاصول على وجوه، فتاره ذكرهم وذكر طريقه إلى كتبهم واخرى ذكر كتبهم واصولهم ولم يذكر الطريق اليهم، وثالثه ذكر جماعه و اشار إلى من ذكرهم او روى عنهم ولم يصل اسناده فيه إلى من ذكر او روى، وقد جمع القسمين الاخيرين العلامة السيد محمد صادق الطباطبائي في مقدمه الفهرست (١).

١. الفهرست: ١٢ ١٥.

## الفصل الثامن في فرق الشيعة الواردة في الكتب

### اشاره

#### الفصل الثامن

في فرق الشيعة الواردة في الكتب

\* الكيسابيه والزبيديه.

\* الناوسيه والاسماعيليه.

\* الفطحيه والواقفيه.

\* الخطايه والمغيريه.

\* الغلاه.

-----

( ٤٠٢ )

-----

( ٤٠٣ )

ربما يضعف الراوى لاجل انتمائه إلى بعض فرق الشيعة كالكيسانيه والفطحيه والواقفيه، كما يضعف من غير جانب العقيده ككونه متساهلاً فى الروايه، غير ضابط فى النقل، إلى غير ذلك



من موجبات التضعيف فى جانب العمل، ولأجل إيقاف القارئ على مبدأ تكوّن هذه الفرق وعقائدها إجمالاً عقدنا هذا الفصل، ليكون القارئ على بصيره عند الوقوف على أسماء هذه الفرق. نعم أكثر هذه الفرق بأئده هالكه، لم يبق منهم إلاّ الزيديه والاسماعيليه، وانما تشكل أكثريه الشيعه، الفرقه الإماميه التى تطلق عليها الاثنا عشرية أيضاً.

الشيعة هم المسلمون الذين بقوا على ما عهد اليهم النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - من كون الإمام بعده على بن ابى طالب - عليه السلام - وان ذلك المنصب، منصب يعين صاحبه من عند الله سبحانه، كما ان منصب النبوه كذلك.

وليست الشيعة فرقه حادثه بعد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - كسائر الفرق التى تكونت بعد النبى فى ظل الابحاث الكلاميه.

ان المسلمين اختلفوا بعد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فى مسأله الإمامه، فذهبت عدّه كثيره منهم إلى ان الإمامه سياسه زمنيه تناط باختيار العامه

-----  
( ٤٠٤ )

وينتصب بنصبهم، وذهبت عدّه اخرى إلى انها قضيه اصوليه وهى ركن الدين، ولا يجوز للرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - اغفاله واهماله ولا تفويضه إلى العامه، واستدلوا على ذلك بما ورد فى الكتاب حول الإمامه، وما سمعوه من النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فى يوم الدار ويوم الغدير وغيرهما من المقامات.

واما تسميتهم بالشيعة فانما هو لأجل ان النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - سمي محبى على بن ابى طالب ومقتفيه شيعة. روى السيوطى فى تفسير قوله سبحانه: (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه) (١) اخرج ابن عساكر عن جابر بن عبدالله قال: كنا عند النبى، فاقبل على، فقال النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -: «والذى

نفسى بيده ان هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة». ونزل (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه). فكان اصحاب النبي إذا قبل على قالوا: «جاء خير البريه» واخرج ابن عدى وابن عساكر عن ابى سعيد مرفوعاً: «على خير البريه».

وأخرج ابن عدى عن ابن عباس قال: لما نزلت (انّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه) قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لعلّى: «أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين».

واخرج ابن مردويه عن على، قال: قال لى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : «ألم تسمع قول الله (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه) انت وشيعتك، وموعدى وموعدكم الحوض إذا جيئت الامم للحساب تدعون غراً محجلين» (٢).

والحاصل ان الشيعة على وجه الاجمال هم الذين بقوا على ما جاء به النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فى حق الوصى ولم يغيروا طريقه، فالشيعة ليست

١ . البينه: ٧ .

٢ . الدر المنثور تأليف الحافظ جلال الدين السيوطى: ٦ / ٣٧٩ . والمراد المحجلين هو المشرقون والمضيئون.

(٤٠٥)

فرقه مختلفه بعد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ولم يخلقهم السياسات الزمنيه، ولا الابحاث الكلاميه، بل لم تتكوّن الشيعة إلاّ فى نفس عصر النبي، فبقوا على ما كان النبي عليه وان كانوا من حيث العدد قليلين.

هذا هو اصل الشيعة الذى يجمع جميع فرقها الاعتقاد بأن الإمامه قضيه اصوليه غير مفوضه إلى الامه، بل إلى الله سبحانه وتعالى بعد وفاه الرسول (صلى الله عليه وآله).

نعم تفرقت الشيعة حسب مرور الزمان وحسب السياسات الوقتيه والابحاث الكلاميه إلى فرق مختلفه، غير انه لم يبق من تلك الفرق إلاّ ثلاث فرق وهم: الإماميه،

الزيديه، والاسماعيليه، والفرقه الشاخصه من بينها هي الإماميه المعتقده بامامه الاثمه الاثني عشر، اولهم على بن ابي طالب فالحسن، فالحسين، فعلى بن الحسين، فمحمد بن علي، فجعفر بن محمد، فموسى بن جعفر، فعلى بن موسى، فمحمد بن علي، فعلى بن محمد، فالحسن بن علي، فمحمد بن الحسن القائم الذي يملأ الله به الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً صلوات الله عليهم اجمعين .

فكلما اطلقت الشيعيه في زماننا تنصرف إلى الشيعه الإماميه، اما غيرهم كالزيديه والاسماعيليه فيحتاج إلى قرينه.

نعم كانت الفرق الشيعه الاخرى موجوده في عصر الاثمه وبعده، ولاجل ذلك جاء اسماء عده من فرق الشيعه في اسناد الروايات، فلاجل ذلك نبحت عن الفرق الشائعه الرائجه في عصرهم - عليهم السلام - وبعده بقليل، وان شرب عليهم الدهر وابدانهم واهلكتهم، فلم يبق منهم اثر في الأزمنه الاخيره، واليك بيانها:

## ١ الكيسانيه

### ١ الكيسانيه

قيل: ان كيسان مولى امير المؤمنين على بن ابي طالب - عليه السلام -.

(٤٠٦)

وقيل: هو المختار بن ابي عبيده الثقفي، وعلى كل تقدير، هم الذين يعتقدون بامامه محمد بن الحنفيه بعد امير المؤمنين - عليه السلام - وقيل لا بل بعد الحسن والحسين وكان كيسان يدعو الناس اليه وقد نسب إلى تلك الفرقة عقائد سخيفه في كتاب الملل والنحل (١).

قال ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي:

والكيسانيه يرجع محصلها إلى فرقتين: احدهما تزعم ان محمد بن الحنفيه حي لم يموت، وهم على انتظاره ويزعمون انه المهدي المنتظر، والفرقه الثانيه منهم يقرّون بامامته في وقته وبموته، وينقلون الإمامه بعد موته إلى غيره ويختلفون بعد ذلك في المنقول اليه (٢).

وكان السيد الحميري ايام عدم استبصاره يذهب مسلك الكيسانيه، وان رجع عنه واستبصر، وقد قال

فى ذلك الزمان اشعاره التالىة:

إلا ان الائمة من قريش \*\* ولاء الحق، اربعا سواء

على والثلاثة من بنيه \*\* هم الأسباط ليس بهم خفاء (٣)

ثم ان الكيسانىة تفرقوا إلى هاشمىة، إلى بيانىة، إلى رزامىة، ولا حاجة إلى البحث عن عقائدهم ومن اراد فليراجع إلى محالها.

## ٢ الزيدىة

٢ الزيدىة

وهم أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب - عليه السلام - عدلوا عن إمامه الإمام الباقر - عليه السلام - إلى إمامه أخيه «زيد» وهم ساقوا الإمامه فى أولاد فاطمه - عليها السلام - ولم يجوزوا

١. الملل والنحل: ١ / ١٤٧.

٢. الفرق بين الفرق: ٢٣.

٣. الملل والنحل: ١٥٠ / ١٩٠.

(٤٠٧)

ثبوت الإمامه فى غيرهم، إلا- أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمى عالم شجاع سخى خرج بالإمامه، إماماً واجب الطاعة سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين - عليهما السلام -، ولما قتل زيد بن على وصلب سنة ١٢١ هـ، قام بالإمامه بعده يحيى بن زيد ومضى إلى خراسان واجتمعت عليه جماعه كثيره، وقد وصل اليه الخبر من الصادق جعفر بن محمد - عليهما السلام - بأنه يقتل كما قتل أبوه، ويصلب كما صلب أبوه، فجرى عليه الأمر كما أخبر فى سنة ١٢٦ هـ، وقد فوّض الأمر بعده إلى محمد وإبراهيم اللذين خرجا بالمدينه، ومضى إبراهيم الى البصره واجتمع الناس عليه وقتل أيضا.

فزيد بن على قتل بكناسه الكوفه، قتله هشام بن عبد الملك، ويحيى بن زيد قتل بجوزجان خراسان، قتله أميرها، ومحمد الإمام قتل بالمدينه، قتله عيسى بن ماهان، وإبراهيم الإمام قتل بالبصره أمر بقتله المنصور.

والزيدىة أصناف ثلاثة: الجارودىة، والسليمانىة، والبترىة. والصالحىة منهم والبترىة على مذهب واحد.

الف الجارودىة: أصحاب أبى الجارود زياد بن المنذر،

وقد نقل عنهم الشهرستاني بأنهم زعموا أن النبي نصّ على علي بالوصف دون التسميه، وقد خالفوا في هذه المقاله إمامهم زيد بن علي، فانه لم يعتقد هذا الاعتقاد وقد وردت في ذمّ أبي الجارود روايات في رجال الكشي (١).

قال النجاشي: «زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي... كان من أصحاب أبي جعفر وروى عن أبي عبدالله - عليهما السلام - وتغيّر لما خرج زيد (رضي الله عنه) إلى أن قال: له تفسير القرآن، رواه عن أبي جعفر - عليه السلام -» (٢) وتفسيره هذا هو الذي بثّه تلميذ القمي في تفسيره، كما

١. رجال الكشي: الرقم ١٠٤.

٢. رجال النجاشي: الرقم ٤٤٨.

(٤٠٨)

أوضحنا حاله، والرجل انحرف عن إمامه أبي جعفر بعد خروج زيد أخيه، وأسّس فرقه الجاروديه.

ب السليمانيه: وهم أصحاب سليمان بن جرير، وكان يقول: إن الإمامه شورى في ما بين الخلق، ويصحّ أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وأنها تصحّ في المفضول مع وجود الافضل، وقالوا إن الأمه أخطأت في البيعه لهما مع وجود علي (رضي الله عنه) خطأ لا يبلغ درجه الفسق، وذلك الخطأ خطأ اجتهادي، غير أنه طعن في عثمان للأحداث التي أحدثها وكفره بذلك .

ج الصالحيه والبتريه: الصالحيه، أصحاب الحسن بن صالح بن حيّ، والبتريه، أصحاب كثير، وهما متفقان في المذهب وقولهم في الإمامه كقول السليمانيه، إلا أنهم توقفوا في أمر عثمان أهو مؤمن أم كافر (١).

قال عبد القاهر بن طاهر البغدادي: «فأما الزيديه فمعظمها ثلاث فرق وهي: الجاروديه والسليمانيه وقد يقال الجريريه أيضاً، والبتريه، وهذه الفرق الثلاث يجمعها القول بإمامه زيد بن علي بن الحسين في أيام خروجه، وكان ذلك في زمن هشام بن عبد الملك» (٢).

ثم إن النوبختي مؤلف «فرق الشيعه» وهو من

### ٣ الناووسيه

#### ٣ الناووسيه

وهم الذين قالوا إن جعفر بن محمد - عليهما السلام - حتى لم يمت ولا يموت حتى يظهر ويلى أمور الناس، وأنه هو المهدي - عليه السلام - وزعموا

١ . راجع فيما نقلناه حول الزيدية إلى الملل والنحل: ١ / ١٥٤ ١٦١.

٢ . الفرق بين الفرق: ٢٢.

٣ . لاحظ: الصفحة ٣٨ من «فرق الشيعة».

(٤٠٩)

أنهم رووا عنه أنه قال: «إن رأيتم رأسي قد أهوى عليكم من جبل فلا تصدّقه، فإنني أنا صاحبكم» وأنه قال لهم: «ان جاءكم من يخبركم عني أنه غسلني وكفنتني فلا تصدّقه، فإنني صاحبكم صاحب السيف» وهذه الفرقة تسمى الناووسيه، وسميت بذلك لرئيس لهم من أهل البصره يقال له فلان بن فلان الناووس (١).

وقال عبد القاهر: وهم أتباع رجل من أهل البصره كان ينتسب إلى «ناووس» بها وهم يسوقون الإمامه إلى جعفر الصادق بنصّ الباقر عليه وأنه المهدي المنتظر (٢).

وقال الشهرستاني قريباً منه غير أنه قال: «هم أتباع رجل يقال له ناووس» (٣).

#### ٤ الإسماعيليه

هم طائفة يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق - عليه السلام - هو ابنه اسماعيل، إلا أنهم اختلفوا في موته في حال حياه أبيه، فمنهم من قال: لم يمت إلا أنه أظهر موته تقيته من خلفاء بني العباس، ومنهم من قال: موته صحيح، والنصّ لا يرجع قهقري، والفائده في النصّ بقاء الإمامه في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فالإمام بعد اسماعيل هو محمد بن اسماعيل، وهؤلاء يقال لهم المباركيه. ثم منهم من وقف على محمد بن اسماعيل وقال برجعته بعد غيبته.

ومنهم من ساق الإمامه في المستورين منهم، ثم في الظاهرين القائمين

١ . فرق الشيعة: ٧٨.

٢. الفرق بين الفرق: ٦١.

٣.

من بعدهم وهم الباطنية(١).

قال عبد القاهر البغدادي: «إن الاسماعيلية ساقوا الإمامه إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده اسماعيل وافترق هؤلاء فرقتين:

فرقه منتظره لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت اسماعيل في حياه ابيه، وفرقه قالت: كان الإمام بعد جعفر، سبطه محمد بن اسماعيل بن جعفر، حيث إن جعفرًا نصب أبنه اسماعيل للإمامه بعده، فلمّا مات اسماعيل في حياه أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه اسماعيل، للدلاله على إمامه ابنه محمد بن اسماعيل وإلى هذا القول مالت الاسماعيلية من الباطنية»(٢).

قال النوبختي: «فرقه زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه اسماعيل بن جعفر وأنكرت موت اسماعيل في حياه أبيه، وقالوا: كان ذلك على وجه التلبيس من أبيه على الناس، لأنه خاف فعَيَّبه عنهم، وزعموا أن اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ويقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم لأن أباه اشار اليه بالإمامه بعده، وقلدهم ذلك له وأخبرهم أنه صاحبه، والإمام لا يقول إلاّ الحق، فلمّا ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يمت وهذه الفرقة هي الاسماعيلية الخالصة»(٣).

وفي الختام نلفت نظر القارئ إلى أن الإمام حسب عقيدته الشيعه الإماميه لم يقل بإمامه اسماعيل قطّ، وإنما الناس كانوا يزعمون ذلك لكبره وما تسالموا عليه من أن الأمر في الأكبر ما لم يكن به عاهه.

١ . الملل والنحل: ١ / ١٦٧ ١٦٨.

٢ . الفرق بين الفرق: ٦٣.

٣ . فرق الشيعه: ٨٩.

## ٥ الفطحيه أو الافطحيه

٥ الفطحيه أو الافطحيه

وهم الذين يقولون بانتقال الإمامه من الصادق إلى ابنه عبدالله الافطح، وهو اخو اسماعيل من ابيه وامه وكان اسن اولاد الصادق، زعموا انه قال: الإمامه في اكبر اولاد الإمام،



وهو ما عاش بعد ابيه إلا سبعين يوماً ومات ولم يعقب له ولداً ذكراً (١).

سماهم عبد القاهر فى «الفرق بين الفرق» باسم العماريه، وهم منسوبون إلى زعيم منهم يسمى عمارين، وهم يسوقون الأمامه إلى جعفر الصادق - عليه السلام - ثم زعموا ان الإمام بعده ولده عبدالله وكان اكبر اولاده ولهذا قيل لاتباعه «الأفطحيه» (٢).

وقال النوبختى: «هذه الفرقة هى القائله بامامه عبدالله بن جعفر، وسموا الفطحيه لأن عبدالله كان افطح الرأس (عريضه) إلى ان قال: ومال إلى هذه الفرقة جلّ مشايخ الشيعة وفقهائهم ولم يشكوا فى ان الأمامه فى عبدالله بن جعفر وفى ولده من بعده، فمات عبدالله ولم يخلف ذكراً، فرجع عامه الفطحيه عن القول بامامته سوى قليل منهم إلى القول بامامه موسى بن جعفر - عليهما السلام -، وقد كان رجح جماعه منهم فى حياه عبدالله إلى موسى بن جعفر - عليهما السلام - ثم رجح عامتهم بعد وفاته عن القول به، وبقي بعضهم على القول بامامته، ثم امامه موسى بن جعفر من بعده وعاش عبدالله بن جعفر بعد ابيه سبعين يوماً او نحوها» (٣).

١ . الممل والنحل: ١ / ١٦٧.

٢ . الفرق بين الفرق: ٦٢.

٣ . فرق الشيعة: ٨٨ ٨٩.

الكلمه بالكامل

(٤١٢)

٦ الواقفه

٦ الواقفه

وهم الذين ساقوا الامامه إلى جعفر بن محمد، ثم زعموا ان الإمام بعد جعفر كان ابنه موسى بن جعفر - عليهما السلام -، وزعموا ان موسى بن جعفر حى لم يموت، وانه المهدي المنتظر، وقالوا انه دخل دار الرشيد ولم يخرج منها وقد علمنا امامته وشككنا فى موته فلا نحكم فى موته إلا بتعيين، هذا مع ان مشهد موسى بن جعفر معروف فى بغداد (١).

وقال الشهرستانى:

«كان موسى بن جعفر هو الذى تولى أمر الصادق وقام به بعد موت ابيه ورجع اليه الشيعة واجتمعت عليه مثل المفضل بن عمر وزراره بن اعين وعمار الساباطى، ثم ان موسى لما خرج واظهر الإمامه حمله هارون الرشيد من المدينه، فحبسه عند عيسى بن جعفر، ثم اشخصه إلى بغداد عند السندي بن شاهك، وقيل ان يحيى بن خالد بن برمك سمه فى رطب فقتله، ثم اخرج ودفن فى مقابر قريش واختلفت الشيعة بعده إلى ان قال: ومنهم من توقف عليه وقال: انه لم يمت وسيخرج بعد الغيبه ويقال لهم الواقفيه» (٢).

وقال النوبختى: «ان وجوه اصحاب ابى عبدالله ثبتوا على امامه موسى بن جعفر، حتى رجع إلى مقاتلتهم عامه من كان قال بامامه عبدالله بن جعفر فاجتمعوا جميعاً على امامه موسى بن جعفر، ثم ان جماعه المؤمنين بموسى بن جعفر بعد ما مات موسى فى حبس الرشيد صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفع الله اليه وأنه يرده عند قيامه فسّموا هؤلاء الواقفيه» (٣).

غير أن هؤلاء لم يسيروا إلى أنه كيف برزت تلك الفرقه ولكنّ أبا عمرو

١ . الفرق بين الفرق: ٦٣.

٢ . الممل والنحل: ١ / ١٦٨ ١٦٩.

٣ . فرق الشيعة: ٨٩ ٩١.

(٤١٣)

الكشى صاحب الرجال المعروف قد كشف الستر عن كيفية نشوء هذه الفرقه وقال ما هذا خلاصته: «كان بدء الواقفيه انه كان اجتمع ثلاثون الف رجل عند الاشاعته لركاه اموالهم وما كان يجب عليهم فيها، فحملوها إلى وكيلين لموسى بن جعفر - عليهما السلام - بالكوفه، احدهما حنان السراج وآخر كان معه، وكان موسى - عليه السلام - فى الحبس، فاتخذوا بذلك دوراً وعقاراً واشتريا الغلات، فلما مات موسى - عليه السلام

-وانتهى الخبر اليهما، انكرا موته واداعا فى الشيعة انه لا يموت، لانه القائم، فاعتمدت عليهما طائفه من الشيعة وانتشر قولهما فى الناس حتى كان عند موتهما اوصيا بدفع المال إلى ورثه موسى - عليه السلام - واستبان للشيعة انهما قالا ذلك حرصاً على المال» (١).

واعلم ان اطلاق الوقف ينصرف إلى من وقف على الكاظم - عليه السلام - ولا ينصرف إلى غيرهم إلا بالقرينه. نعم ربما يطلق على من وقف على الكاظم من الائمة فى زمانه - عليه السلام -، ويستفاد من الروايات المرويّه فى رجال الكشى فى ترجمه يحيى بن أبى القاسم اطلاق الوقف فى حال حياه الكاظم - عليه السلام - (٢).

وبهذا يعلم ان الواقفيه صنفان، صنف منهم وقفوا على الكاظم فى زمانه واعتقدوا كونه قائم آل محمد - عليهم السلام - وماتوا فى زمانه كسماعه، وصنف وقفوا عليه بعد موته ولا يصح تضليل من وقف على الكاظم فى زمان حياته لشبهه حصلت له، لانه عرف إمام زمانه.

وها هنا كلمه قيمه للوحيد البهبهانى، يرشدنا إلى عله حصول شبهه الوقف فى بعض الشيعة وهو ان الشيعة من فرط حبههم دوله الائمة وشده تمنيههم اياها وبسبب الشدائد والمحن التى كانت عليهم وعلى ائمتهم، كانوا دائماً

١ . رجال الكشى: ٣٩٠، الرقم ٣٢٩.

٢ . رجال الكشى: ٤٠٢، ٤٠٣، الرقم ٣٤٦ و ٣٤٧.

(٤١٤)

مشتاقين إلى دوله قائم آل محمد - عليهم السلام -، متوقعين لوقوعه عن قريب، ولاجل ذلك قيل ان الشيعة تربى بالامانى، ومن ذلك انهم كانوا كثيراً ما يسألون عن ائمتهم عن قائمهم، فلربما قال واحد منهم فلان يعنى الذى يجىء بعد تسليه لخواطرهم، تصوروا ان المراد هو الذى يجىء بعد ذلك الإمام بلا فاصله وهم من

فرط ميل قلوبهم وزياده حرصهم ربما كانوا لا يتفطنون (١).

## ٧ الخطايه

### ٧ الخطايه

وهم فرقه يتظاهرون بالوهيه الإمام الصادق - عليه السلام - وان ابا الخطاب اعنى محمد بن مقلاص ابا زينب الأسدى الكوفى الأجدع، اليزاز نبى مرسل، أمر الصادق - عليه السلام - بطاعته وهم اهلوا المحارم وتركوا الفرائض، وقد اورد الكشى فى رجاله روايات كثيره فى ذمه وقد قتله عيسى بن موسى صاحب المنصور فى الكوفه .

روى الكشى عن عيسى بن ابي منصور قال: سمعت ابا عبدالله - عليه السلام - عندما ذكر ابو الخطاب عنده فقال: اللهم العن ابا الخطاب فانه خوفنى قائماً وقاعداً وعلى فراشى، اللهم اذقه حر الحديد.

وقد نقل عن إبراهيم بن ابي اسامه قال: قال رجل لابي عبدالله - عليه السلام - : أُوخر المغرب حتى تستبين النجوم؟ فقال: خطايه ان جبرائيل انزلها على رسوله حين سقط القرص.

ونقل أيضاً عن يونس بن عبد الرحمن، عن ابي عبدالله - عليه السلام - قال: كتب ابو عبدالله إلى ابي الخطاب بلغنى انك تزعم ان الزنا رجل، وان الخمر رجل، وان الصلاه رجل، والصيام رجل، والفواحش رجل وليس هو كما تقول. انا اصل الحق، وفروع الحق طاعه الله، وعدونا اصل الشر،

١ . الفرائد الرجاليه، الفائده الثانيه: ٤٠.

(٤١٥)

وفروعهم الفواحش، كيف يطاع من لا يعرف وكيف يعرف من لا يطاع؟ (١).

ثم ان الخطايه لما بلغهم ان جعفر بن محمد - عليهما السلام - لعنه وبرأ منه ومن اصحابه تفرقوا اربع فرق.

قال الشهرستاني: «ان ابا الخطاب عزى نفسه إلى ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق ولما وقف الصادق على غلوه الباطل فى حقه، تبرأ منه ولعنه وأمر اصحابه بالبراءه منه، وشدد القول فى ذلك، وبالغ فى التبرى منه

واللعن عليه فلما اعتزل عنه ادعى الإمامه لنفسه».

ثم ذكر قسماً من آرائه الفاسده والفرق المتميه اليه (٢).

## ٨ المغيريه

٨ المغيريه

وهم اتباع المغيره بن سعيد العجلي خرج بظاهر الكوفه فى اماره خالد بن عبدالله القسرى فظفر به فاحرقه واحرق اصحابه سنه ١١٩ هـ (٣).

روى الكشى عن الرضا - عليه السلام - : «كان المغيره بن سعيد يكذب على ابى جعفر فاذاقه الله حر الحديد».

وروى عن ابن مسكان عن حدثه من اصحابنا عن ابى عبدالله - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «لعن الله المغيره بن سعيد، انه كان يكذب على ابى جعفر فاذاقه الله حر الحديد، لعن الله من قال فينا ما لا نقوله فى انفسنا ولعن الله من ازالنا عن العبوديه لله الذى خلقنا واليه ما بنا ومعادنا وبيده نواصينا» (٤).

وروى أيضاً عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر

١ . راجع فى هذه الروايات واضرابها: رجال الكشى: ٢٤٦، رقم الترجمة ١٣٥.

٢ . الملل والنحل: ١ / ١٧٩ ١٨١.

٣ . تاريخ الطبرى: ٥ / ٤٥٦ تحت عنوان: خروج المغيره بن سعيد فى نفر وذكر الخبر عن مقتلهم.

٤ . رجال الكشى: ١٩٥ ١٩٦، رقم الترجمة ١٠٣.

(٤١٦)

فقال له: يا ابا محمد ما اشدك فى الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا، فما الذى يحملك على رد الاحاديث؟ فقال: حدثنى هشام بن الحكم انه سمع ابا عبدالله - عليه السلام - يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمه، فان المغيره بن سعيد لعنه الله دس فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدث بها ابى».

وروى الكشى عن يونس قال: «وافيت العراق فوجدت بها قطعه من اصحاب ابى جعفر -

عليه السلام - ووجدت اصحاب ابي عبدالله - عليه السلام - متضافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم فعرضتها بعد علي ابي الحسن الرضا - عليه السلام - فانكر منها احاديث كثيره ان تكون احاديث ابي عبدالله - عليه السلام - وقال لي: ان ابا الخطاب كذب علي ابي عبدالله - عليه السلام -، لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث إلى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن».

وروى أيضاً عن يونس عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبدالله - عليه السلام - يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب علي ابي ويأخذ كتب اصحابه، وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقه ويسندها إلى ابي، ثم يدفعها إلى اصحابه فيأمرهم ان يبثوها في الشيعة، فكل ما كان في كتب اصحاب ابي من الغلو فذاك ما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم» (١).

وهذه الاحاديث تعطى بوضوح ان الدس كان يرجع إلى الغلو في الفضائل والمغالاه، كما يصرح به قوله: «فكان يدس فيها الكفر والزندقه» وقوله:

١. راجع رجال الكشي: ١٩٥ ١٩٦.

(٤١٧)

«فكل ما كان في كتب اصحاب ابي من الغلو» وكانت الاحاديث المرويّه حول الفروع والاحكام محفوظه عن الدس.

قال النوبختي: «اما المغيريه اصحاب المغيره بن سعيد فانهم نزلوا معهم (مع الزيديه) إلى القول بامامه محمد بن عبدالله بن حسن وتولوه واثبتوا امامته، فلما قتل صاروا لا إمام لهم ولا وصي ولا يثبتون لاحد امامه بعده» (١).

وما ذكره النوبختي يكشف عن وجه عداوته للامام الباقر - عليه السلام -، فان الزيديه ومن لف لفهم يعتقدون بامامه زيد بن علي بعد الحسين،

ثم امامه يحيى بن زيد بن علي، وبعده بامامه عيسى بن زيد بن علي، ثم بامامه محمد بن عبدالله بن الحسن الملقب بالنفس الزكية المقتول في المدينة سنة ١٤٥.

والرجل لانحرافه عن الامام الباقر كان يدس في كتب اصحابه ليشوه سمعته بادخال الاحاديث الحاكيه عن المغالاه في الفضائل (٢).

## ٩ الغلاه

### ٩ الغلاه

وهم الذين غلوا في حق النبي وآله حتى اخرجوهم من حدود الخليقه، والخطايه والمغيريه من هذه الصنوف غير ان كثره ورودهم على السن الاثمه وفي طيات الاحاديث صارت سبباً لعنوانهم مستقلين وان كان الكل داخلاً تحت هذا العنوان (الغلاه).

ثم ان الغلاه صنوف قد عددهم الشهرستاني احد عشر صنفاً منهم: السبائيه، الكاملية، العليائيه، المغيريه، المنصوريه، الخطايه، الكياليه، الهشاميه، النعمانيه، اليونسيه، النصيريه (الاسحاقيه) ثم ذكر آراءهم وعقائدهم (٣).

١. فرق الشيعه: ٧٢ ٧١.

٢. راجع في تفسير احواله: الملل والنحل: ١ / ١٧٦ ١٧٧.

٣. لاحظ الملل والنحل: ١ / ١٧٤ ١٩٠.

(٤١٨)

اقول: ما ذكره من الصنوف وما نسب إليهم من الآراء السخيفه غير ثابت جدّاً، خصوصاً ما زعم من الفرقه السبائيه التي أصبحت اسطوره تاريخيه اختلقها بعض المؤرّخين ونقلها الطبري بلا تحقيق وأخذ عنه الآخرون وهكذا ساق واحد بعد واحد (١).

ويتلوه في البطلان ما نسبه إلى هشام بن حكم من الآراء كالتشبيه وغيره، فإن هذه الآراء ممّا يستحيل أن ينتحل بها تلميذ الإمام الصادق - عليه السلام - الذي تربّى في أحضانها، ومن الممكن جدّاً، بل هو الواقع أن رمى هشام بهذه الآراء إنما جاء من جانب المخالفين والحاسدين لفضله والمنكرين لفضله، فلم يجدوا مخلصاً إلا تشويه سمعته بنسبه الأقاويل الباطله اليه (٢).

ومثله ما نسبه إلى محمد بن نعمان أبي جعفر الاحول الملقّب بمؤمن

الطاق وإن لقبه مخالفوه بشيطان الطاق عصياناً لقوله سبحانه: (ولا تنازوا بالألقاب بس الاسم الفسوق) (٣).

هذه ليست أول قاروره كسرت في التاريخ، بل لها نظائر وأمائل كثيرة، فكم من رجال صالحين شوّه التاريخ سمعتهم، وكم من أشخاص طالحين قد وزن لهم التاريخ بصاع كبير، وعلى أي تقدير فلا نجد لأكثر هذه الفرق بل جميعها مصداقاً في أديم الارض، ولو وجد من الغلاة من الطراز الذي ذكره الشهرستاني في الجوامع الاسلاميه، فإنما هي فرقه العلياويه وهم الذين يقولون بربوبيه على بن أبي طالب - عليه السلام - وربما يفسر النصيريه أيضا بهذا المعنى (٤).

١. لاحظ كتاب عبدالله بن سبأ للعلامة السيد مرتضى العسكري.

٢. انظر كتاب هشام بن حكم للعلامة الشيخ نعمه، فقد ألف كتاباً في ترجمه هشام بن حكم ونزه ساحته عن تلك المغالاه.

٣. الحجرات: ١١.

٤. نقله العلامة المامقاني عن بعض معاصريه. لاحظ مقباس الهدايه: ١٤٦.

(٤١٩)

قال الكشي: «وقالت فرقه بنبوه محمد بن نصير الفهري النميري، وذلك أنه ادعى أنه نبي رسول، وأن على بن محمد العسكري أرسله، وكان يقول بالتناسخ والغلو في أبي الحسن الهادي - عليه السلام - ويقول فيه بالربوبيه إلى آخر ما قاله» (١).

وقال النوبختي: «فرقه من القائلين بامامه على بن محمد في حياته قالت بنبوه رجل يقال له محمد بن نصير النميري، وكان يدعى أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري، وكان يقول بالتناسخ والغلو في أبي الحسن الهادي، ويقول فيه بالربوبيه ويقول بالاباحه للمحارم» (٢).

وعلى كل تقدير، فلا جدوى في البحث عن الغلاة على النحو الذي ذكره الشهرستاني وغيره في كتابه، فان الرواه الواردين في أسناد الروايات، متزهون عن الغلو بهذا المعنى الذي يوجب الخروج عن التوحيد والاسلام، ويلحق الرجل



بالكفار والمشركين، كالقول بالربوبية ورساله غير نبينا أو غير ذلك.

نعم وصف عدّه من الرواه بالغلوّ والمغالاه ووقعوا فى أسناد الروايات، فيجب البحث عن هذا الطراز من الغلوّ لأن وضع كتابنا لا يقتضى إلاّ البحث فيما يرجع إلى الرواه والرجال الذين جاءت أسماؤهم فى أسناد الروايات.

## التفويض ومعانيه

التفويض ومعانيه

إن الفرقة المعروفة بالغلوّ هى فرقة المفوضه، غير أنه يجب تحقيق معناها حتى يتبين الصحيح عن الزائف فنقول: إن التفويض يفسر بوجوه:

الأول: تفويض خلقه العالم إلى النبى والأئمه - عليهم السلام - وأنهم هم الخالقون والرازقون والمدبرون للعالم.

١ . رجال الكشى: ٤٣٨.

٢ . فرق الشيعة: ١٠٣ ١٠٢.

(٤٢٠)

وغير خفى أن التفويض بهذا المعنى شرك على وجهه، وباطل على وجه آخر. فلو قالوا بأن الله سبحانه فوض أمر الخلق والتدبير اليهم - عليهم السلام - واعتزل هو عن كل شىء، فهذا هو الشرك والكفر، يخالفه العقل والبرهان، ويضاده صريح الآيات. قال سبحانه (بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم \* ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل) (١).

وقال سبحانه: (إنّ ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستّه أيام ثم استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون). (٢)

ولو زعموا أن النبى والأئمه من جمله الأسباب لخلق العالم وتدييره، وأن الفاعل الحقيقى والسبب الواقعى هو الله سبحانه، وهو لم يعتزل بعد، وإنما جعلهم فى مرتبه الاسباب والعلل، فهذا القول وإن كان لا يوجب الشرك، لكنه غير صحيح، فإن النبى والأئمه - عليهم السلام - ليسوا من أسباب الخلقه، بل هم يستفيدون من تلك الأسباب

الطبيعيه وتتوقف حياتهم على وجود العلل والأسباب الماديه، فكيف يكونون في مرتبه العلل والأسباب؟ فالنبي والإمام يستشققان الهواء، ويسدان جوعهما بالطعام، ويداويان بالادويه إلى غير ذلك من الأمور التي يتصف بها كل الناس.

نعم إن للعالم الامكاني ظاهره وباطنه، دنياه وأخراه مدبراً ومدبّرات يدبّرون الكون بأمره سبحانه كما ينبئ عنه قوله تعالى: (فالمدبّرات أمراً) (٣).

وقال سبحانه: (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) (٤).

١ . الانعام: ١٠٢ ١٠١.

٢ . يونس: ٣.

٣ . النازعات: ٥.

٤ . التحريم: ٦.

(٤٢١)

وقال الصادق - عليه السلام - : «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله، ذاك رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ونحن» (١).

ومع هذا الاعتراف فليس النبي والإمام من أسباب الخلق والتدبير، وإنما هم وسائط بين الخالق والخلق في إبلاغ الاحكام وإرشاد العباد، وسائر الفيوض المعنويه من الهدايه الظاهريه والباطنيه.

فان قلت: قد تواترت الروايات بأنه لولا الحجّه لساخت الارض بأهلها، وقد عقد الكليني في كتاب الحجّه باباً لذلك وقال: «إن الارض لا تخلو من حجّه» وأورد فيه روايات تبلغ ثلاث عشره روايه (٢).

قلت: لا إشكال في صحه هذه الروايات، ولكنها لا تهدف إلى كون النبي والإمام من الاسباب والمدبّرات التي نزل به الذكر الحكيم، ونطق به الحديث الصحيح، وإنما تهدف إلى أحد أمرين:

الأول: إن النبي والإمام غايه لخلق العالم، ولولا تلك الغايه لما خلق الله العالم، بل كان خلقه أمراً لغواً.

وبعبارة أخرى إن العالم خلق لتكوّن الانسان الكامل فيه، ومن أوضح مصاديقه هو النبي والإمام، ومن المعلوم أن فقدان الغايه يوجب فقدان ذبيها، ولأجل

ذلك يصحّ أن يقال: إن الانسان الكامل يكون من بسببه الوجود سببيه غائيه، لا منه الوجود سببيه فاعليه معطيه له فهو سبب غائى لا عله فاعليه، فاحفظ ذلك فانه ينفعك.

الثانى: إن الحججه يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله،

١. الكافى: ١ / ١٨٣، كتاب الحججه، الحديث ٧.

٢. الكافى: ١ / ١٧٨.

(٤٢٢)

وأنه لولاه لما عرف الحق من الباطل، وقد جرت مشيئته الحكيمه على أن يهديهم إلى سبل الرشاد بعد خلقهم ولا يتركهم سدى. قال سبحانه: (وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولاً) (١).

وإلى كلا الوجهين تصريحات فى روايات الباب. أما الأول، فعن أبى حمزه قال: «قلت لأبى عبد الله أتبقى الارض بغير إمام؟ قال: لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت». وأما الثانى، فعن أبى بصير، عن أحدهما - عليهما السلام - قال: «إن الله لم يدع الأرض بغير عالم، ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل» (٢).

ولشيخنا العلامة المجلسى كلام فى التفويض نقله بنصّه قال:

«وأما التفويض فيطلق على معان بعضها منفى عنهم - عليهم السلام - وبعضها مثبت لهم.

الأول: التفويض فى الخلق والرزق والتربيه والاماته والاحياء، فان قوماً قالوا: إن الله تعالى خلقهم وفوض اليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون، وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقيقه، وهذا كفر صريح دلّت على استحالته الأدله العقلية والنقلية ولا يستريب عاقل فى كفر من قال به.

وثانيهما: أن الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم كشق القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيه وغير ذلك من المعجزات، فان جميع ذلك إنما تحصل بقدرته تعالى مقارناً لإرادتهم لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم

وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثم خلق

١ . القصص: ٥٩.

٢ . الكافي: ١ / ١٧٨، الحديث ٥ و ١٠ وغيرهما من الروايات.

(٤٢٣)

كل شيء مقارناً لارادتهم ومشيتهم.

وهذا وان كان العقل لا يعارضه كفاحاً، لكن الأخبار السالفه تمنع من القول به فيما عدا المعجزات ظاهراً بل صراحاً، مع أن القول به قول بما لا يعلم، إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتمده فيما نعلم.

وما ورد من الأخبار الداله على ذلك كخطبه البيان وأمثالها، فلم يوجد إلا في كتب الغلاه وأشباههم، مع أنه يحتمل أن يكون المراد كونهم علّه غائيه لايجاد جميع المكونات، وأنه تعالى جعلهم مطاعين في الأرضين والسموات، ويطيعهم بإذن الله تعالى كل شيء حتى الجمادات، وأنهم إذا شاءوا أمراً لا يرد الله مشيتهم ولكنهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله.

وأما ما ورد من الأخبار في نزول الملائكه والروح لكل أمر اليهم، وأنه لا ينزل ملك من السماء لأمر إلا بدأ بهم، فليس ذلك لمدخليتهم في ذلك ولا الاستشاره بهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلا لتشريفهم وإكرامهم وإظهار رفعه مقامهم»(١).

وما ذكره هو الحق، إلا- أن ظواهر الآيات والروايات في المعاجز على خلاف ما اختاره، لظهورها في كون المعجزات مستنده اليهم أنفسهم بإذن الله. قال سبحانه: (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني)(٢). فان الخطابات دليل على أنهم- عليهم السلام -قائمون بها بإذن الله. وللبحث مجال آخر.

الثاني: تفويض الحلال والحرام اليهم، أي فوض اليهم أن يحللوا ما شاءوا ويحرموا أيضاً ما شاءوا، وهذا أيضاً ضروري البطلان، فان النبي ليس

١ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٤٧.

٢ . المائده:

شارعاً للاحكام، بل مبين وناقل له، وليس شأنه في المقام إلا شأن ناقل الفتيا بالنسبه إلى المقلدين، قال سبحانه: (قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقائى نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم)(١) وقال سبحانه: (واتبع ما يوحى إليك من ربك إن الله كان بما تعملون خبيراً)(٢) وقال سبحانه: (أتبع ما أوحى إليك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين)(٣) وهذه الآيات والروايات المتضافره، تفيد بوضوح أن النبى لم يكن شارعاً بل كان ناقلاً- ومبيناً لما أوحى إليه، فلم يكن له إلا- تحليل ما أحلّ او تحريم ما حرم الله، وقد نقل سيدنا الاستاذ الأكبر دام ظلّه أن الصدوق قد عدّ إطلاق لفظ الشارع على النبى الأكرم من الغلوّ فى حقه - صلى الله عليه وآله وسلم -.

نعم عقد الكلينى فى كتاب الحجّه من اصول الكافى باباً أسماه «التفويض إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وإلى الأئمه - عليهم السلام - فى أمر الدين» فربما يتبادر منه إلى الذهن أن النبى قد شرع بعض الاحكام. فروى بسند صحيح عن الامام الصادق - عليه السلام - يقول: «إن الله عز وجل أدب نبيه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب، قال: إنك لعلى خلق عظيم ثمّ فوض إليه أمر الدين والأمه ليسوس عباده فقال عز وجل: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وإن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كان مسدداً موفقاً مؤيداً بروح القدس لا يزل ولا يخطئ فى شىء ممّا يسوس به الخلق، فتأدب بأداب الله،

ثم إن الله عزَّ وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين، عشر ركعات فأضاف رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى الركعتين، ركعتين وإلى المغرب ركعه، فصارت عدل الفريضة لا- يجوز تركهن إلا- في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشره ركعه، ثم سن رسول الله النوافل أربعاً وثلاثين ركعه مثلى الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافله

١ . يونس: ١٥.

٢ . الاحزاب: ٢.

٣ . الانعام: ١٠٦.

( ٤٢٥ )

إحدى وخمسون ركعه، منها ركعتان بعد العتمه جالساً تعدّ بركعه مكان الوتر، وفرض الله في السنه صوم شهر رمضان وسنَّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - صوم شعبان، وثلاثه أيام في كل شهر مثلى الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها، وحرم رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك كله... الخ»(١).

اقول: إن مضمون الروايات يوجه بوجهين:

الأول: إن الله سبحانه علم الرسول المصالح الاحكام ومفاسدها، وأوقفه على ملاكاتها ومناطاتها، ولما كانت الاحكام تابعه لمصالح ومفاسد كامله في متعلقاتها، وكان النبي بتعليم منه سبحانه واقفاً على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها، كان له أن ينصّ على أحكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها، ولا يكون الاهتداء إلى أحكامه سبحانه من طريق التعرّف على عللها بأقصر من الطرق الاخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه، وإلى هذا يشير الإمام أمير المؤمنين - عليه السلام - بقوله: «عقلوا الدين عقل وعايه ورعايه، لا عقل سماع وروايه فان رواه العلم كثير ورعايته قليل»(٢) غير أن اهتداءه - صلى الله

عليه وآله وسلم - إلى الاحكام وتنصيبه بها من هذا الطريق، قليل جداً لا تتجاوز عمّا ذكرناه إلا بقليل، وبذلك يعلم حال الأئمة المعصومين - عليهم السلام - في هذا المورد.

الثانى: إن عمل الرسول لم يكن فى هاتيك الموارد سوى مجرد طلب، وقد أنفذ الله طلبه، لا أنه قام بنفسه بتشريع وتقنين، ويشير إلى ذلك بقوله: «فأجاز الله عز وجل له ذلك».

ولو أن النبى كان يمتلك زمام التشريع وكان قد فوّض إليه أمر التقنين على

١ . الكافي: ١ / ٢٦٦، الحديث ٤، وقد ذكر بعض الاجله موارد اخر من هذا القبيل.

٢ . نهج البلاغه: الخطبه ٢٣٤، طبعه عبده.

(٤٢٦)

نحو ما تفيده كلمه التفويض، لما احتاج إلى إذنه وإجازته المجدده، ولما كان للجمله المذكوره أى معنى، فالحاصل أن ما صدر من النبى لم يكن بصوره التشريع القطعى، بل كان دعاء وطلباً من الله سبحانه لما وقف على مصالح فى ما دعاه وقد استجاب دعاءه كما يفيدده قوله فى الحديث «فأجاز الله عز وجل له ذلك».

قال العلامة المجلسى: «التفويض فى أمر الدين يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوض إلى النبى والأئمه عموماً أن يحلوا ما شاءوا ويحرّموا ما شاءوا من غير وحى وإلهام، أو يغيروا ما أوحى إليهم بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل، فان النبى كان ينتظر الوحى أياماً كثيره لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده وقد قال تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى) (١).

وثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب، ولا يخطر بباله ما يخالف مشيئته تعالى فى كل باب، فوض إليه تعيين بعض الامور كالزياده فى الصلاه وتعيين النوافل فى

الصلاه والصوم، وطعمه الجد وغير ذلك مما مضى وسيأتي، اظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بالالهام، ثم كان يؤكد ما اختاره بالوحي، ولا فساد في ذلك عقلاً، وقد دلت النصوص المستفيضة عليه مما تقدم في هذا الباب وفي أبواب فضائل نبينا من المجلد السادس.

ولعل الصدوق - رحمه الله - أيضاً إنما نفى المعنى الأول، حيث قال في الفقيه: «وقد فوض الله عز وجل إلى نبيه أمر دينه، ولم يفوض اليه تعدى حدوده» وأيضاً هو - رحمه الله - قد روى كثيراً من أخبار التفويض في كتبه ولم يتعرض لتأويلها.

١ . النجم: ٤.

(٤٢٧)

الثالث: تفويض بيان العلوم والاحكام، وهذا مما لا شك ولا شبهه فيه، قال سبحانه: (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمه وبشرى للمسلمين)(١) وقال سبحانه: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) (٢) وهذه الآيه تفيد أن من شؤون النبي مضافاً إلى التلاوه هو تبيين ما نزل اليه من الآيات الحكيمه.

والآيات والاحاديث في ذلك كثيره جداً. قال الباقر - عليه السلام - مخاطباً لجابر: «يا جابر لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا، كنا من الهالكين، ولكننا نحدثكم بأحاديث نكنتها عن رسول الله كما يكثر هؤلاء ذهبهم وفضتهم» وفي روايه «ولكننا نفتيهم بآثار من رسول الله واصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر».

وفي روايه محمد بن شريح عن الصادق - عليه السلام - : «والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأينا ولكن نقول ما قال ربنا».

وفي روايه عنه: «مهما أجبك فيه بشيء فهو عن رسول الله. لسنا نقول برأينا من شيء» (٣) إلى غير ذلك من الاحاديث المفيده أن أحاديثهم مأخوذه عن نبيهم.

غير أنهم - عليهم السلام - يبينون الاحكام حسب



اختلاف عقول الناس، ويفتون حسب المصالح، فتاره يبينون الاحكام الواقعيه، وأخرى الاحكام الواقعيه الثانويه حسب مصالح المكلفين كما هو معلوم من افتائهم بالتقيه.

قال العلامة المجلسي - رحمه الله -: «تفويض بيان العلوم والاحكام بما رأوا المصلحه فيها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقيه فيفتون بعض الناس بالواقع من الاحكام، وبعضهم بالتقيه، ويبينون تفسير الآيات وتأويلها، وبيان المعارف بحسب ما يحتمل عقل كل سائل، ولهم أن يبينوا ولهم أن يسكتوا كما

١ . النحل: ٨٩.

٢ . النحل: ٤٤.

٣ . راجع جامع احاديث الشيعة: ١ / ١٧ ، المقدمه.

(٤٢٨)

ورد في أخبار كثيره: «عليكم المسأله وليس علينا الجواب» كل ذلك بحسب ما يُريهم الله من مصالح الوقت كما ورد في خبر ابن أشيم وغيره.

روى محمد بن سنان في تأويل قوله تعالى (لتحكم بين الناس بما أريكم الله) فقال: (إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أريكم الله) وهي جاريه في الأوصياء (١). ولعل تخصيصه بالنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - والأئمه - عليهم السلام -، لعدم تيسر هذه التوسعه لسائر الانبياء والاصياء - عليهم السلام -، بل كانوا مكلفين بعدم التقيه في بعض الموارد وإن أصابهم الضرر.

والتفويض بهذا المعنى أيضاً ثابت حق بالأخبار المستفيضه.

الرابع: تفويض سياسه الناس وتأديبهم اليهم، فهم أولوا الأمر وساسه العباد كما في الزياره الجامعه وأمراء الناس، فيجب طاعتهم في كل ما يأمر به وينهون عنه قال سبحانه: (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله) (٢). وقال سبحانه: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (٣). وقال سبحانه (من يطع الرسول فقد أطاع الله) (٤) إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

قال العلامة المجلسي: «تفويض أمور الخلق اليهم من سياستهم وتأديبهم وتكميلهم وتعليمهم، وأمر الخلق باطاعتهم

فيما أحبوا وكرهوا، وفيما علموا جهه المصلحه فيه وما لم يعلموا، وهذا حق لقوله تعالى: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وغير ذلك من الآيات والاختبار، وعليه يحمل قولهم - عليهم السلام - «نحن المحللون حلاله والمحزّمون حرامه» أى بيانها علينا ويجب على الناس الرجوع فيهما اليها».

١ . بصائر الدرجات: ١١٤، ورواه في الاختصاص عن عبدالله بن مسكان. لاحظ البحار: ٢٥ / ٣٣٤.

٢ . النساء: ٦٤.

٣ . النساء: ٥٩.

٤ . النساء: ٨٠.

(٤٢٩)

نعم وجوب اطاعه الرسول وأولى الأمر في طول اطاعته سبحانه فالله تعالى مطاع بالذات والرسول وأولوا الأمر مطاعون بالعرض وقد أوضحنا ذلك في «مفاهيم القرآن» (١).

وهناك تفويضان آخران يظهر من العلامه المجلسي - رحمه الله -.

١ الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعه، او بعلمهم، او بما يلهمهم الله من الوقايح ومخّ الحق في كل واقعه، وهذا أظهر محامل خبر ابن سنان وعليه أيضاً دلّت الاخبار.

٢ التفويض في العطاء، فان الله تعالى خلق لهم الارض وما فيها، وجعل لهم الأنفال والخمس والصفايا وغيرها، فلهم أن يعطوا ما شاءوا ويمنعوا ما شاءوا، كما مرّ في خبر الثمالي، وإذا أحطت خبراً بما ذكرنا من معاني التفويض سهل عليك فهم الاخبار الوارده فيه، وعرفت ضعف قول من نفى التفويض مطلقاً ولما يحط بمعانيه.

هذه هي المعاني المعقوله المتصوره من التفويض، وأما تفسير التفويض بما عليه المعتزله كما عن العلامه المامقاني (٢) فخارج عن موضوع البحث، فان التفويض بذلك المعنى يقابل الجبر.

### فقدان الضابطه الواحده في الغلو

فقدان الضابطه الواحده في الغلو

المراجع إلى كلمات القدماء يجد أنهم يرمون كثيراً من الرواه بالغلوّ حسب ما اعتقد به في حق الاثمه، وان لم يكن غلوّاً في الواقع، ويعجبني أن أنقل كلام الوحيد البهبهاني في هذا المقام، والتأمل فيه

يعطى أن كثيراً من هذه النسب لم يكن موجِباً لضعف الراوى عندنا، وان كان موجِباً للضعف عند الناقل.

١ . لاحظ الجزء الأول: ٥٣٠ ٥٣٢.

٢ . مقباس الهدايه: ١٤٨.

( ٤٣٠ )

قال - قدس سره -: «فاعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء لا سيما القميين منهم، والغضائري، كانوا يعتقدون للائمه- عليهم السلام -منزله خاصه من الرفعه والجلاله، ومرتبته معينه من العصمه والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدى عنها، يعدّون التعدى ارتفاعاً وغلوّاً حسب معتقدهم، حتى إنهم جعلوا مثل نفى السهو عنهم غلّوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم، او التفويض الذى اختلف فيه، او المبالغه فى معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، او الاغراق فى شأنهم واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، واطهار كثير قدره لهم، وذكر علمهم بمكونات السماء والارض، (جعلوا كل ذلك) ارتفاعاً مورثاً للتهمه به، لا سيّما بجهه أن الغلاه كانوا مختفين فى الشيعه مخلوطين بهم مدلسين.

وبالجملة، الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين فى المسائل الاصوليه أيضاً، فربّما كان شىء عند بعضهم فاسداً، او كفراً، او غلّوّاً، او تفويضاً، او جبراً، او تشبيهاً، او غير ذلك، وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاك.

وربما كان منشأ جرحهم بالامور المذكوره وجدان الروايه الظاهره فيها منهم كما أشرنا آنفاً او ادّعاء أرباب المذاهب كونهم منهم، او روايتهم عنه، وربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلك، فعلى هذا ربّما يحصل التأمل فى جرحهم بأمثال الأمور المذكوره.

ومما ينبه بذلك على ما ذكرنا ملاحظه ما سيذكر فى تراجم كثيره مثل ترجمه إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد بن نوح، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، ومحمد بن جعفر

بن عوف، وهشام بن الحكم، والحسين بن شاذويه، والحسين بن يزيد، وسهل بن زياد، وداود بن كثير، ومحمد بن اورمه، ونصر بن الصباح، وإبراهيم بن عمر، وداود بن القاسم، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن سنان، ومحمد بن علي الصيرفي، ومفضل بن عمر،

( ٤٣١ )

وصالح بن عقبه، ومعلي بن خنيس، وجعفر بن محمد بن مالك، واسحاق بن محمد البصرى، واسحاق بن الحسن، وجعفر بن عيسى، ويونس بن عبد الرحمن، وعبد الكريم بن عمر، وغير ذلك.

ثم اعلم أن ابن عيسى والغضائري ربما ينسبان الراوى إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً، بعد ما نسباه إلى الغلو، وكأنه لروايته ما يدل عليه، ولا يخفى ما فيه وربما كان غيرهما أيضاً كذلك فتأمل»(١).

فيجب على العالم الباحث، التحقيق في كثير من النسب المرمى بها الاجله، لما عرفت من انه لم يكن فى تلك الازمنه ضابطه واحده ليتميز الغالى عن غيره.

قال العلامة المامقانى: «لا بد من التأمل فى جرحهم بأمثال هذه الأمور ومن لحظ مواضع قدحهم فى كثير من المشاهير كيونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن سنان، والمفضل بن عمر وأمثالهم، عرف الوجه فى ذلك، وكفاك شاهداً اخراج أحمد بن محمد بن عيسى، أحمد بن محمد بن خالد البرقى من قم، بل عن المجلسى الأول أنه أخرج جماعه من قم، بل عن المحقق الشيخ محمد ابن صاحب المعالم، أن أهل قم كانوا يخرجون الراوى بمجرد توهم الريب فيه.

فاذا كانت هذه حالتهم وذا ديدنهم فكيف يعوّل على جرحهم وقدحهم بمجرد، بل لا بد من التروى والبحث عن سببه والحمل على الصحه مهما أمكن، كيف لا، ولو كان الاعتقاد بما ليس بضرورى البطلان عن اجتهاد، موجباً للقدح فى الرجل، للزم القدح فى كثير

من علمائنا المتقدمين، لأن كلا منهم نسب اليه القول بما ظاهره مستنكر فاسد»(٢).

١ . الفوائد الرجاليه: ٣٨ ٣٩ المطبوعه بآخر رجال الخاقاني .

٢ . مقباس الهدايه: ٤٩ للمامقاني .

( ٤٣٢ )

ومما يؤيد ذلك ما ذكره الوحيد البهبهان في ترجمه أحمد بن محمد بن نوح السيرافي قال: «إنه حكى في الخلاصه أن الشيخ كان يذهب إلى مذهب الوعديه (وهم الذين يكفرون صاحب الكبيره ويقولون بتخليده في النار)، وهو وشيخه المفيد إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد كما هو مذهب الجبائي، والسيد المرتضى إلى مذهب البهشميه من ان إرادته عرض لا في محل، والشيخ الجليل إبراهيم بن نوبخت إلى جواز اللذه العقليه عليه سبحانه، وأن ماهيته معلومه كوجوده وأن ماهيته الموجود، والمخالفين يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة، والصدوق وشيخه ابن الوليد والطبرسي إلى جواز السهو على النبي، ومحمد بن عبدالله الاسدي إلى الجبر والتشبيه، وغير ذلك مما يطول تعداده، والحكم بعدم عداله هؤلاء لا يلتزمه أحد يؤمن بالله، والذي ظهر لي من كلمات أصحابنا المتقدمين، وسيره أساطين المحدثين، أن المخالفه في غير الأصول الخمسه لا يوجب الفسق، إلا أن يستلزم انكار ضروري الدين كالتجسيم بالحقيقه لا بالتسميه، وكذا القول بالرؤيه بالانطباع او الانعكاس، وأما القول بها لا معهما فلا، لانه لا يبعد حملها على اراده اليقين التام، والانكشاف العلمى، وأما تجويز السهو عليه وادراك اللذه العقليه عليه تعالى مع تفسيرها باراده الكمال من حيث انه كمال فلا يوجب فسقاً.

ثم قال: ونسب ابن طاووس ونصير الدين المحقق الطوسى وابن فهد والشهيد الثانى وشيخنا البهائى وجدى العلامه وغيرهم من الاجله إلى التصوف، وغير خفى أن ضرر التصوف إنما هو فساد الاعتقاد من القول بالحلول او الوحد

فى الوجود او الاتحاد او فساد الاعمال المخالفه للشرع التى يرتكبها كثير من المتصوفه فى مقام الرياضه او العباده، وغير خفى على المطلعين على أحوال هؤلاء الاجله من كتبهم وغيرهم انهم منزهون من كلتا المفسدتين قطعاً، ونسب جدى العالم الربانى والمقدس الصمدانى مولانا محمد صالح المازندرانى وغيره من الاجله إلى القول باشتراك اللفظ، وفيه أيضاً ما أشرنا اليه ونسب المحمدون الثلاثة والطبرى إلى القول بتجويز السهو على

( ٤٣٣ )

النبي، ونسب ابن الوليد والصدوق أيضاً منكر السهو إلى الغلو، وبالجملة اكثر الاجله ليسوا بخالصين عن امثال ما اشرنا اليه، ومن هذا يظهر التأمل فى ثبوت الغلو وفساد المذهب بمجرد رمى علماء الرجال من دون ظهور الحال»(١).

ونحن بعد ما قرأنا ذلك انتقلنا إلى ما ذكره العلامة الزمخشري فى حق نفسه حيث يقول:

تعجبت من هذا الزمان وأهله \*\*\* فما أحد من ألسن الناس يسلم(٢)

والذى تبين لنا من مراجعه هذه الكلمه هو أن اكثر علماء الرجال، او من كان ينقل عنه علماء الرجال لم يكن عندهم ضابطه خاصه لتضعيف الراوى من حيث العقيدته، بل كلما لم تنطبق عقيدته الراوى مع عقيدته رماه بالغلو والضعف فى العقيدته، وربما يكون نفس الراوى مخطئاً فى اعتقاده بحيث لو وقفنا على عقيدته لحكمنا بخطئه، أو وقف فى كتاب الراوى على أخبار نقلها هو من غير اعتقاد بمضمونها فرغم الراوى أن المؤلف معتقد به، إلى غير ذلك مما يورث سوء الظن، مثل ما إذا ادعى بعض أهل المذاهب الفاسده أن الراوى منهم وليس هو منهم.

وجمله القول فى ذلك ما ذكره المحقق المامقانى حيث قال: «إن الرمى بما يتضمن عيباً، فضلاً عن فساد العقيدته مما لا ينبغى الأخذ به بمجرد ادعى الراوى لعل الراوى قد اشتبه

فى اجتهاده، أو عول على من يراه أهلاً فى ذلك وكان مخطئاً فى اعتقاده، أو وجد فى كتابه أخباراً تدل على ذلك وهو برىء منه ولا يقول به، أو ادعى بعض أهل تلك المذاهب الفاسده أنه منهم وهو كاذب، أو روى أخباراً ربما توهم من كان قاصراً أو ناقصاً فى الإدراك والعلم أن ذلك ارتفاع وغلو، وليس كذلك، أو كان جمله من الأخبار يرويها ويحدث بها ويعترف

١ . تعليقه المحقق البهبهاني.

٢ . الكشاف: ٣ / ٣٧٦، طبعه مصر.

( ٤٣٤ )

بمضامينها ويصدق بها من غير تحاش بها واتقاء من غيره من أهل زمانه، بل يتجاهر بما لا تتحملها أغلب العقول فلذا رمى«(١).

فتلخص أن تضعيف الراوى من جانب العقيدة لا يتم إلا بثبوت أمرين:

الأول: أن يثبت أن النظرية مما توجب الفسق.

الثانى: أن يثبت أن الراوى كان معتقداً بها.

وأنى لنا باثبات الأمرين.

أما الأول، فلوجود الخلاف فى كثير من المسائل العقيدية حتى مثل سهو النبى فى جانب التفريط أو نسبه التفويض فى بعض معانيها فى جانب الإفراط، فان بعض هذه المسائل وان صارت من عقائد الشيعة الضرورية بحيث يعرفها العالى والدانى، غير أنها لم تكن بهذه المثابه فى العصور الغابره.

وأما الثانى، فان إثباته فى غايه الاشكال، خصوصاً بالنظر إلى بعض الاعمال التى كان يقوم بها بعض الرواه فى حق بعض، من الاخراج والتشديد بمجرد النقل عن الضعفاء وان كان ثقه فى نفسه، أو لبعض الوجوه المحتمله التى ذكرها العلامة المامقانى، وما لم يثبت الامران لا يعتنى بهذه التضعيفات الراجعه إلى جانب العقيدة.

### تضعيف الراوى من حيث العمل

تضعيف الراوى من حيث العمل

قد عرفت فى صدر البحث أن تضعيف الراوى يرجع إلى أحد الأمرين: إما تضعيف فى العقيدة أو تضعيف فى جانب العمل، وقد وقفت

على التضعيف من الجانب الأول وحان الوقت أن نبحث في الضعف من الجانب الثاني.

فنقول: إن تضعيف الراوى من جانب العمل على قسمين: تاره يرجع

١ . مقباس الهدايه: ١٥٠.

( ٤٣٥ )

إلى عمله غير المرتبط بنقله وحديثه، كما إذا ارتكب بعض الكبائر وأصرَّ بالصغائر ولم يكن مرتبطاً بالحديث، وأخرى يكون مربوطاً بالحديث ويعرف ذلك بملاحظه الكلمات الوارده فى حقه. منها قولهم: مضطرب الحديث ومختلط الحديث، وليس بنقى الحديث، يعرف حديثه وينكر، غمز عليه فى حديثه، او فى بعض حديثه، وليس حديثه بذاك النقى، وهل هذه الألفاظ قاده فى العداله او لا، قال المحقق البهبهانى: إن هذه الالفاظ وأمثالها ليست بظاهره فى القدح فى العداله لورود هذه الالفاظ فى حق أحمد بن محمد بن خالد وأحمد بن عمر(١).

تمّ الكلام حول فرق الشيعة التى ربما يوجب الانتماء إلى بعضها تضعيف الراوى وعدم الاعتماد على نقله. بقيت هناك فوائد رجاليه لا تجتمع تحت عنوان واحد، نبحت عنها فى الخاتمه إن شاء الله .

١ . الفوائد الرجاليه: ٤٣، الفائده الثانيه.

خاتمه فى فوائد رجاليه

**خاتمه فى فوائد رجاليه**

**اشاره**

خاتمه فى فوائد رجاليه

ان هناك فوائد رجاليه متفرقه لا- تدخل تحت ضابطه واحده وقد ذكرها الرجاليون فى كتبهم ونحن نكتفى بما هو الاهم من تلك الفوائد، التى لا غنى للمستنبط عن الاطلاع عليها.

ولأجل تسهيل الأمر نأتى بكل واحده منها تحت فائده خاصه، عسى أن ينتفع بها القارئ الكريم، بفضله ومنه سبحانه.

**الفائده الأولى**

الفائده الأولى



روى أصحابنا فى كتب الاخبار عن رجال يذكرون تاره كناههم أو ألقابهم، واخرى ما اشتهروا به، وثالثه اسماءهم غير المعروفه عند الـكثر. فيعسر تحصيل اسمائهم ومعرفه حالهم. لأن الغالب فى كتب الفهرست والرجال سرد الرواه بأسمائهم المشهوره، وعدم الاعتناء بما وقع فى اسناد الروايات، كما هو الحال فى رجال النجاشى مثلاً. ولا يخفى أن كل من له كنيه أو لقب، لا يصح التعبير عنه بكنيهته أو لقبه إلا إذا كان مشتهراً بواحد منهما بحيث كان عنوانه فى الكنى صحيحاً كأبى جميله وأبى المغرا وغيرهم. وقد جمع العلامه فى خاتمه الخلاصه (١) وابن داود فى خاتمه القسم الأول من الرجال (٢) أكثر

١ . الخلاصه: ٢٦٩ ٢٧١، الفائده الأولى.

٢ . الرجال لابن داود: ٢١٢ ٢١٤، الفصل ٥.

( ٤٤٠ )

المشهورين بالكنى، فذكر اسماءهم ليعلم المراد بهم إذا وردوا فى الاخبار (١) ونحن نأتى بالاهم منهم مع ذكر أشخاص آخر لم يذكروا فى الكتابين مرتبين على حروف التهجى، مبتدئين بالكنى فاللقاب.

١ أبو أحمد الازدى هو محمد بن أبى عمير.

٢ أبو أيوب الانصارى، اسمه خالد بن زيد.

٣ أبو أيوب الخراز (بالراء المهمله قبل الالف والمعجمه بعدها) هو إبراهيم بن عيسى. وقيل عثمان (٢).

٤ أبو بكر الحضرمى، اسمه عبدالله بن محمد. قال العلامه: «أخذت ذلك من كتاب من لا يحضره الفقيه».

٥ أبو البلاد، اسمه يحيى بن سليم.

٦ أبو جعفر، روى الشيخ

وغيره في كثير من الاخبار عن «سعد بن عبدالله، عن أبي جعفر». والمراد بأبي جعفر هنا هو أحمد بن محمد بن عيسى (٣).

٧ أبو جعفر الاحول، هو محمد بن النعمان يلقب ب «مؤمن الطاق».

٨ أبو جعفر الزيات، اسمه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الهمداني.

١ . والجدير بالذكر ان هذا الباب غير باب الكنى الذى يعنون فيه الرجل بالكنيه ويذكر حاله كما ذكر في قاموس الرجال: ١١ / ١٧١ ١٧٢، واذف ان المتأخرين خلطوا بين الامرين ولم يفرقوا بين البابين.

٢ . هذا هو المذكور فى رجال النجاشى. لكن ابن داود ذكره بعنوان إبراهيم بن زياد نقلا عن الشيخ والرجال: ٣١، الرقم ١٩ من القسم الأول).

٣ . الخلاصه: ٢٧١، الفائده الثانيه. الرجال لابن داود: ٣٠٧. منتقى الجمال: ١ / ٣٧، ذيل الفائده السادسه.

(٤٤١)

٩ أبو جعفر الرواسى، اسمه محمد بن الحسن بن أبى ساره.

١٠ أبو جميله هو المفضل بن صالح السكونى.

١١ أبو الجوزاء، هو متبه بن عبدالله.

١٢ أبو الجيش، اسمه مظفر بن محمد بن أحمد البلخى.

١٣ أبو حمران، اسمه موسى بن إبراهيم المروزى.

١٤ أبو حمزه الشمالى، اسمه ثابت بن أبى صفيه دينار.

١٥ أبو حنيفه سائق الحاج، اسمه سعيد بن بيان (١).

١٦ أبو خالد القمّاط، اسمه يزيد (٢).

١٧ أبو خديجه، هو سالم بن مكرم.

١٨ أبو الخطاب. ملعون، اسمه محمد بن مقلّاص، يكنى أيضاً أبو اسماعيل وأبو الظبيان (٣).

١٩ ابو داود المسترق (بتشديد القاف) المنشد، اسمه سليمان بن سفيان. قال ابن داود: «أنما سُمى المسترق لانه كان يسترق الناس

بشعر السيد الحميرى».

٢٠ أبو الربيع الشامى، اسمه خليل بن أوفى.

١ . رجال النجاشى: الرقم ٤٧٦. وفى رجال ابن داود: الرقم ٦٨٦ من القسم الأول: «سائق الحاج».

٢ . ذكره النجاشى فى رجاله

بالرقم ١٢٢٣، وابن داود في رجاله بالرقم ١٧٢٢. فما في الفصل الخامس من خاتمه رجاله بأن اسمه «خالد بن يزيد» من هفوات قلمه الشريف.

٣. رجال ابن داود: الرقم ٤٨٢ من القسم الثاني. اما العلامة - قدس سره - فخلط عند ذكر ابي الخطاب في خاتمه خلاصته وقال: «ابو الخطاب، ملعون يقال له مقلاص ومحمد بن ابي زينب الرواسي. اسمه محمد بن ابي ساره» وفيه من الخطأ ما لا يخفى عصمنا الله من الزلل.

(٤٤٢)

٢١ ابو سعيد القمط، هو خالد بن سعيد.

٢٢ ابو سمينه، اسمه محمد بن علي بن ابراهيم القرشي.

٢٣ ابو الصباح الكناني، اسمه ابراهيم بن نعيم العبدى.

٢٤ ابو علي الاشعري، اسمه محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك، شيخ القميين، من أصحاب الرضا وأبي جعفر الثاني - عليهما السلام -.

٢٥ ابو علي الاشعري القمي، اسمه أحمد بن ادريس، من مشايخ أبي جعفر الكليني. مات سنة ٣٠٦ بالقرعاء.

٢٦ ابو عبيده الحذاء اسمه زياد بن عيسى.

٢٧ أبو غالب الزراري، اسمه أحمد بن محمد بن سليمان.

٢٨ ابو الفضل الحنّاط اسمه سالم.

٢٩ ابو القاسم. قال العلامة: «يرد في بعض الاخبار: الحسن بن محبوب، عن أبي القاسم. والمراد به معاوية بن عمّار» (١).

٣٠ ابو المغراء، اسمه حميد بن المثنى (٢).

٣١ ابو ولّاد الحنّاط، اسمه حفص بن سالم.

٣٢ ابو هاشم الجعفري، اسمه داود بن القاسم بن اسحاق.

٣٣ ابو همام، اسمه اسماعيل بن همام.

١ . الخلاصه: ٢٧١، الفائده الثانيه: الرجال لابن داود: ٣٠٧.

٢ . رجال ابن داود: الرقم ٥٣٨، من القسم الأول. رجال النجاشي: الرقم ٣٤٠. اما «ابو المعز» المذكور في الخلاصه: ٥٨ فليس بصحيح قطعاً.

-----  
( ٤٤٣ )

٣٤ ابن حمدون الكاتب، هو أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل.

٣٥ ابن عقده، اسمه

أحمد بن محمد بن سعيد (المتوفى عام ٣٣٣ هـ).

٣٦ البزوفرى، اسمه الحسين بن على بن سفيان.

٣٧ البقباق، اسمه الفضل بن عبد الملك.

٣٨ الحجّال، اسمه عبدالله بن محمد الاسدى (١).

٣٩ الخشّاب، اسمه الحسن بن موسى.

٤٠ سجّاده، اسمه الحسن بن أبى عثمان.

٤١ السمكه، اسمه أحمد بن اسماعيل.

٤٢ الشاذانى هو محمد بن أحمد بن نعيم.

٤٣ الصفوانى، اسمه محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاعة (٢).

٤٤ الطاطرى، اسمه على بن الحسن بن محمد الطائى.

٤٥ علّان، اسمه على بن محمد بن إبراهيم الكلينى.

٤٦ القلانسى ابو جعفر، هو محمد بن أحمد بن خاقان (حمدان النهدى).

٤٧ القلانسى ابو عبدالله، هو الحسين بن مختار.

٤٨ النوفلى، اسمه الحسين بن يزيد. يروى عن السكونى.

١ . يعبر عنه بأبى محمد الحجّال أيضاً. كما فى الكشى: الرقم ٤٩٧.

٢ . الرجال لابن داود: الرقم ١٢٩٦ من القسم الأول. رجال النجاشى: الرقم ١٠٥٠. فما فى خاتمه القسم الأول من الرجال: ٢١٣، وخاتمه الخلاصه: ٢٦٩، من ثبت «ابى عبدالله» بدل «عبدالله» لعله سهو.

٤٩ الوشاء، اسمه الحسن بن على بن زياد.

٥٠ حمدان النهدي، اسمه محمد بن أحمد بن خاقان.

٥١ محمد بن زياد الأزدي هو محمد بن أبي عمير.

٥٢ محمد بن زياد البزاز، متّحد مع ما قبله.

## الفائده الثانيه

### الفائده الثانيه

توجد في كثير من طرق الكافي لا- سيما في أوائلها، عبارته «عدّه من أصحابنا» بعنوان مطلق، مع ذكر بعضهم أحياناً. كما في الحديث الأول من كتاب العقل والجهل: «عدّه من أصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب...»(١).

او في الحديث الثاني من باب «أن الائمة- عليهم السلام - يعلمون علم ما كان وعلم ما يكون...» من كتاب الحجّه: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن

سنان، عن يونس بن يعقوب، عن الحارث بن المغيرة، وعدّه من اصحابنا، منهم عبد الأعلى، وأبو عبيده، وعبدالله بن بشر الخثعمي، سمعوا أبا عبدالله - عليه السلام -...»(٢).

فوقع البحث عند المحدّثين والرجالين قديماً وحديثاً في تعيين المراد منهم، كما بحثوا في أنه هل يجب معرفه أسمائهم وتمييز ما أبهم منهم لأجل الحكم بصحة الحديث او عدم صحته أو لا يجب ذلك، وأن الطريق المذكور فيه «عدّه من أصحابنا» ليس مرسلاً أو ضعيفاً من هذه الجهة؟ حتى إن بعضهم أفرد رساله مستقلة حول المذكورين بهذا العنوان، كما حكى في المستدرک(٣).

١. الكافي: ١ / ١٠.

٢. الكافي: ١ / ٢٤١، الحديث ٢.

٣. مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤١.

(٤٤٥)

ونحن نذكر ملخص ما قيل في هذا المضممار لما فيه من الفوائد فنقول:

حكى النجاشي - رحمه الله - في كتابه عند ترجمه أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني هذه العبارة عنه «كل ما كان في كتابي: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى» فيهم: محمد بن يحيى (العطّار) وعلي بن موسى الكميذاني وداود بن كوره، وأحمد بن ادريس، وعلي بن إبراهيم بن هاشم»(١).

ونقله العلامة في الخلاصه عن النجاشي(٢) وزاد عليه أن الكليني قال أيضاً: «وكل ما ذكرته في كتابي المشار اليه: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي» فهم: علي بن إبراهيم، وعلي بن محمد بن عبدالله بن اذينه، وأحمد بن عبدالله بن أميه(٣) وعلي بن الحسن»(٤).

١. رجال النجاشي: الرقم ١٠٢٦.

٢. الخلاصه: ٢٧١. وفيها «الكمندانى» بدل الكميذاني وهو منسوب إلى قريه من قري قم.

٣. قال المحقق التستري: «الظاهر وقوع التحريف فيهما واصلهما: علي بن محمد بن عبدالله ابن ابنته وأحمد



بن عبدالله ابن ابنه قاموس الرجال: ١١ / ٤٢» مرجع الضمير في «بنته» و«ابنه» هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٤ . ذكره المحدث النوري أيضاً في المستدرک: ٣ / ٥٤١ نقلاً عن الخلاصه مع تفاوت يسير: منها «علي بن الحسين السعدآبادي» بدل «علي بن الحسن».

قال صاحب سماء المقال بعد نقل العده الثانيه عن الخلاصه ما هذا لفظه: «واستظهر جدنا السيد انه علي بن الحسين السعدآبادي، نظراً إلى ما ذكره الشيخ في رجاله من ان علي بن الحسين السعدآبادي روى عنه الكليني والزراري، وكان معلمه، وانه روى عن أحمد بن محمد بن خالد، علي ما يظهر مما ذكره في الفهرست. فانه بعد ذكر اسامي كتب البرقي، قال: اخبرنا بهذه الكتب كلها وبجميع رواياته عده من اصحابنا منهم الشيخ المفيد والغضائري وأحمد بن عبدون وغيرهم عن أحمد بن سليمان الزراري، قال: حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي، قال حدثنا أحمد بن ابى عبدالله (البرقي)...» ويشهد عليه أى علي استظهار السيد . ملاحظه الاسانيد. راجع: سماء المقال: ١ / ٧٨.

( ٤٤٤ )

قال: «وكل ما ذكرته في كتابي المشار اليه: «عده من أصحابنا عن سهل بن زياد» فهم: علي بن محمد بن علان(١)، ومحمد بن أبى عبدالله ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقيل الكليني».

هذا ما تبين من أسامي الرواه المذكورين بعنوان العده، ولكنه لم يتبين كثير منهم، مثل:

١ عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر.

٢ عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد.

٣ عده من أصحابنا، عن ابان بن عثمان، عن زراره.

٤ عده من أصحابنا، عن جعفر بن محمد، عن ابن الفضال.

٥ عده من أصحابنا،

عن سعد بن عبد الله.

وقد استوفى المحدث المتتبع النورى فى خاتمه مستدركه والعلامه الكلباسى فى سماء المقال البحث عن أكثر العدد المذكوره فى الكافى مع ذكر مواضعها، فليراجع (٢).

لكن الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المنتقى ادعى فى كتابه بعد حكاية كلام النجاشى والعلامه، أن محمد بن يحيى العطار أحد العدّه مطلقاً، واستنتج أن الطريق صحيح من جهه العدّه مطلقاً، لأن الرجل كان شيخ أصحابه فى زمانه وكان ثقه عيناً كثير الحديث (٣).

١ . صحيحه كما فى رجال النجاشى: ٢٦٠، الرقم ٦٨٢: «على بن محمد بن إبراهيم المعروف بعلان». صرح بذلك أيضاً المحقق التستري فى قاموس الرجال: ١١ / ٤٢.

٢ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٤٥ ; سماء المقال: ١ / ٨٣.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٩٤٦.

( ٤٤٧ )

قال: «ويستفاد من كلامه أى ابى جعفر الكلينى - رحمه الله - فى الكافى، أن محمد بن يحيى أحد العدّه مطلقاً، وهو كاف فى المطلوب. وقد اتفق هذا البيان فى أول حديث ذكره فى الكتاب (١)، وظاهره أنه أحال الباقي عليه. ومقتضى ذلك عدم الفرق بين كون روايه العدّه عن أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، وإن كان البيان إنما وقع فى محل الروايه عن ابن عيسى، فإنه روى عن العدّه عن ابن خالد بعد البيان بجمله يسيره من الاخبار (٢)، ويبعد أن لا يكون محمد بن يحيى فى العده عن ابن خالد ولا يتعرض مع ذلك للبيان فى أول روايته عنه، كما بيّن فى أول روايته عن ابن عيسى» (٣).

يلاحظ عليه: «أنه بعد تصريح الكلينى على ما نقل عنه والعلامه، بأسماء العدّه عن أحمد بن محمد بن خالد (إذ لم يذكر فيه محمد بن يحيى) لا سبيل

لهذا الاحتمال. ولذا ذكر الكلبي أن الكلام المزبور أشبه شيء بالاجتهاد في مقابله النص (٤).

إن قيل: يمكن استظهار ما ذكره صاحب المنتقى، مما حكاه المحدث النوري عند نقل كلام العلامة في العده عن البرقي بأنه يوجد في بعض نسخ الكافي في الباب التاسع من كتاب العتق هذا الاسناد: «عده من أصحابنا علي بن إبراهيم، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن يحيى، وعلي بن محمد بن عبدالله القمي وأحمد بن عبدالله وعلي بن الحسين جميعاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى».

١. المراد منه أول حديث من كتاب العقل والجهل، بهذا الاسناد: عده من أصحابنا، منهم محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد... (الكافي: ١ / ١٠).

٢. راجع الكافي: ١ / ١١، الحديث ٧: عده من أصحابنا، أحمد بن محمد بن خالد.

٣. منتقى الجمان: ١ / ٤٣.

٤. سماء المقال: ١ / ٨٠.

(٤٤٨)

قلنا: أولاً أن ورود هؤلاء في طريق هذه الرواية لا يدل على أن المراد من العده عن البرقي في جميع الموارد هم المذكورون هنا، بل يدل على أن الوارد في طريق هذه الرواية، غير الذين اشتهروا بعنوان العده عن البرقي فيما حكاه العلامة. وبعبارة أخرى: أن السبب لذكر اسامي أفراد العده في هذا الطريق هو التنبيه على أن المراد من العده هنا، غير المراد من العده في الروايات الأخرى عن البرقي.

ثانياً ما افاده المحقق التستري وأجاد في افادته بأن المنقول لا ينبغي أن يعتمد عليه، لأنه نقل عن نسخه مختلطة الحواشي بالمتن. والصحيح ما نقله الحرّ العاملي في «الوسائل» وموجود في أكثر نسخ الكافي وهو: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد» (١).

هذا، والذي

يسهل الخطب هو أن المذكورين بعنوان العده في طرق الكليني هم مشايخ اجازته إلى كتب كابين البرقي، وسهل بن زياد، وابن عيسى، والبنظي، وسعد بن عبدالله وغيرهم من اصحاب المصنفات والكتب (٢)، كما صرح بذلك العلامة النوري في خاتمه كتاب المستدرک (٣).

وحيث إن أكثر هذه الكتب والمؤلفات معلومه الانتساب إلى مؤلفيها، وقد رام الكليني من ذكر العده اكنار الطريق إلى الكتب المذكوره فقط وقد عرفت

١ . راجع الكافي: ١٨٣ / ٦، كتاب العتق، باب المملوك بين شركاء، الحديث ٥ / الوسائل: ١٦ / ٢٢، الحديث ٥.

٢ . حكي النجاشي، في ترجمه أحمد بن محمد بن عيسى عن استاذه ابي العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي انه قال: «اخبرنا بها أي بكتب أحمد بن محمد ابو الحسن بن داود عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم ومحمد بن يحيى وعلي بن موسى بن جعفر وداود بن كوره وأحمد بن ادريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه» (رجال النجاشي: ٨٢، ذيل الرقم ١٩٨). وهؤلاء هم المذكورون بعنوان العده عن ابن عيسى. وفي هذا تصريح بانهم كانوا طرق الكليني إلى كتب ابن عيسى.

٣ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤٢.

( ٤٤٩ )

المختار في باب «شيخوخه الاجازه» انه لا حاجه إلى اثبات وثاقه المجيز بالنسبه إلى كتاب مشهور، فلا يهمننا التعرض لتشخيص هؤلاء العده وتمييز ما أبهم منهم وجرحهم او تعديلهم، وان كان اكثر المذكورين منهم من أجلاء الاصحاب وأعظم الرواه.

بقي أنه ربما يروى الكليني معبراً بلفظ «الجماعه»، كما في كتاب العقل والجهل، الحديث ١٥: «جماعه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى...» (١) او يروى معبراً بلفظ «غير واحد من اصحابنا» كما في باب زكاه مال الغائب

الحديث ١١: «غير واحد من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار» (٢) ويظهر من العلامه الكلباسي في كلا التعبيرين، ومن المحقق التستري في التعبير الأول أنه علي منوال العده، فلا فرق بين «جماعه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد» و«عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد» (٣).

وللعلامه بحر العلوم اشعار في ضبط العده لا بأس بذكرها:

عده أحمد بن عيسى بالعدد خمسه أشخاص بهم تمّ السند

عليّ العليّ والطار ثمّ ابن ادريس وهم أختيار

ثمّ ابن كوره، كذا ابن موسى فهؤلاء عده ابن عيسى

وإن عده التي عن سهل من كان الأمر فيه غير سهل

ابن عقيل وابن عون الاسدي كذا علي بعده محمد

وعده البرقي وهو أحمد (٤) علي بن الحسن وأحمد

وبعد زين ابن اذينه علي وابن لابراهيم واسمه علي

١ . الكافي: ١ / ٢٣، الحديث ١٥.

٢ . الكافي: ٣ / ٥٢١، الحديث ١١.

٣ . سماء المقال: ١ / ٨٣ ٨٤، قاموس الرجال: ١١ / ٤٣.

٤ . يذكر الكليني في أكثر الاسناد «عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد» وفي بعضها: «عده من اصحابنا عن أحمد بن ابي عبدالله» كما في: ٦ / ٣٦٧ باب الخس من كتاب الاطعمه. والمراد منه البرقي أيضاً.

(٤٥٠)

هذا تمام الكلام في عده الكليني.

**الفائده الثالثه**

الفائده الثالثه

قد يحذف الكليني صدر السند في خبر مبتنئاً على الخبر الذي قبله وهذا ما يعبر عنه في كلام أهل الدرايه بالتعليق فمثلاً يقول في  
الخبر الأول من الباب:

«على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس...» وفي الخبر الثاني منه: «ابن أبي عمير، عن الحسن بن  
عطيه، عن عمر بن يزيد(١)» او يقول في الخبر الأول من الباب: «على، عن أبيه،

عن ابن ابي عمير، عن أبي عبد الله صاحب السابري...» وفي الخبر الثاني منه: «ابن ابي عمير، عن ابن رثاب، عن اسماعيل بن الفضل». وفي الخبر الثالث منه: «ابن ابي عمير، عن حفص بن البختري، عن ابي عبد الله - عليه السلام -...» (٢).

او يقول في الخبر الأول: «عدّه من اصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، وعلى بن إبراهيم عن أبيه، وسهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن ابي عبيده الحدّاء، عن ابي عبد الله - عليه السلام -»، وفي الخبر الثاني منه: «ابن محبوب، عن مالك بن عطيه، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله - عليه السلام -». وفي الخبر

١. الكافي: ٢ / ٩٦، الحديث ١٦ و ١٧ من باب الشكر.

٢. الكافي: ٢ / ٩٨ ٩٩، الحديث ٢٧ و ٢٨ و ٢٩. والصفحة ١٠٤ ١٠٥ الحديث ٦ و ٧ والصفحة ١٢١ ١٢٢، الحديث ٢ و ٣.

(٤٥١)

الثالث منه يقول: «ابن محبوب، عن ابي جعفر محمد بن النعمان الاحول صاحب الطاق، عن سلام بن المستنير، عن ابي جعفر - عليه السلام -» (١).

ومن المعلوم ان امثال هذه الاخبار مسنده لا مرسله كما صرّح به جماعه كالمجلسي الأول والسيد الجزائري وصاحب المعالم (٢). قال الاخير في المنتقى:

«اعلم أنه اتفق لبعض الاصحاب توهم الانقطاع في جملة من أسانيد الكافي لغفلتهم عن ملاحظه بنائه لكثير منها على طرق سابقه وهي طريقه معروفه بين القدماء، والعجب أن الشيخ - رحمه الله - ربّما غفل عن مراعاتها فأورد الاسناد من الكافي بصورته ووصله بطرقه عن الكليني من غير ذكر للواسطه المتروكه. فيصير الاسناد في روايه الشيخ له منقطعاً ولكن مراجعه

الكافي تفيد وصله. ومنشأ التوهم الذي أشرنا إليه فقد الممارسه المطلعه على التزام تلك الطريقه»(٣).

وقد تعجب صاحب «سما المقال» من الشيخ في تهذيبه، حيث نقل روايه عن الكليني وادعى أنها مرسله مع أنه من باب التعليق(٤)، والروايه موجوده في باب الزيادات في الزكاه من «التهذيب» بهذا السند:

«محمد بن يعقوب مرسله عن يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن أبي حمزه، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله - عليه السلام -»(٥)، والروايه موجوده في «الكافي» كتاب الزكاه، باب منع الزكاه، (الحديث ٣) ولكنها مبتنيه

١ . الكافي: ٢ / ١٢٤ ١٢٥، الحديث ١ و ٢ و ٣ من باب الحب في الله والبغض في الله.

٢ . سما المقال: ٢ / ١٣٢.

٣ . منتقى الجمان: ١ / ٢٤ ٢٥.

٤ . سما المقال: ٢ / ١٣٢.

٥ . التهذيب: ٤ / ١١١، الحديث ٥٩.

(٤٥٢)

على الروايه التي نقلها قبلها بهذا السند:

«علي بن إبراهيم، عن ابيه، عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن ابن مسكان يرفعه عن رجل عن أبي جعفر - عليه السلام -»(١).

فما رواه الشيخ عن الكليني عن يونس ليس مرسلًا، كما ان المحدث الحر العاملي التفت إلى التعليق واتي بتمام السند، هكذا:

محمد بن يعقوب عن علي، عن ابيه عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن علي بن أبي حمزه، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله - عليه السلام -»(٢).

وزعم بعض ان حذف الكليني صدر السند لعله لنقله عن الاصل المروي عنه. واجاب عنه صاحب «قاموس الرجال» ان الحذف للنقل عن اصل من لم يلقه، بعيد عن دأب القدماء. وهذا هو المفيد في «الارشاد» حيث ينقل عن «الكافي» بقوله: «جعفر بن محمد بن قولويه



عن محمد بن يعقوب». نعم، قد يفعلون ذلك مع ذكر طرقهم إلى الاصل بعنوان المشيخه، كما فعل ذلك الصدوق والشيخ في الفقيه والتهديين (٣).

## الفائده الرابعه

الفائده الرابعه

انه قد صدر الكليني جمله من الاسانيد بعلى بن محمد وقد اضطربوا في تعيينه، منهم من جزم بكونه على بن محمد بن إبراهيم علان، ومنهم من اختار كونه على بن محمد بن اذينه، ومنهم من رجح ان المراد على بن محمد بن بندار، ومنهم من توقف ولم يعين احدهم.

١ . الكافي: ٣ / ٥٠٣، الحديث ٢ و ٣.

٢ . الوسائل: ٦ / ١٨، الباب ٤، الحديث ٣.

٣ . قاموس الرجال: ١١ / ٤١.

( ٤٥٣ )

قال المولى صالح المازندراني في شرحه على الكافي: «يروى مصنف هذا الكتاب كثيراً عن علي بن محمد وهو علي بن محمد بن إبراهيم الكليني المعروف بعلان» (١).

اختار العلامة المجلسي في مواضع من «مرآة العقول» كون المراد منه علي بن محمد بن عبدالله بن اذينه الذي ذكره العلامة في العده التي تروى عن البرقي (٢) وقال في موضع آخر على ما حكى عنه :

«ان تعيين علي بن محمد المصدّر في اوائل السند من بين الثلاثة المذكوره مشكل» (٣).

وذهب العلامة المامقاني إلى ان علي بن محمد هذا مردد بين ثلاثة وهم: علي بن محمد بن عبدالله بن اذينه، وعلان، والمعروف ب ماجيلويه وكل منهم شيخ الكليني. ثم قال: «فحملة على احدهم دون الاخرين تحكم. والصالح لم يذكر دليله» (٤).

وادعى صاحب «قاموس الرجال» ان الظاهر تعيين اراده علان دون صاحبيه. وذلك لانه كلما ورد «علي بن محمد» عن سهل، وقد فسر الكليني «عده سهل» بجمع منهم «علان». وازاف ان كون «ابن اذينه» غير ماجيلويه غير معلوم، بل الظاهر كون

«ابن اذينه» محرف «ابن لابنته» فهو متحد مع ماجيلويه (٥).

توضيح ذلك: ان على بن محمد بن عبدالله المعروف ابوه ب ماجيلويه هو

١ . شرح الكافي للمولى صالح: ١ / ٧٨، ذيل الحديث ٢.

٢ . مرآه العقول: ١ / ٣٤، شرح الحديث ٨.

٣ . تنقيح المقال: ٩٨ ٩٩، الفائدة الثامنة، من الخاتمه فصل الكنى .

٤ . المصدر نفسه.

٥ . قاموس الرجال: ١١ / ٥١ ٥٢. وصرح بهذا التحريف فى الصفحه ٤٢ أيضاً.

(٤٥٤)

ابن بنت البرقى، كما صرح النجاشى فى كتابه (١) اما على بن محمد بن عبدالله ابن اذينه فهو مذكور فقط فى عدّه الكلينى عن البرقى وليس له عين ولا اثر فى موضع اخر ومن هنا استظهر المحقق التستري ان «اذينه» محرف «ابنته» والضمير راجع إلى البرقى فهو متحد مع ماجيلويه المذكور الذى تأدب على البرقى واخذ عنه العلم والادب وروى بواسطته كتب الحسين بن سعيد الاهوازى.

وغير خفى أيضاً ان على بن محمد المعروف ب ماجيلويه متحد مع على بن محمد بن بندار الذى يروى عنه الكلينى كثيراً.

وعلى ضوء هذا فلو صح ما استظهره المحقق التستري يرجع التريديد إلى اثنين وهما علان وماجيلويه.

ولكن ما ادعاه (دام ظله) من تعيين اراده علان دون ماجيلويه، ليس بتام لانه قد وقع فى الكافي روايه على بن محمد عن على بن الحسن (٢) وعن ابن جمهور (٣) وعن الفضل بن محمد (٤) وعن محمد بن موسى (٥) وغيرهم من الرجال، وان كانت روايه على بن محمد عن سهل كثيره جداً، وعلى سبيل المثال نذكر انه يوجد فى «الكافي» من أول كتاب الطهاره إلى اخر الزكاه اكثر من مائه مورد، روى الكلينى فى سبعين مورداً

منها عن علي بن محمد، عن سهل، وفي سائرهما عن رجال آخرين. فاطلاق كلام المحقق المذكور ليس في محله. كما ان ما ذكره صاحب «معجم رجال الحديث» بعدم ظفره في الكافي

١ . رجال النجاشي: ٣٥٣، الرقم ٩٤٧، والصفحة ٥٩ ذيل الرقمين ١٣٦ ١٣٧.

٢ . الكافي: ٣ / ١٨٥. الحديث ٦.

٣ . المصدر نفسه: ٣٧، الحديث ١٦ والصفحة ٥٠٦، الحديث ٢٣، والصفحة ٥٢٧، الحديث ٢.

٤ . المصدر نفسه: ٢٨٧، الحديث ٥.

٥ . المصدر نفسه: ٢٨٧، الحديث ٤.

( ٤٥٥ )

وفي غيره علي روايه محمد بن يعقوب الكليني عن علان غريب جداً (١).

و ادعى دام ظله أيضاً ان المراد من علي بن محمد المذكور في اوائل اسناد الكافي هو ابن بندار. واليك نص كلامه:

«علي بن محمد من مشايخ الكليني وقد اكثر الروايه عنه في الكافي في جميع اجزائه واطلق. ومن ثم قد يقال بجهالته. ولكن الظاهر انه علي بن محمد بن بندار الذي روى عنه كثيراً فقد روى عنه في ابواب الاطعمه ثلاثه وثلاثين مورداً (٢). وبهذا يتعين أن المراد بعلي بن محمد في سائر الموارد هو علي بن محمد بن بندار» (٣).

ولا يخفى ما في هذا القول من النظر، لأن موارد روايه علي بن محمد عن سهل كثيره كما أشرنا اليه والمراد منه «علان» قطعاً لدخوله في العده الراوين عن سهل، كما مرّ.

ومن عجيب ما وقع له بناء علي ما اختاره أن علي بن محمد بن بندار غير علي بن محمد بن عبدالله (٤)، مع أنهما متّحدان جزماً.

والذي ظهر لنا بعد النظر في عبائر المحققين أن علي بن محمد المصدر في أوائل اسناد «الكافي» كثيراً ليس مجهولاً قطعاً، بل هو إما علي بن محمد

. معجم رجال الحديث: ١٢ / ١٤٠، الرقم ٨٣٨٩.

٢ . لم نظفر في كتاب الاطعمه (ج ٦، الصفحه ٢٤٢ ٣٧٩) إلا على تسعه وعشرين مورداً روى فيها عن على بن محمد بن بندار، عشرون منها «على بن محمد بن بندار عن أحمد بن ابى عبدالله»، وسبعه منها «على بن محمد بن بندار عن ابيه»، وواحد منها «على بن محمد بن بندار عن محمد بن عيسى»، وواحد منها «على بن محمد بن بندار عن أحمد بن محمد». والمراد من أحمد بن محمد هو «أحمد بن ابى عبدالله البرقى» كما لا يخفى. وأيضاً روى فى أبواب الاطعمه فى موارد تسعه عن على بن محمد بدون قيد.

٣ . معجم رجال الحديث: ١٢ / ١٣٨، الرقم ٨٣٨٤.

٤ . المصدر نفسه: الرقم ٨٤٣٩.

( ٤٥٦ )

بن إبراهيم المعروف بعلان، وإما على بن محمد بن بندار المعروف أبوه بماجيلويه. وكلاهما ثقتان. فما ادّعاه صاحب التنقيح كان أقرب إلى الصواب مما ذكر فى القاموس والمعجم.

#### الفائده الخامسه

الفائده الخامسه

نقل عن الاسترآبادى ووجه الاسلام الشفتى والمحقق الكاظمى أن محمد بن الحسن الذى يروى عنه الكلينى هو محمد بن الحسن الصفار (المتوفى عام ٢٩٠ هـ) وقوى هذا القول العلّامه الكلباسى والمحقق التستري(١)، أما المحدث النورى فهو بعد ما نقل الوجوه المؤيده لكون محمد بن الحسن هو الصفار، زيفها واستدل على خلافه بوجوه سبعة. ثم ذكر بعض من كانوا فى طبقه مشايخ الكلينى وشاركوا الصفار فى الاسم، مثل محمد بن الحسن بن على المحاربى، ومحمد بن الحسن القمى، ومحمد بن الحسن بن بندار ومحمد بن الحسن البرنانى(٢).

وأما احتمال كون محمد بن الحسن هذا هو ابن الوليد كما زعمه بعض فبعيد غايته، لانه من مشايخ الصدوق

وقد توفي عام ٣٤٣، أى بعد أربعة عشر عاماً من موت الكليني.

## الفائدة السادسة

الفائدة السادسة

قال صاحب «المعالم» فى الفائدة الثانية عشره من مقدمه كتابه المنتقى:

«يأتى فى أوائل أسانيد الكافى: محمد بن اسماعيل عن الفضل بن

١ . سماء المقال: ١ / ٨٢. قاموس الرجال: ١١ / ٤٣. وأيضاً نقل فى سماء المقال: ١ / ١٩٩ عن صاحب «انتخاب الجيد» ان كل ما ورد محمد بن الحسن بعد الكلينى، فهو الصفار.

٢ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٤٣ ٥٤٥.

( ٤٥٧ )

شاذان، وأمر محمد بن اسماعيل هذا ملتبس، لأن الاسم مشترك فى الظاهر بين سبعة رجال وهم محمد بن اسماعيل بن بزيع الثقه الجليل، ومحمد بن اسماعيل البرمكى، ومحمد بن اسماعيل الزعفرانى وهذان وثقهما النجاشى (١) ومحمد بن اسماعيل الكنانى، ومحمد بن اسماعيل الجعفرى، ومحمد بن اسماعيل الصيمرى القمى، ومحمد بن اسماعيل البلخى، وكلهم مجهولو الحال»(٢).

ثم استدل على نفى كون محمد بن اسماعيل المذكور احد السبعة المذكورين وأضاف: «ويحتمل كونه غيرهم، بل هو أقرب. فان الكشى ذكر فى ترجمه فضل بن شاذان حكاية عنه وقال: إن أبا الحسن محمد بن اسماعيل البندقى النيسابورى ذكرها. ولا يخفى ما فى التزام صاحب الاسم المبحوث عنه، للروايه عن الفضل بن شاذان من الدلاله على الاختصاص به ونقل الحكايه عن الرجل المذكور يؤذن بنحو ذلك فيقرب كونه هو... ثم ان حال هذا الرجل مجهول أيضاً إذ لم يعلم له ذكر إلا بما رأيت. فليس فى هذا التعيين كثير فائده ولعل فى اكنار الكلينى من الروايه عنه شهاده بحسن حاله»(٣).

وما احتمله صاحب المعالم هو ما قواه الكلباسى فى «سماء المقال» والتستري فى «قاموس الرجال»(٤). ومال اليه كثير من الاعلام، خلافاً لشيخنا البهائى فى

مقدمه «مشرق الشمسين» حيث اختار كون الرجل هو البرمكى الثقه، وخلافاً لابن داود فانه قال:

١ . رجال النجاشى: الرقم ٩١٥ و ٩٣٣.

٢ . ان العلامه الكلباسى عد سته عشر رجلاً باسم محمد بن اسماعيل وتعجب من صاحب المعالم انه ذكر ان المشتركين سبعة رجال، كما ان المحقق الداماد انهاهم إلى اثني عشر رجلاً وادعى الشيخ البهائى انهم ثلاثة عشر.

٣ . منتقى الجمان: ١ / ٤٣ / ٤٥.

٤ . قاموس الرجال: ١١ / ٥١.

( ٤٥٨ )

«إذا وردت روايه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل ففى صحتها قولان فان فى لقائه له اشكالا فتقف الروايه بجهاله الواسطه بينهما وان كانا مرضيين معظمين»(١).

وظاهر هذا الكلام أنه ابن بزيع، كما قال صاحب المنتقى وناقش فيه بأن الكلينى أجل من أن ينسب اليه هذا التدليس الفاحش(٢).

ولو سلمنا كون الرجل هو محمد بن اسماعيل النيسابورى فهل يحكم بصحة حديثه لكونه ثقه أو يحكم بحسنه او ضعفه لكونه مجهول الحال. قال صاحب المعالم: «ويقوى فى خاطرى ادخال الحديث المشتمل عليه فى قسم الحسن». وذكر الكلباسى أنه الثقه الإمامى الجليل والعالم النبيل واستشهد لقوله تاره باكثر الكلينى فى الكافى من الروايه عنه، حتى قيل إنه روى عنه ما يزيد على خمسمائه حديث، واخرى باستظهار كون الرجل من مشايخ اجازة الكلينى. فحينئذ يكون حديثه صحيحاً، كما جرى عليه المحقق الداماد والفاضل البحرانى. وفى مقابله جماعه من الاعاظم كالمجلسى الثانى وصاحب المدارك والتفرشى. ولهذا الفريق أيضاً دلائل وشواهد عديده، ذكرها العلامه الكلباسى فى المقصد الثالث من كتابه(٣).

## الفائده السابعه

الفائده السابعه

ذكر العلامه فى الفائده التاسعه من «الخلاصه» وابن داود فى رجاله انه قد يغلط جماعه فى الاسناد من إبراهيم بن هاشم إلى حماد بن عيسى،

فيتوهمونه حماد بن عثمان وهو غلط فان إبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان، بل حماد بن عيسى (٤).

١ . الرجال لابن داود: ٣٠٦.

٢ . منتقى الجمال: ١ / ٤٥.

٣ . سماء المقال: ١ / ١٧٠ ١٩٩.

٤ . الخلاصة: ٢٨١ ; الرجال لابن داود: ٣٠٧، الفائدة الرابعة .

( ٤٥٩ )

والأول توفي سنة ١٩٠ هـ والثاني سنة ٢٠٩ هـ (او ٢٠٨ هـ) كما صرح به النجاشي (١). حكى صاحب المنتقى كلام العلامة عن الخلاصة وضاف: «نَبّه على هذا غير العلامة أيضاً من اصحاب الرجال. والاعتبار شاهد به» (٢).

وأصل هذا الكلام كما تفتن إليه السيد بحر العلوم (٣) مأخوذ مما ذكره الصدوق في مشيخه الفقيه بقوله:

«وما كان فيه من وصيه أمير المؤمنين لابنه محمد بن الحنفية (رضى الله عنه) فقد روته عن ابي (رضى الله عنه)، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى عَمَّن ذكره، عن أبي عبدالله - عليه السلام - . ويغلط اكثر الناس في هذا الاسناد فيجعلون مكان حماد بن عيسى، حماد بن عثمان. وإبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان وانما لقي حماد بن عيسى وروى عنه» (٤).

قال صاحب «سماء المقال»:

«والظاهر من كلام الصدوق أنه اطلع من الخارج على عدم اللقاء» (٥)، فلا جدوى لما صنعه بعض كالمحدث المتتبع النورى - قدس سره - من إثبات إمكان اللقاء، لأن المدعى عدم اللقاء، لا عدم امكانه رأساً (٦) وأما ما يوجد في قليل من الروايات من روايه إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عثمان فلا يضر أيضاً، لأن ظاهر مقاله الصدوق وتابعيه حصول التغليب في تعيين المطلق في المقيد المخصوص او تبديل المقيد بالمقيد وحينئذ إن ثبت عدم اللقاء يحكم إما

١ . رجال النجاشي :

٢. متقى الجمال: ١ / ٢٦١، باب التكفين والتحنيط .

٣. الفوائد الرجاليه: ١ / ٤٤٧ ٤٤٨.

٤. الفقيه: ٤ / ١٢٥، شرح مشيخه الفقيه.

٥. سماء المقال: ١ / ٩.

٦. المصدر نفسه: ٨٨.

(٤٦٠)

بارسال الحديث او بتصحيحه. مع أن ما ذكر من موارد الخلاف لم يتحقق إلا نادراً في الغايه (١).

ومن الشواهد التي ذكروها هي الروايه الخامسه من باب (تحنيط الميِّت وتكفينه) بهذا الاسناد: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عثمان، عن حريز، عن زراره ومحمد بن مسلم، قالوا:...» (٢) قال صاحب المتقى بعد نقل هذا الحديث وتقويه كلام العلامة في الخلاصه، ما هذا لفظه:

«وقد وقع هذا الغلط في اسناد هذا الخبر على ما وجدته في نسختين عندي الآن للكافي. ويزيد وجه الغلط في خصوص هذا السند بأن حماد بن عثمان لا تعهد له روايه عن حريز، بل المعروف المتكثر روايه حماد بن عيسى عنه» (٣).

فتحصل مما ذكرنا أنه إذا وجد في روايه: «إبراهيم بن هاشم عن حماد» فالمراد منه حماد بن عيسى لا حماد بن عثمان، حتى يحكم بارسال السند او تصحيحه بناء على عدم لقاء إبراهيم لابن عثمان.

## الفائده الثامنه

الفائده الثامنه

قال ابن داود في رجاله: «إذا وردت روايه يروى فيها موسى بن القاسم عن حماد، فلا- تتوهمها مرسله لكون حماد من رجال الصادق - عليه السلام -، لأن حماداً إما ابن عثمان وقد بقى إلى زمن الرضا - عليه السلام - وروى عن الصادق والكاظم والرضا- عليهم السلام - وإما ابن عيسى فقد لقي الإمام الصادق - عليه السلام - وبقى إلى زمن أبي جعفر الثاني - عليه السلام -، ومات غريقاً



عن جده السيد وعن المحدث النورى موارد عديده من روايه إبراهيم عن ابن عثمان واجاب عن اكثرها. فراجع: ١ / ٨٦ / ٩١.

٢. الكافي: ٣ / ١٤٤، الحديث ٥.

٣. منتقى الجمال: ١ / ٢٦١.

( ٤٦١ )

بالجحفه عن نيف وتسعين سنه حيث اراد الغسل للاحرام» (١).

### الفائده التاسعه

الفائده التاسعه

ان كلا من الشيخ ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى والشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن بابويه روى عن رجال لم يلقيهم، لكنه بينه وبينهم رجال، فمنهم المستقيمون مذهباً، فذاك السند صحيح، ومنهم الموثقون مع فساد مذهبهم، فذاك قوى. ومنهم المجروحون فذاك السند ضعيف. وقد سرد ابن داود اسامى هؤلاء فى التنبيه التاسع من رجاله فليرجع من اراد (٢).

وقد عرفت حقيقه المقال عند البحث عن «شيخوخه الاجازه» وان ضعف المشايخ لا يضر بصحة الروايه إذا كان الكتاب المنقول عنه من الكتب المشهوره.

### الفائده العاشره

الفائده العاشره

وقع فى اسناد كثير من الروايات تبلغ الفين ومائتين وخمسه وسبعين مورداً عنوان «ابى بصير» (٣) فاختلف فى تعيين المراد منه، كما اختلف فى تحقيق عدد من يطلق عليه هذه الكنيه. فذهب بعضهم إلى اطلاقها على اثنين، وبعض آخر على ثلاثه، وجمع كثير على اربعة. وربما يظهر من بعضهم اكثر من هذا العدد أيضاً. قال المحقق التستري فى رسالته الموسومه بالدر النظر فى المكنين بابى بصير:

«ان هذه الكنيه جعلوها مشتركه بين عده ذكر القدماء بعضهم، وبعضهم الآخر المتأخرون، يصل جمعهم إلى ثمانيه» (٤).

١. الرجال لابن داود: ٣٠٦.

٢. الرجال لابن داود: ٣٠٨.

٣ . معجم رجال الحديث: ٢١ / ٤٥.

٤ . قاموس الرجال : ١١ / ٦٠.

-----  
( ٤٦٢ )

لكن المشهور كما ذكرنا اشتراكها بين اربعة رجال، كما ذهب اليه ابن داود والتفرشى والعلامة المامقانى. قال الأول: «ابو بصير مشترك بين اربعة: «١ ليث بن البخترى ٢ يحيى بن ابى القاسم ٣ يوسف بن الحارث البترى ٤ عبدالله بن محمد الاسدى»(١).

وهؤلاء الاربعة ليسوا كلهم ثقات، كما جاء فى «معجم رجال الحديث»: «وقد ذكر بعضهم ان ابا بصير مشترك بين

الثقة وغيره. ولأجل ذلك تسقط هذه الروايات الكثيره عن الحجية» (٢).

ولكن الحق كما صرح به المحقق التستري في قاموسه وفي رسالته المذكوره آنفاً والعلامة النحرير الخوانساري في تأليفه المنيف الموسوم بـ «رساله عديمه النظر في احوال ابي بصير» وجمع آخر من المحققين ان المراد منه «يحيى بن ابي القاسم الاسدي الثقة، احد فقهاء الطبقة الأولى من اصحاب الاجماع.

ولو تنزلنا عن هذا لقلنا بانه مردد بين شخصين ثقتين: يحيى وليث، كما في «معجم رجال الحديث» فانه قال:

«ان ابا بصير عندما اطلق فالمراد به هو يحيى بن ابي القاسم، وعلى تقدير الاغماض فالامر يتردد بينه وبين ليث بن البختری الثقة. واما غيرهما فليس بمعروف بهذه الكنيه. بل لم يوجد مورد يطلق فيه ابو بصير ويراد به غير هذين» (٣).

١ . الرجال لابن داود: ٢١٤، القسم الأول، باب الكنى.

٢ . معجم الرجال : ٢١ / ٤٧.

٣ . المصدر نفسه. ويظهر هذا أيضاً من العلامة الكلباسى في سماء المقال. فانه بعد استظهار انصراف ابي بصير إلى يحيى، قال: «تنزلنا عن انصرافها فهي متردده بينه وبين ليث كما صرح به بعض المحققين» (سماء المقال: ١ / ١١٥).

(٤٦٣)

هذا خلاصه القول في الممكنين بأبي بصير. ونشير إلى بعض التفاصيل الوارده في المقام.

الف - ان عبدالله بن محمد الاسدي المذكور في الكتب الرجاليه هو الذي يعبر عنه في الاسانيد بالحجال ، وعبدالله الحجال، وعبدالله بن محمد الحجال، وأبي محمد الحجال ، وعبدالله المزخرف ، والمزخرف (١) وهو من أصحاب الرضا- عليه السلام - (٢) فلا اشتراك بينه وبين ليث بن البختری، ويحيى بن أبي القاسم من حيث الطبقة، مع أن كنيته أبو محمد ولم يذكره أحد من الرجاليين بعنوان أبي بصير.

أما «أبو بصير

عبدالله بن محمد الاسدى» فليس له ذكر فى الكتب الرجاليه إلا ما عنونه الكشى فى رجاله واعتمد عليه الشيخ الطوسى ومن تبعه فانه بعدما ذكر أبا بصير ليث بن البخترى المرادى، ونقل الروايات الوارده فيه (٣) أتى بهذا العنوان: «فى أبى بصير عبدالله بن محمد الاسدى» ونقل فى ذيله روايه واحده ليس فى سندها ولا فى متنها أيه دلالة على المعنون (٤) لأن أبا بصير المذكور فيها مطلق والراوى عنه هو «عبدالله بن وضاح» الذى كان من رواه يحيى بن أبى القاسم (٥) ومن مميزات مروياته كما سنشير اليه. والروايه منقوله عن أبى عبدالله - عليه السلام - وفيها أن الامام خاطب أبا بصير بقوله: «يا أبا محمد»،

١ . سماء المقال : ١ / ١٠١ / فهرس رجال اختيار معرفه الرجال : ١٧٠ . رجال النجاشى: ٢٢٦ الرقم ٥٩٥.

٢ . رجال الشيخ: ٣٨١.

٣ . اختيار معرفه الرجال: ١٦٩ ١٧٤، الرقم ٢٨٥ إلى ٢٩٨. والجدير بالذكر ان اكثر الروايات الوارده فيها ليست فى شان ليث، بل هى مرتبطه بيحيى بن ابى القاسم الاسدى منها الروايات برقم ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٦، فراجع.

٤ . المصدر نفسه: ١٧٤ الرقم ٢٩٩.

٥ . قال النجاشى فى ترجمه عبدالله بن وضاح: «صاحب ابا بصير يحيى بن أبى القاسم كثيراً وعرف به» (الصفحه ٢١٥، الرقم ٥٦٠).

( ٤٦٤ )

مع أن أبا محمد كنيه يحيى أيضاً.

فحيثئذ نسأل الكشى من اين وقف على ان ابا بصير هذا ليس يحيى بن ابى القاسم، بل هو عبدالله بن محمد الاسدى الذى يشترك مع يحيى فى الطبقة والراوى، وفى كونه مكنى بابى بصير وابى محمد، ولم يتفطن احد غيره بوجود هذا الرجل فى اصحاب الصادق - عليه السلام - ؟ (١). قال العلامة الكلباسى:

«فلقد اجاد من قال: ان ظني ان ايراده أي الكشي هذا الخبر في هذا المقام مما لا وجه له» (٢)، وجزم المحقق التستري ان الرجل المذكور ليس له وجود اصلاً وان منشأ ذكره في الكتب الرجالية المتأخره تصحيح العنوان المذكور في الكشي واعتماد الشيخ- رحمه الله - وذكره في رجاله، كذكره في اختياره ثم اتباع من تأخر عن الشيخ كابن داود، لحسن ظنهم به (٣).

ولو اغمضنا عن هذا وفرضنا وجود هذا الرجل الممكنى بابى بصير، فلا اقل من عدم اشتهاه بهذه الكنيه بحيث لو اطلقت احتمل انصرافها اليه كانصرافها إلى يحيى. يدلنا على ذلك ما اجاب به على بن الحسن بن فضال حينما سئل عن ابى بصير فقال: اسمه يحيى بن ابى القاسم، كان يكنى ابا محمد وكان مولى لبني اسد وكان مكفوفاً» (٤).

ولا يخفى انه لو كان رجل آخر مشتهراً بابى بصير ومشاركاً مع يحيى في كنيته الاخرى وفي كونه اسدياً، وفي كونه من اصحاب الصادق - عليه السلام -، كان من الواجب على ابن فضال ان ينبه عليه ولم ينبه.

١ . بل ليس لهذا الرجل ذكر في رجال البرقي ولم يذكره العقيقي وابن عقده وابن الغضائرى الذين صنفوا في الرجال واخذ عنهم من جاء بعدهم.

٢ . سماء المقال: ١ / ١٠٠.

٣ . قاموس الرجال: ١١ / ٩٩ ٦٥. وللمؤلف دام ظله استظهارات لطيفه في تصحيح العنوان المذكور في الكشي.

٤ . اختيار معرفه الرجال: ١٧٣ الرقم ٢٩٦.

( ٤٦٥ )

ب ذكر الشيخ في رجاله: «يوسف بن الحارث، بترى يكنى ابا بصير» (١) ومستنده بعض نسخ الكشي حيث جاء فيه في عنوان «محمد بن اسحاق صاحب المغازى»: «ابو بصير يوسف بن

الحارث بترى» (٢) فتبعهما العلامه وابن داود فى رجالهما وذكرنا الرجال بعنوان ابى بصير يوسف بن الحارث. ثم ادعى ابن داود اشتراك ابى بصير بينه وبين عبدالله المتقدم وليث ويحيى الآتيان، كما مر.

ولكنه يظهر من القهبائى فى مجمعه ان الموجود فى النسخ المصححه من الكشى هو «ابو نصر بن يوسف بن الحارث بترى» والشيخ اما استعجل فى قراءته واما اخذه من نسخه اخرى وذكره بالعنوان المذكور وما جمع من المتأخرين إلى هذا القول، كما يظهر من «سماء المقال» (٣).

اضف إلى ذلك ان كون الرجل مكنى بكنيه لا يستلزم اشتهاره بتلك الكنيه وانصرافها عند الاطلاق اليه. يؤيد هذا ان الكشى مع فرض صحه نسخه الشيخ قيد الكنيه باسم الرجل ولم يطلقها. فلا يبعد ان الشيخ أيضاً لم يرد اشتهاره بهذه الكنيه، لكن ابن داود - رحمه الله - اشتبه عليه الأمر وافتى بالاشتراك.

بقى شىء وهو ان الرجل المذكور لم يكن ثقه قطعاً، بل هو كما صرح الكشى والشيخ كان بتريا والبترية هم الذين قال الصادق - عليه السلام - فى شأنهم: «لو ان البترية صف واحد ما بين المشرق إلى المغرب ما اعز الله بهم ديناً» والبترية هم اصحاب كثير النوا، والحسن بن صالح بن حى، وسالم بن ابى حفصه، والحكم بن عتيبه، وسلمه بن كهيل وابى المقدام ثابت

١ . رجال الشيخ، اصحاب الباقر، باب الياء، الرقم ١٧.

٢ . اختيار معرفه الرجال: ٣٩٠ الرقم ٧٣٣. وما فى هذه النسخه المطبوعه مطابق لما ذكره القهبائى.

٣ . سماء المقال : ١ / ٩٨ ; مجمع الرجال: ١٤٩ / ٥.

( ٤٦٦ )

الحداد. وهم الذين دعوا إلى ولايه على - عليه السلام -، ثم خلطوها بولايه ابى بكر وعمر

ويثبتون لهما امامتهما، وينتقصون عثمان وطلحه والزبير، ويرون الخروج مع بطون ولد علي بن ابي طالب، يذهبون في ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويثبتون لكل من خرج من ولد علي - عليه السلام - عند خروجه الامامه (١) ولكن الكلام في كونه ابا بصير يوسف ابن الحارث «او» ابا نصر بن يوسف بن الحارث والظاهر الثاني.

كما انه يوجد رجل مسمى بيوسف بن الحارث في اسانيد «نوادير الحكمه» لمحمد بن أحمد بن يحيى ولكنه لا دليل على تكنيته بابي بصير.

وإلى هذا اشار المحقق التستري وقال: «استثنى ابن الوليد من روايات محمد ابن أحمد بن يحيى ما رواه عن يوسف بن الحارث. فهو ضعيف. ولا يبعد كونه يوسف بن الحارث الكميدي، وانما ننكر وجود ابي بصير مسمى بيوسف ابن الحارث، لعدم شاهد له من خبر او رجال معتبر» (٢).

ج يظهر من مطاوي كلمات ائمه الرجال وعلماء الحديث ان ليث بن البختری (٣) المرادى كان من اصحاب الباقر والصادق والكاظم - عليهم السلام - فقد عده البرقي في اصحاب الباقر - عليه السلام - والمفيد والنجاشي من اصحاب الباقر والصادق - عليهما السلام - والشيخ في فهرسته من رواه الصادق والكاظم - عليهما السلام - وفي رجاله من اصحاب الثلاثة - عليهم السلام - .

ويمكن ادعاء اطباق الكل على ان الرجل كان يكنى بابي بصير وانه كان مشهوراً بهذه الكنيه كما صرح بها في بعض الروايات. غير ان النجاشي حكى في رجاله عن بعض كونه مكنى بابي بصير الاصغر (٤) ولكنه لا يقاوم ما عليه سائر

١ . اختيار معرفه الرجال: ٢٣٢ ٢٣٣ الرقم ٤٢٢.

٢ . قاموس الرجال : ١١ / ١٠٥.

٣ . البختری بفتح الباء والتاء وسكون الخاء المعجمه

( ٤٤٧ )

مهرة الفن فكون الرجل مشهوراً بابى بصير مما لا ريب فيه.

اما تكنيته بابى محمد وابى يحيى وكذا مكفوفيته كما ادعاه بعض، كالمولى محمد تقى المجلسى (١)، فلا دليل عليه ولعله ناش من خلط العبائر الواردة فيه وفي عديله يحيى.

اما وثاقته، فلا ترديد فيها وان لم يصرح بها فى كتب القدماء (٢).

والدليل على ذلك جملة من الروايات الصحيحة الواردة فيه. منها ما رواه الكشى بسند صحيح عن جميل بن دراج قال: سمعت ابا عبد الله - عليه السلام - يقول: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي و ابا بصير ليث ابن البخترى المرادى ومحمد بن مسلم وزراره، اربعة نجباء، اماناء الله على حلاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت اثار النبوه واندرست (٣).

ومنها ما رواه أيضاً فى ترجمه زراره بن اعين بسند صحيح عن سليمان بن خالد الاقطع، قال: سمعت ابا عبدالله - عليه السلام - يقول: ما احد احيا ذكرنا واحاديث ابى - عليه السلام - إلا زراره وابو بصير ليث المرادى ومحمد ابن مسلم وبريد بن معاوية العجلي. ولولا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدين وامناء ابى - عليه السلام - على حلال الله وحرامه. وهم السابقون اليها فى الدنيا والسابقون اليها فى الآخرة (٤).

ودلاله هذين الخبرين على ان ليثاً كان فى مستوى عال من الوثاقه غير خفى ولذا قال بعض: ان المدح المستفاد من هذه النصوص مما لا يتصور

١ . سماء المقال : ١ / ١٢٦ .

٢ . قال المحقق التستري: انما وثق ابن الغضائرى حديثه، والكشى انما روى فيه اخباراً مختلفه والشيخ والنجاشى اهملاه... ولكن الحق ترجيح اخبار مدحه (قاموس الرجال : ١١ / ١١٩).

٣ . اختيار



معرفة الرجال: ١٧٠، الحديث ٢٨٦.

٤ . المصدر نفسه: ١٣٦، الحديث ٢١٩.

( ٤٤٨ )

فوقه مدح ولا يعقل اعلى منه ثناء (١) .

هذا، مضافا إلى اعتزادها بمقاله غير واحد من الاصحاب في شأنه كالعلامه في «الخلاصه» والشهيد الثاني في «المسالك» والعلامه المجلسي في «الوجيزه» (٢). ويؤيده توثيق ابن الغضائري المعروف بكثرة التضعيف لحديثه وان طعن في دينه (٣).

اما الروايات الواردة في قدحه، فلا تعارض ما دلت على مدحه قطعاً لأنها اما مرسله او موثقه مع احتمال صدورها عن تقيه كما صدرت في حق سائر الاجلاء كزراره وهشام بن الحكم، فقد روى الكشي عن عبدالله بن زراره انه قال: قال لي ابو عبدالله - عليه السلام - : اقرأ مني على والدك السلام، وقل له اني انما اعيبك دفاعاً مني عنك. فان الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه وحمدنا مكانه لإدخال الاذى في من نجه ونقربه... فانما اعيبك لانك رجل اشتهرت بنا إلى آخر الحديث (٤).

فاذن نقطع بوثاقه ليث بن البختری المرادى المكنى بابى بصير.

د ان يحيى بن ابى القاسم الاسدى كان من اصحاب ورواه الاثمه الثلاثه الباقر والصادق والكاظم - عليهم السلام - وكان مكفوفاً ضرير البصر قد رأى الدنيا مره او مرتين. مات سنه خمسين ومائه فلم يدرك الرضا - عليه السلام - وكان هو مكنى بابى بصير وابى محمد وكان اسم أبيه اسحاق. روى الكشي عن محمد بن مسعود العياشى انه قال: سألت على بن الحسن بن فضال عن ابى بصير، فقال: اسمه يحيى بن ابى القاسم فقال: ابو بصير كان

١ . سماء المقال : ١ / ١٢١.

٢ . راجع المصدر نفسه : ١٢٢.

٣ . الخلاصه: ١٣٧، القسم الأول، الباب ٢٢.

٤ . اختيار معرفة الرجال: ١٣٨

يكنى ابا محمد وكان مولى لبنى اسد وكان مكفوفاً (١).

هذا ولكن النجاشى ذكره بعنوان «يحيى بن القاسم ابو بصير الاسدى» وزاد عليه: «وقيل يحيى بن ابى القاسم واسم ابى القاسم اسحاق» (٢)، وكلامه صريح فى اختياره القول الأول وتمريض القول الثانى وهو وان كان خبيراً بالانساب ومتضلعاً فى علم الرجال (٣)، لكن مع كثره الاقوال والاختلاف الداله على كونه يحيى بن ابى القاسم لا مجال لما ادعاه.

اما وثاقته وجلاله قدره فلا ريب فيهما لما صرح به علماء الرجال كالنجاشى والكشى والشيخ فى عدته وابن الغضائرى ومن تأخر عنهم. وروى الكشى بسند صحيح عن شعيب العرقوفى ابن اخت ابى بصير انه قال: قلت لابى عبدالله - عليه السلام - : ربما احتجنا ان نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال عليك بالاسدى، يعنى ابا بصير (٤).

وورثه أيضاً فى اخبار عديده ان الامامين الباقر والصادق - عليهما السلام - كانا يخاطبانه «يا ابا محمد» تعظيماً له، كما ان الباقر - عليه السلام - ضمن له الجنة. وبالجملة وثاقته وفقاوته اظهر من ان يتردد فيه.

اما نسبه الوقف اليه، فوهم ناش من زعم اتحاد ابى بصير هذا مع يحيى بن القاسم الحذاء الواقفى. والحال انه مات سنه خمسين ومائه والوقف حدث بعد شهادته مولانا الكاظم - عليه السلام - والحذاء المذكور بقى إلى زمن الامام الرضا - عليه السلام -، واما نسبه الغلو إليه، فلم يقله احد وانكره ابن فضال،

١ . اختيار معرفه الرجال: ١٧٤ الرقم ٢٩٦.

٢ . رجال النجاشى: ٤٤٠ الرقم ١١٨٧. وصرح أيضاً فى ترجمه عبدالله بن وضاح انه صاحب ابا بصير يحيى بن القاسم (الصفحه ٢١٥ الرقم ٥٦٠).

٣ . قال الشهيد الثانى فى المسالك: وظاهر حال النجاشى

انه اضبط الجماعه واعرفهم بحال الرجال... وهذا مما اختص به النجاشي.

٤ . اختيار معرفه الرجال : ١٧١ الرقم ٢٩١.

( ٤٧٠ )

كما انه نسبه إلى التخليط ولم يبين المراد منه. فنحن نأخذ بما اطبق عليه الجبل بل الكل ولا نبالي بهذا القول المجمل من ابن فضال الفطحي ولا نرفع اليد عن الادله القويه الداله على جلالته باخبار احاد غير قطعيه السند والمفاد.

ه ذكر الاصحاب فى تمييز روايات كل من المرادى والاسدى عن الآخر قرائن وشواهد. وحيث ان كلا منهما ثقه جليل، فلا فائده مهمه فى التمييز إلا- عند تعارض رواياتهما. لأن المشهور ترجيح المرادى على الاسدى. وخيره بعض آخر كالسيد الداماد والمحقق الخوانسارى العكس.

لكننا نذكر ما ذكره الرجاليون تمييزاً للفائده واستيفاء للبحث فنقول: ان على بن ابى حمزه روى عن الاسدى كثيراً وكان قائده (١) والظاهر انه لم يرو عن المرادى اصلاً. كما ان روايه شعيب العرقوفى وعبدالله بن وضاح والحسين بن ابى العلاء وجعفر بن عثمان قرينه على كون المراد من ابى بصير هو الاسدى.

وإذا كان الراوى عن ابى بصير عبد الله بن مسكان أو أبا جميله مفضل بن صالح أو أبان بن عثمان فالمراد به اللئث المرادى.

قال المحقق التستري بعد ذكر مميزات الاسدى وتزييف بعضها ما هذا لفظه: «إذا كان يحيى وليث فى عصر واحد فإى مانع من ان يروى كل من روى عن احدهما عن الآخر؟ حتى ان البطائنى الذى اتفقوا على انه من رواه يحيى وقائد يحيى يجوز ان يروى عن ليث وان لم نقف عليه محققاً» (٢).

وقريب منه ما افاده العلامة الكلباسى فى «سما المقال» بعد الفحص عن مميزات كل من الاسدى والمرادى عن الآخر (٣). هذا، وسيوافيك ما يدل

رجال النجاشي: الرقم ٦٥٦.

٢. قاموس الرجال: ١١ / ١٦٧.

٣. سماء المقال: ١ / ١٣٣.

( ٤٧١ )

على ان ابا بصير بقول مطلق، هو يحيى بن ابي القاسم، ليس غير.

و ان كلاً من المحقق التستري والعلامة الخوانساري افرد رساله في تحقيق حال المكنين بابي بصير والمراد من هذه الكنيه حيثما اطلقت، وذهب كلاهما إلى ان المراد منه يحيى بن ابي القاسم الاسدي واقاما دلائل وشواهد عديده. ونحن نأتى بما هو المهم منها:

قال المحقق التستري: «ان ابا بصير لا- يطلق إلا- على يحيى... اما ليث فاما يعبر عنه بالاسم وهو الغالب، واما بكنيه مع التقييد بالمرادى. بخلاف يحيى، فلم نقف في الكتب الاربعه وغيرها على التعبير عنه بالاسم إلا- في سبعة مواضع بلفظ يحيى وتقييد كنيته بالاسدي او المكفوف او المكنى بابي محمد يسير أيضاً. والتعبير عنه بالكنيه المجرده كثير وهو دليل الانصراف.

ويدل على ما قلنا امور:

منها: قول الصدوق في المشيخه: «وما كان فيه عن ابي بصير فقد روته عن محمد بن علي ماجيلويه إلى ان قال: عن علي بن ابي حمزه، عن ابي بصير» (١) وكذا قوله: «ما كان فيه عن عبد الكريم بن عقبه فقد روته عن ابي (رضى الله عنه)... إلى ان قال: عن ليث المرادى، عن عبد الكريم ابن عتبه الهاشمي» (٢).

فالصدوق لم يعبر عن يحيى بغير كنيه مجرده (٣) ولم يعبر عن ليث بغير اسمه. كما انه قد روى في الفقيه في مواضع مختلفه عن ليث، مصرحاً تاره

١. الفقيه: ج ٤، شرح المشيخه الصفحه ١٨.

٢. المصدر نفسه: ٥٥.

٣. بدا السند في الفقه بابي بصير ما يقرب من ثمانين مورداً والمراد به يحيى. معجم الرجال:

( ٤٧٢ )

باسمه واخرى بكنيته مقيداً بالمرادى (١).

ومنها: قول العياشى فى سؤاله عن ابن فضال عن ابى بصير. فلولا الانصراف لقال: سألته عن ابى بصير الاسدى، ولأجابه ابن فضال ان ابا بصير يطلق على شخصين، احدهما يحيى والآخر ليث. لم يجبه كذلك كما مر، بل يمكن ان نقول ان سؤال العياشى دال على ان يحيى كان فى الاشتهار بالكنيه بمثابه حتى كأن الكنيه اسمه ولا يعلم اسمه كل احد، بل اوحدى مثل ابن فضال.

ومنها: ان النجاشى لم يذكر التكنيه بابى بصير لغير يحيى. وحكى فى ترجمه ليث ان بعضهم عرفه بابى بصير الاصغر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ابا بصير المذكور فى اسانيد الاخبار اما يحيى جزماً واما مردد بين يحيى وليث، وحيث ان كلا الرجلين فى ذروه من الجلاله والوثاقه، فلا يوجب الاشتراك جهاله او ضعفاً فى السند.

### الفائده الحاديه عشره

الفائده الحاديه عشره

قال صاحب «المعالم» فى مقدمه المنتقى (٢): «قد يرى فى بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الإمام الذى يروى عنه الحديث، بل يشار اليه بالضمير. وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع، ينافى الصحه. وليس ذلك على اطلاقه بصحيح، إذا القرائن فى اكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم. وهذا لأن كثيراً من قدماء رواه حديثنا ومصنفى كتبه كانوا يروون عن الائمة مشافهه ويوردون ما يروونه فى كتبهم جمله، وان كانت الاحكام التى فى

١. راجع الفقيه: ١ / ١٥٨، الباب ٣٨ من كتاب الصلاه الحديث ١٨: وسأل ليث المرادى ابا عبدالله - عليه السلام - ... ج ٢، الصفحه ٢١٦، الباب ١١٧ الحديث ١٣. وسأله ليث المرادى.

٢. المنتقى: ١ / ٣٩، الفائده الثامنه، بتصرف يسير.

( ٤٧٣ )

الروايات مختلفه.

فيقول احدهم فى

أول الكلام: «سألت فلاناً» ويسمى الامام الذي يروى عنه. ثم يكتفى في الباقي بالضمير ويقول: «سألته» او نحو هذا. ولا ريب ان رعايه البلاغه تقتضى ذلك. ولما ان نقلت تلك الاخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار في اطلاق الاسماء بعينه. ولكن الممارسه تطلع على انه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير».

## الفائده الثانيه عشره

الفائده الثانيه عشره

قال المحقق المتقدم أيضاً: «يوجد في كثير من الاسانيد اسماء مطلقه مع اشتراكها بين الثقه وغيرها وهو مناف للصحه في ظاهر الحال. والسبب في ذلك ان مصنفى كتب اخبارنا القديمه كانوا يوردون فيها الاخبار المتعدده في المعانى المختلفه من طريق واحد، فيذكرون السند في أول حديث مفصلاً ثم يجمعون في الباقي اعتماداً على التفصيل أولاً. ولما طرأ على تلك الاخبار، التحويل إلى كتاب آخر يخالف في الترتيب الكتاب الأول، تقطعت تلك الاخبار. بحسب اختلاف مضامينها، وإذا بعد العهد وقع الالتباس والاشكال.

ولكن الطريق إلى معرفه المراد فيه تتبع الاسانيد في تضاعيف ابواب المجاميع الروائيه ومراجعته كتب الرجال المتضمنه لذكر الطرق كالفهرست وكتاب النجاشي وتعاهد ما ذكره الصدوق - رحمه الله - من الطرق إلى روايه ما اورده في كتاب «من لا يحضره الفقيه» وللتضلع من معرفه الطبقات في ذلك اثر عظيم» (١).

ثم يذكر المراد من عده من الاسماء المطلقه كحماد، وعباس، وعلاء، ومحمد، وابن مسكان، وابن سنان وعبد الرحمن، فمن اراد الوقوف، فعليه بالمراجعه اليه.

١ . المنتقى: ١ / ٣٤ ٣٨ بتلخيص.

( ٤٧٤ )

## الفائده الثالثه عشره

### اشاره

الفائده الثالثه عشره

الفائده الثالثه عشره

إن من المصطلحات الرائجه في ألسن ائمه الرجال والتراجم والمحدثين والفقهاء ألفاظ أربعه وهى: الكتاب، الأصل، التصنيف (أو المصنف) والنوادر. وربما يظهر من بعضهم أن كون الرجل ذا أصل أو ذا كتاب وتصنيف من أسباب الحسن والوثاقه. فيجب علينا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بينها أولاً، والمعرفه الاجماليه بالاصول المدونه للاصحاب في عهد الأئمه - عليهم السلام - ثانياً، ووجه العناية بهذه الأصول ومدى دلالتها على وثاقه المؤلف ثالثاً. فنقول: يقع البحث في مقامات:

١ الكتاب

إن الكتاب مستعمل في كلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر وكذا من التصنيف على المشهور ولا تقابل بينه وبينهما. بل يطلق على كل منهما الكتاب. فمثلا يقول الشيخ في رجاله في ترجمه أحمد بن ميثم: «روى عنه حميد بن زياد كتاب الملاحم وكتاب الدلاله وغير ذلك من الأصول»(١).

وقال في اسباط بن سالم: «له كتاب أصل»(٢) ومثله ما قاله النجاشي

١ . رجال الشيخ: ٤٤٠ الرقم ٢١. وقال بمثله في أحمد بن مسلمه (سلمه) (الصفحه ٤٤٠ الرقم ٢٢) وفي أحمد بن الحسين بن مفلس الصفحه ٤٤١ الرقم ٢٦ وفي محمد بن عباس بن عيسى الصفحه ٤٤٩ الرقم ٥١ وفي يونس بن علي بن العطار الصفحه ٥١٧ الرقم ٢ وغيرهم من الذين ذكرهم المحقق التستري في مقدمه القاموس الصفحه ٤٨ ٤٩ فراجع.

٢ . هكذا نقل عن الفهرست في قاموس الرجال : ١ / ٤٩ وادعى صاحب الذريعه في ج ٢، الصفحه ١٤٠ الرقم ٥٢٢ ان هذا مطابق لما في النسخ الصحيحه. ولكن في النسخه المطبوعه من الفهرست، الصفحه ٦٣ لا يوجد لفظه كتاب، بل جاء فيها «له اصل».

ترجمه الحسن بن ايوب: «له كتاب اصل» (١). ويؤيد ذلك ان كثيراً مما اسماه الطوسي اصلاً، سماه النجاشي كتاباً، وبالعكس يعبر هو كثيراً عما سماه النجاشي «النوادر» بعنوان الكتاب وقليلاً ما يتفق عكس ذلك (٢).

## ٢ الاصل

عرف الاصل بانه الكتاب الذي يمتاز عن غيره بأن جمع فيه مصنفه الاحاديث التي رواها عن المعصوم - عليه السلام - او عن الراوى عنه (٣). وبين العلامة الطهراني سبب هذه التسميه بقوله:

«ان كتاب الحديث ان كان جميع احاديثه سماعاً من مؤلفه عن الامام - عليه السلام - او سماعاً منه عن من سمع عن الامام - عليه السلام -، فوجود تلك الاحاديث في عالم الكتابه من صنع مؤلفها وجود اصلى بدوى ارتجالي غير متفرع من وجود آخر... كما ان أصل كل كتاب هو المكتوب الأولى منه الذي كتبه المؤلف فيطلق عليه النسخه الأصلية او الاصل لذلك» (٤).

ويظهر من الوحيد - قدس سره - أن بعضهم قال: إن الكتاب ما كان مبوباً ومفصلاً والأصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن كثيراً من الأصول مبوبه (٥).

## ٣ التصنيف (المصنف)

ظاهر كلام الشيخ في ديباجه «الفهرست» دالٌّ على أن التصنيف مقابل

١ . رجال النجاشي: ٥١ الرقم ١١٣.

٢ . الذريعه: ٢٤ / ٣١٥.

٣ . الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهاني: ٣٣ (المطبوع مع رجال الخاقاني).

٤ . الذريعه: ٢ / ١٢٥.

٥ . الفوائد الرجاليه: ٣٤.

( ٤٧٦ )

للأصل، حيث قال فيها:

«إن أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنفات والآخر ذكر فيه الاصول».

ثم ذكر أنه نفسه جمع بينهما في «الفهرست» واعتذر عن ذلك بقوله: «لأن في المصنفين من له أصل فيحتاج إلى أن يعاد ذكره



فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكُتَابَيْنِ» (١).

وَقَالَ أَيْضاً فِي هَارُونَ بْنِ مُوسَى التَّلْعَكْبَرِي: «رَوَى جَمِيعٌ

الأصول والمصنفات» (٢) كما أنه قال في حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي: «يروى جميع مصنفات الشيعة وأصولهم» (٣).

ومن هنا جزم المحقق التستري أن بين الاصل والتصنيف تقابلاً، وأن الكتاب أعمّ منهما. فكأنه أراد أن يقول في تعريف المصنف (التصنيف) أنه الكتاب الذي كان جميع أحاديثه أو أكثرها منقولاً عن كتاب آخر سابق وجوده عليه أو كان فيه كلام المؤلف كثيراً بحيث يخرج عن اطلاق القول بأنه كتاب روايه.

وإنما قلنا «أكثرها» لأنه ربما كان بعض الروايات وقليلها، يصل معنعناً ولا يؤخذ من اصل او كتاب سابق عليه ولكنه لا يوجب ذكره في عداد الأصول قطعاً (٤).

أما الوحيد البهبهاني فيظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه

١ . الفهرست: ٢٤.

٢ . رجال الشيخ: ٥١٦ الرقم ١.

٣ . المصدر نفسه: ٤٦٣ الرقم ٨.

٤ . هذا قريب ممّا أفاده الوحيد في فوائده الرجاليه: ٣٤ المطبوعه في ذيل رجال الخاقاني فراجع .

( ٤٧٧ )

يطلق عليهما، كما في ترجمه أحمد بن ميثم في فهرس الشيخ، حيث قال: له مصنفات منها كتاب الدلائل، كتاب المتعه، كتاب النوادر، كتاب الملاحم و... (١) ولا يبعد صحه هذا القول، كما يظهر من عبارة الاجلاء كالمحقق والشهيد الثاني وشيخنا البهائي عند ذكر الأصول الاربعمائه وسوافيك كلماتهم إن شاء الله .

فالذي يقوى في النظر أن الكتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما كل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله) (٢) والاصل قسم خاص من الكتاب او المصنف. وذكره في قبال التصنيف لا يدلّ على كونهما متقابلين، بل الغرض منه بيان اختصاص بعض مصنفات الرجل بكونه اصلا. كما أن ذكر الاصل في قبال الكتاب لا يدل على التقابل أيضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذكر هو العناية بشأن الأصول.

٤ النوادر

ذكر النجاشي عند

عدّ كتب كثير من الاصحاح أن لهم كتاب «النوادر».

فمثلاً يقول: «الحسين بن عبيدالله السعدي.. له كتب صحيحه الحديث، منها: التوحيد، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...» (٣)

او يقول: «الحسن بن الحسين اللؤلؤي، كوفي ثقة كثير الروايه، له كتاب مجموع، نوادر» (٤).

وكذا يقول: «الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائري، شيخنا - رحمه الله - له كتب، منها: كتاب كشف التمويه والغمه، كتاب التسليم على أمير المؤمنين - عليه السلام - بامر

١ . الفهرس: ٤٩ الرقم ٧٧.

٢ . قال النجاشي في ترجمه الحسن بن سعيد الاهوازي: «شارك اخاه في تأليف الكتب الثلاثين المصنفه» (رجال النجاشي: ٥٨ الرقم ١٣٦ و ١٣٧)، مع كونها من الاصول.

٣ . رجال النجاشي: ٤٢ الرقم ٨٦.

٤ . المصدر نفسه: ٤٠ الرقم ٨٢.

( ٤٧٨ )

المؤمنين...، كتاب النوادر في الفقه، كتاب مناسك الحج...» (١) .

ويقول في ترجمه صفوان بن يحيى: «وصنّف ثلاثين كتاباً كما ذكر أصحابنا. يعرف منها الآن: كتاب الوضوء، كتاب الصلاه، كتاب الصوم... كتاب البشارات، نوادر» (٢).

والتأمل في الموارد التي ذكرها هو وتبلغ خمسين ومائه مورد يرشدنا إلى أن النوادر اسم للكتب المدونه التي ليس لمطالبها موضوع معين او ليست لرواياتها شهره متحققه، سواء كانت الاحاديث الوارده فيها عن امام واحد او اكثر، او كان موضوع الكتاب واحداً مع تفرق مضامين رواياته بحيث لا يمكن تبويبها. وإلى هذا أشير في الموسوعه القيمه «الذريعه» حيث جاء فيها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاح في القرون الاربعه الأولى كان يجمع فيها الاحاديث غير المشهوره او التي تشتمل على أحكام غير متداوله او استثنائيه او مستدركه لغيرها» (٣).

ثم سرد عدداً من أسامى هذه الكتب يقرب من مائتي كتاب وذكر أنه استخرجها من كتب الكشي والنجاشي والطوسي، مصنفي الاصول الرجاليه

(قدس سرهم).

ومن هنا يظهر وجه تسميه بعض الأبواب الموجوده فى الجوامع الحديثيه بعنوان النوادر، كنوادر الصلاه، ونوادر الزكاه ونحوه. لأن الاحاديث المذكوره

١. المصدر نفسه: ٦٩ الرقم ١٦٦.

٢. المصدر نفسه: ١٩٧ الرقم ٥٢٤. ولمزيد الاطلاع انظر الارقام التاليه فى نفس المصدر: ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٣٠، ٣٦، ٤٥، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٨١، ٨٥، ٩٩، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٩، ١٤١ وغيرها.

٣. الذريعه: ٢٤ / ٣١٥.

( ٤٧٩ )

فى هذه الابواب إما مستدرکه وإما شاذّه غير معمول بها عند الاصحاب(١)، واما غير قابل لذكر العنوان لها بسبب قلته.

قال الوحيد فى فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فيه أحاديث لا تضبط فى باب، لقلته بأن يكون واحداً او متعدداً لكن يكون قليلاً- جداً... وربما يطلق النادر على الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوى الثقه مخالفاً لما رواه الا-كثرو وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاب. ولا يخلو من تأمل»(٢).

هذا، ومن الكتب المشهوره فى هذا المضممار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبّه شيبب. قال النجاشى: «ولمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب «نوادير الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيون بدبّه شيبب. قال: وشيبب فامى كان بقم له دبّه ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن. فشَبَّهوا هذا الكتاب بذلك»(٣).

أما النسبه بين الاصل والنوادر، فقال الوحيد - قدس سره - : «الاصل أن النوادر غير الاصل وربما يعدّ من الاصول، كما يظهر فى أحمد بن الحسن بن سعيد وأحمد بن سلمه وحرير بن عبد الله»(٤).

اما الأول فقد قال الشيخ فى الفهرست: «أحمد بن الحسين بن سعيد، له كتاب

النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جمله الاصول»(٥) وقال في الثالث: «حرّيز بن عبدالله السجستاني، له كتب، منها كتاب الصلاة، كتاب

١ . ولعل غرض الشيخ الطوسي من تبديل عنوان النوادر في كتابه التهذيب بابواب الزيادات للارشاد إلى انها مستدرکه لا شاذه.

٢ . الفوائد الرجاليه: ٣٥.

٣ . رجال النجاشي: ٣٤٨ الرقم ٩٣٩.

٤ . الفوائد الرجاليه: ٣٣.

٥ . الفهرست: ٥٠ الرقم ٧٠. والنجاشي ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعيد.

( ٤٨٠ )

النوادر، تعدّ كلها في الأصول»(١).

كما أن النجاشي قال في مروك بن عبيد: «قال أصحابنا القميون: نوادره اصل»(٢). وعلى هذا لا يبعد صحه القول بأن النسبه بين الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنى جواز أن يكون المؤلف أصلاً من جهه ونوادر من جهه أخرى(٣). واستيفاء البحث والرأى الجازم متوقف على التسبع التام في كتب الفهرس.

بقي شيء وهو أنه قد يقع النوادر والأصل مقابليين للكتاب، كما في ترجمه معاويه بن الحكيم وعباس بن معروف(٤)، ومن المعلوم كما أشرنا آنفاً ان الغرض بيان الفرق بين الكتاب الذي ليس بأصل او ليس من النوادر وبين ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا يدل على التقابل بينه وبينهما.

وملخص القول: إنّ الكتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وكذا التصنيف أعمّ منهما على ما اخترنا والنسبه بين الاصل والنوادر التباين ظاهراً وان لم يكن احتمال نسبه العموم والخصوص من وجه بينهما بعيد.

### الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا - عليهم ال

الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا - عليهم السلام -

صرح جمع من أعظم المحدثين والمؤرخين أن أصحاب الائمه - عليهم السلام - صنفوا أصولاً وأدرجوا فيها ما سمعوا عن كل من مواليهم - عليهم السلام -، لئلا يعرض لهم نسيان وخلط، او يقع فيه دسّ وتصحيف.



٢ . رجال النجاشى: ٤٢٥ الرقم ١١٤٢.

٣ . هذا، ولكن ادعى فى الذريعه ان من تتبع الموارد يستنتج ان النوادر ليس اصلاً مروياً. (الذريعه: ٢٤ / ٣١٨).

٤ . قال النجاشى: «معاويه بن حكيم بن معاويه... له كتب، منها: كتاب الطلاق وكتاب الحيض وكتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشى: ٤١٢ الرقم ١٠٩٨ وقال فى عباس بن معروف ان له كتاب الآداب وله نوادر (الصفحة ٢٨١ الرقم ٧٤٣).

( ٤٨١ )

وهذا هو السيد رضى الدين على بن طاووس ينقل فى كتابه «مهج الدعوات» قسم ادعيه موسى بن جعفر - عليه السلام -، قبل ذكر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابى الوضاح محمد بن عبدالله بن زيد النهشلى (راوى الدعاء) انه قال:

«حدثنى ابى قال: كان جماعه من خاصه ابى الحسن - عليه السلام - من اهل بيته وشيعته يحضرون مجلسه ومعهم فى اكماتهم الواح ابنوس لطاف واميال فاذا نطق ابو الحسن - عليه السلام - بكلمه او افتى فى نازله اثبت القوم ما سمعوا منه فى ذلك» (١).

وحكى عن الشيخ البهائى فى «مشرق الشمسين» انه قال:

«قد بلغنا عن مشايخنا (قدس سرهم) انه كان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمة - عليهم السلام - حديثاً بادرُوا إلى اثباته فى اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او بتمادى الايام» (٢).

وقريب منه ما افاده السيد الداماد فى رواشحه (٣).

ولكن من المؤسف جدا انه لم يتعين لنا عده اصحاب الاصول لاتحقيقا ولا تقريبا ولم يتعين فى كتبنا الرجاليه والفهارس تاريخ تاليف هذه الاصول بعينه ولا تواريخ وفيات مصنفيه (٤). ويظهر من الشيخ الطوسى فى أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانيف الاصحاب واصولهم نشأ من كثره انتشار الاصحاب فى البلدان (٥).

نعم، يستفاد

من بعض الاعلام كالمحقق الحلى وامين الاسلام الطبرسى

١ . مهج الدعوات: ٢٢٤ الطبعة الحجرية .

٢ . الذريعة : ١٢٨ / ٢ .

٣ . الرواشح: ٩٨، الرشحه ٢٩ .

٤ . صرح بذلك صاحب الذريعة فى ج ٢، الصفحة ١٢٨ ١٣٠ .

٥ . الفهرست: ٢٥ .

( ٤٨٢ )

والشهيد الأول والشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى والسيد الداماد والشهيد الثانى (قدس سرهم) ان الاصول المذكوره وكذا مؤلفيها لم تكن اقل من اربعمائه وان اكثرها كانت من صنع اصحاب الصادق - عليه السلام -، وناهيك بعض عبائهم:

١ قال المحقق الحلى فى «المعتبر»: «كتب من اجوبه مسائله أى جعفر بن محمد- عليهما السلام - اربعمائه مصنف سموها اصولاً» (١).

٢ قال الطبرسى فى «اعلام الورى باعلام الهدى»: «روى عن الامام الصادق - عليه السلام - من مشهورى اهل العلم اربعة الاف انسان وصنف من جواباته فى المسائل اربعمائه كتاب تسمى الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم - عليه السلام -» (٢).

٣ قال الشهيد الثانى فى شرح الدرليه: «استقر امر المتقدمين على اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف سموها اصولاً فكان عليها اعتمادهم» (٣).

٤ قال الشيخ الحسين بن عبد الصمد فى درايته: «قد كتبت من اجوبه مسائل الامام الصادق - عليه السلام - فقط اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف تسمى الاصول فى انواع العلوم» (٤).

٥ قال المحقق الداماد فى «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف من رجال ابى عبدالله الصادق - عليه السلام -، بل وفى مجالس السماع والروايه عنه ورجاله زهاء اربعة آلاف

١ . المعتبر : ١ / ٢٦ (الطبعة الحديثه، قم).

٢ . اعلام الورى : ١٦٦ والذريعة : ١٢٩ / ٢ وما فى المتن مطابق لما فى الثانى ولعل فى المطبوع سقطاً.





( ٤٨٣ )

رجل . وكتبهم ومصنفاتهم كثيره . إلا ان ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالاصول هذه الاربعمائه(١).

والظاهر من عباره الطبرسى ان مؤلفى الاصول تلامذه الإمام الصادق والكاظم - عليهما السلام - والظاهر من غيره انهم من تلامذه الإمام الصادق - عليه السلام - فقط . ولعلّ الحصر لأجل كون الغالب من تلامذه الوالد دون الولد .

كما ان الظاهر من الشيخ المفيد على ما حكى عنه انها لا تختص باصحابهما بل يعمّ غيرهما أيضاً . قال : «وصنف الإماميه من عهد امير المؤمنين - عليه السلام - إلى عصر ابى محمد العسكري - عليه السلام - اربعمائه كتاب تسمى الاصول وهذا معنى قولهم : له اصل» (٢) ولكنه لم يرد ان تأليف هذه الاصول كان فى جميع تلك المده بل اخبر بانها ألفت بين هذين العصرين ، بمعنى انه لم يؤلف شىء من هذه الاصول قبل ايام امير المؤمنين - عليه السلام - ولا بعد عصر العسكري - عليه السلام - ، كما انه لم يرد حصر جميع مصنفات الاصحاب فى هذه الكتب الموسومه بالاصول ، كيف وهو اعلم بكتبهم وباحوال المصنفين منهم كفضل بن شاذان وابن ابى عمير الذين صنفوا وأكثروا (٣).

قال العلامة الطهرانى اعتماداً على ما مرّ، ما هذا لفظه : «إذا يسعنا

١ . المصدر نفسه .

٢ . معالم العلماء لابن شهر اشوب : ٣ .

٣ . وللمجلسى الأول كلام فى هذا المجال لا باس بذكره . قال : والذى ظهر لنا من التتبع ان كتب جماعه اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنهم او من كان مثلهم كالحسين بن سعيد كانت من الاصول وان لم يذكروها بخصوصها ، لأغناء نقل الاجماع او ما يقاربه عن ذلك . فانا تتبعنا ان مع كتبهم تصير

الاصول اربعمائه. فان الجماعه الذين ذكرهم الشيخ - رحمه الله - ان لهم اصلاً يقرب من مائتى رجل (روضه المتقين ١٤، الصفحه ٣٤٢).

( ٤٨٤ )

دعوى العلم الاجمالي بأن تاريخ تأليف جل هذه الأصول إلا اقل قليل منها كان فى عصر اصحاب الامام الصادق - عليه السلام - وهو عصر ضعف الدولتين وهو من اواخر ملك بنى اميه إلى اوائل ايام هارون الرشيد، أى من سنه ٩٥ هـ عام هلاك حجاج بن يوسف إلى عام ١٧٠ هـ الذى ولى فيه هارون الرشيد»(١).

ولما لم يكن للاصول ترتيب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبه المسائل النازله المختلفه، عمد اصحاب الجوامع إلى نقل رواياتهم مرتبه مبوبه منقحه تسهيلاً للتناول والانتفاع. ولجل ذلك قلت الرغبات فى استنساخ اعيانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القديمه تدريجاً وتلفت كثير منها فى حوادث تاريخيه كاحراق ما كان منها موجوداً فى مكتبه سابور بكرخ عند ورود طغرل بيك إلى بغداد سنه ٤٤٨، كما ذكره فى «معجم البلدان» (٢).

وكان قسم من تلك الاصول باقياً بالصوره الاولى إلى عهد ابن ادريس الحلبي المتوفى عام ٥٩٨ هـ وقد استخرج من جمله منها ما جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جمله منها عند السيد رضى الدين ابن طاووس كما ذكرها فى «كشف المحجبه». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلى حد لم يبق منها إلا سته عشر. وقد وقف عليها استاذنا السيد محمد الحجه الكوه كمرى رضوان الله عليه فقام بطبعها.

### الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثائق

الثالث: وجه العناية بالاصول ومدى دلالتها على الوثائق

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسيان وغيرها فى الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمن سمع منه أقل منها فى الكتاب المنقول عن كتاب آخر، لتطرق

احتمالات زائده فى النقل عن الكتاب فالاطمئنان بصدور عين الالفاظ المندرجه فى الاصول اكثر والوثوق به آكد.

١ . الذريعه : ٢ / ١٣١ .

٢ . المصدر نفسه .

( ٤٨٥ )

ولذا كان الأخذ من الاصول المصححه المعتمده احد ارکان تصحيح الروايه، كما قال المحقق الداماد (١) وصرح به المحقق البهائى فى «مشرق الشمسين» حيث ذكر فيه بعض ما يوجب الوثوق بالحديث والركون اليه، منها وجوده فى كثير من الاصول الاربعمائه، ومنها تكرره فى اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفه واسانيد عديده معتبره، ومنها وجوده فى اصل معروف الانتساب إلى احد الجماعه الذين اجمعوا على تصديقهم او على تصحيح ما يصح عنهم (٢).

ولا يخفى ان هذه الميزه ترشحت إلى الاصول من قبل المثابره الاكيدہ على كيفيه تأليفها والتحفظ على ما لا يتحفظ عليه غيرهم من المؤلفين غالباً.

ويظهر من الشيخ - رحمه الله - ان الاصول الاربعمائه مما اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها.

قال المولى التقى المجلسى: «ذكر الشيخ فى ديباجه الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعه فى هذه الكتب أى الكتب الاربعه مجمع عليها فى النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائه التى اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها» (٣).

وذكر الشيخ أيضاً فى مبحث التعادل والترجيح من «العهده» ان روايه السامع مقدم على روايه المستجيز، إلا ان يروى المستجيز اصلاً معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (٤)، ودلاله هذه العبارة على شدة الاهتمام بالاصول المدونه من قبل اصحاب الائمة - عليهم السلام - ظاهره.

اما دلالة كون الرجل ذا تصنيف او ذا اصل على وثاقته ومدحه فغير

١ . الذريعه : ٢ / ١٢٦ .

٢ . مستدرک الوسائل : ٣ / ٥٣٥ (نقلا عن مشرق الشمسين).

٣ . روضه المتقين : ١٤

( ٤٨٦ )

معلوم. لأن كثيراً من مصنفى الاصول مالوا إلى المذاهب الفاسده كالواقفيه والفتحيه، وان كانت كتبهم معتمده. وذلك لأن مصطلح الصحيح عند القدماء غيره عند المتأخرين، ولا يستتبع صحه حديث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، كما ذكر في كتب الدرايه.

قال الوحيد في فوائده: «ثم اعلم انه عند خالى، بل وجدى أيضاً، على ما هو بيالى ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندى فيه تأمل لأن كثيراً من مصنفى اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده واضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن. ولكن الظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد حسناً لا الحسن الاصطلاحى. وكذا كونه كثير التصنيف وكذا جيد التصنيف وامثال ذلك. بل وكونه ذا كتاب أيضاً يشير إلى حسن ما. ولعل ذلك مرادهم مما ذكروا» (١).

فما ذكره المحقق الطهرانى فى ذريعه من ان قول ائمه الرجال فى ترجمه احدهم ان له اصلاً يعد من الفاظ المدح (٢)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنى انه يكشف عن وجود مزايا شخصيه فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنى وثاقته وعدالته وصحه مذهبه.

هذا تمام الكلام فى معرفه الاصل والتصنيف والنوادر.

### الفائده الرابعه عشر

الفائده الرابعه عشر

قد وقفت على دلائل الحاجه إلى علم الرجال فى التمسك بالروايات المرويه عن النبى وعترته الطاهره - عليهم السلام - الوارده فى كتب اصحابنا

١ . الفوائد الرجاليه: ٣٦.

٢ . الذريعه: ٢ / ١٣٠.

الاماميه، وعرفت المصادر التي يجب الرجوع اليها في تمييز الثقات عن الضعاف.

وأما ما يرويه أهل السنه عن النبي الأكرم او الصحابه والتابعين لهم بإحسان

فالحاجه إلى علم الرجال فيه أشد وألزم وذلك بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسيه غلبت على الاهداف الدينيه فمنعت الخلفاء من كتابه حديث الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلى. ودام هذا النهى قرابه قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفه الاموى عمر بن عبد العزيز (٩٩ ١٠١ هـ) فاحس بضروره كتابه الحديث، فكتب إلى ابى بكر بن حزم فى المدينه: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلا احاديث النبى، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلك حتى يكون سراً» (١).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفه لم تكتب إلا صحائف غير منتظمه ولا مرتبه، إلى ان زالت دوله الامويين، وقامت دوله العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون فى سنه ١٤٣ هجرية بتدوين الحديث (٢).

كانت للحيوله من كتابه الحديث اثار سلبيه جداً، لأن الفراغ الذى خلفه المنع اوجد ارضيه مناسبه لظهور الدجالين والأبالسه من الاحبار والرهبان من كهنه اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيره نسبوها إلى الانبياء عامه، وإلى لسان النبى الاكرم خاصه. وهذه الاحاديث هى المرويات الموسومه بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالاً، وهى مبنوثة فى كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هى حلقات بلاء

١ . صحيح البخارى: ١ / ٢٧.

٢ . تاريخ الخلفاء للسيوطى: ٢٦١، نقلا عن الذهبى.

( ٤٨٨ )

حاققت بالمسلمين. وارجو من الله سبحانه ان يقضى أمه ساعيه فى هذا المجال لافراز هذه المرويات عن النصوص الصحيحه الاسلاميه، وقد بحثنا عن الاثار السلبيه لمنع تدوين الحديث فى بحوث حول الملل والنحل (١).

الثانى : ان وضع الحديث

والكذب على النبي الاعظم وعلى الثقات من صحابته والتابعين لهم باحسان كان شعار الصالحين وعمل الزاهدين، يتقربون به إلى الله سبحانه، ولا يرون الوضع والاختلاف منافياً للزهد والورع، كل ذلك لاهداف دينيه من دعم مبدأ أو تعظيم امام او تأييد مذهب.

روى الخطيب عن الرجالي المعروف يحيى بن سعيد القطان قوله: «ما رأيت الصالحين في شيء اكذب منهم في الحديث» (٢).

ويروى السيوطي عنه أيضاً قوله: «ما رأيت الكذب في أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير والزهد» (٣).

ومن اراد أن يقف على كيفية عمل الوضاعين ومقاصدهم ونماذج من الاحاديث الموضوعه فليرجع إلى الكتاين التاليين:

١ «الموضوعات الكبرى» في اربعة اجزاء، للشيخ ابي الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي البغدادي (المتوفى عام ٥٩٧هـ) وقد ذكر فيه المؤلف الاحاديث الموضوعه، و اراد الاستقصاء ولم يوفق له، لانه عمل كبير لا يقوم به إلا اللجان التحقيقية.

٢ «اللاكي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه» لجلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١هـ)، إلى غير ذلك من الكتب المؤلفه في هذا المضمار.

١ . لاحظ كتابنا «بحوث في الملل والنحل» : ١ / ٦٥ ٩٥.

٢ . تاريخ بغداد: ٢ / ٩٨.

٣ . اللاكي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه: ٢ / ٤٧٠، في خاتمه الكتاب في ضمن فوائده.

( ٤٨٩ )

الثالث : ان السلطه الامويه كانت تدعم وضع الحديث بشده وحماس لما في تلك الاحاديث المزوره من تحكيم عرش الخلافه وثباته، خصوصا إذا كان الوضع في مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامويين منهم.

وهذا معاويه ابن هند آكله الاكباد كتب إلى عماله في الآفاق: «لا تجيزوا لاحد من شيعه علي واهل بيته شهاده. وانظروا من قبلكم من شيعه عثمان ومحبيه واهل ولايته، والذين يروون



فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واكرمهم وكتبوا إلى بكل ما يروى رجل منهم، واسمه واسم ابيه وعشيرته».

وقد كان لهذا المنشور اثر بارز في اكنار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما كان يبعثه معاويه اليهم من الصلوات والكساء والحباء ويفيضة في العرب منهم والموالي. فكثير ذلك في كل مصر وتنافسوا في المنازل والدنيا، فليس يجيء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاويه ويروى في عثمان فضيله او منقبه إلا كتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً.

ثم كتب معاويه إلى عماله: «ان الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية، فاذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابه والخلفاء الاولين ولا تتركوا خبرا يرويه احد من المسلمين في ابي تراب إلا وتأتونى بمناقض له في الصحابه، فان هذا احب إلى واقر لعيني، وادحض لحجه ابي تراب وشيعته واشد اليهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور على الناس، فرويت اخبار كثيره في مناقب الصحابه مفتعله لا حقيقه لها، وجدّ الناس في روايه ما يجرى هذا المجرى حتى اشدوا بذكر ذلك على المنابر، والقي إلى معلمى الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلماهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ماشاء

-----  
( ٤٩٠ )

الله (١).

وهذا يعرب عن ان الأهواء الشخصيه، والاعراض المذهبيه، كان لها اثر بعيد في وضع الحديث على رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لكي يؤيد كل فريق رأيه ويحق ما يراه حقا.

### علم الرجال والاحاديث غير الفقيهه

علم الرجال والاحاديث غير الفقيهه

ان الرجوع إلى علم الرجال لا يختص بمورد الروايات الفقيهه فكما ان الفقيه لا تمتدح له عن الرجوع إلى ذلك العلم ليميز

الصحيح عن الساقط، فهكذا المحدث والمؤرخ الاسلاميان يجب عليهما الرجوع إلى علم الرجال في القضايا التاريخيه والحوادث المؤلمه او المُسرّه. فان يد الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار في مجال التاريخ والمناقب اكثر منها في مجال الروايات الفقيهيه. ومن حسن الحظ ان قسما كبيرا من التواريخ المؤلفه في العصور الأولى مسنده لا مرسله، كتاريخ الطبرى لا بن جرير وتفسيره، فقد ذكر اسناد ما يرويّه في كلا المجالين. وبذلك يقدر الانسان على تمييز الصحيح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد (المتوفى عام ٢٠٩ هـ) وغير ذلك من الكتب المسنده المؤلفه في تلك العصور.

ولاجل ايقاف القارئ على عده من الكتب الرجاليه لاهل السنه نأتى باسماء المهم منها، ولا غنى للباحث عن الرجوع إلى تلك الكتب الثمينه:

١ «الجرح والتعديل»: تأليف الحافظ عبد الرحمن بن ابى حاتم الرازى (المولود عام ٢٤٠ والمتوفى عام ٣٢٧ هـ) وطبع الكتاب فى تسعه اجزاء، يحتوى على ترجمه ما يقرب من عشرين الف شخص.

١. شرح ابن ابى الحديد: ١١ / ٤٤، ٤٥، نقله عن كتاب الاحداث لابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى.

(٤٩١)

٢ «ميزان الاعتدال فى نقد الرجال»: تأليف ابى عبدالله محمد بن أحمد الذهبى (المتوفى عام ٧٤٨ هـ).

قال السيوطى: «والذى اقلوه: ان المحدثين عيال الآن فى الرجال وغيرها من فنون الحديث على اربعة: المزي، والذهبي، والعراقى، وابن حجر»(١).

٣ «تهذيب التهذيب». تأليف الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (المولود عام ٧٧٣، والمتوفى عام ٨٥٢ هـ) صاحب التأليف الكثيره منها «الاصابه» و «الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه» وغيرهما.

والاصل فى هذا الكتاب هو «الكامل فى اسماء الرجال» (٢) تأليف الحافظ ابى محمد عبد الغنى بن عبد

الواحد بن سرور المقدسى الحنبلى (المتوفى سنة ٥٦٠٠هـ).

وهذه الحافظ جمال الدين يوسف بن الزكى المزى (المتوفى سنة ٧٢٤هـ) واسماه «تهذيب الكمال فى اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخيص التهذيب واسماه «تهذيب التهذيب» واقتصر فيه على الجرح والتعديل وحذف ما طال به الكتاب من الاحاديث. طبع فى ١٢ جزءا فى حيدر آباد دكن من بلاد الهند عام ١٣٢٥.

٤ «لسان الميزان»: تأليف الحافظ بن حجر العسقلانى وهو اختصار لكتاب «ميزان الاعتدال» للذهبي وقد ذكر فى مقدمه الكتاب كيفيه العمل الذى قام به فى طريق اختصاره. طبع الكتاب فى سبعة اجزاء فى حيدر آباد دكن من بلاد الهند وأعيد طبعه كسابقه فى بيروت بالاوفست.

١ . مقدمه «ميزان الاعتدال»، الصفحه «ز».

٢ . لاحظ حول هذا الكتاب من التلخيص والاختصار كشف الظنون : ٢ / ٣٣٠.

(٤٩٢)

وهذه الكتب الاربعه هى مصادر علم الرجال عند اهل السنه، فيجب على كل عالم اسلامى الالمام بها والاستعانه بها فى تمييز الاحاديث والمرويات المزوره والمختلفه فى طول الاجيال الماضيه، عن الصحاح الثابته.

(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا وفى الآخرة). (١)

## الكتب المؤلفه فى حياه الصحابه

الكتب المؤلفه فى حياه الصحابه

قد قام عدّه من المتضلعين فى التاريخ والحديث بتأليف كتب حافله بترجمه صحابه النبى الاكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - والمهمّ منها ما يلى:

١ «الاستيعاب فى اسماء الاصحاب»: تأليف الحافظ ابى عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنة ٣٦٣ هـ والمتوفى عام ٤٦٣ هـ).

٢ «اسد الغابه»: للعلامه ابى الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزرى المعروف بابن الاثير (المتوفى عام ٦٣٠ هـ) وقد جاء فيه سبعة آلاف وخمسمائه ترجمه.

٣ «الاصابه فى تمييز الصحابه»: للحافظ أحمد بن

علی بن حجر العسقلانی السابق ذكره.

وقد قمنا بتألیف كتاب حول صحابه النبی الذین شایعوا علیاً فی حیاة النبی وبعد رحلته إلى ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددھم ۲۵۰ شخصاً طبع منه جزءان.

هذا نھایه البحث عن القواعد الكلیه فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الكریم البعید، ولخصت له الابحاث المسهبه بشكل یسهل تناولھا، أشكره سبحانه علی هذه النعمه، وارجو منه تعالی ان یكون ما قدمته من المحاضرات خطوه مؤثره لتطور الدراسات العالیه فی الحوزات العلمیه المقدسه حتی یتخرج

۱. إبراهيم: ۲۷.

( ۴۹۳ )

فی ظل هذه الابحاث ثله متخصصه فی علمی الرجال والدرايه، كما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.

بلغ الكلام إلى هنا صبیحه یوم الجمعه رابع شوال المكرم من شهور عام ۱۴۰۸ ه كتبه بیمناه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفه.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

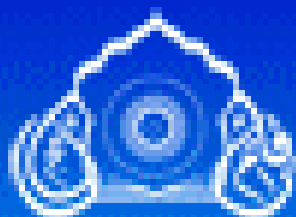
ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات قرآنی

اصفهان

# خانه کتاب

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

